نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

٧١٥ هـ

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراه
من جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المكتبة التجارية
بمكة المكرمة

القسم التحقيقي

بسم الله الرحمن الرحيم
رب يسر وأعن[١]

الحمد لله محى الأمم بعد فنائها ، وجامع الرمم بعد شتاتها، ومسوى العظام بعد تفتتها ، ومعيد الأرواح إلى الأشباح بعد مفارقتها ، ومجدد العلوم بعد بلائها ، وناظم المنثور منها بعد تبددها، ومؤيد الفكر لاستنباط غرائبها ودقائقها، ومتخذ الأذهان فى كل زمان لإدراك ما خفى من غوائصها وغوامضها ، وموفق الأخلاق لاقتفاء آثار أسلافها فى إحيائها ونشرها ، ومعطى كل منها فضائلها . فللأولين فضيلة الوضع وتمهيد القواعد ، والآخرين[٢] مزية التمييز وإلحاق الفوائد وحذف الزوائد ، فسبحان من أفاض بركتها على العالمين من بين العالمين ، وخص سعادة الدارين السابقين منهم واللاحقين ، والصلاة والسلام ، على رسله الكرام « المبعوثين »[٣] من بين الأنام ، إلى الخواص والعوام ، بالمعجزات العظام ، والآيات الجسام ، خصوصا على سيدنا ومولانا محمد الختام ، المظلل بالغمام ، المبعوث بالحسام، إلى ألدّ الخصام ، والمعاند الطغام . المرسل بالبراهين الساطعة ، والآيات والبينات الدامغة ، لتلقيح الخواطر العقام . وتوضيح المسالك الصعبة المرام ، وعلى آله وأصحابه الهداة الأعلام ، القادة إلى سبل السلام .

أما بعْد : فإن العلم أعلى ما تسمو إليه النفوس الفواضل ، وأبهى ماترنو إليه العقول الأوائل ، وأنهى ما تصعد إليه أعناق العزائم ، وأشهى

---

(١) هذه الزيادة ساقطة من / ت .

(٢) فى ت : وللآخرين .

(٣) فى الأصل : « المبعوث » ولكن صححت هذه الكلمة فى الهامش » بما أثبته.

ما تميل » [١] إليه أفئدة الصرائم ، إذ كمالها فيه واشتغالها بعد مفارقة أجسادها به حين يحال بينهما وبين الأفهـام ، ويمنع عنها هواها ، فلولا لها ما يشغلها عنها ويذهلها عن دوافعها لكانت معذبة دائمـا بالالتفات إليها ، كالمغرم الفارع الممنوع .

وإلى هذا المعنى وقعت الإشارة فى التنزيل : ﴿ **وأنى لهم التناوش من مكان بعيد** ﴾ [٢] . ﴿ **وحيل بينهم وبين ما يشتهون كـمافعل بأشياعهم من قبل إنهم كانوا فى شك مريب** ﴾ [٣] .

ثم لا يخفى عليك أن العلوم تتـفاوت مراتبها وشـرفها ، بسبب مـعلوماتها ومسيس الحاجة إليها ، واحتياج غيرها من العلوم إليها وخاصة ضدها ، ووثاقة براهينها وقـواعدها ، ففى بعـضها قد يوجـد كل هذه الجهات كـما فى العلم الإلهى الباحث عن الوجود المطلق [٤] وهو العلم الأعلى والأعم ، ولاشك أنه أشرف العلوم وأنفسها ، إذ فيه يطالعنا [٥] جلال الله وكبرياؤه الذى فيه أنواع السرور والحبور ، وليس للعقول عنه تجاوز وعبور ، بل تبقى فيه حائرة ، وعن كل ما سواه غائبة ، وعن غيبتها فائتة ، فتكون فى مقام فناء الفناء ناطقة بلسان الحال لا بلسان المقال ليس فى الوجود سـوى الله أو سبحانى ما أعظم شأنى أو أنا الحق ، ومعرفة الجواهر النورانية كـالعقول والنفوس وسائر الممكنات التى لا تنفد عجائبـهـا ، ولاتنتـهى غرائـبها . وقد يـوجد فى بعضـهـا أكثرها كما فى أصول الفقه ، أمـا مسيس الحاجة إليه فـلاحتياج [٦] الفقه إليـه المحتاج [٧]

---

(١) فى الأصل : « ما تمتد » وما أثبته من / ت ، وهو الصواب .

(٢) سورة سبأ : آية ٥٢ .

(٣) سورة سبأ : آية ٥٤ .

(٤) فى هامش / ت : « عن مطلق الوجود » .

(٥) فى الأصل، ت : «تطالعنا » ، ولعلها كما أثبتها .

(٦) فى هامش الأصل : المحتاج إليه .

(٧) المحتاج : صفة للفقه .

إليه فى تحصيل المصالح الدينية والدنيوية .

أما [١] / (٢ / ب) الدينية فلأن سعادة الإنسان فى الدين منحصرة فى الحكمة العلمية والعملية ، والحكمة العملية إنما تحصل بامتثال أوامر الله تعالى ومحافظة حدوده والانتهاء عن مناهيه ، والعلم المتكفل ببيانها هو الفقه ، وقد اندرج تحت ما ذكرنا أقسامها الثلاثة المشهورة ، إذ التخلق بالأخلاق المرضية والاجتناب عن الرذيلة وكيفية معاشرة أهل المنزل والمدينة من جملة أوامر الله تعالى وحدوده ونواهيه . وبهذا ظهر أيضا كون الفقه محتاجا إليه فى المصالح الدنيوية ، إذ لايتأتى للإنسان أن يستقل وحده بتحصيل مصالحه فيما يتعلق بمعاشه فلابد من المصاحبة والمخالطة لتتم المصالح بالتعاون . وهى تحتاج إلى حدود مشروعة وزواجر رادعة ، وقوانين مضبوطة كى لا يؤدى الأمر إلى الهرج [٢] والمرج [٣] وإلى أن من غلب سلب . وأما احتياج غيره من العلوم إليه فلأن الفقه وعلم النظر الذى به يتميز الحق [٤] من الباطل والصحيح [٥] من الفاسد يحتاجان إليه ، وأما وثاقة البراهين واستحكام القواعد فأيضا حاصل فيه إذ أكثر قواعده ثبت بأدلة قاطعة ، مثل كون الإجماع ، والقياس ،وخبر الواحد حجة ، وإن الخبر المتواتر يفيد العلم

---

(١) فى الأصل : متكرره .

(٢) الهرج : هو الاختلاط ،وأصله الكثرة فى المشى والاتساع وهو الفتنة فى آخر الزمان وشدة القتل وكثرته .

انظر : النهاية ٥ / ٢٥٧ ، لسان العرب مادة : « هرج » ٢ / ٣٨٩ .

(٣) المرج : مفرد : مروج : الفضاء ، وقيل :أرض ذات كلأ ترعى فيها الدواب . وفى النهاية : المرج : الخلط .

انظر : النهاية ٤ / ٣١٤ ، لسان العرب مادة : « مرج » ٢ / ٣٦٤ .

(٤) فى ت : عن .

(٥) فى ت : عن .

عن من يجعله نظريا . وأما من يجعله ضروريا فالأمر عنده أظهر ، وإن النسخ جائز عقلا وواقع شرعا وغير ذلك من قواعده ، فظهر بما ذكرنا أن أكثر [١] جهات الشرف حاصل فيه وما عداه من العلوم غير العلم الإلهى فظاهر أنه ليس كذلك فيكون أشرف العلوم بعده ، ولأنه ليس نقليا محضا الذى فيه الخطب يسير ، ولاعقليا خالصا الذى فيه الأمر عسير والخطب كثير ، بل ازدوج فيه العقل والنقل ، واجتمع الصعب والسهل ، فلا الحاكم السديد فيه معزول ، ولا حكم التقليد فيه مقبول [٢] ، بل هو بين طرفى التفريط والإفراط .وقد قيل : (خير الأمور الأوساط [٣]) [٤] .

---

(١)فى ت : « أكبر » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٣ » .

(٣) آخر ورقة « ٢ » من / ت.

(٤) أخرج البيهقى فى السنن فى كتاب صلاة الخوف ، باب ما ورد من التشديد فى لبس الخز ٣ / ٢٧٣ : أن النبى ﷺ نهى عن الشهرتين أن يلبس الثياب الحسنة التى ينظر إليه فيها . أو الدنية أو الرثة التى ينظر إليه فيها قال عمر - أى ابن الحارث - وبلغنى أن رسول الله قال :أمرا بين أمرين وخير الأمور أوساطها » .

قال : هذا منقطع .

وقال فى المقاصد الحسنة ص / ٣٣٢ : « حديث خير الأمور أوسطها » رواه ابن السمعانى فى ذيل تاريخ بغداد بسند فيه مجهول عن على مرفوعا.

وللديلمى بلا سند عن ابن عباس مرفوعا :« خير الأعمال أوسطها » .فى حديث أوله : « داوموا على أداء الفرائض » .

وللعسكرى عن الأوزاعى أنه قال : « ما من أمر الله به إلا عارض الشيطان فيه بخصلتين لا يبالى أيهما أصاب الغلو والتقصير » .

ولأبى يعلى بسند جيد عن وهب بن منبه قال :« إن لكل شيء طرفين ووسطا فإذا أمسك بأحد الطرفين مال الآخر ،وإذا أمسك بالوسط اعتدل الطرفان فعليكم بالأوساط من الأشياء » .

وقال : ويشهد لكل ما تقدم قوله تعالى: ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾ وغيرها .

انظر : المقاصد الحسنة ص / ٣٣٢ ، كشف الخفاء ١ / ٤٦٩ ، ٤٧٠ .

ثم أنه مع شرفه وعلو مرتبته ورفعة مكانته قد أصبح مهجور الجناب ، مغلوق الباب ، قلما يغشاه أحد من أولى الألباب، لأن الدواعى قد فترت عن اكتسابه ، وملت عن اقتنائه وتعطلت المدارس عن تعليمه وتعلمه . فدعانى ما فىَّ من الشوق إلى تحصيل الفضائل ، والتجنب عن الرذائل ، أن أصرف طرفا صالحا من العمر إلى تعلم هذا الفن المهجور واستعادة (1) هذا النوع المغمور . فأقبلت على تحصيل أصوله ، وجمع فروعه وشذوذه ، وتتبع نصوصه وتفتيش فصوصه ،فحصّلت منه ما قدره لى منحة ، واحتويت على ما يسره لى [منه(2)] عطية لا أدعى أنه لب / (٣ /أ) الألباب ، وعجب العجاب ، فأكون كالمتصلف (3) صورة ،وإن لم أك ذاك حقيقة ، بل فوضت فيه الأمر إليك لتعرف عند اطلاعك عليه .فإن المادح سلعته لا يفيد رواجها ،ولا يحسنها فى عين مبتغيها ، ثم إنى مع قصر باعى وضيق ضرعى وعزة مساعدى وكثرة عوائقى أردت تصنيف كتاب فى هذا الفن مشتملا على المباحث الدقيقة والنكت اللطيفة ، والأجوبة الشافية ،والأسئلة القادحة ، مع مراعاة الإنصاف فى مواضع الاختلاف ، وتجنب الاعتساف ، لا لأنى مهدى بالتصنيف المذكور إلى طلبة هذا الفن ما يعز وجوده ،ولا يكاد يوجد مثله ، بل لأغراض : -

أحدها : أن يجد الناظر فيه من زبد المباحث وتفاوت المكاسب مجموعا مالم (4) يجده فى غيره كان متفرقا ومتبددا ليستغنى به عن غيره .

---

(1) فى / ت : واستفادة .

(2) ساقطة من الأصل . والمثبت من « ت ».

(3) المتصلف : الصاد واللام والفاء ، كما يقول ابن فارس : « أصل صحيح يدل على شدة وكزازة من ذلك الصلف وهو قلة نزل الطعام » .

قال: « ويقولون فى الأمثال :« صلف تحت الرّاعِدة » يقال ذلك لمن يكثر كلامه ويمدح نفسه ولا خير عنده ».

انظر :معجم مقاييس اللغة مادة :« صلف » ٣ / ٣٠٥ .

(4) فى/ ت : (مالو يجده) .

وثانيها : التشبه بالأسلاف [1] الصالحين والراسخين الماضين ، وقد قيل : « من تشبه بقوم فهو منهم » [2] .

---

(١) فى / ت : بالسلف،وبهامشها بالأسلاف .

(٢) حديث عن النبى ﷺ . أخرجه أحمد فى مسنده ٢ / ٥٠ ، ٩٢ .

وأخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف ٧ / ١٥٠ .

وأخرجه أبو داود «٤٠٣١» فى كتاب اللباس ، باب من لبس ثوب شهرة ٤/ ٤٤ .

عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان ،حدثنا حسان بن عطية عن أبى منبت الجرجشى عن ابن عمر قال : قال رسول ﷺ : « بعثت بين يدى الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقى تحت ظل رمحى واجعل الذل والصغار على من خالف أمرى ومن تشبه بقوم فهو منهم » .

قال الألبانى : « قلت : وهذا إسناد حسن رجاله كلهم ثقات غير ابن ثوبان هذا ففيه خلاف » . إرواء الغليل ٥ / ١٠٩ .

وقال الحافظ فى التقريب ١ / ٤٧٤ : « صدوق يخطئ وتغير بآخره ». ولم يتفرد به ابن ثوبان : فقال الطحاوى فى مشكل الآثار ١ / ٨٨ : حدثنا أبو أمية ،حدثنا محمد بن وهب بن عطية ، ثنا الوليد بن مسلم ،ثنا الأوزاعى عن حسان بن عطية به .

قال الألبانى فى الإرواء ٥ /١٠٩ : « وهذا إسناد رجاله ثقات غير أبى أمية ، واسمه محمد بن إبراهيم الطرسوسى » .

قال الحافظ فى التقريب ٢ /١٤١ : « صدوق صاحب حديث يهم » .

قال الشيخ ناصر الدين :«والوليد بن مسلم ثقة محتج به فى الصحيحين ، ولكنه كان يدلس تدليس التسوية ، فإن كان محفوظاً عنه ،فيخشى أن يكون سواه » .

قلت : تدليس التسوية: هو رواية الراوى عن شيخه ثم إسقاط راوٍ ضعيف بين ثقتين لقى أحدهما الآخر .

مثاله : أن يروى الراوى حديثا عن شيخ ثقة ، وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة ويكون الثقتان قد لقى أحدهما الآخر ،فيأتى المدلس الذى سمع الحديث من الثقة الأول فيسقط الضعيف الذى فى السند ويجعل الإسناد عن شيخه الثقة عن الثقة الثانى بلفظ محتمل فيسوى الإسناد كله ثقات . =

وثالثها : تكثير طرق الخير ونشرها ،إذ كلما كثر التأليف كثر طرق تعلمه .

ورابعها : تنشيط الطالبين وتكثير سواد المتعلمين ، فإن لكل جديد لذة .

وخامسها : وهو الغرض الأعظم الدعاء ممن ينتفع به فإن المنتفع به وإن كبر لايخرج عن كونه منتفعا به ، كيف وربما ينتفع فيه الشيء لا يوجد فيه غيره ، ولما تأكد إرادتي وتصمم عزمي على ذلك شرعت فيه مستعينا بمبتدى النعم قبل استحقاقها ، ودافع النقم بعد وجوبها وتحققها ، على جمعه وإتمامه ، وإراد ما وعدته على أكمل أحواله فإنه خير مجيب ومعين ، اللهم اعصمنا من [1] الزلل والخلل ، واحفظنا من [1] الملل والعلل ، واحرس دواعينا عن الفتور ، وخواطرنا عن العثور ، ووفقنا بم وفقت به عبادك المخلصين ،ووقفنا مواقف المقربين ، فإنك ملاذ المحتاجين وكهف [2] المحتاجين [3] يارب العالمين .

واعلم أن هذا الكتاب الذى نحن بصدده سميناه « بنهاية الوصول فى دراية علم الأصول » ليطابق الأسم مسماه والكنية مكناه ، ورتبناه على مقدمة [4] وأنواع من الكلام / (٣/ ب) .أما المقدمة ففيها ثلاثة فصول .

= وقد خالفه فى إسناده صدقة ،فقال : عن الأوزاعى عن يحيى بن كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ » .

وأخرجه أبو نعيم فى أخبار أصبهان ١/ ١٢٩ من طريق بشر بن الحسين الأصبهانى، ثنا الزبير بن عدى عن أنس بن مالك مرفوعا قال الشيخ الألبانى : « قلت وبشر هذا متروك متهم فلا يفرج بحديثه » .

انظر : كشف الخفاء ٢ / ٣٣٢ ، إرواء الغليل ٥ /١٠٩ - ١١٠ .

(١) فى/ ت :عن .

(٢) لوقال : غوث اللاجئين لكان أرعى للأدب مع الله وأبعد عن وحشة العبارة فيما ينسب إليه سبحانه .

انظر : هامش الأحكام للآمدى ١ / ٥ .

(٣) الجملتان الآخيرتان أخذهما المصنف عن الأحكام للآمدى « ١ / ٥ » بتصرف ، وعبارة الآمدى « إنك ملاذ القاصدين وكهف الراغبين » بدون تكرار .

(٤) المقدمة :فى الأصل : صفة ، ثم استعملوها لكل ما وجد فيه التقديم كمقدمة الجيش والكتاب ، وهى بكسر الدال وفتحها ، فالكسر من قدم بمعنى تقدم ، وبفحتها بمعنى أننا نقدمها على مقصودنا لنبنى عليها ما بعدها . ومقدمة العلم : هى الأمور التى لابد من معرفتها قبل الشروع فيه كمعرفةحدوده وغايته وموضوعه .

انظر : تحرير القواعد المنطقية لمحمود الرازى ص ٤ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٣٢ .

« المقدمة »

وفيها ثلاثة فصول

« الفصل الأول »

فى تعريف أصول الفقه بسيطا ومركبا
وبيان موضوعه وعلة غايته

الفصل الأول

فى تعريف أصول الفقه بسيطا ومركبا وبيان موضوعه وعلة غايته

فإن عند الشعور بها تنبعث الخواطر على الطلب ، أما بسائطه فثلاثة الأصل، والفقه ، وهيئة التركيب التى هى الإضافة ، ونقدم تعريف الفقه لأن المضاف يكتسى (١) من المضاف إليه تعريفا (٢) . فنقول :

الفقه فى اللغة : عبارة عن الفهم (٣) ، قال الله تعالى حكاية عن الكفار ﴿ما نفقه كثيرا مما تقول﴾ (٤) أى : لا نفهم ، ومنه قول الشاعر :

أرسلت فيها قرما ذا إقحام ... طبا فقيها بذوات الإبلام (٥)

---

(١) هكذا فى الأصل ، ت . ولعلها : يكسب .

(٢) ويرى بعض الناس أن تقديم المضاف بالتعريف أولى ، محتجا بأن المضاف يتعرف بالمضاف إليه .

والأولى خلافه : لأن التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذى يكسبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكسبه المضاف من المضاف إليه.

انظر : الإبهاج لابن السبكى ١/ ٢٠.

(٣) انظر : غريب الحديث ٣ / ٤٦٥ ، لسان العرب مادة : « فقه » ١٣/ ٥٢٢ .وهذا المعنى جرى عليه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ١ / ٥٠ ، والآمدى فى الأحكام ١ / ٦ ، والقرافى فى شرح تنقيح الفصول ص ١٥ ، وابن قدامة فى الروضه ١ / ١٨ .

(٤) سورة هود : آية « ٩١ » .

(٥) وفى الأصل : الإسلام ، وهو تصحيف.

هذا البيت جاء منسوبا لرؤبة بن العجاج ولم أجده فى ديوانه . وجاء منسوبا إليه فى كشف الأسرار ١ / ١٣ ، وجاء من غير نسبة إليه فى أصول البزدوى .

وصف القرم بالفقه لكونه فاهما ، ومنه سمى الشاعر فقيها فى الجاهلية لفهمه المعانى الخفية .

وأما من فسره بأنه عبارة عن فهم غرض المتكلم (١) . فقد زاد قيدا غير معتبر فى مفهومه ، يدل عليه ما أنشدناه من الشعر ، وقوله تعالى : ﴿ **ولكن لا تفقهون تسبيحهم** (٢) ﴾لأنه نفى عنهم فقه تسبيحهم ، وتسبيحهم ليس بالكلام على ماهو مذهب المحققين (٣) .

= وقوله فى البيت : أرسلت فيها : أى النوق ، وكلمة « فيه » لبيان موضع الإرسال ، والقرم : البعير المكرم حتى يصيرفحلا، والإقحام : إلقاءِ النفس فى الشدة ، والطب: هو الماهر بالضراب ، والإبلام بفتح الهمزة : جمع بلمة ، يقال : ناقة بها بلمة شديدة إذ اشتدت رغبتها إلى الفحل ، وبكسرها : إذا ورم حياؤها من شدة رغبتها إلى الفحل .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة : « بلم » ١ / ٢٩١ ، ومادة : « قرم » ٥ / ٧٥، كشف الأسرار ١ / ١٣.

وانظر فى ترجمة رؤبة بن العجاج المتوفى سنة « ١٤٥ هـ » والشعر والشعراء ص ٢٩٧ ، معجم الأدباء ١١ / ١٤٩ ، وفيات الأعيان ٢ / ٣٠٣ ، البداية والنهاية ١ / ٩٦ ، خزانة الأدب ١ / ٤٣ .

(١) يرى الإمام الرازى أن الفقه فى أصل اللغة عبارة : عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وكذلك قاله الجرجانى .

انظر : المحصول ١ / ق ١ / ٩٢ ، التعريفات للجرجانى ص ١٦٨ .

ولمزيد من الفائدة انظر: المعتمد ١ / ٨ ، العدة ١ / ٦٨ ، الإبهاج ١ / ٢٨ ، شرح الكوكب المنير ١ / ٤١ .

(٢) سورة الإسراء : آية ٤٤.

(٣) قال ابن جرير الطبرى عند تفسيره لهذه الآية : « ولكن لا تفقهون تسبيح ماعدا تسبيح من كان يسبح بمثل ألسنتكم » ١٥ / ٩٣ .

وذكر الرازى فى تفسيره عند هذه الآية ٢٠ / ٢١٨ : بأن المراد من التسبيح أنه غير الكلام ، حيث قال : « أن تسبيح هذه الأشياء غير معلوم لنا » .

وهو الحق الذى لا يسوغ غيره ، إذ لو جوزنا ذلك لأدي إلى السفسطة [1]، فلو كان الفقـه عبارة عن فهم غرض المتكلم لم يكن في نفى الفقـه عنه منقصة ولا تعيير ، لأنه غير متصور لعدم بيانه الكلام .

وقولهم : فلان يفـقه الخير والشـر وإن لم يكن ذلك بالكلام ، ولأن الفهم أعم من فهم غـرض المتكلم [2] ، فكان الحاجـة إليه أكثر وكـان جعل اللفظ حقيقة فيه أولى .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن الفهم والعلم ، فإن أراد به أنه حـقيقة فيهما فهو باطل ، إذ الاشتراك خلاف الأصل ، وإن زعم أنهما مترادفان فهو أيضا : باطل ، إذ الفهم غير العلم [3] ، لأنه شرطه ، والشرط غير المشروط .

بـل هـو عـبارة عـن جـودة الـذهن [4] لقبـول مـا يـرد عليـه مـن

---

(١) السفـسطة : عرفهـا الشريف الجرجـانى بقوله : « هي قيـاس مركب من الوهمـيات والغرض مـنه تغليط الخصم وإسكاته ،كـقولنا : الجـوهر موجـود في الذهن ، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض لينتج أن الجوهر عرض » .

انظر : التعريفات ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) قال الآمدى في الأحكام ١/٦: « على هذا فكل عالم فهم ، وليس كل فهم عالما ».

(٣) قاله الغزالى فى المستصفى ١ / ٤ ، حيث قال : « والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع . . . » .

ونقله الآمدى في منتهى السول ص ٣ .

وانظر : في تعريف الفقه فى اللغة : معجم مقاييس اللغة مادة : « فقه » ٤/ ٤٤٢، المعتمد ١ / ٨ ، العدة ١ / ٦٧ ، ٦٨ ، المحصول ١ / ق ١/ ٩٢ .

(٤) الذهن هو كـما عرفـه ابن النجار فى شـرح الكوكب المنير ١ / ٤٠ : « قـوة النفس المستعدة لاكتساب العلوم والآراء .

وعرفـه الجرجاني ص ١٠٨ بقولـه : « قوة للنفس تشمل الحـواس الظاهرة والباطنة المعدة لاكتساب العلوم ».

المطالب [1] . وأما العلم فستعرفه إن شاء الله تعالى [2] .

وأما فى الاصطلاح [3] : فهو عبارة عن العلم بجملة من الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين إذا حصل بالنظر والاستدلال على أعيانها .

وإنما فسرنا الفقه بالعلم مع أنه من باب الظنون ، لأن الأحكام معلومة بعد ظن طرائقها . فهو علم بهذا الاعتبار ، وظن باعتبار الطريق [4] .

---

(١) وعرفه الشيخ المصنف فى الفائق ١ / ٣ بنحو من هذا التعريف : « هو جودة الذهن لقبول ما يرد عليه » .

وعرفه الآمدى فى الأحكام ١ / ٦ بقوله : « جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب » .

وجاء فى شرح الكوكب المنير ١ / ٤٠ قوله : « جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص مايرد عليه من المطالب » .

(٢) انظر : ص ٢٥ ، ٣٤ من هذه الرسالة .

(٣) انظر : المعتمد ١/ ٨ ، العدة ١ / ٦٨ ، البرهان لإمام الحرمين ١ / ٨٥ ، المستصفى ١ / ٤ ، المحصول ١ / ق ١ / ٩٢ ، الأحكام للآمدى ١ / ٦ .

وعرفه المصنف فى الفائق ١ / ٤ بنحو من هذا التعريف فقال هو : « العلم أو الظن بجملة من الأحكام الشرعية إذا حصل عن استدلال على أعيانها » .

وعرفه الرازى فى المحصول ١ / ق ١ / ٩٢ بقوله هو : « عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها ، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة » .

وقال الغزالى فى المستصفى ١ / ٤ : « عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة .... » .

قال ابن النجار تعقيبا عليها وأمثالها فى شرح الكوكب المنير ١ / ٤١ : « وهذه الحدود وغيرها لاتخلو عن مؤاخذات وأجوبة يطول الكلام بذكرها من غير طائل » .

(٤) قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى الجواب على قول من قال إن الفقه من باب الظنون : « والتحقيق أن عنه جوابين :

أحدهما : أن يقال : جمهور مسائل الفقه التى يحتاج إليها الناس ويفتون بها هى ثابتة بالنص أو الإجماع ، وإنما يقع الظن والنزاع فى قليل مما يحتاج إليه الناس ،=

بيانه [أنه (1)] إذا غلب على ظن المجتهد تحقق مناط الوجوب مثلا فى صورة ، فإنه يقطع بوجوب العمل بمقتضاه ، وإن كان كون ذلك الوصف مناطا للوجوب مظنونا (2) ، وكونه متحققا فى تلك الصورة بشرائطه وعدم موانعه كذلك . فالحكم معلوم والظن وقع فى طريقه .

وأما / (٤ / أ) قول من يقول : إن العلم وقع احترازا عن ظن الأحكام (3) ، فإنه وإن تجوز بإطلاق اسم الفقه عليه فى العرف العامى فليس فقها فى العرف العامى فليس فقها فى العرف اللغوى والأصولى ممنوع ، وهذا لأن الفقه فى اللغة ، هو الفهم على مادللنا عليه وساعدنا هذا القائل عليه وهو فى المعلوم والمظنون على السواء فوجب أن يكون حقيقة فيهما ، وكذلك فى العرف الأصولى إذ لادليل يدل على أن إطلاق اسم الفقه على الأحكام المظنونة بطريق التجوز بالنسبة إلى اصطلاحهم ، وما لا دليل عليه وجب أن لا يثبت ، فكيف ما دل الدليل على نفيه ، إذ المجاز خلاف الأصل لاسيما الشائع الذائع الذى يلزم منه تكثيره .

وقولهم : الفقه عبارة عن العلم بالأحكام ، لايدل عليه لما ذكرنا أن الأحكام معلومة باعتبار وجوب العمل .

= وأما ما لابد للناس منه من العلم فهو معلوم مقطوع به ، وما يعلم من الدين بالضرورة جزء من الفقه وإخراجه من الفقه لم يعلم أحد من المتقدمين قاله .

وثانيهما : أن يقال : الفقه لا يكون فقها إلا من المجتهد المستدل وهو قد علم أن هذا الدليل أرجح ، وهذا الظن أرجح ، فالفقه هو علمه برجحان هذا الدليل وهذا الظن؛ ليس الفقه قطعه بوجوب العمل ، بل هذا القطع من أصول الفقه .

انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ١٣/ ١١٧ ، ١١٩ » بتصرف يسير ، والاستقامة « ١ / ٤٩ - ٥٥ » .

(1) ساقطة من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(2) آخر الورقة « ٣ » من « ت » .

(3) قاله الآمدى فى الأحكام « ١ / ٦ » .

وقولنا : بجملة من الأحكام : احترزنا به من [1] العلم بحكم أو حكمين فإنه لا يسمي فقها في اصطلاح الأصول ، بدليل أنه لا يسمي صاحبه فقيها .

وقولنا : بجملة من الأحكام خير من قول : القائل : هو العلم بالأحكام [2] ، لأن ذلك مشعر بالعموم وهو ليس بشرط ، وإلا لوجب أن لا يكون أحد من المجتهدين فقيها ، فإن العلم بجميع الأحكام غير حاصل لأحد منهم .

واحترزنا : بالشرعية عن الأحكام العقلية والحسية كالتماثل والاختلاف .

واحترزنا : بقولنا : الثابتة لأفعال المكلفين : عن الأحكام الشرعية العلمية لكون الإجماع والقياس حجة .

واحترزنا : بقولنا : إذا حصل بالنظر [3] والاستدلال : عما يعلم من الأحكام بالضرورة [4] كعلم جبريل والنبي يتلقي الوحي ، وعلمنا بوجوب الصلاة والصوم .

واحترزنا : بقولنا : على أعيانها عن علم المستفتى فإنه إذا استدل على أن ما أفتي به المفتى فهو حكم الله فى حقه بالطريق المشهور ، وهو أن هذا ما أفتى به المفتى وكل ما أفتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى فيلزم أن يكون هذا حكم الله فى حقى [5]، فإنه وإن كان عالما بجملة من الأحكام الشرعية العملية

---

(1) فى « ت » : « عن » .

(2) القائل هو الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٩٢ » .

وانظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٦ » .

(3) سوف يأتي تعريف النظر ص « ٣٢ » .

(4) الضرورة هي كما قال الجرجاني : « مشتقة من الضرر ، وهو النازل مما لا مدفع له » التعريفات « ص ١٣٨ » .

(5) قال القرافي في شرح تنقيح الفصول « ص ١٩ » : انعقد الإجماع على وجوب =

التى عرفت بالنظر والاستدلال لكن لا يسمى فقها فى اصطلاح الأصول ، لأنه غير مستدل على عينه [1] ، ولذلك لايسمى العامى المستفتى فقيها وإن كان عارفا بجملة من الأحكام ، وأما إذا لم يستدل عليه أصلا فلاحاجة إلى إخراجه بهذا القيد، لأنه خرج بقيد العلم ، فإن ذلك لا يسمى علما بل تقليدا[2] .

وأما الأصل فهو فى اللغة [3] : ما منه الشىء [4] ، لأنه / (٤ /ب)

== اتباع المقلد للمفتى . . . وكل ما أفتانى به المفتى فهو حكم الله عملا بالإجماع فهذا حكم الله ، هذا هو المقصود بالخروج .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٩٣ » .

(١) أى لم يكن مستدلا عليها بدليل جزئى ، بل حصل له ذلك من دليل عام وهو : أن ما أفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه .

انظر: الكاشف « ١ /١٢ ب » على ما فى حاشية المحصول « ١ / ق ١ / ٩٣ » .

(٢) وانظر فى محترزات تعريف الفقه :

المحصول « ١ / ق ١ / ٩٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦ - ٧» .

ولمزيد من الفائدة انظر :

شرح تنقيح الفصول « ص ١٧ » ، الإبهاج « ١ / ٢٨ » ، فواتح الرحموت «١/ ١٠- ١١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤١ » .

(٣) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « أصل » « ١ / ١٠٩ » . وقال الهمزة والصاد واللام ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض ، أحدها أساس الشىء.

(٤) وكذا قاله الشيخ المصنف فى الفائق «١/٦» والطوفى فى مختصر الروضة « ص ٧» .

وانظر : الإبهاج « ١ / ٢٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١٥» ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٨ » .

وقال فى شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٨ » : « والأصول جمع أصل وهو فى اللغة: ما ينبنى عليه غيره » بتصرف يسير .

وقال الآمدى فى الأحكام « ١ / ٧ » : « هو ما يستند تحقق ذلك الشىء إليه ».

وقال ابن السبكى « ١ / ٢٠ - ٢١ » الأصل : « ما يتفرع عنه غيره ».

معنى عام في موارد استعماله ، إذ يقال للأب أصل الولد ، وللشجر أصل الثمر ، وللعنب أصل الخمر . وغير ذلك من صور الاستعمال . فوجب جعله حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز .

لا يقال : ما ذكرتم ، وإن كان معنى عاما في موارد استعماله لكن أيضا : فيها معنى آخر ، وهو كون الشيء محتاجا إليه (١) فلم لا يجوز حقيقة فيه ؟ لأنا نقول : لو كان حقيقة فيه : لاطرد حيث وجد هذا المعنى لوجوب اطراد الحقيقة على ما سيأتى تقريره إن شاء الله تعالى (٢) ، لكنه غير مطرد إذ لا يقال للنفقة والكسوة والأوانى والبيوت أصول .

فإن قلت : لا نسلم وجوب اطراد الحقيقة ، وهذا لأن الحقيقة قد لاتطرد كالقارورة فإنها فاعولة عن القرار مع إنها لا تطلق على الخوابى [و (٣)] سائر الأوانى ، وكذا (٤) لا يطلق الجواد (٥) والفاضل والدليل مطلقا على الله تعالى

---

(١) القائل هو الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٩١ » .

قال ابن السبكى « ١ / ٢١ » : الاحتياج أما أن يراد به ما يعرف فى علم الكلام من احتياج الأثر إلى المؤثر ، أو يراد به ما يتوقف عليه الشيء ، أو يراد به مايفهمه أهل العرف من الاحتياج ، فالأول يلزم عليه إطلاق الأصل على الله تعالى ، ويلزم على الثانى إطلاقه على الجزء والشرط ، وعلى الثالث : إطلاقه على الأكل واللبس ونحوها . بتصرف .

ثم قال : « وكل هذه اللوازم مستنكرة » .

وقدذكر آخرون للأصل معانى غير ماذكره المصنف .

انظر : المعتمد « ١ / ٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧ » ، مختصر ابن الحاجب « ١ / ٢٥ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١٥ » ، نهاية السول « ١ / ٢٠ » .

(٢) انظر : ص « ٣٩٠ » من هذه الرسالة .

(٣) ساقطة من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٤) فى الأصل : « كثير » ، وما أثبته من « ت» .

(٥) الجواد : ورد في السنة ما يدل على أنه اسم من أسماء الله تبارك وتعالى ففى =

وإن كان حقيقة فى فاعل الدلالة مع تحقيق معانيها اللغوية فيه تعالى .

قلت : نعم لكن المانع . إما شرعى كما فى أسامى الله تعالى ، فإنها توقيفية وبتقدير كونها قياسية ، فإنها [١] يجوز إطلاق مالا يوهم الباطل وهذه الألفاظ ليست كذلك .

أو لغوى كما فى القارورة فإن أهل اللغة منعوا من استعماله فى غير معناها المعروف ، أما حيث لا مانع فإنه يجب الاطراد للاستقراء [٢] وتمامه سيأتى إن شاء الله تعالى .

فإن أحالوا عدم الاطراد فيما نحن فيه إلى المانع كى لا يدل عدم الإطلاق على أنه ليس بحقيقة فيه كان جعل ما ذكرنا من المعنى العام [٣] مسمى اللفظ أولى مما ذكروه لعدم التعارض [٤] .

= الترمذى فى كتاب «صفة القيامة» باب « ٤٨ » ، « ٩٥ ٢٤ » ، « ٤/ ٦٥٦ - ٦٥٧ » من حديث شهر بن حوشب عن عبدالرحمن بن غنم عن أبى ذر قال : قال رسول الله ﷺ : يقول الله تعالى: « ياعبادى كلكم ضال إلا من هديته . .-إلى أن قال-ذلك بأنى جواد ما جد أفعل ما أريد عطائى كلام وعذابى كلام إنما أمرى لشىء إذا أردته أن أقول كن فيكون »

قال الترمذى : هذا حديث حسن .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد باب ذكر الذنوب « ٤٢٥٧ » ، «٢/ ١٤٢٢ »

وأخرجه أحمد فى المسند « ٥ / ١٥٤ ، ١٧٧ ».

(١) فى « ت » : فإنما يجوز .

(٢) سيأتى مبحث الاستقراء فى باب القياس ورقة .

(٣) فى« ت » : التام .

(٤) المصنف لم يعرف الأصل فى الاصطلاح .

وهو يطلق على أربعة أشياء : -

الأول : على الدليل فى الغالب كقولهم : أصل هذه المسألة الكتاب والسنة. =

وأما هيئة التركيب : التى هى الإضافة فهى تفيد اختصاص معنى المضاف بمعنى المضاف إليه ، وإنما جعلنا الاختصاص مدلولها دون الملك ، كى لا يلزم الاشتراك أو المجاز ، إذ هى مستعملة فى الاختصاص أيضا كما فى قولهم : « جل الفرس [1] وإذا عرفته بحسب الإفراد ، فاعرفه الآن بحسب المجموع .

فنقول أصول الفقه : مجموع أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية دلالتها على الأحكام وكيفية حال المستدل بها [2] .

فقولنا [3] : مجموع أدلة الفقه : احترزنا به عن النوع الواحد فإنه وإن كان من أصول الفقه لكنه ليس أصول الفقه فإن بعض الشىء لايكون نفسه .

= الثانى : على الراجح من الأمرين : كقولهم : الأصل براءة الذمة ، والأصل بقاء ما كان على ما كان .

الثالث : على القاعدة المستمرة كقولهم : أكل الميتة على خلاف الأصل أى على خلاف الحال المستمر .

الرابع : على مايقابل الفرع فيقال أصل النبيذ الخمر ، والمعنى أن النبيذ يقاس على الخمر ، فالنبيذ فرع والخمر أصل أى مقيس عليه .

انظر فى ذلك :

شرح تنقيح الفصول « ص ١٥» ، شرح مختصر ابن الحاجب « ١ / ٢٥ » نهاية السول « ١ / ١٤ - ١٥» ، الإبهاج « ١ / ٢٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٩ - ٤٠ » .

(١) انظر : المحصول ١ / ق ١ / ٩٤ » ، الفائق « ١ / ٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢١ » .

(٢) انظر فى تعريف أصول الفقه بمعناه اللقبى فى:

المعتمد « ١ / ٩ » ، العدة « ١ / ٧٠ » ، اللمع « ص ٦ » ، البرهان « ١ / ٨٥» المستصفى « ١ / ٥ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ٥١ » ، المحصول « ١ / ق ١/ ٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧ » ، مختصر ابن حاجب وشرحه « ١ / ١٩ » ، روضة الناظر وشرحها « ١ / ٢٠ » .

(٣) وفى « ت » : قولنا .

وقولنا : أدلة الفقه [(١)] : لا نعنى بها ما يفيد القطع ، كما هو فى عرف طائفة ، بل نعنى بها ما يفيد القطع أو الظن ليتناول / (٥ / أ) جميع مداركه .

واحترزنا بقولنا : على سبيل الإجمال : عن علم الخلاف ، فإنه وإن [(٢)] بحث فيه عن أدلة الفقه وعن كيفية دلالتها على الأحكام لكن على سبيل التفصيل .

وأما فى أصول الفقه فلا يبحث فيه إلا عن كون تلك الأدلة دون وجودها ودلالتها على المسائل الفرعية .

وقولنا : وكيفية دلالتها على الأحكام : أردنا به الشرائط التى بها يصح الاستدلال بتلك الأدلة كالاستدلال بعموم اللفظ إنما يصح بشرط عدم المخصص ، وبالحقيقة [(٣)] يشترط عدم قرينة صارفة عن مدلولها .

وقولنا : وكيفية حال المستدل بها : أردنا به أن الذى يدل به [(٤)] حكم الله تعالى إن كان عالما وجب عليها [(٥)] الاجتهاد ويذكر فيه شرائط الاجتهاد وما به يكمل ، وإن كان عاميا وجب عليه الاستفتاء ويذكر فيه شرائطه ، وممن يستفتى عند اجتماع المجتهدين [(٦)] .

---

(١) يوحى هذا التعبير بأن المقصود من أدلة الفقه ما يفيد القطع لذلك بين المصنف أن هذا ليس هو مرادهم ، فلو قال بدلا من قوله : « أدلة الفقه » بـ « طرق الفقه » لكان أولى .

انظر : المحصول : « ١ / ق ١ / ٩٤ » ، نهاية السول « ١ / ١٦ » .

(٢) آخر الورقة « ٤ » من « ت » .

(٣) وفى الأصل : وماتحقيقه . وما أثبته من « ت » .

(٤) وفى هامش « ت » : بها .

(٥) هكذا فى الأصل و « ت » ولو أبدلت بـ « عليه » لكان أقوم للعبارة .

(٦) انظر فى شرح التعريف ومحترزاته :

المحصول « ١ / ق ١ / ٩٤ - ٩٥ » . وراجع : نهاية السول « ١ / ١٥ » ، جمع جوامع وشرحه « ١ / ٣٢ » ، العضد على ابن حاجب « ١ / ١٩ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٤ » .

[موضوع علم أصول الفقه]

وأما موضوعه [١] : فاعلم أن موضوع كل علم لا يبحث فيه عن أعراضه الذاتية كأفعال المكلفين للفقه من حيث إنها تجوز أو لا تجوز ، أو تجب أو لا تجب ، والوجود للعلم الإلهى [٢] وبدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض للطب ، والمقدار للهندسة ، والمراد من الأعراض الذاتية : هو ما يلحق الشىء لما [٣]هو هو أو لمساو له أو لأعم ذاتى[٤] له ، فأما ما يلحق الشىء لأعم خارجى أو أخص فهو العرض القريب،فموضوع [٥] أصول الفقه هو أحوال الأدلة الموصولة إلى الأحكام الشرعية ، من حيث إنها أدلة ومن حيث منطوقها ومفهومها وعمومها وخصوصها ومجملها ومبينها وغيرها من الأحوال العارضة للفظ واختلاف مراتبها وأقسامها وكيفية استثمار الأحكام منها على الوجه كله[٦] .

---

(١) انظر : العدة « ١ / ٦٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧ » ، الفائق « ١ / ٧ » ، وراجع : شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٦ » .

(٢) فى الأصل ، « ت » : « الأدى » وهو تصحيف ، والصواب ما أثبته كما صوبه ناسخ « ت » فى الهامش .

(٣) فى« ت» : بما .

(٤) قال الشوكانى :« وإنما يقال له العرض الذاتى لأنه يلحق الشىء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه ، أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك بالإنسان بواسطة كونه حيوانا » .

انظر : إرشاد الفحول « ص ٥ » .

(٥) فى الأصل : (لموضوع) وهو خطأ .

(٦) ذهب الآمدى وآخرون إلا أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام ودلالتها عليها ، ومن حيث معرفة أقسام هذه الأدلة ومراتبها وتقديم بعضها على بعض عن التعارض . وذهب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود من الحنيفة : إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة ومتعلقاتها والأحكام ومتعلقاتها . =

وأما علته الغائية فهى معرفة الأحكام الشرعية التى بها انتظام المصالح الدينية والدنيوية كما عرفته من قبل [1] .

= ولعل هذا القول أرجح لأن البحث فى علم الأصول يتناول كلا منهما على السواء ، نعم الأدلة قد نالت قسطا كبيرا من البحث واختصت بنوع من الأهمية ، لكن ذلك لا يقتضى أن يكون موضوع أصول الفقه خاصا بالأدلة وحدها .

انظر : الأحكام للآمدى «١/ ٧» ، تيسير التحرير «١ / ١٨» ، أصول الفقه الإسلامى لبدران أبو العينين «ص ٣٥» .

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان «١ / ٥٢» ، الأحكام للآمدى «١ / ٧»، الفائق «١ / ٧» .

«الفصل الثانى»

فى تعريف ما يحتاج إليه أصول الفقه من الألفاظ

الفصل الثانى

فى تعريف ما يحتاج إليه أصول الفقه من الألفاظ

لما عرفنا أصول الفقه بمجموع أدلة الفقه، وكيفية دلالتها على الأحكام وجب علينا تعريف الدليل ، والحكم الشرعى وما يتوقف عليه معرفتهما .

أما الدليل فى اللغة : فيطلق على ناصب الدليل ، وعلى ذاكره ، وعلى ما فيه الدلالة (١) .

ثم قيل : الأول هو الحقيقة ، والباقيان مجازان كمخصص فإنه حقيقة فى إرادة صاحب الكلام . وقد يطلق بطريق التجوز على نفس الكلام الذى يدل على إرادته وعلى ذاكره ومعتقده / (٥ / ب) .

وأما فى اصطلاح الفقهاء : فالدليل : هو ما فيه الدلالة سواء كان النظر فيه موصلا إلى العلم أو الظن (٢) .

---

(١) انظر : الصحاح مادة « دلل » « ٤ /١٦٩٨ - ١٦٩٩ » وقال : « الدليل ما يستدل به، والدليل : الدال ، وقد دله على الطريق يدله دلالة ودلوله » ، وراجع مجمع مقاييس اللغة مادة « دل » ٢/ ٢٥٩ .

وانظر : لسان العرب مادة « دلل» « ١١ / ٢٤٩» . وانظر : العدة « ١ / ١٣١ »، اللمع « ص ٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٩ » .

(٢)هذا التعريف أخذه الشيخ المصنف من الأحكام للآمدى « ١ /٩ » .

وعلى هذا التعريف درج بعض الأصوليين .

انظر : اللمع «ص٥ » الأحكام للآمدى «١/ ٩» وراجع : العضد على ابن الحاجب «٣٩ » ،جمع الجوامع وشرحه «١/ ١٢٤» ، المسودة « ص٥٧٣ » ، تيسير التحرير «١/ ٣٣ » .

وعرفه الباقلانى بأنه : « ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة مالا يعلم باضطراره » .
==

والمتكلمون : خصصوه بما يوصل إلى العلم ، وأما الذى يوصل إلى الظن فخصصوه بالأمارة (١) .

وأما عند الفقهاء : فالدليل أعم منها ، إذ الدليل قد يفيد العلم . والأمارة لا تفيده .

أما النظر فى اللغة : فقد جاء لمعانى كالانتظار .وتقليب الحدقة والرؤية ، وبهذا المعنى يتعدى بإلى ، والرأفة والرحمة ، وبهذا المعنى يتعدى باللام ، والتأمل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى بفى (٢) .

= انظر : الإنصاف للباقلانى «ص ١٥ » .

وقال الآمدى : « إنه الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى.

انظر : الأحكام « ١ / ٩ ».

(١) وإليه ذهب أبو الحسين البصرى فى المعتمد « ١ / ١٠ » ، الرازى فى المحصول «١/ ق ١٠٦/١» ، وحكاه القاضى أبو يعلى فى العدة «١/ ١٣١ » عن المتكلمين . وتعقبه بقوله : « وهذا غير صحيح » لكن فى المسودة «٥٧٤ » قال : « إنه ظاهر كلام القاضى فى « الكفاية» أيضا » .

وكذا حكاه الباجى عن بعض المالكية ورده ، وحكاه الآمدى عن الأصوليين وأطلق، وحكاه الشيرازى عن أكثر المتكلمين وقال : « هذا خطأ ، لأن العرب لا تفرق فى تسمية بين ما يؤدى إلى العلم أو الظن فلم يكن بهذا الفرق وجه « اللمع » ص ٥» .

انظر : الأحكام للآمدى « ١/ ٩ » ، المسودة « ص ٧٣ » ، الحدود للباجى ، « ص ٣٨ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٥٣ » .

(٢) انظر : لسان العرب مادة « نظر » « ٥ / ٢١٥ »حيث قال : « وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين ، وإذا قلت نظرت فى الأمر احتمل أن يكون تفكرا فيه وتدبرا بالقلب » . وقال : «والنظرة : الرحمة » .

وانظر : معجم مقاييس اللغة مادة « نظر » « ٥ / ٤٤٤ » .

قال الآمدى فى الأحكام « ١ / ١٠ » : « أما النظر فإنه قد يطلق فى اللغة بمعنى الانتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين . . . والاعتبار وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى ==

وقد جمع هذه المعانى الثلاثة بعض الخلفـاء فى قوله : ثلاث أحبهن صديق أنظر إليه ومحتاج أنظر له وكتاب أنظر فيه (١) .

وأما فى الاصطلاح : فهو عبارة عن ترتيب أمور متصورة أو مصدق بها (٢) فى الذهـن لاستفـادة أمـر آخر مجـهول منها (٣) ، وهذا عـلى رأى الجـماهيـر القائلين بإمكان اكتساب التصورات (٤) .

= بالنظر فى عرف المتكلمين » .

وانظر : الفائق « ١ / ٨ » ، نزهة المشتاق « ص ١٩ » .

(١) لم أعثر على هذه المقالة .

(٢) قال الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ١٠٥ » :-

« والمراد من التصـديق إسنـاد الـذهن أمرا إلى أمـر بالنفى أو بالإثبات إسنادا جازما أو ظاهرا » .

(٣) وفى المحصول للرازى « ١ / ق ١ / ١٠٥ » « أما النظر فهو : ترتيب تصديقات فى الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخر » .

وانظر : تعاريف العلماء الآخرين له كالقـاضى أبى بكر الباقلانى والشيرازى والآمدى والقرافى .

وانظر : العدة « ١ / ١٨٣ » ، اللمع « ص٥ » ،والمحـصول « ١ / ق ١ / ١٠٥ » الأحكام للآمدى « ١ / ١٠ » ، المنتـهى لابن الحاجب « ص ٥ » . وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٤٢٩ » .

وللنظر شروط هى كما ذكرها الشيرازى ثلاثة :-

أحدها : أن يكون الناظر كامل الآلة .

الثانى : أن يكون نظره فى دليل لا فى شبهة .

الثالث : أن يستوفى الدليل ويرتبه على حقه فـيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره .

انظر : اللمع « ص ٥ » ، وراجع :نزهة المشتاق « ص ٢١ » .

(٤) التصورات : جمع تـصور ، وهو كما قال ابن النجار : « إدراك الحـقائق مجردة عن الأحكام » .

انظر : شرح الكوكب المنير «١ /٥٨ » ، التعريفات « ص٥٩ » .

وأمـا من يقول بـأن التصـورات كلهـا ضروريـة فالنظر عـنده فيـهـا غيـر متصور[1]. فنذكـر مكان : أمور . تصـديقات [2] . ثم أن تلك الأمـــور إن كانت مطابقة لمتعلقاتها مع صحـة التأليف على ما عرف ذلك فى علم آخر فهو النظر الصحيح وإلا فهو الفاسد .

ثم تلك الأمور إن كانت تصديقات معلومة ، كان اللازم عنها كذلك ، وإن كانت ظنية أو بعضها كـان اللازم عنها أيضا ظنيا ، إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل .

ويعرف مما ذكرنا أن شرط النظر العقل وانتفاء أضداده كالنوم والغفلة .

وأن لا يكون جاهلا بالمطلوب ولا عالمـا به من كل الوجوه ، ولا من الوجه الذى يطلبه ، لئلا يلزم تحصيل الحاصل [3] .

وأما العلم والظن : فـتعريفهمـا يستدعى تقسيـما جامعا مـترددا بين النفى والإثبات . فنقول : العقل إما أن يتردد فى ثبوت الشىء ونفيه تردد السواء ،أو لا يتردد بل يحكم بـأحدهما ،أمـا مع تجويز نقيـضه تجويزا سـواء ،أو تجويزا مرجوحا ، أولا مع تجويز النقيض ، والقسمان الأولان هو الشك [4] .

---

(١) قال أبو إسحاق الشيرازى : « ومن الناس من أنكر النظر وهذا خطأ لأن العلم يحصل بالحكم عند وجوده فدل على أنه طريق له » .

انظر : اللمع « ص ٥ » ، وراجع : نزهة المشتاق « ص ٢١ ».

(٢) التصديقـات : جمع تصديق وهو كمـا قال ابن النجار : « إدراك نسبة حـكمية بين الحقائق بالإيجاب والسلب ».

انظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ٥٨ » ، التعريف « ص ٥٩ » .

(٣) انظر : فى ذلك : المحصول « ١ / ق ١ /١٠٦ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١١ »، الفائق « ١ / ٨ »، نزهة المشتاق «ص ٢١ » .

(٤) والشك عرفه البـاجى فى حدوده «ص ٢٩ » بقوله : « تجويز أمرين لامـزية لأحدهما على الآخر ». =

والفرق بينهمـا فرق مابين العام والخاص ، فإن الأول منهمـا قد يكون لعدم الدليل على الاحتمالين وقد يكون لدليلين متساويين على الاحتمالين .

وأما الثـانى فإنه لا يكون إلا لدليليـن متسـاويين وإلا لم يكن ذلك الحكم معتبرا ، لأنه حينئذ يكون بالتشهى .

فإن قلت : فعند التساوى يكون الحكم بأحدهما أيضا بالتشهى .

قلت : عنـد تعـارض المتـساوييـن يتـخير المكـلف فى الحـكـم بأحـدهما / (٦/ أ) على رأى ، وليس كذلك عند عدم الدليل .

ثم الذى يدل على أن القـسم الأول منهما شك - وإن لم يـذكره كثـير من الأصوليين - أن مـن تـوقف عن الحكم بثبوت الشىء ونفيـه يقال : إنه شاك فى وجوده ونقيضه ،ويقـال :للسوفسطائية (١) المتـوقفين فى حـقائق الأشياء

= وقيل : الشك : ما استوى طرفاه.

وعرفـه الجرجانى بتـعريفاته « ص ١٢٨ » : « بأنه التـردد بين النقيضـين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشك » .

وانظر اللمع : « ص ٤ » ، مـختـصـر ابن الحـاجب « ١ /٦١ » ، وراجع : نزهة المشتاق « ص ١٩ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٧٤ » .

(١) السفسطة سبق تعريفها .

وأما السوفسطائية فهم قوم يقدحون فى الحسيات والبديهيات وهم ثلاث فرق :

إحـداهن : اللاأدرية : وهـم الذيـن يقـولون لا نعـرف ثبـوت شىء من الموجـودات ولاانتفاءه بل نحن متوقفون فى ذلك .

الثانية : وهم الذين يقولون بمذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، وباطل بالقياس إلى خصومهم وليس فى نفس الأمر شىء بحق.

الثالثة : تسمى الـعنادية :لأنهم عاندوا فقالوا : لا موجد أصلا وعـمدتهم القدح فى المذاهب وضرب بعضها ببعض . ==

الشاكين والأصل فى الإطلاق الحقيقة [1] .

وأما الثالث فالراجح منه ظن [2] صادق إن طابق وإلا فظن كاذب ، والمرجوح منه وهم [3] صادق إن طابق ، وإلا فوهم [4] كاذب .

وأما الرابع : فإن لم يكن مطابقا فهو الجهل [5] ،وإن كان مطابقا ولم يكن

== وقال : أهل التحقيق : السوفسطائية ،لفظه يونانية ، وأن «سوفا» بمعنى : العلم و «سطا» تعنى : الغلط ،فيكون معناها علم الغلط ، قالوا : وليس يعقل أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب .

انظر : الفصل فى الملل والأهواء والنحل « ١ / ١٤ » ، نزهة الخاطر العاطر « ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧ » .

(١) آخر الورقة « ٥ » من « ت » .

(٢) الظن : هو كما عرفه ابن النجار فى شرح الكوكب المنير « ١ / ٧٦ » : « ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض بتقديره مع كونه راجحا » .

وانظر فى تعريفه: العدة «١/ ٨٣ » ، اللمع «ص ٤» ، الأحكام للآمدى« ١/ ١٢» .

(٣) فى الأصل :ومنهم وهو تصحيف وما أثبته من «ت» .

(٤) انظر فى هذا المبحث : المحصول « ١/ ق ١/ ١٠١ » ،منتهى الوصول « ص٥ » .

والوهم كما عرفه ابن النجار فى كتاب شرح الكوكب المنير « ١ / ٧٦ » : « ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض بتقديره مع كونه مرجوحا » .

(٥) الجهل : فى اللغة هو كما قال ابن فارس : « خلاف العلم » .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « جهل » « ١ / ٤٨٩ » ، لسان العرب « ١ / ١٤٩» .

وفى الاصطلاح :هو كما عرفه أبو يعلى « تبين المعلوم على خلاف ما هو به ضد العلم» . انظر : العدة « ١ /. ٨٢ » .

وانظر فى تعريفه : اللمع « ص ٤ » ، وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى «٤ / ٣٣٠ » ، جمع الجوامع « ١ / ١٦١» .

والجهل ينقسم إلى قسمين :

الأول : الجهل المركب وهو : تصور الشىء على غير هيئته .

الثانى : الجهل البسيط وهو : انتفاء إدراك الشىء بالكلية .

انظر : شرح الكوكب المنير « ١ /٧٧ » ، هامش العدة « ١ / ٨٢ ».

بموجب فهو اعتقاد المقلد (١) ، وإن كان بموجب فذلك الموجب إن كان حسا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمس ، وإن كان وجدانا فهو العلم بالوجدانيات (٢) وهذا على رأى من لم يخص العلم بالكليات ، وإن كان عقلا فإن كان مجرد تصور طرفى القضية كاف فى الجزم بذلك فهو البديهيات(٣) ، وإلا فهو النظريات .

وإن كان مركبا من العقل والحس فإن كان ذلك الحس السمع فهو العلم بالمتواترات أو غيره وهو المجربات والحدسيات .

وفرق الإمام بينهما (٤) من حيث اللفظ أن التجربة إنما تستعمل فيما فيه لأفعالها (٥) مدخل كما فى الأدوية والأغذية .وأما الحدس فيما ليس كذلك

---

(١) قال ناسخ الفائق للشيخ صفى الدين الهندى ورقة « ٢ » .

«هذا يقتضى تخصيص التقليد بالمطابق وهو غير صحيح ، بل التقليد هو : قبول قول : القائل : من غير مرجح ،سواء أكان مطابقا أم لا ، فيدخل فيه تقليد الكفار وعوام المبتدعة ، ثم أنه يقتضى أن يكون التقليد قسيما للإدراك وقسيما للعلم حيث اشتراكهما فى الإدراك وهو غير صحيح ، حيث الإدراك قبول قول الغير » .

وانظر :حاشية الفائق « ١ / ٩ » .

(٢) الوجدانيات قال الجرجانى هى : «ما يكون مدركه بالحواس الباطنة » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٠١ ».

(٣) البدهى : هو كما عرفه قطب الدين محمد الرازى فى تحرير القواعد المنطقية : «وهو الذى لم يتوقف حصوله على نظر وكسب » .

(٤) أى بين المجربات والحدسيات . انظر :المحصول «١ /ق ١/ ٩٩ - ١٠٠»

والمراد بالإمام : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن على التميمى الملقب بفخر الدين الرازى ، ولد سنة «٥٤٤ » هـ فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات ، وله تصانيف كثيرة منها : نهاية العقول ، المطالب العالية ، المحصول. توفى سنة «٦٠٦ هـ ».

انظر :وفيات الأعيان « ٤ / ٢٤٨ » ، طبقات الشافعية « ٨ / ٨١ » ، البداية والنهاية « ١٣ / ٥٥ » ، شذرات الذهب « ٥ / ٢١ » .

(٥) فى « ت »: لأفعالنا .

كقولهم : لما روى اختلاف نور القمـر عند قربه وبعده من الشمس فإنه يحدس عند ذلك بأن نوره مستفاد من الشمس (١) .

والصحيح أن بينهما فـرقا من حيث المعنى أيضا . وهو أن الحدس إنما يكون فيما فـيه سرعة الانتقال من الأقوال المؤثر بسـبب الدوران ولا يشترط ذلك فى التجربة فإن أكثـر استعمالها فى الأدوية والأغذية وخواص الأشياء ، ومعلوم أن عليتها لا يعلم (٢) إلا بتكرر الفعل مرة بعد مرة ،ومعنى الحدس فى اللغة (٣): ينبئ عن هذا الفرق وقد ظهر لك من هذا التقسيم معنى العلم والظن .

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى تصور العلم فمنهم من زعم أنه ضرورى غنى عن التعريف (٤) .واستدلوا عليه بوجهين :

أحدهما : أن كل واحد يعلم نفسه ضـرورة ، ويعلم أنه عالم بالضرورة ، ومتى كان التصديق ضروريا كـان ما يتوقف عليه ذلك التصديق أولى أن يكون ضروريا (٥) .

وثانيـهما : أن غـير العلم لا يعـلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بغـيره لزم الدور(٦) .. وهما ضعيفان .

---

(١) انظر : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصـول والجدل «ص ٩ - ١٠ » ، الفائق «١ / ٩ » ، التعريفات «ص ٨٣ » .
(٢) فى « ت » : تعلم .
(٣) انظر : معنى الحدس فى اللغة لسان العـرب مادة « حدس » «٦ / ٤٧» ،حيث قال : « والحـدس السرعـة والمضى » ، وفى معـجم مقـاييس اللغة « ٢ / ٣٣ » « الحـدس الظن. . . والحدس سرعة السير » .
(٤) انظر : الأحكام للآمـدى «١/ ١١ » ،منتهـى السول «ص٤» مـختـصر ابن الحـاجب وشـرحه «١ / ٤٦ » ،الفـائق «١ / ١١ » وراجع :شرح الكوكب المنيـر «١ / ٦٠» ، إرشاد الفحول «ص ٣».
(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١/ ١١ » ، الفائق « ١ / ١١ » .
(٦) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ٤٦ » . وراجع : جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٥٥ » .

أما الأول . وهو الذى عول عليه الإمام (١) ،وذكره الإمام فى كثير من كتبه / (٦ / ب) فى أن كل تصور يتوقف عليه التصديق الضرورى أولى أن يكون ضروريا (٢) . وذكر فى بعض مؤلفاته ،أن هذا هوالضابط فى تميز التصورات الضرورية عن المكتسبة عند القائلين باكتساب التصورات ،وقال : «وأما ما لا يكون تصديقه ضروريا فقد يكون تصوره ضروريا ،وقد يكون كسبيا(٣) . وما ذكره لايستقيم لا على رأيه ولا على رأى الجمهور .

أما الأول : فلأن شيئا من التصورات غير كسبى عنده بل كلها ضرورى فلاحاجة إلى الاستدلال بالتصديق الضرورى على أن تصور طرفيه ضرورى أيضا .

وأما الثانى : فلأن التصديق الضرورى عندهم مفسر بما يصور طرفيه كاف فى الجزم به ، ولوكانا كسبيين سواء قيل التصور شطر (٤) التصديق أو شرطه (٥) فلا يلزم من كون التصديق ضروريا أن يكون تصور

= والدور كما جاء تعريفه فى تحرير القواعد المنطقية هو : « توقف الشىء على ما يتوقف على ذلك الشىء من جهة واحدة ،أما بمرتبه كما يتوقف « أ » على حصول «ب » وبالعكس أو بمراتب كما يتوقف « أ » على « ب » و « ب »على « ج » و «ج» على « أ » . « ص ١٤ » .

(١) وقال به جماعة من الأصوليين .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٠٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ /٤٦ » .وراجع :جمع الجوامع وشرحه «١ / ١٥٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١/ ٦٠ ».

(٢) انظر : المحصول «١ /ق ١ /١٠٢ ».

(٣) وعبارة الرازى فى المحصول «١ /ق ١/ ١٠١-١٠٢ » : هى « أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسبا وإلا لزم الدور أو التسلسل ،أما فى موضوعات متناهية ،أو غير متناهية ،وهو يمنع حصول التصور أصلا ،بل لا بد من تصور غير مكتسب ».

(٤) فى « ت » :شرط .

(٥) فى « ت»: شطره .

طرفيه ضروريا (١) ، نعم لو جعل التصديق عبارة عن الحكم ، وعن تصور طرفيه لا عن الحكم فقط ، كما هو مذهب جماهير المتقدمين ونعنى بالتصديق الضرورى ما يكون كل واحد من أجزائه ضروريا ، فإنه حينئذ يلزم أن يكون تصور التصديق الضرورى ضروريا لكن لا حاجة إلى الاستدلال على ذلك ، فإن كون الشىء ضروريا عندما يفرض [كونه (٢)] ضروريا ضرورى ، ولو فسر التصديق الضرورى بما لا ينفك الذهن عنه لا بمعنى أنه حاصل فيه بالفعل أبدا ، لأنه حينئذ يلزم أن لا يكون شىء من التصديقات الضرورية ضروريا ضرورة خلوه عنها جميعا فى بعض الأحيان كما فى حالة النوم والغفلة ، ولا بمعنى أنه لا ينفك عنه بالقوة المطلقة ، لأنه حينئذ يلزم أن تكون التصديقات النظرية ضرورية ضرورة أن الذهن لا ينفك عنها بالقوة بل بمعنى أنه لا ينفك عنه بالقوة القريبة من الفعل كما فى المغفول عنه والمنسى فإنه متى تذكر خطر بالبال ، فحينئذ يلزم أن كل ما يتوقف عليه التصديق الضرورى يكون ضروريا، لأن مالا ينفك عن الملزوم لا ينفك عن اللازم لكن يرجع حاصله إلى أن تصورات التصديقات الضرورية ضرورية لكن ربما يتنبه الذهن لها فى بعض الأوقات ، فإن توجه إليها تمثلت .

وأما الثانى (٣) : فلأن توقف غير العلم على العلم من حيث إنه إدراك له لا من حيث إنه صفة مميزة له وتوقف العلم على غيره من حيث إنه صفة مميزة له عما سواه ،إذا تغاير الجهتان فلا دور (٤) .

ومنهم من قال : إنه غير ضرورى ، بل / (٧ / أ) يحتاج إلى التعريف

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » ، الفائق « ١ / ١٢ » .

(٢) ساقط من الأصل وأثبته من « ت » .

(٣) أى الدليل الثانى .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » .

لكن بطريق القسمة والمثال [1] فقط ،وإليه ذهب إمام الحرمين [2] والغزالى [3] رحمهما الله [4] - فإن قالا ذلك بناء على أن التعريف بالقسمة والمثال ، مغاير

---

(١) المراد بالقسمة : تميزه عما يلتبس به ،والعلم يلتبس بالاعتقاد ،فيقال مثلا الاعتقاد إما جازم أولا ، والجازم إما مطابق أو لا ، والمطابق إمـا ثابت أو غير ثابت ، فخرج من هذه القسـمة اعتقـاد جازم مطابق ثابت وهوالعلم ، وخـرج بالجزم الظن ، وبالمطابق الجهل المركب ، وبالثابت تقليد المصيب الجازم .

انظر : المستصفى « ١/ ٢٥».

والمراد بالمثـال : كأن يقـال : العلم إدراك البـصيـرة لإدراك البـاصرة ،أو يقـال :هو كاعتقاد أن الواحد نصف الاثنين .

انظر :المستصفى «١ / ٢٥ » ، شرح العضد «١ /٤٧ » ،شرح الكوكب المنير وهامشه «١ / ٦٠ ».

(٢) هوأبو المعالى الجوينى عبد الملك بن أبى محمد بن عبد الله بن يوسف الفقيه الشافعى ضياء الدين ،أحد الأئمة الأعلام ،المولود سنة «٤١٩ هـ» ،وله مـصنفات كثيرة منها: العقيـدة النظـامية فى الأركـان الإسلامية والبـرهان فى أصـول الفـقـه ، تـوفى سنـة « ٤٧٨ »هـ

انظر : الكامل فى التاريخ « ٨ / ١٣٩ » ، وفيات الأعـيان « ٣ / ١٦٧ » ، طبقات الشافعية للسبكى « ٥ / ١٦٥ » ، البداية والنهاية « ١٢ / ١٢٨ » ، شذرات الذهب « ٣ / ٣٥٨ » .

(٣) هو : أبوحامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى حجة الإسلام زين الدين الطوسى الفقيه الشافعى ، المولود سنة « ٤٥٠ هـ » .

اختلف إلى دروس إمام الحرمين الجوينى ، وله مصنفات منها : الوسيط ، والوجيز ، والبسيط ، والمستصفى .توفى سنة «٥٠٥هـ ».

انظر : وفيات الأعيان « ٤ /٢٦ » ، طبـقات السبكى «٦ /١٩١ »،البداية والنهاية « ١٢ /١٧٣ » ، شذرات الذهب « ٤ / ١٠ » .

(٤) انظر : البرهان « ١ / ١١٩ » ، المستـصفى « ١ / ١٥٩ » ، المنخول « ص ٤ » ، ولمزيد من الفـائدة . انظر : الأحكام للآمـدى « ١ / ١١ » ، المحلـى على جـمع الجوامع « ١ / ١٥٩ » ، شرح العضد « ١ / ٤٧ » ، تيسير التحرير « ١ / ٢٥ » . شرح الكوكب المنير « ١ / ٦ »

للتعريف بالحد [١] والرسم فهو باطل ، إذ التعريف بالقسمة لابد وأن يفيد إشارة عما عـداه وإلا لم يصح التعريف بها [٢] ،فإن كان ذلك بالذاتيات فهو إما حد تام [٣] أو ناقص [٤] ،وإن كان بالخـارجى فقط أو به وبالداخل فـهو الرسم الناقص [٥] أو التام [٦] .

وأما التعريف بالمثال فهو تعريف رسمى [٧] ، لأن مثال الشىء مشابه له من وجه وتلك المشابهة من لـوازم ماهيتـهما فيكون تعريف الشىء به تعريفا رسميا ، وإن قـالا [٨]: ذلـك بنـاء على أنـه يتـعـذر أو يتعـسـر أن يذكـر لـه حدا ورسـمـا لتـعـذر الاطلاع . والوقـوف أو تعـسـره علـى الذاتى [٩]

---

(١) الحد فى اللغة : المنع . انظر :معجم مقاييس اللغة مادة « حد » « ٢ / ٢ » .
وفى الاصطلاح : « الوصف المحيط بموصوفه » .
انظر :شرح الكوكب المنير (١ / ٨٩) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » ، الفائق «١/ ١٢ ».

(٣) الحد التـام :هو كما جـاء فى تحرير القواعـد المنطقية «ص ٧٩ » : « مـا يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق » .

(٤) الحد الناقص : هو كما جاء فى تحرير القـواعد المنطقية « ٨٠ » : « ما يكون بالفصل القريب وحده ،أوبه وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أوبالجسم الناطق ».

(٥) الرسم الناقص : قال فى تحـرير القواعد المنطقـية « ص ٨٠ » : « ما يكون بالخـاصة وحدها أوبها وبالجنس البعيد كتعريفه بالضاحك أو بالجسم الضاحك » .

(٦) الرسم التـام : هو :« ما يتركب من الجـنس القريب ،والخاصـة كتـعريفه بالحـيوان الضاحك » . انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٨٠ » .

(٧) فى الأصل : وسمى ، بالواو ،بدلا من الراء .

(٨) آخر الورقة « ٦ »من «ت » .

(٩) الذاتى : كل وصف يدخل فى حقيقة الشىء دخولا لا يتـصور فهم معناه بدون فهمه كالجسـمية للفرس ،واللونية للسـواد فمن فهم الفرس فقـد فهم جسما مخـصوصا ، فالجسـمية داخلة فى ذات الفرس دخولا به قـوامها فى الوجود والعـقل فلو قدر عدم وجودها فى العقل بطل وجود الفرس، ولو خرجت من الذهن بطل فهم الفرس .
انظر : روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر العاطر « ص ١ / ٢٩ - ٣٠ » .

أوالخارجى[١] . فهو حق لكنه غير مختص بالعلم ، فإن ذلك فى كل الأشياء ، إذ التمييز بين الذاتى والخارجى فى غاية العسر لو أمكن .

ومنهم من قال : يمكن أن يعرف بالحد والرسم أيضا : وذكروا له حدودا كثيرة لا يكاد يصح واحد منها على ما عرف تزييفها فى الكتب القديمة والجديدة، فمن أراد فعليه بمطالعتها [٢] . ولكن نذكر منها واحدا هو أقرب ماقيل : العلم عبارة عن صفة بها تميز بين حقائق الأشياء تمييزا لا يتطرق إليه احتمال نقيضة [٣] .فالصفة كالجنس له لاشتمالها عليه وعلى غيره .

وقولنا : بها تميز : احترزنا : به عن الحياة والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات المشروطة بالحياة وغير المشروطة بها .

وقولنا :تمييزا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه : احترزنا : به عن الظن فإنه وإن ميز به بين حقائق الأشياء لكن بحيث يتطرق إليه احتمال نقيضه ، وهذا على رأى من لم يخص العلم بالكليات . فأما من خصه فيجب أن يفيد بالكليات [٤] .

تنبيه :

قد عرفت مما سبق أن الظن :هو الاعتقاد الراجح مع تجويز النقيض ويغايره

---

(١) انظر : المستصفى « ١ / ٢٥ » .

(٢) انظر : المتعمد « ١ / ١٠ » ، العدة « ١ / ٧٦ » ، اللمع « ص ٤ » ، البرهان « ١ / ١١٥ » ، المستصفى « ١ / ٢٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ٤٦ » .

(٣) هذا التعريف للعلم أخذه الشيخ المصنف من تعريف الآمدى « ١ / ١١ » ، حيث قال : « العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعانى الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضة » .

ولمزيد من الاطلاع راجع : العدة « ١ / ٧٦ » ، اللمع « ص ٤ » ، البرهان « ١ / ١١٥ » ، المستصفى « ١ / ٢٤ » ، التمهيد لأبى الخطاب « ١ / ٣٦ » .

(٤) انظر فى هذه المحترزات : الأحكام للآمدى « ١ /١١ - ١٢ » .

اعتقاد الراجح ، واعتقاد الرجحان ، مغايرة العام والخاص فقد لا يكون معهما اعتقاد آخر ، وحينئذ : إما أن يكون علما ،وتقليدا ، أو جهلا .وإن اعتبرت القدر المشترك بين أن يكون معه اعتقاد آخر أولا يكون ففيه التقسيم من رأى سوى الشك فإنه لاينشأ من تقسيم اعتقاد الرجحان ،لأنه لما ترجح جانب الوقوع مثلا صار جانب اللاوقع ممتنعا أو مرجوحا فلم يحصل التساوى ، وكذلك رجحان الاعتقاد ظنا [1] بشرط أن يكون معه اعتقاد آخر مرجوح لامطلقا ، لأنه لايستدعى / (٧ / ب) أن يكون معه اعتقاد آخر مرجوح ، إذ [2] يصح تقسيمه إلى المانع من النقيض وإلى غير المانع منه فيصح أن يقال رجحان الاعتقاد ،أما أن يكون بحيث يمنع من النقيض أولا يمنع إلى آخر التقسيم .

وكلام الإمام يدل على أن رجحان الاعتقاد بإطلاقه هو الظن [3] .وهو غير سديد لما عرفت [4] .

---

(١) فى الأصل : ظن . والمثبت من « ت » .

(٢) فى« ت » : أو يصح ، وهو خطأ .

(٣) انظر : المحصول « ١ /ق ١ /١٠٣ - ١٠٤ » حيث قال : « ثم العبارة المحررة أن الظن : تغليب لأحد مجوزين ظاهرى التجويز » .

ثم ذكر أن التغليب إما أن يكون فى المعتقد أوفى الاعتقاد.

فالذى يكون فى المعتقد فهو : أن يكون الشىء ممكن الوجود والعدم إلا أن أحد الطرفين به أولى .

والذى يكون فى الاعتقاد هو :أن يحصل اعتقاد الوقوع ،واعتقاد اللاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض ،لكن اعتقاد الوقوع يكون أظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع .

ثم قال : « فظهر : أن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد اللاوقوع فهذا الثانى هو : «الظن» فإن كان مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا ،وإلا كان ظنا كاذبا » .

(٤) انظر ما سبق ص : ٢٨ من هذه الرسالة .

« الفصل الثالث »
فى الحكم الشرعى

الفصل الثالث
فى الحكم الشرعى

والحكم فى اللغة : قد جاء بمَعْنى المنع والصرف ،يقال :حكمت الرجل عن إرادته إذا صرفته عنه ، ومنه سمى الرجل حكيما ، لأنه يمنع نفسه عن ما لا ينبغى ،ومنه الحديدة التى فى اللجام ،لأنها تمنع الدابة عن [1] العدو والجموح، وبمعنى الإحكام والإتقان ، ومنه الحكيم فى صفاته تعالى ، وهو فعيل بمعنى مفعل[2] .فيكون الفعل حكما يحتمل أن يكون مأخوذا من الأول ،لأنه شرع زاجرا وصارفا عما لا ينبغى من الأفعال .قال الله تعالى :﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ [3] . ويحتمل أن يكون مأخوذا من الثانى ،لأنه يدل على إحكام وإتقان شارعه ، حيث خص كل فعل بما ينبغى تخصيصه به [4] .

[تعريف الحكم الشرعى فى الاصطلاح]

واختلفوا فيه فى العرف الشرعى . فقال بعضهم :إنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين [5] .

---

(١) فى « ت » : من .

(٢) الحكم فى اللغة هو كما ذكر الشيخ المصنف وانظرفى ذلك : معجم مقاييس اللغة مادة « حكم » « ٢ / ٩١ » ، لسان العرب مادة حكم « ١٢ / ١٤٠ » .

(٣) سورة العنكبوت : آية « ٤٥ » .

(٤) انظر : الفائق « ١ / ١٣ » .

(٥) هذا التعريف للشيخ الغزالى أورده فى المستصفى « ١ / ٥٥ » ، إلا أن الغزالى قال : « الشرع إذا تعلق » فأبدلها المصنف بقوله : « الشارع المتعلق » والذى يظهر أن المصنف نقله عن الآمدى . انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٩٥ » .

وقيل :مكان المكلفين: العباد [1] ، وهما غير مانعين ، لأن أخبار الشارع « غير » [2] أفعال المكلفين بكونه خالقا لها كقوله تعالى :﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ [3] ،أو كونها مخلوقة لهم ، كما دلت عليه آيات القدر وغير ذلك من أوصاف الفعل ،وكقوله عليه السلام: « صلة الرحم تزيد فى العمر » [4]،

---

(١) هذا التعريف نقله ابن الحاجب من غير نسبة فى منتهى الوصول والأمل « ص ٣٢ ». وكذا الآمدى « ١ / ٩٥ » .

(٢) هذه الكلمة غير مقروءة فى الأصل ، وأثبتها من « ت » .

(٣) سورة الصافات : آية « ٩٦ » .

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه فى حديث أبى هريرة فى كتاب الأدب - باب من بسط له فى الرزق بصلة الرحم « ٧ / ٧٢ » أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سره أن يبسط له رزقه وأن ينسأ له فى أثره فليصل رحمه » وأخرجه أيضا : عن أنس بن مالك فى هذا الباب » .

وروى من حديث ابن عباس يرفعه بلفظ : « صدقة السر تطفئ غضب الرب ، وأن صلة الرحم تزيد فى العمر ، وأن صنائع المعروف تقى مصارع السوء » الحديث .

وباللفظ الذى أورده المصنف :

أخرجه ابن عساكر من حديث ابن عباس تاريخ دمشق « ٦/ ١٧ / ٢ » فى ترجمة داود بن عيسى .

وأخرجه أبو بكر الذكوانى من حديث عمر بن الخطاب،وفى إسناده النضر بن حميد.

والنضر قال فيه البخارى :« منكر الحديث ».

وقال فى التقريب « ٢ / ٣٠١ » :« النضر بن حماد ضعيف » .

وقال أبو حاتم : « متروك الحديث » .

وأخرجه القضاعى من حديث ابن مسعود فى مسند الشهاب رقم « ١٠٠ » « ١ / ٩٣» .

وأخرجه الطبرانى فى المعجم الأوسط رقم « ٦٢٢٢ » من حديث أم سلمة .

وهو ضعيف كما قال الهيثمى : « رواه الطبرانى فى الأوساط وفيه عبيد الله بن الوليد الوصافى وهو ضعيف « ٣ / ١١٥ » . =

و « صلاة الضحى تزيد فى الرزق » [1] خطاب منه متعلق بأفعالهم مع أنه ليس حكما شرعيا .

ويخص الثانى بأنه غير مانع من وجه آخر ،وهو أنه يقتضى أن يكون الخطاب المتعلق بأفعال الصبيان والمجانين حكما وليس كذلك فإن فعل غير المكلف لا يوصف بحكم من أحكام الشرع كفعل البهيمة [2] .

وقيل : إنه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية [3] . وهو غير مانع أيضا ، لأنه يقتضى أن ما ثبت من صفات الله تعالى بخطاب الشرع الذى لايدل العقل عليه نحو السمع والبصر عند من يجعلهما عقليتين ، ونحو الاستواء والنزول

= وأخرجه الطبرانى فى الكبير «٨٠١٤» من حديث أبى أمامة وفى سنده : حفص بن سليمان الأسدى .

قال فيه الحافظ : « متروك الحديث مع إمامته فى القراءة » . التقريب « ١ / ١٨٦ ».

وأخرجه الطبرانى فى الأوسط « ١ / ٩٣ / ١» من حديث معاوية بن حيدة .

وأخرجه القضاعى فى مسند الشهاب « ١ / ٩٤ » .

وقال الهيثمى : « رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط ، وفيه صدقة بن عبد الله . وثقه دحيم ، وضعفه جماعة » « ٣ / ١١٥ » .

فالحديث معنا صحيح يشهد له ما فى البخارى .

وانظر : مجمع الزوائد « ٣ / ١١٥ » ، كشف الخفاء « ٢ / ٢٨ -٢٩ » سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم « ١٩٠٨ » « ٤ / ٥٣٥ » .

(١) لم أجده .

(٢) لكن العضد دافع عن التعريف فذكر أن ألفاظ الحدود تعتبر فيها الحيثية ، وإن لم يصرحوا بها فى حدودهم فيصير المعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون ، فقوله تعالى : « وا لله خلقكم وما تعملون » لم يتعلق به من حيث هو فعل المكلف ، ولذلك عم المكلف وغيره .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب « ١ / ٢٢ » بتصرف يسير .

(٣) قاله الآمدى : انظر الأحكام : « ١ / ٩٦ » .

وغيرهما من الصفات السمعية يكون حكما شرعيا وليس كذلك وفاقا

وقال الأكثرون من أصحابنا : إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين [١] ، بالاقتضاء ، أو التخيير ، « أو الوضع » [٢] .

ولا بد من شرح قيوده :-

فالأول : / (٨ / أ) الخطاب ، قيل : إنه عبارة عن الكلام الذى يفهم المستمع منه شيئا [٣] .

واعترض عليه [٤] : بأنه غير مانع ، إذ يدخل فيه الكلام الذى لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع مع أنه يفهم منه شيئا وهو ليس بخطاب .

ثم قال المعترض : والحق أن يقال : إنه لفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه [٥] .

---

(١) وقال بعضهم بدل « المكلفين » « المكلف » ، وأوردوه بالإفراد ليتناول ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبى ﷺ والحكم بشهادة خزيمة وحده وأجزاء الأضحية بالعناق فى حق أبى بردة وحده وقد ثبت ذلك لزيد بن خالد الجهنى وعقبة بن عامر الجهنى ، لأن المكلفين جمع محلى بالألف واللام ، وأقله ثلاثة .

انظر : نهاية السول « ١ / ٣٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٣٧ » .

(٢) قال الأسنوى فى التمهيد «ص ٤٤ » : « وزاد ابن الحاجب فيه » « أو الوضع » ليدخل جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا . . . فإن الجعل حكم شرعى ، لأنا إنما استفدناه من الشارع ، وليس فيه طلب ولا تخيير لأنه ليس من أفعالنا حتى يطلب منا أو نخير فيه » .

(٣) هذ التعريف أورده الآمدى فى الأحكام « ١ / ٩٥ » بقوله : قد قيل فيه ولم ينسبه لأحمد .

(٤) أراد بالمعترض هنا الآمدى . انظر :الأحكام «١/ ٩٥ » .

ولمزيد من الفائدة : انظر : شرح مختصر ابن الحاجب « ١ / ٢٢١ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٥٧ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٠ » .

(٥) القائل هو : الآمدى فى كتابه الأحكام « ١ / ٩٥ » .

وقال . اللفظ المتواضع عليه : احتراز :ما وقعت المواضعة عليه من الحركات والإشارات المفهمة ،والمتواضع عليه : احتراز : عما ورد على الحد الأول [١].

وقولنا : المقصود [٢] به إفهام من هو متهيئ لفهمه : احتراز : عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه [٣] ،فقول :المعترض : المتواضع عليه: احتراز : عما ورد على [٤] الحد الأول :مؤذن منه [٥] بأنه أراد بقوله : فى الاعتراض : الكلام الذى لم يقصد به المتكلم إفهام المستمع عدم القصد لعدم الوضع . وحينئذ يكون الاعتراض ساقطا .لأن الكلام مذكور فى التعريف وهو يمنع من دخول المهمل فيه على اصطلاح النحويين والأصوليين جميعا ، إذ المهمل ليس بكلام عند أحد منهم .

نعم يرد عليه الكلام الذى لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع لالعدم الوضع، بل إما لعدم قصده المتكلم به كالصادر من النائم والمغمى عليه ، أو فإن وجد لكن لم يقصد به إفهام المستمع كما إذا شافه بكلامه جمادا أو حيوانا غير ناطق فإن السامع يفهم منه شيئا لو سمع مع أنه ليس بخطاب .

لا يقال : لا نسلم أنه ليس بخطاب فى الصورة الثانية . ولهذا يقال : خطاب الجماد وخطاب العربى بالزنجية قبيح ، فلولا أنه خطاب وإلا لما حسن ذلك . لأنا نقول :تسميته خطابا مجاز لمشابهته الخطاب صورة ، بدليل أن الخطاب يستدعى مخاطبا ويشترط فيه كونه فاهما وفاقا .

---

(١) نقله المصنف من كتاب الأحكام للآمدى « ١ / ٩٥ » .

(٢) فى « ت » : والمقصود .

(٣) هكذا ذكره الآمدى فى الأحكام « ١ / ٩٥ - ٩٦ » .

(٤) آخر الورقة « ٧ » من«ت » .

(٥) فى « ت » : به .

وأما التعريف الثانى : فيرد عليه أن التكلم بالمجاز لايكون خطابا ،إن أراد بالوضع ما يخص الحقيقة ، وإن أراد به ما يعم الحقيقة والمجاز ، فلا نسلم أن إطلاق لفظ الوضع عليها بالاشتراك المعنوى حتى يصح إرادتهما منه ، بل بالاشتراك اللفظى .وحينئذ لا يصح إرادتهما منه ، ولئن سلمنا ذلك : لكن يقتضى أن يكون التكلم به لا يكون خطابا عند من لايعتبر الوضع فيه ، لكنه باطل . إذ التكلم بالمجاز خطاب سواء اعتبر الوضع فيه أو لم يعتبر . وإذا كان فى اعتبار الوضع هذا النوع / (٨ /ب) من الأشكال فالأولى أن يحذف . ويقال : إنه الكلام الذى يفهم المستمع منه شيئا مع قصد المتكلم به إفهامه ، ولايرد عليه شيء مما ورد على التعريفين المذكورين .

وقولنا : المتعلق بأفعال المكلفين : احترزنا به عن أفعال الصبيان والمجانين وسائر الحيوانات ،إذ لا يتعلق بأفعالهما [١] حكم شرعى [٢] ،لايقال : لا نسلم أنه لا يتعلق بأفعالهم حكم شرعى .إذ يتعلق بإتلاف الصبى والمجنون وسائرالحيوانات الضمان وهو حكم شرعى ، وكذلك يتعلق بدلوك الشمس وجوب الصلاة ، وأيضا : الصبى مأمور بالصوم والصلاة على طريق الاستحباب فى سن التمييز لقوله عليه السلام : « مروهم بالصلاة لسبع »[٣]

---

(١) فى « ت » : بأفعالهم .

(٢) وخرج به: المتعلق بذات الله تعالى وصفته،وفعله،والمتعلق بذات المكلفين ، والجماد.
انظر: شرح الكوكب المنير « ١ / ٣٣٥ ».

(٣) ورد من حديث ابن عمر وسبرة بن معبد .
أما حديث ابن عمر فهو من رواية أبى حمزة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم فى المضاجع » .
أخرجه أبوداود «٤٩٥»فى كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلاة : «١/ ٢٣٠».
والدارقطنى فى كتاب الصلاة - باب الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها «١/ ٢٣٠».

الحديث والاستحباب حكم شرعى[1] ، وإذا كان كذلك كان الحد غير جامع فيكون باطلا .

= والبيهقى فى كتاب الصلاة - باب ما على الآباء والأمهات من تعليم الصبيان - باب أمر الصبيان بالصلاة لسبع سنين « ١ / ١٩٧ » .

وأخرجه الخطيب فى تاريخ بغداد « ٢ / ٢٧٨ » .

وأحمد فى مسنده « ٢ / ١٨٧ » .

وأما حديث سبرة : فهو من رواية حفيده عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعا بلفظ : « مروا الصبى بالصلاة إذا بلغ سبع سنين ، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها » .

أخرجه أبو داود «٤٩٤» فى كتاب الصلاة متى يؤمر الغلام بالصلاة : « ١ ١٣٣» .

والترمذى «٤٠٧ » فى أبواب الصلاة - باب ما جاء حتى يؤمر الصبى بالصلاة « ٢/ ٢٥٩ - ٢٦٠ » .

وقال : « حديث سبرة بن معبد الجهنى حديث حسن صحيح وعليه العمل عند أهل العلم » .

وأخرجه الدارمى « ١٤١ » فى كتاب الصلاة -باب متى يؤمر الصبى بالصلاة «١/ ٢٧٣ » .

وأخرجه أحمد فى مسنده « ٣ / ٤٠٤ » .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصلاة-باب فى فضل الصلوات الخمس « ١ / ٢٠١ » .
وقال : « هذا حديث حسن صحيح على شرط مسلم » .
ووافقه الذهبى .

وقال ناصر الدين الألبانى: « قلت :وفيما قالاه نظر : فإن عبد الملك هذا إنما أخرج له مسلم حديثا واحدا فى المتعة متابعة كما ذكره الحافظ وغيره ، وقد قال الذهبى : «صدوق إن شاء الله ، ضعفه ابن معين فقط » .

وقال ناصر الدين : « فهو حسن الحديث إذا لم يخالف ، ويرتقى حديثه هذا إلى درجة الصحة بشاهده الذى قبله ». « انظر : إرواء الغليل « ١ / ٢٦٧ » .

(١) قال ابن السبكى فى الإبهاج : « ١ / ٤٤ » : « ولنا فى الصبى خلاف هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأمر الولى ، وعلى كل تقديرليس تكليفا ، لأن أمر الندب لا كلفة فيه » .

لأنا نقول . الدليـل على أنه لا يتعلق بأفعـالهم حكم شرعى الإجـماع ،إذ جمعـت الأمة على أن شرط التكليف العقل والبلـوغ وإذا انتفى التكليف عنهم لفق شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم .والمعنى من تعلق الضمان بإتلاف الصبى ،أن الولى مأمور بإخراج الضمان من ماله عند إتلافه .وهو الجواب عن تعلق الضمان بإتلاف المجنون والبهائم ، والمعنى من وجوب الصلاة بالدلوك أن الرجل مكلف بالصلاة عند مـشاهدته أو علمه أو ظنه به فيـرجع إلى أنه يتعلق بفعـل المكـلف [1] .ولانسلـم أن الصـبى مأمـور بالصوم والصلاة . وهذا لأن الأمر بالشىء لا يكون أمرا بذلك الشىء .

سلمنا ذلك : لكن ليس ذلك على حقيقته بل هو على وجه التأديب كى لا يصير الترك عادة له .

وإنما قلنا : بالاقتضاء أو التـخيير [2] : ليشمل الأحكام الخمسة[3] .وهذا لأن الاقتضاء إن كان اقتضـاء فعل مع المنع من النقيض فهو الوجوب . وإن لم يكن معه فهو الندب.

---

(١) ويقال أيـضا : أن ثبوت أحكام أفـعالهم من الغـرمات وأروش الجنايات ونحـوها فى ذمتهم أنه من قبيل ربط الأحكام بالأسباب ،إذ هى من خطاب الوضع على ما سيأتى فى مبحث خطاب الوضع «ص ٥٦١ » .
انظر : المستصفى « ١ /٨٤ » ،روضة الناظر « ص ٤٨ ».

(٢) خرج به :الخبر كقوله تعالى :﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وقوله : ﴿ وهم من بعد غلبهم سيغلبون ﴾ .كما سبقت الإشارة إليه .
انظر :ما سبق من هذه الرسالة « ص ٣٨ ، ٤٠ » وانظر :نهاية السول « ١ / ٣٢ »، الإبهاج « ١ / ٤٤ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٠ - ٣١ » .

(٣) والذى أشعـر به كلام ابن قـدامة بأن المبـاح لا يعد من الأحكام الخـمسـة وإنما ذكره العلماء من باب المسامحة وتكميل القسمة :حيث قال :« وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع ، إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك ، أو التـخيير ، فالذى يرد باقتضاء الفعل أمر ، فإن اقترن به إشعار العقاب على الترك فهو ندب ، وإلا فيكون إيجابا ، والذى يرد باقتضاء الترك نهى ، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة ،وإلا فحصر» .
روضة الناظر « ص ٢٦ » ، ومذكرة الشيخ الشنقيطى « ص ٩ » .

وإن كان الاقتضاء اقتضاء ترك ، فإن كان مع المنع من النقيض فهو الحرمة . وإن لم يكن معه فهو الكراهة ، وأما التخيير فهو الإباحة (١) .

وإنما قلنا أو بالوضع(٢) ليتناول الحكم بالسببية ، والشرطية ، والمانعية. فإنها أحكام شرعية غير داخلة تحت الاقتضاء والتخيير ، فلو لم يذكره لم يكن الحد جامعا .

فإن قلت (٣) : تعريفكم يقتضى أن يكون الحكم حادثا ،وهو نقيض مقصودكم من رد الحكم إلى الخطاب ، فإنكم إنما رددتموه إليه ليلزم قدمه كقدم الخطاب .

وإنما قلنا :ذلك لأن الأفعال حادثة ، وتعلق الخطاب بها / (٩ / أ) يتوقف على وجودها ضرورة استدعاء النسبة وجود المتسبين ،والمتوقف على

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / » ، وراجع : نهاية السول «١ / ٣٢ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٠ » ، إرشاد الفحول « ص ٦ ».

(٢) لم يذكر البيضاوى هذه الكلمة فى تعريفه ،وسبق أن ذكرت « ص ٤٠ » أن ابن الحاجب زادها عليه ليتناول التعريف ، السببية والمانعية والشرطية ، بينما يرى البيضاوى أن هذه الأشياء داخلة بدون هذه الزيادة حيث قال :«والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو وإن سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك » .انظر : نهاية السول « ١ / ٣٦ » .

قال الأسنوى : الموجبية والمانعية لا نسلم أنها من الأحكام ، بل من علاماتها فزوال الشمس علامة لوجوب الظهر ، وإن جعلناهما من الأحكام فهما داخلان فى الحد ، لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب الصلاة. باختصار .
انظر : نهاية السول « ١ / ٣٨ -٣٩ » .

(٣) هذا الاعتراض الذى أورده المصنف بقوله : فإن قلت : للمعتزلة .

انظر : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ /٥٥ » .

الحادث حادث فيكون [1] الخطاب متعلقا [2] بها حادث فيكون الحكم حادثا [3] .

قلت : تعلق الخطاب بالفعل لا يستدعى تحققه فى الخارج ، يدل عليه أن اقتضاء الفعل بالقول فى الشاهد والغائب يكون قبل الفعل وإلا لكان تحصيلا للحاصل بل يكفى فيه تقدير وجوده [4] ، فحكم الله محل الفعل هو قوله رفعت الحرج عن فاعله . ولو فعله ، وبوجوبه أن من فعله أثبته ، ومن تركه عاقبته ، ومعلوم أن هذا لا يستدعى وجود المخاطب فكيف[5] فعله [6] .

فإن قلت :سلمنا : أنه لا يقتضى الحدوث بل يقتضى القدم لكنه باطل لوجوه :

أحدهما : أن الفعل الحادث يوصف بالحل والحرمة فيقال :الغصب حرام

---

(١) فى « ت »:فكون .

(٢) الخطاب يتعلق بفعل المكلف من جهتين :-

١ - تعلقا قبل وجوده . ٢ - تعلقا بعد وجوده .

فالأول : تعليق معنوى قديم فإذا وجد المكلف صالحا للتكليف كان متعلقا به .

والثانى : تعلق تنجيزى : وهو تعلق بالمكلف بعد وجوده ، وهذا التعليق حادث . قال البنانى :-

« فللكلام المتعلق بفعل المكلف تعلقان صلوحى وتنجيزى ، والأول قديم ، والثانى حادث ، بخلاف المتعلق بذات الله وصفاته فليس له إلا تعلق تنجيزى قديم » انظر: حاشية البنانى « ١ / ٤٨ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٠٨ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٦٩ » ، الإبهاج « ١/ ٤٤ » ، نهاية السول «١ /٣٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٥٥ » .

(٤) فى الأصل : وجواره ، وهو تصحيف ، وما أثبته من « ت ».

(٥) فى الأصل : فيكون ، وما أثبته من « ت » وهو الصحيح .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١١٠ » .

بإراقة دم [1] المرتد حلال ، وما يكون وصفا للحادث يستحيل أن يكون قديما .

وثانيها : أن الحكم الشرعى معلل بالسبب الحادث كحل الوطء بالبيع والهبة والنكاح ومعلول الحادث يستحيل أن يكون قديما .

وثالثها : لو كان الحكم قديما لما جاز التصريح بحدوثه ، لكنه يجوز إذ يصح أن يقال : وجب هذا بعد أن لم يكن كذلك ، وحلت المرأة بعد أن لم تحل فلم يكن قديما [2] .

الجواب [3] عن الأول : ما تقدم وهو أن المعنى من كون الفعل حلالا هو قوله : فى الأول : رفعت الحرج عن فاعله ، وإنما الفعل متعلقه ، وإنما أطلق عليه الحال لكونه مقولا فيه ذلك.

وعن الثانى :أن المعنى من التعليل التعريف ،ويجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم .

وعن الثالث : أنا لانسلم أن ذلك تصريح بحدوث الحكم ،بل بحدوث التعلق نحو[4] [تعلق [5]] الإحلال بها أو حدوث متعلق الحكم « فإن الحكم» [6] عندنا هو ذلك القول الأزلى [7] .

---

(١) آخر ورقة «٨ » من «ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٠٨ » ، وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٦٩»، الإبهاج « ١ / ٤٥ » ، نهاية السول « ١ /٣٤ » ، منهاج العقول « ١ /٣٣».

(٣) فى« ت » : والجواب .

(٤) غير واضحة فى الأصل ، وما أثبته من « ت » .

(٥)ساقطة من الأصل وما أثبته من« ت » .

(٦) ساقطة من « ت » .

(٧) انظر : المحصول «١ / ق ١/١٠٨ » ، وراجع : شرح تنقيح الفصول «ص٦٩ » ، نهاية السول « ١/٣٤ » ، الإبهاج « ١ / ٤٥ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٣ » . =

وأما الحنفية من أهل السنة فقد عرف بعضهم الحكم ، بأنه عبارة عن تكوين الله الفعل على وصف حكمى [1] . وقال :أعنى به كونه حسنا أو قبيحا أو واجبا أو ندبا ، وهو باطل ، لأنه لا يعرف الوصف الحكمى مالم يعرف الحكم فتعريف الحكم به دور ، ثم تفسيره الوصف الحكمى بالحسن والقبح والوجوب والندب لا تفيد لأنها أنواع الحكم فتتوقف معرفتها على معرفة الحكم ، فلو عرف الحكم بها لزم المحذور المذكور .

سلمنا :أنه لا دور ، لكنه تطويل من غير فائدة ، فإنه يكفيه أن يقول : يُكَوِّنُ الله الفعل على وصف الوجوب والندب والحسن والقبح من غير تعرض للحكم .

والأولى : أن يقال فى ذلك على أصلهم [2] : بأنه عبارة عن تكون الفعل على وجه يكون المكلف مأذونا فى فعله وتركه على السواء ، أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فى نظر الشارع أو على وجه الوضع.

واحترزنا بقولنا : / (٩ / ب) فى نظر الشارع :عن جلب المنافع ودفع الآلام التى هى عقلية ، فإنه وإن ترجح فيه أحد الجانبين على الآخر لكن ليس ذلك فى نظر الشارع ، بل بسبب اللذة ودفع المكروه عن النفس .

= والأزل :بالتحريك: القدم . قال ابن فارس : « فالأصل ليس بقياس ،ولكنه كلام موجز مبدل ، إنما كان « لم يزل » فأرادوا النسبة إليه فلم يستقم فنسبوا إلى يزل ، ثم قلبوا الياء همزة فقالوا أزلى ».

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « أزل » « ١ / ٩٧ » ، وراجع : شرح الطحاوية « ص ١٨٠ » .

(١) انظر الفائق « ١ / ١٦ » ، تيسير التحرير « ٢ / ١٢٩ ».

(٢) أى أصل الحنفية : وهو أن حسن بعض الأفعال وقبحها يدر كان عقلا ، وبعضها يتوقف على خطاب الشارع ، بخلاف ما ذهب إليه الجمهور وهو أن حسن كل فعل وقبحه شرعى فالحكم عند الحنفية : عبارة عن الفعل المخصوص وعند الجمهور : عبارة عن الخطاب المخصوص .

انظر :شرح التوضيح للتنقيح « ١ / ١٦ » ، الفائق وهامشه « ١ / ١٦ » .

والأول : الإباحة . والثانى : يتناول الأحكام الأربعة الباقية . والثالث : الحكم بالسببية والشرطية والمانعية ، فالحكم عندهم هو تكوين الله الفعل على الوجه المذكور . وكون الفعل على ذلك الوصف محكوم له تعالى لا حكمه ، فعلى هذا يكونون موافقينا من وجه ، وهو قدم الحكم ، لأن التكوين والتخليق والإيجاد وما يجرى مجراها من صفات الأفعال كلها أزلى عندهم ، ومخالفينا من وجه ، وهو أن الحكم عندهم عبارة عن الفعل المخصوص ، وعندنا عبارة عن الخطاب المخصوص .

فإن قلت : قد أدخلت « أو » فى التحديد وهى لتعليق الحكم بأحد المذكورين وذلك يقتضى الإبهام والتحديد للتوضيح وبينهما منافاة فيكون غير جائز (١) .

قلت : مرادنا منه : أن ما وقع تكوينه على أحد وجوه الثلاثة يكون حكما ، وما لا فلا ، ومعلوم أن هذا لا إبهام فيه (٢) .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ١٠٩ » ، وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٦٨ » ، نهاية السول « ١ / ٣٥ » ، الإبهاج « ١ / ٤٥ » ، منهاج العقول « ١/ ٤٥ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٠٩ » ، وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٦٨ » ، نهاية السول « ٣٩/١ » ، الإبهاج « ٤٩/١ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٧ » .

النوع الأول
الكلام فى اللغات
وفيه فصول

« الفصل الأول »

فى حد الكلام والكلمة وأقسامها

الفصل الأول :

فى حد الكلام والكلمة وأقسامها (١)

اعلم أن لفظ الكلام مشتق من الكَلْم (٢) وهو الجرح (٣) ، والحروف المسموعة المفهمة إنما سميت بذلك ، إما لأنها تكلم القلب بالإفهام أى تؤثر فيه به ، إذ الكَلْم يستلزم التأثير . وإما لأن بعض أنواعه يجرح القلب بالإيذاء والإنكاء ولذلك قيل . كَلْم (٤) الكلام أشد من كَلْم (٥) السهام . ثم سمى الجنس باسم نوعه كتسمية علم أصول الدين بعلم الكلام ، فإن مسألة الكلام بعض [أنواع (٦)] مسائله .

ثم اختلف العلماء فى أن الكلام حقيقة فبماذا :

أما المعتزلة (٧) فقد اتفقوا على أنه حقيقة فى العبارة فقط (٨) .

---

(١) انظر فى هذا الفصل : المعتمد « ١ / ١٤ » ، العدة « ١ / ١٨٦ » ، البرهان « ١/١٩٦ » ، المستصفى « ١ / ٣٣٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٦ » ، مختصر ابن الحاجب « ١ / ١١٧ » ، روضة الناظر « ص١٧٧ » .

(٢) فى الأصل : الكلمة . والمثبت من « ت » .

(٣) قال ابن فارس : « الكاف واللام والميم أصلان : أحدهما ما يدل على نطق مفهم والآخر على جراح » . انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « كلم » « ٥ / ١٣١ » ، لسان العرب مادة « كلم » ١٢ / ٥٢٣ .

(٤) فى الأصل : كلمة . والمثبت من « ت » .

(٥) فى الأصل :كلمة . والمثبت من « ت » .

(٦) طمست فى الأصل ، وأثبتها من « ت » .

(٧) المعتزلة : فرقة من الفِرَق الإسلامية الضالة ، وهم طوائف متعددة منها : الواصلية والنظامية والهذلية ، ومن أصولهم العدل والتوحيد ، وسموا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء وعمربن عبيد حلقة الحسن البصرى .

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى « ص ٩٣ - ١٨٩ » الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم « ٢ / ١١٢ » ، الملل والنحل للشهرستانى « ١ / ٤٣ » ، كتاب المقالات والفرق « ص ١٣٨ » ، شرح عقيدة السفارينى « ١ / ٦٦ » .

(٨) انظر : البرهان « ١ / ٢٠٠ » ، الإرشاد للجوينى « ص ١٠٤ » ، المستصفى « ١/ ١٠٠ » ، المنخول « ص ٩٩ » ، فتاوى ابن تيمية « ١٢ / ٣٤ » .

وأما أصحابنا فقد اختلفوا فيه ، فالأكثرون على أنه لفظ مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين العبارة [١] الدالة عليه [٢] ، وإن كان الاشتقاق لا يشهد لهم في أنه حقيقة فى المعنى ، وقال بعضهم كـإمام الحرمين إنه حقيقة فى المعنى مجاز فى العبارة [٣] تسمية للدليل باسم المدلول .

وعلى التقديرين فالذى يتعلق غرضنا به فى هذا الكتاب هو الكلام بمعنى العبارة سواء كان حقيقة فيه بطريق الانفراد أو الاشتراك - أومجازا .

وأما الكلام بالمعنى القائم بالنفس فالكلام فى علم الكلام ، فنقول . اختلف الأصوليون والنحويون فى تحديده .

أما الأصوليون فقد قال أبو الحسين البصرى [٤] / (١٠ / أ) منهم : الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها الصادرة عن

---

(١) الكلام اسم عام يتناول عند الإطلاق اللفظ والمعنى جميعا ، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة ، هذا قول السلف وأئمة الفقهاء.
انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ١٢ / ٦٧ » .

(٢) انظر : البرهان « ١ / ١٩٩ » ، الإرشاد للجوينى « ص ١٠٥ » ، المستصفى « ١ / ١٠٠ » ، المنخول « ص ٩٩ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٥ » ،الأحكام للآمدى « ١ / ٧١ » .

(٣) انظر : البرهان « ١ / ١٩٩ » ، الإرشاد للجوينى « ص ١٠٤ » .
وهذا الذى نسبه المصنف إلى إمام الحرمين ليس بنص بل هو المعنى ، وعبارة إمام الحرمين فى البرهان هى قوله : « فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفا ولا صوتا وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات » . وفى الإرشاد قال : « والأولى أن نقول: الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رمنا تفصيلا ، فهو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الإشارات » .

(٤) هو : محمد بن على بن الطيب البصرى المتكلم على مذهب الاعتزال ، وهو أحد أئمتهم له التصانيف الفائقة فى أصول الفقه منها : « المعتمد » ، سكن بغداد وتوفى بها سنة « ٤٣٦ هـ » .
انظر : تاريخ بغداد «٣ / ١٠٠ » ، الكامل فى التاريخ « ٨ / ٨١ » ، وفيات الأعيان « ٤ / ٢٧١ » ، البداية والنهاية « ١٢/ ٣ » ، شذرات الذهب « ٣/ ٢٥٩».

قادر واحد (١) .

وقولنا . المنتظم . وهو إن كـان حقيقـة فيما يوجـد أجزاؤه معا بصـفة التأليف وهو غـير متصـور الحصول فى الحروف لتـعاقبهـا فى الوجود لكن إنما أطلقناه عليها على طريق التجوز (٢) .

ووجهـه أن الحروف المسموعـة مُشابهة له فى كـونها تحس معًا من غـير إحساس بالتعاقب .

وقولنا : من الحروف : احترزنا به من الحرف الواحد فإنه ليس بكلام (٣) .
فإن قلت : لا نسلم أن الحـرف الواحد ليس بكلام ألا ترى أن « ق » و « ع » كلام مع أنه حرف واحد .

قلت : الدليل على أن الحـرف الواحد ليس بكلام الإجمـاع ، إذ النحاة والأصوليون أجمعوا على أن أقل ما يمكن أن يكون كلاما حرفان ، وأما « ق» و « ع » فإن كل واحـد منهما وإن كان حـرفا واحدا فى الظاهر ، لكنهـما فى الأصل حرفان ، القـاف والياء والعين والياء ، ولذلك يرجع اليـاء الساقطة فى حالة التثنية فيقال : قيا وعيا .

واحترزنا : بالمسموعة ، عن المكتوبة ، فإنه وإن أطلق عليها الكلام كما فى قولهم : المكتوب فى المصاحف كلام الله لكن على وجه التجوز (٤) .

---

(١) ذكر أبو الحسين البصرى فى المعتمد « ١ / ١٤ ، ١٥ » تعريفين :
أحدهما : هذا الذى ذكره المصنف غير أن أبا الحسـين زاد : المتواضع على استعمالها فى المعانى » .
وثانيهما : « ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة » .
(٢) فى « ت » : على سبيل التجوز .
(٣) آخر الورقة « ٩ » من « ت » .
(٤) المكتوب فى المصحـف هو كلام الله تعالى على وجه الحقـيقة لاعلى سبـيل التجوز ، بألفاظه ومعانيه تكلم به الله تعالى وتكلم به جبريل وتكلم به النبى ﷺ فالكلام =

وقولنا : المتميزة : احترزنا بها عن أصوات كثير من الطيور .

واحترزنا : بالمتواضع عليها ، من المهملات .

وبالصادرة عن قادر واحد عن الصادر عن قادرين فصاعدا ، كما إذا صدر «القاف » من « قف » من واحد ، و « الفاء » من واحد آخر فإنه لا يسمى كلاما [1] .

واعلم أن هذا الحد : يقتضى أن يكون بعض ما هو كلمة عند النحاة . كالاسم والفعل والحرف الذى على حرفين كلاما عند الأصوليين ، وهو قولهم: ولا يقتضى أن كل ما هو كلمة عند النحاة كلام عندهم حتى يتجه أن يقال الحد غير جامع ،لأنه غير متناول لبعض الكلمة [2] التى هى على حرف واحد كباء الإلصاق ولام التمليك .

والأولى : أن نحدّ الكلام والكلمة على وجه لا يلزم منه مخالفة النحاة ، لأن اتفاقهم فى المباحث العربية حجة على غيرهم [3] ، فنقول :

كل منطوق به على سبيل الاستقلال دال [4] بالاصطلاح على معنى مفرد فهو الكلمة [5] .

= كلام البارى والصوت صوت القارئ كما قال تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » .

انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ١٢ / ٣٦ » ، شرح العقيدة الطحاوية « ص ١٩٣ ، ١٩٤ » ، شرح عقيدة السفارينى « ١ / ١٣٨ » .

(١) انظر فى شرح هذا التعريف :
الإرشاد للجوينى « ص ١٠٢ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٦ » ،الأحكام للآمدى « ١ / ٧٢ » .

(٢) فى الأصل : الكلم . وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر : المعتمد « ١ / ١٥ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٩ » ، الفائق « ١ /١٨».

(٤) فى المحصول : « دل » .

(٥) قاله الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ /٢٣٩ » بدون قوله : « على سبيل الاستغلال» وبدون قوله : « مفرد » . =

فقولنا :كل منطوق به : احترزنا به عن الإيماء والإشارة والكتابة .

وقولنا : على سبيل الاستقلال : عن الحركات الإعرابية كالرفع والنصب، فإنه - وإن كان منطوقا به دال بالاصطلاح على معنى مفرد - وهو الفاعلية والمفعولية - لكنه ليس على سبيل الاستقلال .

وقولنا :دال بالاصطلاح احتراز عن اللفظ المهمل فإنه وإن دل على حياة لافظه لكن ليس ذلك بالاصطلاح بل بالعقل ،واحترزنا بالمعنى المفرد :عن الكلام .

ومن هذا تعرف ضعف ما ذكره الإمام فى حد الكلمة هو:/ (١٠/ب) كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو الكلمة (١) ،وأما الكلام :فهو المركب الذى يحسن السكوت عليه (٢).

= وقال المصنف فى الفائق « ١ /١٩ »:والأولى : أن يقال : الكلمة: « لفظ دال بالاصطلاح على معنى مفرد » .

وقال الآمدى فى تعريف الكلمة : «اللفظة الواحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد».

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٧٣ » .

(١) انظر فى تعريف الإمام الرازى للكلمة : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٩ »ونقله المؤلف بنصه إلا أنه أبدل « كلمه » بـ « الكلمة » .

(٢) هذا تعريف الكلام عند النحاة.

انظر : المساعد على تسهيل الفوائد « ١ /٥ » ، شرح ابن عقيل « ١ / ١٤ » أوضح المسالك « ١ /١١ » ، شرح الكافية الشافية « ١ /١٥٧ » ، شرح الأشمونى «١/٧».

وعرفه الرازى فى المحصول « ١ /ق ١ /٢٣٩ » بقوله : « فهو : الجملة المفيدة » .

وعرفه ابن هشام بأنه : « القول المفيد بالقصد « ثم ذكر أن الكلام والجملة غير مترادفين ، كما يتوهمه كثير من الناس .

انظر : المغنى « ٢ / ٤٢ » ولعله يعنى بالكثير الذين نسبهم إلى الوهم الأصوليين فذلك اصطلاحهم ولكن لامشاحة فى الاصطلاح ،ويساعد الأصوليين فى اصطلاحهم تعريف ابن جنى . فانظر : خصائصه « ١ / ١٧ » .

وانظر : هامش المحصول « ١ / ق ١ / ٢٣٩ » .

فقولنا : المركب : احترزنا به عن الكلمة

وقولنا : يحسن السكوت عليه : عن مثل قولك غلام زيد ، وهو إنما يتألف من اسمين كقولك : زيد قائم ، « أو من اسم وفعل » (١) ، أو من اسم وحرف ، وهو فى النداء خاصة (٢) .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية فلا يحصل منها الكلام .

ومنهم من لم يعتبر التأليف الأخير قسما مستقلا ،بل زعم أنه راجع إلى القسم الثانى ، لأن حرف النداء نائب مناب الفعل وتقديره أدعوك أو أناديك .

واعترض عليه : بأنه لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب كأصله .

وأجيب عنه : بمنع الشرطية ،وهذا لأنه نقل عن الخبرية إلى الإنشائية كصيغ العقود وهى غير قابلة للتصديق والتكذيب مع بقاء صيغة الخبرية فهذا أولى أن لا يقبلها لعدم معنى الخبرية وصيغته .

ثم اعلم أن أنواع الكلام أربعة ، الجملة الإسمية كقولنا : زيد قائم ،أو زيد قام ، والجملة الفعلية كقولنا : قام زيد ،والجملة الشرطية كقولنا : إن تكرمنى

---

(١) ما بين القوسين متكرر فى الأصل .

(٢) وليس معنى ذلك أن الكلام لا يتألف من اسمين أوفعل واسم ،فقد تتبع النحاة كلام العرب فوجدوه يرد على ست صور إجمالا ،وهى إحدى عشرة صورة تفصيلا ، ولم يذكروا أنه يتألف من اسم وحرف .

انظر : أوضح المسالك « ١ /١١ » ، شرح ابن عقيل « ١ / ٤ » ، عدة السالك «١/ ١١ ـ ١٢ » .

وقال الآمدى : « وأقل ما يكون ذلك من اسمين كقولك:« زيد قائم »أو اسم وفعل كقولك :« زيد قام » . . .إلى أن قال : ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط، ولا من الأفعال وحدها ولامن الحروف ولا من الأفعال والحروف ».

قال أبو إسحاق الشيرازى : «فلا يفيد إلا أن يقدر فيه شىء مما ذكرناه كقولك : « يا زيد » فإن معناه أدعو زيدا » .

انظر : اللمع « ص ٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٢ » .

أكرمك ، والجملة الظرفية كقولنا : فى الدار زيد ، والأخيرتان ترجعان إلى الأولتين .

وأما أقسام الكلمة فثلاثة : لأنها إن لم تدل على معنى فى نفسها فهى الحرف ، سميت بذلك ، إما لوقوعها فى طرف الكلام فى الرتبة ، وإما لأن بعض أنواعها على حرف واحد كباء الإلصاق ولام التمليك فسمى الجنس باسم نوعه . وإن دلت ، فإما أن تدل على الزمان بصيغتها ووزنها أو لا تدل كذلك والأول هو الفعل والثانى الاسم ، وإن شيءت عبارة أخرى فقل : الكلمة إن دلت على معنى فى غيرها فهى الحرف ، وإن دلت على معنى فى نفسها وعلى زمان هو ظرف لمسماه فهى الفعل ، وإن دلت على معنى فى نفسها من غير أن تدل على زمان هو ظرف لمسماه فهى الاسم ، وسمى الفعل فعلا لكون مدلوله فعلا فى الأكثر فهو من باب إطلاق اسم المدلول على الدليل .

وأما الاسم فإنما سمى اسما إما لسموه على قسيميه ،أو لأنه سما بمسماه فكشفه وأظهره ، وإما لكونه علامة بمسماه .

وقد ظهر بما ذكرنا من التقسيم تمييز كل واحد منها عن الآخر .

تنبيه :

اعلم أن ما ذكرنا من أن الفعل نوع من أنواع الكلمة على الإطلاق من غير تفصيل فإنما هو على رأى النحاة ، وأما الحكماء فقد فصلوا بين الماضى والمضارع ، واتفقوا على أن الماضى منه كلمة «واحدة» (١) وإن دل على المصدر وعلى موضوعه الغير (٢) معين لما أنه ليس فيه جزء مستقل يدل على جزء

---

(١) ساقطة من « ت » .

(٢) تعريف « غير » بأل أو بالإضافة :فيه خلاف بين النحاة وحاصله : أن لهم فيها ثلاثة أقوال : -

الأول : أنها لا تتعرف أصلا ، لأنها متوغلة فى الإيهام .قال أبو حيان : « وإدخال « أل » عليه خطأ ولا يتعرف وإن أضيف إلى معرفة » . =

المعنى . واختلفوا فى المضارع ،فذهب أبو على [1] منهم إلى أن الذى للغائب منه / (١١ /أ) كلمة أيضا لكونه غير دال على الموضوع المعين كالماضى .

وذهب الباقـون إلى [أن [2]] كل واحد مـن ألفاظ المضارع كـلام لكونه محتملا للتصديق [3] والتكـذيب ، مع أن لجـزئه دلالـة عـلى جـزء المعنى إذ حرف المضارع فيه يدل على الموضوع [4] الذى صدر المصدر منه مـعينا كان أو غيـر معين كـما فى الغـائب كلمة بالاتفـاق كالماضى [5] لكن الأول أقـرب وأوثق، إذ الفرق عسير ، فكان اتفاق الكل عليه أبعد .

= الثانى : أنها تتعرف بالإضافة إلى معرفة مطلقا .

الثالث : التـفصيل بين أن تقع بين اسـمين متـضادين ولا واسطة بينهمـا فيكون أول الاسمين موصـوفا بها مضافة إلى الثانى مثل : « الحـركة غير السكون » . أو أن تقع بين اسمين غـير متضادين مثل « الذهب غـير الحجر » أو تقع بين اسمين مـتضادين ولكن ثمة واسطة بينهما مثل «الأبيض غير الأسـود » فإذا وقعت بين اسمين متضادين ولاواسطة بينهما تعرف بالإضافة إلى المعرفة .

انظر : البحر المحيط لأبى حـيان « ١ / ٢٨ » ، أوضح المسالك « ٢ / ٢٧٥ »، عدة السالك « ٢ / ٢٧٦ » .

(١) أبو على هو الحسـين بن عبـد الله بن سينا الحكيم ،المولود سنة « ٣٧٠ هـ » المشـهور الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف فى الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات . ومن تصانيفه : المعاد ، والشفاء فى الحكمة والسياسة . توفى سنة « ٤٢٨هـ » .

انظر : الكامل فى التـاريخ « ٨ / ١٥ » ، وفيـات الأعيان « ٢ / ١٥٧ » ، الـبداية والنهاية « ٤٢/١٢ » ، ميزان الاعتدال « ٥٣٩/١ » ، شذرات الذهب «٣/ ٢٣٤ ».

(٢) ساقطة من الأصل ، وما أثبته من« ت » .

(٣) آخر الورقة « ١٠ » من « ت » .

(٤) المراد بالموضوع المشـار إليه معينا كـان كضمير المخـاطب المبدوء بالتاء وضمـير المتكلم المبدوء بالهمزة وضمـير المتكلمين المبدوء بالنون أو غير معين كضـمير الغائب المضارع المبدوء بالياء .

انظر : هامش الأحكام للآمدى « ١ / ٦١ » .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٦٠ - ٦١ » .

الفصل الثانى
فى البحث عن مبدأ اللغات

الفصل الثانى

فى البحث عن مبدأ اللغات[1]

اعلم أن دلالة اللفظ على المعنى : إما لمناسبة طبيعية بينه وبين معناه ، وإما بالوضع [2] : والأول مذهب عباد بن سليمان [3] من المعتزلة ومن وافقه من غيرهم [4] .

---

(١) قال ابن جنى فى الخصائص « ص ٣٣٠ » فى حد اللغة : « حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ».

وانظر : البرهان « ١ / ١٧٧ » ، المزهر « ١ / ٧ - ٨ » .

قال جماعة من العلماء : إنه لا فائدة للخلاف فى مبدأ اللغات وإنما ذكرت لتكميل العلم بهذه الصناعة .

وقال بعضهم : إنها جرت فى الأصول مجرى الرياضيات ، ولكن الماوردى ذكر فائدة وهى : إن كانت اللغة توقيفا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ،ومن جعله اصطلاحيا جعله متأخرا مدة الاصطلاح .

(٢) الوضع فى اللغة : جعل اللفظ بإزاء المعنى .

وفى الاصطلاح : تخصيص شىء بشىء متى أطلق أو أحس الشىء الأول فهم منه الشىء الثانى .

والمراد بالإطلاق استعمال اللفظ وإرادة المعنى .

والإحساس : استعمال اللفظ أعم من أن يكون منه إرادة المعنى أولا .

انظر : التعريفات « ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ » .

(٣) هو : أبو سهل عباد بن سليمان بن على الصيمرى من معتزلة البصرة ، من أصحاب هشام بن عمرو القوطى . له مؤلفات كثيرة منها : إثبات الجزء الذى لا يتجزأ . عاش فى القرن الثالث ووفاته فى حدود سنة « ٢٥٠ هـ » .

انظر : طبقات المعتزلة « ص ٧٧ » ، التنبيه والرد « ص ٤٤ » ، التبصير فى الدين «ص ٤٧ » ، الفهرست « ص ٢١٥ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٦٥ » .

(٤) انظر فى هذا المذهب :

المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٣ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٣ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ /١٩٢ » . وراجع : المسودة « ص ٥٦٤ » ، الإبهاج « ١ / ١٩٦ » ، نهاية السول « ١ / ١٧١ » .

وهو يحتمل وجهين : -

أحدهما : أن تلك المناسبة الطبيعة حاملة للواضع على أن يضع ذلك اللفظ، لذلك المعنى سواء كان الواضع هو الله تعالى أو غيره . وهذا قريب لكن لا يمكن ادعاؤه فى كل الألفاظ واللغات ، لأنا نعلم بالضرورة أن ما يذكرونه من المناسبة بين حروف الألفاظ وبين معانيها غير مرعية فى كل الألفاظ واللغات ، ولأنه لو كان كذلك لما وقع المشترك [١] بين الضدين [٢] كالقرء [٣] والجون [٤] ، لأن الشىء الواحد لا يناسب الضدين مناسبة طبيعية ، ولأنه لو كان كذلك لما اختلف دلالة الألفاظ على معانيها باختلاف الأمم والأزمنة ، لأن المناسبة الطبيعة لاتختلف باختلافهما ، فعلى هذا استدلال من استدل من أصحابنا على فساد قوله بما أنا نعلم أن الواضع فى ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم ، أو بالعكس لما كان ممتنعا غير مستقيم ، إذ الخصم لايقول أن ذلك ممتنع على هذا التقدير ، بل غايته أنه يلزم الترك بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع .

وثانيهما : أن تلك المناسبة الطبيعة وحدها كافية فى كون تلك الألفاظ دالةعلى تلك المعانى من غير حاجة إلى الوضع . وهذا معلوم الفساد بالضرورة[٥] .

---

(١) سوف يأتى تعريف المشترك «ص ١٧٥» .

(٢) الضدان : قال القرافى فى شرح تنقيح الفصول «ص ٩٧» : «هما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف فى الحقيقة» .

وانظر : شرح الكوكب المنير «١ /٦٨».

(٣) القرء : لفظ مشترك بين الطهر والحيض . قال ابن فارس فى معجمه مادة «قرى» «٥ / ٧٩» : «قالوا : والقرء ، وقت يكون للطهر مرة وللحيض مرة» .

(٤) الجَوْن : لفظ مشترك بين السواد والبياض . قال ابن فارس فى المعجم «١ /٤٩٦»: «والجون : عند أهل اللغة قاطبة اسم يقع على الأسود والأبيض» .

(٥) انظر : المحصول «١ / ق ١ / ٢٤٦» ، الأحكام للآمدى «١ / ٧٣» ، وراجع: الإبهاج «١ / ١٩٦ - ١٩٧» ، نهاية السول «١ / ١٧١» .

واحتج العباد على صحة ما ذهب إليه : بأن دلالة الألفاظ على معانيها لو لم تكن لمناسبة طبيعية لكان اختصاص اللفظ المعين للمعنى دون غيره ترجيحا لأحد طرفى الجائز على الآخر من غير مرجح وهو باطل (١) .

وجوابه : النقض(٢) بالإعلام ، فإن المناسبة الطبيعة غير حاصلة فيها بالاتفاق .

سلمنا سلامته عن النقض لكن نقول :الواضع إن كان هو الله تعالى فله أن يرجح أحد الاختصاصين على الآخر من غير مرجح لكونه فاعلا مختارا .

ولئن سلم أنه ليس له ذلك فلم لا يجوز أن يكون المرجح مصلحة يعلمها الله تعالى فى ذلك / (١١ / ب) الاختصاص دون غيره ، وإن كنا لا نعلمها. وإن كان هو العبد فله أيضا : أن يرجح أحد الاختصاصين على الآخر من غير مرجح لكونه فاعلامختارا ،وهذا على رأى المعتزلة غير أبى الحسين منهم (٣) .

وأما على رأى أصحابنا : فلا يستقيم هذا الجواب . بل جوابه : أن يقال لم لا يجوز أن يكون هو حضور ذلك اللفظ فى البال دون غيره ؟ وهذا كما قيل : فى الإعلام .وهو أيضا :جواب المعتزلة (٤) .

---

(١) انظر هذا الدليل فى المحصول « ١ / ق ١/ ٢٤٦ » مع تصرف يسير .

وانظر : الإبهاج « ١ / ١٩٧ » ، نهاية السول « ١ / ١٧١ » ، الفائق « ١/ ٢١ ».

(٢) النقض فى اللغة هو : يدل على نكث الشىء وإفساد ما أبرمت من عقد .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « نقض » « ٥ / ٤٧٠ » ، لسان العرب مادة «نقض» « ٧ / ٢٤٢ » .

وهو كما قال الآمدى فى الأحكام « ٤/ ٨٩ » : « عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة له ».

وانظر : روضة الناظر مع شرحها لابن بدران « ٢ / ٣٦٣ » .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) انظر : المحصول «١/ق ١/٢٤٧» ، الأحكام للآمدى «١/ ٧٣ » ، الفائق «١/ ٢٢ ».

وأما الثانى : هو أن يكون دلالة اللفظ على معناه بالوضع من غير مناسبة طبيعية. فالواضع إن كان هو الله فهو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى (١) والفقهاء ، وأهل الظاهر (٢) ، وهو المسمى بالتوقيف (٣) ، لكونه متوقفا على إعلام الله تعالى إيانا بأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعانى ،إما بطريق الإيحاء والإلهام ،أو بخلق العلم الضرورى فينا بذلك(٤) .وإن كان هو العبد: فهو مذهب جمهور المعتزلة (٥) وهو المسمى بالاصطلاح(٦) .وإن كان فيهما

---

(١) هو : أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ، ولد سنة « ٢٦٠ هـ » ، وإليه تنسب طائفة الأشعرية وكان من الأئمة المجتهدين . له مصنفات كثيرة منها : الإبانة عن أصول الديانة . بين فى هذا الكتاب رجوعه عن مذهب الأشاعرة . توفى سنة « ٣٢٤ هـ » .

انظر : تاريخ بغداد « ١١ / ٣٤٦ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٢٨٤ » ، طبقات ابن السبكى « ٣ /٣٤٧ » ، البداية والنهاية « ١١ / ١٨٧ » ، اللباب « ١ / ٦٤ » ، شذرات الذهب « ٢ / ٣٠٣ » .

وانظر فى مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٤ » .

(٢) هم طائفة من العلماء يأخذون بظواهر النصوص ويقفون عما يحتاج إلى تأويل أو قياس ، ولذا أنكروا القياس والاجتهاد بالأحكام فالأصول عندهم هى : الكتاب والسنة والإجماع ، وكان إمامهم فى ذلك هو : أبا سليمان داود بن على الأصبهانى المشهور ،عاش فى القرن الثالث وأكثر أتباعه فى القرن الرابع ومن أبرزهم ابن حزم.

انظر : الملل والنحل للشهرستانى « ١ / ٢٠٦ » ، عقيدة السفارينى « ١ / ٧ » .

(٣) وبه قال ابن فورك . انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٢٤٤ » .

(٤) انظر العدة « ١ / ١٩٠ » ، البرهان « ١ / ١٧٠ » ، المستصفى « ١ / ٣١٨» ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ /١٢١ » ، المحصول « ١ / ق ١ /٢٤٤ »، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٩٤ » .

(٥) انظر فى مذهب المعتزلة :

البرهان « ١ / ١٧٠ » ، المستصفى « ١ / ٣١٨ » ، المنخول « ص ٧٠ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٢١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٤ » الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » .

(٦) المراد بالاصطلاح : أى أنه وضعها البشر إما واحد أو جماعة اصطلحوا عليها ==

فإن كان ابتداء الوضع من الله تعالى ، والباقى من العبد ، فهو مذهب الأستاذ أبى إسحاق [1] . وإن كان بالعكس فهو مذهب بعضهم [2] .

== وحصل التعريف منهم لغيرهم بالإشارة والقرائن كالأطفال فى حصول المعرفة لهم بذلك .

وفى هامش النسخة التى رمز لها الدكتور العميرينى بـ « س » من الفائق قوله : «وفى نقله عن المعتزلة نظر ، فإن الإمام حكى فى التفسير عن أبى على الجبائى والكعبى موافقة الأشعرى » . انظر : التفسير الكبير « ٢ / ١٧٥ » .

قلت : قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول « ١ / ١٢١ » : فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحا » .

وقال الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٤ » : « أنه مذهب أبى هاشم وأتباعه» .

وقال الآمدى فى الأحكام « ١ / ٧٤ » : « وذهبت البهشمية وجماعة من المتكلمين إلى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم » .

ونسبه المصنف فى المختصر إلى المعتزلة والبهشمية « ١ / ٢٣ » .

(١) هو : أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراينى الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى . وله التصانيف الجليلة منها : جامع الحلى من أصول الدين والرد على الملحدين . توفى سنة « ٤١٨ هـ » .

انظر : وفيات الأعيان « ١ / ٢٨ » ، طبقات الشافعية « ٤ / ٢٥٦ » ، البداية والنهاية « ١٢ / ٢٤ » اللباب « ١ / ٥٥ » ، شذرات الذهب « ٣ / ٢٠٩ » .

وانظر فى مذهب الأستاذ أبى إسحاق فى هذه المسألة :-

العدة « ١ / ١٩٠ » ، البرهان « ١ / ١٧٠ » ، المستصفى « ١ / ٣١٨ » ، المنخول « ص ٧٠ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٢١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٥ » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٣١٨ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٩٤ » . وراجع : نهاية السول «١ / ١٧٦ » ، الإبهاج «١/ ١٩٦ » .

وأما جمهور المحققين : كالقاضى أبى بكر [1] ، إمام الحرمين [2] . فقد توقفوا فى الكل ولم يقطعوا بشىء من هذه الاحتمالات الأربعة ، وقالوا : إن كل هذه الاحتمالات ممكنة.

أما الأول : فلأنه لا امتناع فى أن يضع الله تعالى اللفظ لمعنى ثم يخلق فينا علما ضروريا بذلك ويلهمنا به .

وأما الثانى : فلأنه لا امتناع أيضا : فى أن يضع الواحد منا لفظا بمعنى ،

---

(١) هو : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلانى ، ولد فى البصرة سنة «٣٣٨ هـ » وسكن بغداد كان جيد الاستنباط سريع الجواب من كبار علماء الكلام له مصنفات كثيرة منها : إعجاز القرآن ، والإنصاف توفى سنة « ٤٠٣ هـ » .

انظر تاريخ بغداد « ٥ / ٣٧٩ » ، تبيين كذب المفترى « ص ٢١٧ » ، وفيات الأعيان « ٤ / ٢٦٩ » ، البداية والنهاية « ١١ / ٣٥٠ » ، شذرات الذهب « ٣ / ١٦٨ » .

(٢) قال إمام الحرمين فى البرهان « ١ / ١٧٠ »: « والمختار عندنا : أن العقل يجوز ذلك كله » .

وكذلك الغزالى قال : « والمختار أن النظر فى هذا إما أن يقع فى الجواز ، أو فى الوقوع ، أما الجواز العقلى فشامل للمذاهب الثلاثة والكل فى حيز الإشكال » «١/٣١٨» .

وقال الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٥ »: « وأماجمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقفوا عن الجزم » .

وذلك لأن جميع ذلك ممكن والأدلة متعارضة عدا قول عباد ،. فإنهم جزموا ببطلانه.

وقال الأسنوى : « وهذا مذهب القاضى والإمام وأتباعه ومنهم المصنف » أى البيضاوى - انظر : نهاية السول « ١ / ١٧١ » . .

كما اختاره صاحب جمع الجوامع وشارحه حيث قال :« والمختار الوقف عن القطع بواحد منها، لأن أدلتها لاتفيد القطع،وأن التوقف الذى هو أولها مظنون لظهور دليله». انظر : جمع الجوامع وشرحه «١ / ٢٧١ » .

وكذلك ابن جنى مائلا إلى التوقف . انظر : الخصائص « ١ / ٤٧ » .

ثم يعرف ذلك غيره بإيماء أو إشارة ، وهذا كما يعرف كل واحد من المصاحبين لغته لصاحبه إذا لم يعرف لسانه ، وكما يتكلم الولد لغة والديه ، وإذا ثبت إمكان تقدير الاحتمالين ثبت إمكان الاحتمالين الباقيين .

واعلم : أن الحق فى هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور المحققين إذ لا قاطع يدل على أحد الاحتمالات [1] المذكورة على ما سيظهر ذلك عند القدح فى أدلتهم ، وليست المسألة عملية ولا آيلة إلىّ العمل حتى يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، وقد ثبت إمكان الكل فوجب التوقف [2] .

واحتج القائلون بالتوقف [3] بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾[4] الآية . دلت الآية

---

(١) فى « ت » : الاحتمالين .

(٢) سبقت الإشارة « آنفا » .

وانظر فى هذا القول وأدلته فى : العدة « ١ / ١٩٠ » ، البرهان « ١ / ١٧٥ » ، المستصفى « ١ /٣١٨ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٢١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٤٥ » .

(٣) شرع المصنف فى ذكر أدلة المذاهب وبدأها بذكر أدلة القائلين بالتوقف والقائلون بالتوقف : الإمام الأشعرى ومن تابعه وأهل الظاهر ، والقاضى أبو بكر وإمام الحرمين واختيار الآمدى وابن الحاجب والإمام الرازى فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات على ما نقله الأسنوى فى نهاية السول « ١ / ١٧١ » وانظر ما سبق قريبا فى مذهب هؤلاء . وقال الآمدى : « والحق أن يقال : إن كان المطلوب فى هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق ما قاله القاضى أبو بكر ، إذ لايقين بشىء منها ... وإن كان المقصود إنما هو الظن وهو الحق فالحق ما صار إليه الأشعرى ، لما قيل من النصوص لظهورها فى المطلوب ».

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٧٥ » .

(٤) سورة البقرة : آية « ٣١ » .

وقال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول « ١٢٣/١ » : « وهذه الآية لا حجة فيها من جهة القطع ، فإنه عموم والعموم ظاهر فى الاستغراق وليس بنص » .

على أن الأسماء معلمة من جهتـه تعالى ، بمعنى أنه تعالى أوجد العلم بها فيه عليه السلام ، إذ التعلم [1] حقيقة فى تحصيل العلم واستعماله فى فعل يصلح أن يترتب العلـم عليه فى مثل قـولهم : علمتـه فلم يتعلم بطريق التـجويز ، بدليل احتيـاجه إلى القرينة وهو قوله : فلم يتعلم ، إذ لو اقتـصر على قوله : علمـته ، لم يفـهم منه هذا المعنى ، وإذا / (١٢ / أ) كـانت الأسمـاء [2] معلمة من جهته تعـالى وجب أن تكون الأفعال أو الحروف كذلك ،ضرورة أنه لا قائل بالفرق، ولأن تعليمـها إما لحاجته إليها أو لتكرمتـه عليه السلام وهما موجودان فـى الأفعال والحـروف ، إذ يتعـذر التـعبيـر عن كل ما تمـس الحاجة إليه بالجملة الإسمية ، فيثبت الحكم وهو التعليم لثبوت علته [3] .

فإن قيل : هب أن التعليم حقيقة فى إيجاد العلم ، لكن [4] العلم الحاصل بعد الاصطلاح عندنا من خلق الله تعالى فلم يكن تعـليم الأسماء بمعنى إيجاد العلم بها دالا على التوقيف .

سلمنا : أن العلم الحـاصل بعـد الاصطلاح ليس من خلقـه تعـالى .لكن لانسلم دلالة الآية عـلى صـورة النزاع ، لجـواز أن يكون المراد من الأسـمـاء الصفات والعلامات ، مـثل ما يقال : أن الله تعالى علم آدم ،أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجـمل للحمل ،والثـور للحرث ،وهذا وإن كـان على خلاف العرف لكن الاشتقاق يشهد له،لأن الاسم مشتق من السمو أو السمة[5]،وعلى

---

(١) فى هامش « ت »: التعليم .

(٢) آخر الورقة « ١١ » من « ت » .

(٣) انظر : العـدة « ١ / ١٩١ » ، المستـصـفى « ١ / ٣٢١ » ، المحصـول ١ / ق ١ / ٢٤٩ - ٢٥٠ » ، التفـسير الكبـير للفخـر الرازى « ٢ / ١٧٥ » ، الأحكام للآمدى «١/ ٧٤ » .

وقال فى وجه الاستدلال :«دل على أن آدم والملائكة لايعلمون إلا بتعليم الله تعالى» .

(٤) فى « ت » : ولكن .

(٥) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « سمو » « ٣ / ٩٩ » .

التقديرين مما يكشف عن الشيء يكون اسما وحينئذ لا تكون الآية دالة على أن اللغات توقيفية [1] .

لا يقال : ما المراد من قولك : يجوز أن يكون المراد من الأسماء الصفات والعلامات .

أى : أنها من جملة المراد أو أنها المراد فقط ، وهذا الاحتمال وإن كان خلاف ما أشعر به كلامكم ، وهو التمسك بشهادة الاشتقاق ، لكن لايمتنع إرادته منه ، فإن أردتم به الأول فمسلم ، وإن كان على خلاف العرف لكن لاينافى المقصود بل يحصله، لأن الآية حينئذ تكون دالة على أن كل ما يكشف عن الشيء معلم من جهته تعالى لكونها عامة ، ومن جملة الألفاظ الدالة على معانيها ، فتكون الآية دالة على أنها معلمة من جهته تعالى .

وإن أردتم به الثانى . فنقول : إنه غير جائز لكونه على خلاف العرف والاشتقاق والعموم .

قلنا : أردنا به الثانى وتمسكنا بالاشتقاق لبيان صحة كونها مرادة من الأسماء على وجه تخصيص العام ببعض مسمياته .

قوله : إنه غير جائز لكونه على خلاف الأصل.

قلنا : التمسك بمثله لا يفيد إلا الظن ، وقد ذكرنا أن المسألة علمية فلا يجوز التمسك به عليها .

سلمنا :أن المراد من الأسماء الألفاظ المخصوصة لكن لا نسلم دلالة الآية على التوقيف ، وهذا لأنه يجوز أن تكون [2] تلك الألفاظ موضوعة خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الملائكة والجن ثم أنه تعالى علمها لآدم [3]

---

(١) انظر : التفسير الكبير للرازى « ٢ / ١٧٦ » ، الإبهاج « ٢ / ١٧٦ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٢ » .

(٢) فى الأصل : أن يكون .

(٣) انظر : المستصفى «١/ ٣٢١ » ، المنخول « ص٧١ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٧٥ ».

سلمنا . دلالة الآية عليه لكن بالنسبة إلى كل اللغات أو بعضها / (١٢/ب).

والأول : ممنوع وهذا لأنا لا نسلم أن الجمع[1] المحلى بالألف واللام يفيد العموم ، ولئن سلمنا إفادته[2] لذلك فى الجملة ، لكن لانسلم أنه يفيده هاهنا، وهذا لأنا نعلم بالضرورة حدوث بعض اللغات بعده عليه السلام ،بل فى كل زمان كالألفاظ العرفية وأسامى الحروف والصناعات والآلات الحادثة فيستحيل أن تكون تلك الألفاظ مرادة من الآية فلم يكن العموم مرادا منها .

والثانى : مسلم لكن لا يحصل مطلوبكم .

سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه توقيف هذه اللغات التى نتكلم بها بالنسبة إلينا لجواز أن يقال : إنه عليه السلام نسى هذه اللغات ، أو لم يوقف عليها غيره ثم اصطلح عليها من بعده [3] .

سلمنا ذلك لكن لم قلت : إن الأفعال والحروف كذلك .

قوله : أو لأنه لا قائل بالفصل .

قلنا : لانسلم أن الإجماع دليل قاطع حتى يجوز التمسك به فى هذه المسألة.

سلمنا : أن الاجماع المطلق دليل قاطع ، لكن لا نسلم أن هذا الإجماع وأمثاله كالسكوتى دليل قاطع ، بل إما أن لايكون حجة أو وإن كان حجة لكنه حجة ظنية .

قوله : ثانيا عليه التعليم للحاجة[4] .

---

(١) فى « ت » : الجميع .

(٢) فى « ت » : بإفادته .

(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٣٢١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٥ » ، وراجع : نهاية السول « ١ / ١٧٣ » .

(٤) فى الأصل : الحاجة .

قلنا : مسمى الحاجة ، أو الحاجة المخصوصة والأول ممنوع ، والثانى مسلم، ولا يلزم منه كون الأفعال والحروف معلمة أيضا لعدم تلك الحاجة المخصوصة فيها

واعلم أنه وإن أمكن الجواب عن بعض هذه الأسئلة لكن بأجوبة ظنية وقد عرفت أن المسألة علمية فلا يجوز أن يعول عليها فلذلك تركنا ذكرها .

ثانيها : قوله تعالى : ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم** ﴾ الآية (١) .

ووجه : التمسك بها هو أنه ليس المراد من اللسان الجارحة المخصوصة ، لأنه ليس فيه كبير اختلاف ، وبتقدير تحققه فإنه ليس بظاهر بخلاف غيره من الأعضاء كالوجه فإنه مع ظهوره واختصاصه بكثرة إبداع (٢) الصنع اختص بمزيد الجمال وهو داع للنظر إليه والتفكر فيه فكان ذكره أولى وأفضى إلى (٣) المقصود ، فلم يكن فى ذكره اللسان فائدة ، بل المراد منه اختلاف اللغات (٤)، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو بطريق إطلاق اسم العلة على المعلول أو اسم المحل على الحال واختلافها إنما يكون آية (٥) على وجوده تعالى أن لو كانت اللغات توقيفية.

وأجيب عنه : هب أنا نسلم أنه ليس المراد من اللسان الجارحة المخصوصة ،

---

(١) سورة الروم : آية « ٢٢ » .

(٢) فى الأصل « ت » : « أبدع » .

(٣) فى « ت » : لما .

(٤) انظر: المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » ، التفسير الكبير للرازى « ٢ / ١١١ » .
وقال فيه : أن المراد اختلاف الأصوات أو مخارج الحروف ، وقال : ومن الناس من قال : المراد اختلاف اللغة كالعربية والفارسية . . . . ثم قال : والأول أصح .

(٥) فى الأصل : أنه ، وما أثبته من « ت » .

لكن على الحمل على ما ذكرتم من المجاز أولى من الحمل على مجاز آخر، هو الاقتدار على اختراع اللغات أو على تلفظها فلم يتعين ما ذكرتم (١) .
ولقائل:/ (١٣ / أ) أن يقول : مجاز المستدل أولى.

أما إذا قلنا (٢) : إنه من باب إطلاق اسم العلة على المعلول أو إطلاق اسم المحل على الحال فظاهر ، لأن مجازكم من قبيل الإضمار على ما يبين (٣) ومجازه على هذا التقدير ليس كذلك ، وإذا وقع التعارض بين المجاز والإضمار فالمجاز أولى (٤) . لأنه أكثر والكثرة تدل على قلة المفسدة .

وأما إن قلنا : إنه بطريق الإضمار فكذلك لقلة الإضمار على هذا التقدير بخلاف مجازكم فإنه يلزم منه كثرة الإضمار أو المجاز والإضمار معا . بيانه أنا لو حملنا (٥) على مجازكم يصير تقدير الآية ، واختلاف اقتدار ألسنتكم باللغات ، واختلاف اقتداركم باللغات على أنه أطلق اللسان وأورد الاقتدار، كما فى إطلاق اليد وإرادة القدرة (٦) .

---

(١) آخر الورقة « ١٢ » من « ت » .

(٢) فى « ت » : إذ قلنا .

(٣) سوف يأتى بيان ذلك « ص ٤٨٦ » .

(٤) كما يأتى : « ص ٤٨٧ » .

(٥) هكذا فى الأصل ، « ت » . ولعلها : لو حملناه .

(٦) إن الله سبحانه وتعالى له يد حقيقة بلاكيف كما ثبت ذلك فى كتابه وسنة رسوله ﷺ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ما منعك أن لاتسجد لما خلقت بيدى ﴾ . وقال تعالى: ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ . وقال : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ . وقال : ﴿ قل إن الفضل بيد الله ﴾ . وقال : ﴿ فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء ﴾ .
قال فى شرح الطحاوية : « ... ولا يصح تأويل من قال : أن المراد باليد : بالقدرة، فإن قوله : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ لا يصح أن يكون معناه بقدرتى مع تثنيته اليد ، ولو صح ذلك لقال إبليس:«وأنا أيضا خلقتنى بقدرتك ، فلا فضل له على بذلك ...».
انظر : شرح العقيدة الطحاوية « ص ٢٤٠ ، ٢٤١ » ، عقيدة السفارينى «١/ ٢٣١»، معارج القبول « ١ / ٣١٠ » .

فعلى الأول : يلزم [١] كثـرة الإضمار ، وعلى الثـانى : يلزمه [٢] المجاز والإضمـار معا وعلى ما ذكـرنا لا يلزمه [٣] إلا الإضـمـار الذى هو أقل من إضمـاركم ،لأنه يصير تقدير الآية علـى ما ذكرنا ، واختـلاف لغات ألسنتكم وكان أولى .

« والأولى أن يجاب بمنع أن اختلاف اللغـات إنما يكون آية لو كانت اللغات توقيفية » [٤] .وهذا لأن واضعها ، وإن كان هو العبـد فهى مخلوقة لله تعالى على ما عرف عن مذهبنا أن أفعال العباد ونتائجها بخلق الله تعالى [٥] .

وثالثها : قوله تعـالى : ﴿ **إن هى إلا أسمـاء سميتـموها أنتم وآباوكم** ﴾ الآية [٦] .

ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف لقوله تعالى : ﴿ **ما أنزل الله بها من سلطان** ﴾ [٧] يدل عليه ، فلو كـان غيرها من الأسمـاء اصطلاحيا

---

(١) فى« ت » :يلزم منه كثرة .

(٢) فى « ت » : يلزم .

(٣) فى « ت » : يلزم .

(٤) هكذا جاء النص فى الأصل ، ت . وقد نقله ابن السبكى فى الإبهاج « ١ / ٢٠١ » بقـوله : « قال صـفى الدين الهندى : والأولى أن يجـاب بأنا لا نسلم أن اختـلاف اللغات إنما يكون آية « إن لو كانت اللغات توقيفية . . » ولعل عبارة ابن السبكى هذه المنسوبة للهندى أصح من هذه العبارة المثبتة .

(٥) انظر : ما سبق من هذه الرسالة : « ص ٤٨ » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٠١ » نهاية السول « ١ / ١٧٣ » .

(٦) سورة النجم : آية « ٢٣ » .

(٧) سورة النجم : آية « ٢٣ » .

أيضا : لم يكن لتقييد الذم بتلك الأسماء فائدة [1] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه ذمهم على مجرد التسمية، بل الذم للتسمية المخصوصة وهى تسمية الأصنام آلهة، مع اعتقاد الإلهية فيها لا مجرد التسمية[2] .

سلمنا : أن المجموع ليس علة فلم لا يجوز أن تكون العلة هى التسمية المخصوصة لا مطلق التسمية حتى يلزم ما ذكرتم ، وهو أنه لم يكن لتقييد الذم بتلك الأسماء فائدة .

سلمنا : أن الذم بمجرد التسمية وأنه يدل على أن ما عداها من الأسماء توقيفا لكن لا يدل على مطلوبكم ، وهو أن اللغات بأسرها توقيفية ، لأن من جملتها تلك الأسماء وهى ليست توقيفية ، بل لو دل فإنما يدل على [أن [3]] البعض [4] منه كذلك كما هو مذهب قوم [5] .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥٠ » . وقال فى وجه الاستدلال من الآية : «فلو لم يكن ما جُعل دالا على غيرها من الأسماء توقيفيا لما صح هذا الذم » .
وانظر: الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ١٩٨ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٢ » .

(٢) انظر : المحصول «١ / ق ١/ ٢٥٧ - ٢٥٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ /٧٦ » ، وراجع : نهاية السول « ١ / ١٧٣ » .

(٣) ساقط من الأصل . والمثبت من « ت » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٢٤٥ » ، الأحكام للآمدى « ١/٠ ٧٤ » ، وانظر ماسبق « ص ٨٠ » .
دخول « أل » على « بعض » ليس بفصيح عند جمهور العلماء. قال أبو حيان فى البحر المحيط « ١ / ١٥٩ » : « بعض أصله مصدر بعض يبعض بعضا أى قطع. . . ويقابله « كل » وهما معرفتان لصدور الحال منهما فى فصيح الكلام . . . وينوى فيهما الإضافة ، فلذلك لا تدخل عليها الألف واللام . . . » .
وانظر : لسان العرب مادة « بعض » « ٧ / ١١٩ » ، ترتيب القاموس « ١/ ٢٩٣»: مادة « بعض » .

(٥) انظر : أول المسألة « ص ٨٠ » .

ورابعها : التمسك بالعمومات الدالة على أن علم المخلوقات كله بتعلم الله تعالى كقوله تعالى حكاية عن الملائكة : ﴿ **قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا** ﴾ [(١)] الآية .وقوله تعالى : ﴿ **علم الإنسان مالم يعلم** ﴾ [(٢)] ، واللغات من جملتها [(٣)] .

وجوابه : يعرف مما تقدم [(٤)] .

وخامسها[(٥)]:/(١٣/ب) وهو الوجه المعقول :أنها[(٦)] لو كانت اصطلاحية لافتقر الواضع فى تعريف ذلك الغير إلى طريق،لأن مجرد وضع اللفظ لمعنى غير كاف فى كونه مصطلحا عليه مالم يساعده عليه غيره،وذلك الطريق إن كان اصطلاحيا أيضا كان الكلام فيه كالكلام فى الأول ولا يتسلسل[(٧)]

---

(١) سورة البقرة: آية « ٣٢ » .

(٢) سورة العلق : آية « ٥ » .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » .

(٤) انظر فى الجواب عن هذا الدليل ما تقدم من الجواب على الدليل الأول الذى أورده المصنف وهو قوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ ص : « ٨١ » .
وانظر : المحصول « ١ / ق١ / ٢٥٦- ٢٥٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٥ » .

(٥) هذا دليل القائلين بالتوقف من المعقول : وهو من وجهين ذكرهما المصنف فى الفائق « ١ / ٢٨ » ، والإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق١ / ٢٥١ - ٢٥٢ » .
أحدهما : الذى ذكره المصنف هنا .
وثانيهما: هو قول الإمام الرازى فى المحصول «١/ق١/ ٢٥٢»: « أنها لو كانت بالمواضعة لارتفع الأمان عن الشرع ، لأنها لعلها على خلاف ما اعتقدناها، لأن اللغات قد تبدلت » .
وانظر : الفائق « ١ / ٢٨ » ، الإبهاج « ٢ / ١٩٩ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٢ » .

(٦) فى « ت » : أنه .

(٧) راجع فى لزوم التسلسل : نهاية السول « ١ / ١٧٢ » حيث قال : « إنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع فى تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما ثم إن ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بدله من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل » . ==

لبطلانه ، بل ينتهى إلى التوقيف وهو المطلوب [1] .

وجوابه : النقض بتعلم الولد لغة والديه من غيرتوقيف على التوقيف .

سلمنا : سلامته عن النقض لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الطريق هوالإشارة إلى المسمى مع ذكر اللفظ وتكرره ،وليس تعريف دلالة هذه الطريقة على [2] كون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى يحتاج إلى طريقة أخرى ،فإن من رأى غيره مع مسيس حاجته إلى تعريف لغته أنه يشير إلى شئ وتكرر لفظا علم بالضرورة أنه قصد تعريف كون ذلك اللفظ موضوعا لذلك الشئ .

سلمنا :أنه لابد وأن ينتهى إلى توقيف لغة ما . فلم قلت :إن تلك اللغة هى هذه ؟

هذا من جملة ما اعترض به بعض أصحابنا على الدلالة المذكورة [3] . وهو يشعر بأن النزاع إنما هو فى هذه اللغات ، وفيه نظر ، لأن الكلام فى مبادئ اللغات لا فى اللغة المخصوصة.

سلمنا : أن تلك اللغة هى هذه لكن ما ذكرتم من الدلالة لايقتضى أن جميعها توقيفيا ، الذى هو مطلوبكم بل بعضها ، إذ يمكن تعريف ماهو بالاصطلاح بذلك البعض كما هو مذهب الاستاذ .

== ثم قال : « واعلم أن هذا التقرير هو الصواب » .

وراجع أيضا : تقرير ابن السبكى للزوم التسلسل فى شرحه على المنهاج « ١/ ١٩٩».

انظر : المحصول وهامشه « ١ / ق ١ / ٢٥٢ » .

والتسلسل : هو كما جاء فى تحرير القواعد المنطقية : « ترتيب أمور غير متناهية » «ص ١٤ » .

(١) انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٢٥١ » ، الفائق « ١ / ٢٨ » . وراجع : الإبهاج «١ / ٩٩ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٢ » .

(٢) فى الأصل : مثل . والمثبت من « ت » .

(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٣١٩ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥٣ » ، الفائق « ١ / ٢٨ » . وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٠١ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٣ »

وأما القائلون بالاصطلاح فقد احتجوا بوجهين :-

أحدهما : قوله تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** ﴾[1] .
دلت الآية على تقديم[2] اللغات على البعثة المتوقف عليها التوقيف ، فلو كانت اللغات توقيفية لزم تقدمها على البعثة وتأخيرها عليها معا وهو محال[3] .

وثانيهما[4] : لو كانت اللغات توقيفية فطريق وصولها إلى الخلق ، إما الإيحاء أو خلق العلم الضرورى فيهم بأنه تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعانى أو غيرها ، والأول باطل لما تقدم[5] ، والثانى أيضا كذلك ، لأن خلق ذلك العلم ، إما أن يكون فى جميع الخلق المكلفين وغير المكلفين ، أو فى المكلفين فقط ، أو فى غيرهم فقط ، والقسمان الأولان باطلان لاقتضائهما[6] كون العلم بالله ضروريا ، لأنه لما خلق فيهم علما ضروريا بأن واضع الألفاظ لمعانيها هو الله تعالى كان[7] العلم بالله تعالى ضروريا قطعا لكنه باطل ، لأنه يلزم منه أن يبطل التكليف بمعرفة الله تعالى . والثالث : باطل أيضا .

---

(١) سورة إبراهيم : آية « ٤ » .

(٢) فى « ت » : على ما تقدم .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥٣ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٤ » ، الفائق « ١ / ٢٩ » . وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٠١ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٥ » .

(٤) هذا هو الدليل العقلىْ للقائلين بالاصطلاح :
انظر : المحصول « ١ /ق ١ / ٢٥٣ - ٢٥٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٠١ » .

(٥) انظر ما سبق « ص ٧٨ » من هذه الرسالة .

(٦) فى الأصل: (ولاقتضائهما) . والمثبت من « ت » .

(٧) آخر الورقة « ١٣ » من « ت » .

أما أولا فلأنه يـجب أن لا يحصل العلم بتلك اللغـات لغيـرهم ، لأنه لايحصل العلم بهـا إلا بالتعلم منهم وهو غيـر حاصل منهم إذ / (١٤ / أ) الثقة لاتحصل بقولهم وفعلهم .

وأما ثانيا : فلأن [١] من البعـيد أن يصير غـير العاقل عالما بهـذه اللغات العجيبة والتركيبات البديعة وبمعانيها الغريبة .

والثالث أيضا : باطل وهو أن ذلك الطريق غـيرهمـا ، لأن الكلام فيـه كالكلام فى الأول ولا يـتسلسل [٢] لبطلانه ،بل يـنتـهى إلى الاصطلاح وهو المطلوب .

والجواب : عن الأول أنا لانسلم توقف التوقيف على البـعثة ، لأنه يجوز أن يخلق الله فيهم علما ضروريا بأن واضعا وضع تلك الألفاظ لتلك المعانى لا أنه تعالى وضع [٣] .

وبه خرج الجواب أيضا عن الثـانى [٤] ، لأنه لايلزم حينئذ أن تكون معـرفة الله ضرورية .

ثم نقول : مـا ذكرتم معارض بما أن اللغـات لو كانت اصطلاحيـة لماحصل القطع بشئ من مدلولات الألفـاظ الواردة فى الكتاب والسنة لاحتـمال أن يقال أنها كانت فى العصر الأول تدل على معـانى غير ما نعرفه الآن ، ثم أن الناس اصطلحوا بعد ذلك العـصر على دلالتها على هذه المعانى التى نعـرفها الآن .

---

(١) فى الأصل : وأن . والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : الفائق « ١ / ٢٩ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ٣ / ٢٥٩» .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٦٠ » ، الفائق « ١ / ٢٩ » .

وراجع : نهاية السول « ١ / ١٧٦ » ، منهاج العقول « ١ / ١٧٤ » .

واعلم : أنه يمكنك أن تعرف مما سبق دليل المذهبين الباقيين وجوابه (١) فلا حاجة إلى ذكره .

---

(١) يريد بالمذهبين الباقيين اللذين لم يورد لهما دليل بخصوصها ، وإنما أحال على ما سبقهما : مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وهو : أن ابتداء الوضع من الله تعالى والباقي من العبد كما سبق « ص ٦٤ » ، والآخر : عكسه ونسبه المصنف إلى بعضهم كما مر قريبا « ص ٦٥ » .

وهذا المذهب الأخير ضعيف قاله ابن السبكي في الإبهاج « ٢ / ١٩٧ » ولم أقف له على دليل .

أما دليل مذهب أبو إسحاق فقد نص عليه الإمام الرازي في المحصول « ١ / ق ١ / ٢٥٥ » حيث ذكر أن الاصطلاح لايمكن أن يصح إلا بشرط أن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره ، فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحي لزم التسلسل ، ثم قال الرازي: « فثبت أنه لا بد في أول الأمر من التوقف » .

ثم ذكر أنه بعد ذلك لا يمتنع أن تحصل لغات كثيرة بسبب الاصطلاح ، إذ ذلك معلوم بالضرورة ، كما ترى أن الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يعرفونها من قبل .

وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٠٢ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٦ » ، منهاج العقول « ١ / ١٧٥ » .

قال الشيخ صفي الدين الهندي في الفائق « ١ / ٣٠ » : « وإذا ظهر ضعف الكل وجب التوقف » .

« الفصل الثالث »

فى العلة الغائية لوضع الألفاظ للمعانى وسبب اختيارها على غيرها من الطرق

الفصل الثالث

في العلة الغائية لوضع الألفاظ للمعاني وسبب اختيارها على غيرها من الطرق

اعلم : أن الواحد منا لما خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع ما لابد له منها احتاج إلى غيره ليعاونه على ذلك وهو إنما يعاونه أن لو عرف حاجته فيحتاج كل واحد من الناس إلى أن يعرف صاحبه ما في ضميره ليمكن التعاون ولابد في ذلك من طريق ، وذلك الطريق وإن كان يمكن أن يكون غير الألفاظ ، مثل الإيماءات المخصوصة والإشارات المعينة والحروف والرقوم المكتوبة ، مثل أن يجعل صورة « الألف » مثلا دليلا على طلب الماء، و « الباء » على طلب الطعام ، لكن اختيرت الألفاظ عليها لوجوه [1] :

أحدها : أنه يمكن أن يعرف بها كل ما في الضمير موجودا كان أو معدوما محسوسا كان أو معقولا [2] بخلاف غيرها من الطرق ،فإنه لا يمكن أن يعرف بها ماغاب عن الحس .

وثانيها [3] : أن العبارة توجد حين يراد وجودها وتنعدم حين يستغنى عنها وهو بعد وجودها فلا يطلع عليها من لا يراد اطلاعه عليها بخلاف كتابة

الحروف والرقوم وبعض أنواع الإشارات فإنه يحتاج في إزالتها بعد وجودها إلى تعاطي فعل آخر ولا يخفى أن ذلك أشق .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٦١ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ١٩٤ » ، نهاية السول « ١ / ١٦٦ » ، منهاج العقول « ١ / ١٦٤» ، إرشاد الفحول « ص ١٤» .
وانظر : هذه الوجوه في المحصول « ١ / ق ١ / ٢٦٢ - ٢٦٤ » .

(٢) في «ت » : منقولا .

(٣) في « ت » : وثانيها .

وثالثها : أن الإنسان لابد له من التنفس فى حياته، فصرفه ذلك التنفس/ (١٤/ ب) الضرورى إلى ما ينتفع به انتفاعا كليا أولى من اختراع طريق آخر مستغن عنه .

ورابعها : أن المعانى التى يحتاج الإنسان إلى التعبير عنها كثيرة جدا ، فلو وضعوا لكل واحد منها علامة خاصة من الرقوم والحروف لزم الاشتراك فى أكثرها أو يعسر ضبطها ، لأن حفظها غير ممكن .

وخامسها :أنه يمكن أن يعلم بالعبارة من لا يكون حاضرا ،كما يمكن [١] أن يعرف بها ما لا يكون محسوسا ولاموجودا ، وهذا بخلاف الإيماء والإشارة ، فإنه لا يمكن أن يعلم بهما من لا يكون حاضرا ، كما لا يمكن أن يعرف بهما ما لا يكون محسوسا ولاموجودا ، وأما الحروف والرقوم فإنه وإن أمكن إعلام الغائبين بها لكن بطريق الكتابة فقط ، وأما الألفاظ فإنه يمكن الإعلام بها بالرسالة والكتابة معا ، والمفضى إلى المقصود بطريقين أولى من المفضى إليه بطريق واحد .

تنبيه :

اعلم: أنه ليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة أن تعاد فيها معانيها المفردة[٢]

---

(١) فى« ت » : لا يمكن .

(٢) ذكر الإمام الرازى فى المحصول « ١ /ق ١ / ٢٦٨ » فى الاستدلال على أنه ليس الغرض من وضع الألفاظ أن تعاد فيها معانيها المفردة ، وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوف على العلم بتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات المتوقف على تلك المسميات فيكون العلم بالمعانى متقدما على العلم بالوضع فلو استفيد العلم بالمعانى من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع وهو دور .

فإن قلت : ما ذكرته فى المفردات قائم فى المركبات ، لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول ، والعلم به يستدعى ==

لأن إفادتها لها متوقفة [1] على العلم بها ضرورة أن العلم بالنسبة يستدعى العلم بالمنتسبين ، فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور ، بل الغرض منه التمكن من إفادة المعانى المركبة بتركيبها والدور غير لازم هنا ، إذ يكفى فى تلك الإفادة العلم بوضع تلك الألفاظ المفردة وانتساب بعضها إلى بعض بالنسب المخصوصة والحركات المخصوصة [2] .

= سبق العلم بذلك المدلول ، فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور .

وأجاب الرازى : بعدم التسلم أن الألفاظ المركبة لاتفيد مدلولها إلا عند العلم بأن تلك الألفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول .

وانظر : نهاية السول « ١ / ١٦٨ » .

(١) فى « ت » : متوقعة .

(٢) فى الأصل ، و « ت » : المختصة ، وصوبه فى هامش الأصل بما أثبته .

« الفصل الرابع »

فى الطريق الذى به يعرف كون اللفظ موضوعا للمعنى

الفصل الرابع

فى الطريق الذى به يعرف كون اللفظ موضوعا للمعنى [1]

فنقول : الطريق [2] إليه : إمـا النقل ، أو المركب منه ومن العقل ، إذ لا سبيل [3] للعقل [4] وحده إليه [5] .

وأما النقل [6] : فهو إما آحاد ، أو تواتر . والآحاد لا يفيد إلا الظن .

وأما التواتر فهو [7] يفيد العلم ، إما الضـرورى ، أو النظرى على اختلاف فيه .

وأما المركب منهما : فهو [8] يفيد الظن مهما كـان شئ من مقدماته ظنيا ، والقطع إذا لم يكن شئ من مقدماته ظنيا بل كله قطعيا .

مثال المركب : إنا إذا عرفنا أنهم جوزوا الاستثناء عن صـيغ الجموع المعروفة بالألف واللام. وعرفنا أيضا أن الاستثناء[9] من الكلام ما لولاه لدخل فيه[10] .

---

(١) انظر فى هذا الفصل :
المحصول «١ /ق١/ ٢٧٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٧٨» ، الفائق « ١ / ٣٣ » .
وراجع : نهـاية السول « ١ / ١٧٧ » ، الإبهـاج «١/٣/٢٠٣ » ،شرح مـختصـر ابن الحاجب « ١ / ١٩٧ » ، المزهر « ١ / ٥٧ ، ١١٧ - ١٢٠ » .

(٢) فى الأصل : إن طريق . والمثبت من « ت » .

(٣) فى « ت » : إذ لايستدل .

(٤) فى « ت » : العقل .

(٥) ذكر الإمام الرازى فى محصوله « ١ / ق ١ / ٢٧٦ » بأن العقل لا مجال له فى هذه الأشياء لأنها أمور وضعية والعقل لايستقل بإدراكها .

(٦) فى « ت » : وأما الفعل .

(٧) فى « ت » : فقد .

(٨) فى « ت » : فقد .

(٩) آخر الورقة « ١٤ » من « ت » .

(١٠) سوف يأتى تعريف الاستثناء : « ص ١٥٠٧ » .

كلاهما بالنقل ، فيعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين أن صيغة الجمع للعموم [(١)] .

وقد قدح فى كل واحد من هذه الطرق الثلاثة ،أما فى التواتر : فبسبب كثرة الاختلاف الواقع فى أكثر الألفاظ دورانا على الألسن كلفظة الله ،فإنه اختلف فيه فى أنه هل هوعربى؟ أو غير عربى ،وبتقدير كونه عربيا ،وهل هو موضوع /(١٥/أ) أو مشتق؟ وبتقدير كونه موضوعا هل هو اسم علم أو اسم جنس؟ وبتقديركونه مشتقا ،اختلفوا مما اشتق منه اختلافا كثيرا،ولوكانت اللغات متواترة لما كان ذلك[(٢)]،وأما الآحاد فهى لاتفيد إلا الظن إن سلمت عن

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٧٦ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «١/١٩٧-١٩٨ » ، الفائق « ١ / ٣٣ » . وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٠٣ » ، نهاية السول « ١ / ١٧٧ » .

(٢) هذه الأقوال التى أشار إليها المصنف فى لفظ الجلالة « الله » انظر فيها التفسير الكبير للرازى « ١ / ١٥٦ » .

وانظر : المحصول « ١ /ق١ /٢٧٧ - ٢٧٨ » حيث ذكر أن مما اختلفوا فيه - أيضا - الايمان ، والكفر ، والصلاة ، والزكاة ، حتى أن كثيرا من المحققين من علم الاشتقاق يزعمون أن الصلاة مشتقة من الصلوين ، وهما عظما الورك وهذا اشتقاق غريب .

كما اختلفوا فى صيغ الأوامر والنواهى ، وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة إليها اختلافا شديدا .

وإذا كان الحال فى هذه الألفاظ مع شدة الحاجة إليها واشتهارها كذلك فما بالك فى سائر الألفاظ .

وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن دعوى التواتر فى اللغة متعذرة .

أجاب الشوكانى فى إرشاد الفحول « ص ١٥ » عن ذلك بأنه لايخفى أن محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة - أى العربية - بطريق التواتر عن العرب ، فاختلاف الاشتقاق والوضع خارج عن محل النزاع ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه .

الجرح والقدح وهى غير « مسلم فى رواة » [1] اللغة لما عرف من قدح بعضهم بعضا ، وبتقدير سلامته عن ذلك وجب أن لا يقطع لشىء من مدلولات الكتاب والسنة وهو خلاف الإجماع[2] .وأما الثالث [3] : فهو نادر جدا فلا يعول عليه فى معرفة الوضع فى عامة اللغات .

ولئن سلمنا :أنه غير نادر فهو إنما يفيد اليقين أن لو عرف أن واضع تينك المقدمتين هو الله تعالى لعدم جواز التناقض عليه ، وأما بتقديرأن يكون الواضع هو العبد لا يأمن [4] التناقض عليه ،فجاز أن يضع إحدى المقدمتين بحيث تناقض الأخرى فلا تفيد المطلوب فضلا عن أن يكون ذلك يقينا لكن قد ذكرنا أن ذلك غير معلوم [5] .

وجوابه : أن دلالة المتداول من اللغات كالسماء والأرض والماء والطعام على مدلولاتها قاطعة معلومة بالتواتر وقد حكم فيه ، لو [6] سلم سلامته عن القدح يجرى مجرى قدح السوفسطائية فى المحسوسات فكما أن ذلك لايستحق

---

(١) هكذا فى الأصل ، و« ت » . ولعلها هكذا : مسلمة فى رواية .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٢٨٦ » وقال ما محصله : (أن من أجل ما صنف فى اللغة العربية كتاب سيبويه وكتاب العين .

فأما كتاب سيبويه فقدح الكوفيون فيه وفى مؤلفه ، والمبرد من أجل البصريين ومع ذلك قدح فى كتاب سيبويه .

وأما كتاب العين : فجمهور أهل اللغة على القدح فيه ،كما أن ابن جنى أورد فى كتابه الخصائص بابا خاصًا فى قدح الأدباء بعضهم من بعض وتكذيب بعضهم بعضا).

انظر : المحصول« ١ / ق ١ / ٢٨٦ - ٢٨٧ » .

(٣) وهو ما يتركب من العقل والنقل .

انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٢٩٣ » .

(٤) هكذا فى الأصل ، و « ت » ولعلها : لا يؤمن .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤ » .

(٦) فى « ت » : ولو سلم .

الجواب وكـذا ما ذكرتموه . وأمـا غيـر المتـداول منها فـهـو مظنـون الدلالة ولا يثبت به من الأحكام إلا ماهو مظنـون ويثبت وجوب العمل به ، إما بالإجماع الذى يثبت حجيته بالنصوص المتواترة الواردة بالألفاظ المتداولة المقطوعة الدلالة أو بالنصـوص الدالة على وجـوب العمل بالمظنون الـواردة بالألفاظ المتـداولة كقوله عليـه السلام :« نحـن نحكم بالظاهر» (١) ، « وأقضى بالظاهر » (٢)

---

(١) هذا الحديث اشـتهر فى كـتب الفقه وأصوله بلـفظ : « أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » .

قال الزركشى فى المعتبر « ص ٩٩ » : « وقد اسـتنكره جماعة من الحفاظ منهم المزى والذهبى وقالوا : لا أصل له » .

وقال الحافظ ابن كـثير فى تحـفة الطالبيـن « ص ١٧٤ » : « كثيـرا ما يلهج به أهل الأصول ، ولم أقف له على سند وسألت عنه الحافظ أبا الحجاج المزى فلم يعرفه » .

وقال العراقى : « لا أصل له وسئل عنه المزى فأنكره » .

(٢) قال ابن حجر فى التلـخيص الحبير « ٤ / ٢١١ » : « وأغرب إسمـاعيل فى كتابه « إدارة الأحكام » فقال : « إن هذا الحديث ورد فى قـصة الكندى والحضرمى ، اللذان اختصما فى الأرض فقال : المقضى عليه : قضيت على والحق لى ، فقال ﷺ : «إنما أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر » .

قال فى المقاصـد الحسنة « ص ١٦٣ » : « قال شيـخنا : ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدرى أساق له إسماعيل المذكور إسنادا أم لا » .

وقال السـخاوى أيضا « ص ١٦٢ » : «لا وجـود له فى كتب الحديث المشـهورة ولا الأجزاء المنثورة » . وأصل الحديث بهذين اللفظين واحد .

والحديث له شواهد صحيحة منها :-

أحدها :

ما رواه البخـارى فى كتاب الحيل - باب حـدثنا محمد بن كـثير « ٨ / ٩٢ » عن أم سلمة عـن النبى ﷺ قال : « إنما أنابشـر وإنكم تختـصمون ولعل بعـضكم أن يكون ألحن بحجتـه من بعض وأقضى له على نحو مـا أسمع فمن قضيت لـه من حق أخيه شيئا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النار » .

الثانى :

==

« دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » [1] ومايجرى مجراها ولعل أكثر ألفاظ

== روى البخارى فى كتاب الشهادات - باب الشهداء العدول « ٣ / ١٤٨ » عن عبد الله بن عتبة قال : سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول أن أناسا كانوا يأخذون بالوحى فى عهد رسول الله ﷺ وأن الوحى قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم . . . » الحديث .

انظر: أحاديث مختصر المنهاج لـلعراقى، نشر فى مجلة البحث العلمى والتراث الإسلامى - العدد الثانى لعام « ١٣٩٩ هـ ») ص « ٣٠٦ » .

(١) هذا الحديث روى عن جماعة من الصحابة منهم الحسن بن على وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر .

أما حديث الحسن : فأخرجه النسائى فى كتاب الأشربة - باب الحث على ترك الشبهات « ٨ / ٣٢٧ - ٣٢٨ » .

والترمذى فى كتاب صفة القيامة - باب « ٦٠ » رقم « ٢٥١٨ » « ٤ / ٦٦٨ » .

وأحمد « ١ / ٢٠٠ » .

والحاكم « ٤ /٩٩ » .

والطيالسى رقم « ١١٧٨ » ص « ١٦٣ » .

وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الصلاة - باب القنوت « ٤٩٨٤ » . « ٣ / ١١٧ » .

وأخرجه أبو نعيم فى الحلية «٨ / ٢٦٤ » .

قال الترمذى : « حديث حسن صحيح » .

وقال الألبانى فى الإرواء « ١ / ٤٤ »: « قلت : وإسناده صحيح ، وسكت عليه الحاكم ، وقال الذهبى :قلت : سنده قوى » . وأما حديث : أنس : فأخرجه أحمد فى مسنده « ٣ / ١٥٣ » بإسناد فيه جهالة .

وأما حديث ابن عمر :فأخرجه أبو نعيم فى أخبار أصبهان « ٢ /٢٤٣ » وفى الحلية «٦ / ٣٥٢ » .

والخطيب فى تاريخ بغداد « ٢ / ٢٢٠ ».

وقال أبو نعيم :غريب من حديث مالك تفرد به ابن أبى زومان عن ابن وهب .

ورواه الخطيب - أيضا - من طريق غيره وقال : « وهذا الحديث باطل عن قتيبة ==

القـرآن والسنة فيـما يحتاج اليه أصـول الدين وفروعه المعلوم من قبـيل القسم الأول فلا جرم قامت بها الحجة فى المسائل المقطوعة [1] .

== عن مـالك وإنما يحفـظ عن عبـد الله بن أبى زومـان الإسكندرانى عن ابن وهب بن مالك تفرد به واشتهر به ابن زومان وكان ضعيفا » . تاريخ بغداد « ٢ / ٣٨٧ » .

وقال ابن رجب : قـال الدارقطنى : « وإنما يروى هذا من قول ابن عمر وعـن عمر، ويروى عن مالك من قوله » . وقال : « ويروى بإسناد ضـعيف عن عثمان بن عطاء الخراسـانى عن أبيه عن الحسن عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قـال لرجل: « دع ما يريبك إلى مالا يريبك » . والحديث صححه الألبانى .

انظر : جـامع العلوم والحكم « ص ١٠٢ » ، كـشف الخفـاء « ١ / ٤٨٩ » ، إرواء الغليل « ١ / ٤٤ » .

(١) انظر : المحصـول « ١ / ق١ / ٢٩٤-٢٩٧ » ، الفائق « ١ / ٣٤ » ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٩٨ » .

« الفصل الخامس »

فى بيان أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ والمعانى التى تدل عليها الألفاظ

« الفصل الخامس »

فى بيان أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ
والمعانى التى تدل عليها الألفاظ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

[لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ]

فى أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ ، بل يمتنع ذلك ، والدليل عليه أن المعانى غير متناهية ، لأن من جملتها الأعداد وهى غير متناهية فتكون المعانى غير متناهية ، فلو كان لكل معنى لفظ فلا يخلو ، إما أن يكون ذلك على سبيل الانفراد أو الاشتراك . والأول باطل .

أما أولا : فلأنه يقتضى / (١٥/ب) وجود ألفاظ لا نهاية لها ، وهو محال ، لأنها مركبة من حروف متناهية ، والمركب من المتناهى متناهى فوجود الألفاظ الغير المتناهية محال .

وأما ثانيا : فلأن وضع الألفاظ للمعان الغير المتناهية على سبيل التفصيل يستدعى تعقل تلك المعانى على سبيل التفصيل وهو محال منا ، وهذا ظاهر إن اللغات اصطلاحية . وأما إن قيل إنها توقيفية فكذلك ، لأن العلم بما لانهاية له على سبيل التفصيل [١] ، وإن كان حاصلا لله تعالى لكن وضع الألفاظ لتلك المعانى إنما هو لحاجة العباد إليها على ما عرفته ، فإذا لم يمكنهم تعقل ما لا نهاية له ، لم يمكنهم أن يعرفوا [٢] كون « تلك » [٣] الألفاظ موضوعة

---

(١) فى « ت » على سبيل التقييد .

(٢) فى « ت » : أن يفرقوا .

(٣) ساقطة من « ت » .

لتلك المعانى ، فيكون الوضع خاليا عن الغرض والفائدة ، فيكون عيبا ، وهو على الحكيم محال . والثانى باطـل أيضا لأنه لابد وأن يوجد فى تلك الألفاظ ما يدل على المعانى الغير المتناهية وإلا لم يكن لكل معنى لفظ ضرورة أن ضم المتناهى إلى المتناهى بمرات متناهية متناهى ولاشك أن هاهنا كذلك ، وإنما قيدنا « بمرات » (١) متناهية (٢) ، احترازا عن مرات غير متناهية ، فإنه وإن كان كل واحـد من تلك المرات متناهـيا فـإنه لا يجب أن لا يكون (٣) متناهيا كما فى العـدد لكن ذلك محـال لما تقـدم ، وهو أن تعقل مـا لانهـاية له على سبـيل التفصيل منا محال ، وفى هذه الدلالة نظر يعرف فى فصل الاشتراك (٤)، وإذا بطل أن يكون لكل معنى لفظ .

فاعلم: أن المعانى منهـا ما تمس الحاجـة إلى التعـبير عنه،ومنهـا مالا يكون كذلك والأول : يجب أن يكون له لفظ ، لأن الداعـى إلى الوضع موجـود وهو مسـيس الحـاجة والموانع مـرتفعة ظاهرا،ومـتى كان كـذلك وجب الفعل فوجب أن يكون له لفظ،وأما الذى لا يكـون كذلك جاز أن يكون له لفظ وألا يكون(٥).

---

(١) ساقطة من « ت » .

(٢) فى « ت » : وإنما قيدنا ثم أن متناهية .

(٣) فى الأصل : أن يكون . والمثبت من « ت » .

(٤) كما سيأتى « ص ٢١٤ » .

(٥) انظرفى هذه المسألة :

المحصول « ١ / ق١ / ٢٦٥ - ٢٦٧ » ، الفـائق « ١ / ٣٢ » ، جـمع الجـوامع وشرحه «١ / ٢٦٧ » .

المسألة الثانية

فى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قبل اللفظ . إنما يدل على ما فى االأذهان (١) من المعانى دون ما فى الخارج (٢) ، واستدل عليه فى المفرد : بأنه تختلف دلالته عند اختلاف المعنى فى الذهن ، وإن لم يختلف فى الخارج من غير عكس ، مثل ما إذا رأينا (٣) شبحا من بعيد واعتقدناه مثلا حيوانا مخصوصا فإنا نطلق عليه اسم ذلك الحيوان ، فإذا تغير ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر فإنا نطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد اسما آخر ، فلولا أن اللفظ [يدل(٤)] على ما فى / (١٦ / أ) الأذهان وإلا لما كان كذلك (٥) .

---

(١) آخر الورقة « ١٥ » من « ت » .

(٢) ذهب أبو إسحاق الشيرازى على ما فى الإبهاج « ١/ ١٩٤ » على أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى الخارجية .

بينما ذهب الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٢٦٩ - ٢٧٠ » إلى القول بأن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ، وإنما وضعت للدلالة على المعانى الذهنية ، أى سواء كانت موجودة فى الذهن والخارج أو فى الخارج فقط .

وقال السبكى فى جمع الجوامع « ١ / ٢٦٧ » إن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو معنى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى ، أى أعم من الذهنى والخارجى ، وقال الأصفهانى : هو الحق .انظر : المحصول مع هامشه « ١ / ق ١ / ٢٦٩ - ٢٧٠ »، الفائق وهامشه « ١ / ٣١ » الإبهاج « ١ /١٩٤ » ، نهاية السول « ١ / ١٦٧ » ، تيسير التحرير « ١ / ٥٥ » ، فواتح الرحموت « ١ /١٨٢ -١٨٣ » .

(٣) فى الأصل : إذا رأيتك . والمثبت من « ت » .

(٤) ساقطة من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٧٠ » .

وذكر ابن السبكى فى الإبهاج « ١ /١٩٥ » أن هذا الدليل يدل على بطلان كونها موضوعة بإزاء المعانى الخارجية ، لأنها لو كانت موضوعة للمعانى الخارجية لامتنع تسمية ذلك الحيوان بحيوان مخصوص ، وذلك غير ممتنع مع عدم الشعور بكونه إنسانا ،ولكان يمتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجى .

وأجيب عنه : بأن هذا الاختلاف بسبب اعتقاد أنها فى الخارج ، كذلك وإلا لما حصل الاختلاف لمجرد اختلافها فى الذهن .

لا يقال : ما ذكرتم لا يدل على « أن اللفظ لايدل على » [1] ما فى الخارج لاحتمال أن [2] يقال : « إنه » [3] يدل على ما فى الخارج لكن شرط موافقة الصورة الذهنية له ، والشىء ينتفى عند انتفاء شرطه ولما لم تكن الصورة الذهنية موافقة لما فى الخارج فيما ذكرتم من الصور لاجرم [4] لايدل عليه .
لأنا نقول : لو كان اللفظ دالا على المعنى الخارجى لكان هو ، إما ركن الدلالة عليه أو شرطا لها وعلى التقديرين يجب تغير الدلالة عند تغير المعنى فى الخارج وعدم تغيره فى الذهن ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لا دلالة عليه .

وأما فى المركب فقد استدل عليه : بأن قولنا : « قام زيد » لا يدل على قيام زيد فى الخارج ، وإلا لم يكن الخبر محتملا الكذب ، بل يدل على حكم القائل به وإخباره عنه من غير أن يشترط فيه الاعتقاد والظن بثبوت النسبة إذ قد يحكم بالنسبة من غير اعتقاد ، وإنما يستدل به على وجود المخبر عنه فى الخارج على وجه القطع إذا عرف براءة القائل عن الكذب عمدا ونسيانا وخطأ قطعا ، أو على وجه الظن إذا عرف براءته عنه ظنا لا لأن [5] اللفظ يدل عليه [6] ، وهو ضعيف ، لأنا نمنع الملازمة مطلقا ، وهذا لأن بتقدير أن تكون دلالته ظنية لا يلزم أن لا يحتمل الكذب ، بلى لو كانت دلالته قاطعة يلزم ما ذكرتم .

ثم نقول : ماذكرتم يقتضى أن خبر من أخبر عن شىء وهو غير ظان به ولا قاطع وهو غير مطابق لا فى الخارج أن لا يكون كذبا ، لأن الكذب هو

---

(١) ساقط من « ت » .
(٢) فى « ت » : أنه .
(٣) ساقط من « ت » .
(٤) فى «ت » : ولا جرم .
(٥) فى الأصل : إلا لأن ، والمثبت من « ت » .
(٦) انظر فى هذا الدليل : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٧١ » بتصرف يسير .

الخبر الذى لا يكون مطابقا للمخبر عنه ، [والمخبر عنه [1]] على ما ذكرتم هو المعنى الذهنى وهو مطابق له فلا يكون كذبا ، وهو خلاف الإجماع .

وأيضا : على هذا الخبر إنما يكون كذبا ، إذا كان القائل به غير متصور لثبوت النسبة بأن كان نائما أو سابقا لسانه إليه ، وإن كان مطابقا لما فى الخارج وهوخلاف الإجماع أيضا : لأن الجاحظ [2] وإن خالف الجمهور فى صدق هذا الخبر لكن وافقهم فى أنه ليس بكذب .

---

(١) ساقطة من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) هو : أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثى المعرف بالجاحظ البصرى ، المولود سنة « ١٦٣هـ » العالم المشهور ، وهو من أشهر الأذكياء ومن أئمة اللغة والأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة . له تصانيف كثيرة منها : كتاب «الحيوان» و « البيان والتبيين » . وتوفى سنة « ٢٥٥ هـ » .

انظر : تاريخ بغداد « ١٢ / ٢١٢ » ، معجم الأدباء « ٦ / ٥٦ » ، الكامل فى التاريخ « ٣٥١/٥ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٤٧٠ » ، البداية والنهاية « ١٩/١١ » .

المسألة الثالثة

فى أن اللفظ المتداول المشهور بين الخواص و العوام ، إنما يدل على المعنى المشهور فيما بينهم .ولا يجوز أن يكون موضوعا فى اللغة لما لايعرفه إلا الخواص كلفظ الحركة [1] ، لما يقوله : مثبتوا الحال [2] . وهو أنه معنى يوجب كون الذات متحركا ، فإن هذا المعنى بتقدير تحققه لا يعرفه إلا الخواص بالبرهان الدقيق دون أهل اللغة من أرباب اللسان [3] .

والدليل عليه أن من شرط وضع اللفظ للمعنى أن يكون ذلك المعنى معلوما للواضع فإذا لم يعرف أهل / (١٦ / ب) اللغة ذلك المعنى استحال أن يقال: إنهم وضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى وهذه الدلالة غير آتية إذ قلنا : اللغات توقيفية ، لأنه يقال : لايخفى عليه خافية ، فيحتاج إلى دليل آخر يدل على المطلوب على هذا التقدير فنقول : الدليل عليه وجهان :-

أحدهما : أن الحاجة إلى المعنى المشهور أكثر ،وظن كون اللفظ موضوعا له

---

(١) عرف الجرجانى فى كتاب التعريفات « ص ٨٤ » الحركة بقوله : « الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج » .

(٢) والحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم ، وقد أثبته إمام الحرمين أولا ، والقاضى الباقلانى من الأشاعرة ، وأبو هاشم من المعتزلة ، كما ذكره الإمام الرازى فى المحصل ، والعضد فى المواقف .

قال: وبطلانه ضرورى ، لما عرفت أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والإثبات ضرورة واتفاقا .

والقائلون بالحال قسموه إلى معلل وغير معلل ، فالمعلل كالمتحركية فإنها معللة عندهم بالحركة والقادرية معللة بالقدرة ، وغير المعلل كاللونية للسواد .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٧١ » وهامشه ، جمع الجوامع وشرحه «١/ ٢٦٩».

(٣) انظر: المحصول « ١ / ق ١ / ٢٧١ » ، الفائق « ١ / ٣٢٠ » . وراجع : جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٨٩ » .

أغلب وليست المسألة عملية محضة حتى لا يجوز الاستدلال عليها بما يفيد [1] الظن ، بل هى آيلة إلى العمل ،فيجوز الاستدلال عليها بالظنيات لما يأتى .

وثانيهما : أن لو كان الأصل موضوعا لذلك المعنى الخفى ،فأما أن يكون معه موضوعا لذلك المعنى المشهور أيضا :أو لايكون ، وكل واحد منهما باطل فالوضع لذلك المعنى الخفى باطل.

أما الأول : فلأنه يلزم منه الاشتراك وهوخلاف الأصل .

وأما الثانى: فلأنه يلزم منه النقل إن أمارة [2] الحقيقة - وهو التبادر إلى الفهم فى المعنى المشهور - ظاهرة .

---

(١) فى « ت » : بما لايفيد .

(٢) فى« ت » : إذا ما رد .

« الفصل السادس »

فى تقسيم دلالة الألفاظ المفردة بحسب المطابقة

الفصل السادس

فى تقسيم دلالة (1) الألفاظ المفردة بحسب المطابقة

فهو من وجوه :

الأول : اعلم أن دلالة اللفظ على تمام مسماه هى المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وعلى جزئه هى التضمن ، كدلالته على الحيوان وحده ، وعلى الناطق وحده ، وعلى لازمه الخارج عن مسماه هى الالتزام ، كدلالته على الكاتب أو الضاحك والنعه (2) فى الكل من حيث هو كذلك ، احترازا عن اللفظ المشترك بين الجزء والكل واللازم والملزوم .

أما الأول : فهو كالإمكان للإمكان العام والخاص ، والعام جزء من الخاص فإذا أطلق وأريد به الخاص فقد دل على العام بطريق التضمن هو تمام مسماه أيضا :فيصدق عليه أنه دل على تمام مسماه ،فلو لم يقيد الدلالة بالقيد المذكور لزم أن تكون دلالة التضمن دلالة المطابقة وهو (3) خلف .

وأما الثانى :فمثل فعيل المشترك بين الفاعل والمفعول ،كالرحيم فإنه قد يكون بمعنى المرحوم كما يكون بمعنى الراحم نص عليه الجوهرى(4)، وهو دال على

---

(1) الدلالة : هى فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزءه أو لازمه .
انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٢٨ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٢٣ » ، التعريفات « ص ١٠٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٢٥ » .

(2) غير واضحة فى الأصل ، « ت » .

(3) آخر الورقة « ١٦ » من « ت » .

(4) وذلك فى صحاحه « ١٩٢٩/٥ » مادة : « رحم » ، حيث قال :« والرحيم قد يكون بمعنى المرحوم كما يكون بمعنى الراحم « قال عُملس بن عقيل :

فإما إذا عضت بك الحرب عضة .. فإنك معطوف عليك رحيم

والجوهرى : هو إسماعيل بن حماد الجوهرى أبو نصر الفارابى صاحب الصحاح وكان إمام فى اللغة والأدب وكان يؤثر السفرعلى الحضر . توفى سنة «٣٩٣ هـ » . وقيل غير ذلك.

انظر : يتيمة الدهر « ٤٠٦/٤ » ، معجم الأدباء « ٢٦٩/٢ » ، العبر « ٣ / ٥٤ » ، لسان الميزان « ١ / ٤٠٠ » ، شذرات الذهب « ٣ / ١٤٢ » .

أحدهمـا بطريق المطابقة دل على الآخر بطريق الالتـزام لكونه لازما له ، وهو أيضا : تمام مسماه فيصدق عليه أنه [1] دل على تمام مسـماه ، فلو لم يقل : من حـيث هو كـذلك لزم أن تكون دلالة الالـتزام دلالـة المطابقـة ، فلم يكن التعريف مانعا [2] .

تنبيهات :

الأول : منهم من لم يقيـد دلالة المطابقة بالقيـد المذكور وقيد البـاقين ، لا لأنه[3] لا حاجة إليه فى المطابقة ، فإن الحـاجة إليه بينة لما ذكرنا وكيف يتوهم ذلك ؟ فإنه كما / (١٧ / أ) يحتـاج إليه لدفع النقض فى التضمن والالتزام عند حمل اللفظ المشترك بين الكل والجزء واللازم والملزوم على الجزء واللازم ، فكذلك [4] يحتاج إليه فى المطابقـة « لدفعه عند حمله على الكل والملزوم بل لعله ظن أن دلالة التـضـمن والالتزام لا يمـكن معـرفتـهـما إلابعـد مـعرفـة المطابقة»[5] لكونهمـا تابعين لهـا ، فلو جعل القـيد المذكور جزء من معـرفة المطابقة للاحتـراز عنهما لزم أن يكونا معلومين قـبل المطابقة ، فيلزم أن يكون

---

(١) انظر : المستـصفى « ١ / ٣٠ » ، المحصول « ١ / ق ١ /٢٩٩ » ، تحريـر القواعد المنطقية « ص ٢٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٠ » ، الفائق « ١ / ٣٥ » .

(٢) يشيـر الشيخ المصنف إلى الإمام الرازى فى المحصـول « ١ / ق ١ / ٢٩٩ » فإنه هو الذى لم يقيد دلالة المطابقة ، بالقيـد المذكور فى دلالة التضمن والالتزام وهو قوله : « من حيث هو كذلك . . . ».

وقد أشار إلى ذلك المصنف فى الفائق « ١/ ٣٥ » حـيث قال : « ولم يقيد الإمام ، الأولى به لا بأنه لا حاجة إليه فيها بل لعله : لأن المحترز عنه لم يعرف بعد » .

وانظر : منهاج العقول « ١ / ١٨٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٠٧ » .

(٣) فى « ت » : لأنه .

(٤) فى « ت » : فلذلك .

(٥) ما بين القوسين سقط من « ت » .

الشيء معلوما قبل كونه معلوما وهو محال . ولا يخفى عليك ما فيه (١) .

الثاني : دلالة المطابقة قد تنفك عن التضمن ، وذلك حيث يكون مدلول اللفظ بسيطا لا جزء له . وهل ينفك عن دلالة الالتزام ، أم لا ؟ (٢) فالأكثرون (٣) علي أنها لا تنفك ، لأن كل ماهية لابد وأن يكون له (٤) لازم لعله أنه ليس غيره .

ومنهم من (٥) جوزوا (٦) الانفكاك زاعما أن شرط دلالة الالتزام أن يكون اللازم بحيث يكون تصوره لازما لتصور الملزوم . وهو ممنوع فيما ذكر من اللازم ، وهذا لأنه(٧) يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن الاعتبار المذكور .

---

(١) وهذا القيد لم يذكره أحد ممن تقدم الإمام الرازى ، وإنما اكتفوا بقرينة التمامية والجزئية واللازمية ، فيقال : للرازى : إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود فى الدلالات الثلاثة ، وإلا فيلزم الاحتياجة إليها فيها ، فما وجه تخصيص التضمن والالتزام ، لأنا نقول فى المطابقة ، كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضع الخمسة للعشرة فيصير لها على العشرة دلالتان مطابقة وتضمن باعتبار الوضعين الأول والثانى .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٩٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٠٧ » ، نهاية السول «١/ ١٨٠ » ، منهاج العقول « ١ / ١٨٠ » .

(٢) إيراد أم بعد هل على خلاف الراجح عند العلماء ، فالأولى به أن يأتى بـ « أو » بدل « أم » فى مثل هذا الموضع .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، الفائق « ١ / ٣٥ » ، تحرير القواعد المنطقية « ص ٣٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٢٨ » .

(٤) هكذا فى الأصل « ت » ولعلها : لها .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، الفائق « ١ / ٣٥ » ، تحرير القواعد المنطقية « ص ٣٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٢٨ » .

(٦) هكذا فى الأصل ، « ت » ولعلها : جوز .

(٧) فى الأصل : وهذا النص .

وأما المطابقة ولازمها [فلا وجه [1]] لهما لاستحالة وجود التابع من حيث إنه تابع بدون المتبوع .

الثالث : قيل : الدلالة الحقيقية والوضعية واللفظية هى المطابقة والباقيتان عقليتنان ومجازيتان . وهذا ظاهر لا إشكال فيه وإنما وصفنا بكونهما عقليتين، إما لأن العقل يستقل باستعمال اللفظ فيهما من غير افتقار إلى استعمال أهل اللسان اللفظ فيهما ، وهذا يستقيم على رأى من لم يعتبر الوضع فى المجاز ، وإما لأن المتميز بين مدلوليهما وهما الجزء واللازم هو العقل .

وقال : بعضهم دلالة التضمن لفظية أيضا : دون الالتزام [2] ، وهو ضعيف ، لأنه إن جعل دلالة التضمن لفظية لأجل أن فهم الجزء فيهما إنما هو بواسطة اللفظ فدلالة الالتزام أيضا :كذلك لأن فهم اللازم إنما هو بواسطة اللفظ الدال على الملزوم . وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل ، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فاللازم أيضا : كذلك أن اعتبر الوضع فى المجاز وإلا فليس فيهما الوضع ، وإن كان لأجل أن الجزء داخل فى المسمى واللازم خارج عنه فهو تحكم محض واصطلاح من غير مناسبة على أنه يلزم منه أن تكون الدلالة اللفظية مطلقة عليها بالاشتراك اللفظى ، وأنه خلاف الأصل [3] .

الرابع : دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع منحصره فيما ذكرنا من الوجوه / (١٧ / ب) الثلاثة . والدليل عليه أن المعنى من دلالة اللفظ على المعنى أن يفهم المعنى عند سماعه ، أما وحدة كما فى المطابقة ،وأما مع القرينة

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٩٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، الفائق « ١ / ٣٦ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٢٩٩ - ٣٠٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٠- ١٢١ » ، الفائق « ١ / ٣٦ » .

كما فى التضمن والالتزام ، فلو فهم منه معنى عند سماعه ليس هو موضوعه ولا جزء موضوعه ولا لازمه لزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، لأن نسبة ذلك اللفظ إلى ذلك المعنى ، كنسبته إلى سائر المعانى ففهمه دون سائر المعانى ترجيح من غير مرجح .

واحترزنا بقولنا : بواسطة الوضع ، عن دلالته بواسطة العقل ، كدلالته على حياة اللافظ . وقدرته على التكلم عن دلالته بالطبع ، كدلالة : أح على الوجع ، وأف على الضجر ، وعن دلالته بالعرف[١] ، كنباح الكلب بالليل على دخول الطارق ، فإن هذه الدلالات خارجة عن تلك الدلالة الثالثة [٢] .

الخامس : المعتبر فى دلالته الالتزام اللزوم الذهنى[٣]ظاهرا ، دون الخارجى[٤]، فلأنه لولاه لما فهم المعنى لما تقدم ، وإنما قلنا : ظاهرا لأن القطعى غير معتبر وإلا لم يجز إطلاق اسم اليد[٥]على القدرة[٦] ونحوه ، فإن اليد لا تستلزم القدرة قطعا ، لأن اليد قد تكون شلاء بل ظاهرا ، وكإطلاق

---

(١) فى « ت » : بالفرق.

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٥ » ، الفائق « ١ / ٣٦ » . وراجع : الإبهاج «١/ ٢٠٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٢٦ » ، التعريفات « ص ١٠٤ » .

(٣) اللزوم الذهنى :« كونه بحيث يلزم من تصور المسمى فى الذهن تصوره فيه فيتحقق الانتقال منه إليه كالزوجية للاثنين ».

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٣١ » ،التعريفات « ص ١٩١ » .

(٤) اللزوم الخارجى :« كونه بحيث يلزم من تحقق المسمى فى الخارج تحققه فيه ، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن كوجود النهار لطلوع الشمس » .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٣١ » ، التعريفات « ص ١٩١ ».

(٥) هكذا فى « ت » ،وفى الأصل بدل « اليد » « الدليل ».

(٦) انظر ما سبق فى إطلاق اليد على القدرة « ص ٨٦ » .

اسم « أحد » [1] المتقابلين على الآخر ، فإن فهم أحدها لايستلزم فهم الآخر قطعا بل ظاهرا [على [2]] الحال ، واسم الجزء على الكل إذ المحل غير مستلزم للحال قطعا ولا الجزء للكل ، وأما الثانى فلحصول الفهم بدونه كما فى الضدين المتقابلين تقابل العدم والملكة ، إذ يقال للأعمى بصير وهو عدم[3] البصر عما من شأنه أن يبصر .واستدل الإمام على عدم اعتبار اللزوم الخارجى بوجه آخر ، وهو أن الجوهر [4] والعرض [5] يتلازمان فى الخارج مع أنه لا يستعمل لفظ أحدهما فى الآخر[6] .

وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم من وجود ما يعتبر فى وجود الشىء [7] وجوده لجواز أن يكون شرطا أو لازما أعم . والعجب منه ، أنه صرح عقيب هذا الاستدلال ، أن اللزوم الذهنى شرط لا موجب [8] ، فبتقدير أن يكون الملزوم

---

(١) ساقط من « ت ».

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وما أثبته من « ت ».

(٣) فى الأصل : عدمه ، وما أثبته من « ت ».

(٤) الجوهر : عن الحكماء : ممكن موجود ، لاموضوع ، أو ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع .

وعند المتكلمين : هو الحادث المتحيز بالذات والمتحير بالذات هو القابل للإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك .

انظر: التعريفات « ص ٧٩ »، المواقف « ٣٥٠ »، كشاف اصطلاح الفنون «١/ ٢٠٣ ».

(٥) العرض : هو الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضوع يقوم به ، كاللون المحتاج فى وجوده إلى جسم يحله ويقوم به . وقيل : موجود قائم بمتحيز ..

انظر: التعريفات « ص ١٤٨ » ، المواقف « ١٨٩ » ، شرح الكوكب المنير «١/ ٤٣٩».

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٠ - ٣٠١ » بتصرف .

(٧) آخر الورقة « ١٧ » من « ت » .

(٨) انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٣٠١ » حيث قال : « بل المعتبر اللزوم الذهنى ظاهرا، ثم اللزوم شرط لا موجب » .

الخارجى معتبـرا كان كذلك ، فكيف استدل بوجوده مع عدم الاسـتعمال على عدم الاعتبار ؟ . ولنرجع إلى التقسيم .

فنقول : الدال بالمطابقة [1] ، إن قصد لكل جـزء منه دلالة على كل جزء من المعنى حـين هوجزؤه فـهو المركب كـعبـد الله إذا أريد منه النعت ،وإن لم يقصد لكل جزء من المعنى حين جرؤه فهو المفرد ، وأما [ما [2]] يقصد بأحد جزئى اللفظ دلالة على أحد جزئى المعنى حـين هو جزؤه « فهو المفرد / (١٨ / أ) وأما ما يقصد بأحد جـزئى اللفظ دلالة على أحد جزئى المعنى وحين هو جزؤه » [3] دون الجزء الآخر ، فهو غير واقع ، سواء كان له دلالة فى غيره ، أو لم يكن له دلالة على شىء أصـلا ، إذ التركـيب لايصار إليـه إلا لفائدة ، وضم المهمل إلى المسـتعمل غـيرمفـيد ، والذى له دلالة فى غـير ذلك المعنى مهمل أيضا بالنسـبة إلى ذلك التركيب [4] . لايقال : كلمـات المضارع على رأى الحكماء كـذلك ، لأن كل واحد من حروف المضـارع يدل على جزء من معنـى الجملة ، فـإن الهمزة تدل عـلى الفاعل المتكلم ، والنون تدل علـيه مع غيره، وكـذا البواقى وما بعده لا يدل على شىء أصـلا ، إما لأن دلالته على الشىء فـرع كـونه لفظا وهو ليس بلفظ ، إذ لا يمكن الـتلفظ به لسكون أول جزئه[5] ، وأما لأنه ليـس من أنواع الكلـمة إذا ليس حرفا من حـروف المعانى وهو ظاهر ، ولا فعلا لأنه ليس ماضيا ولامضـارعا ولا أمرا لانتفاء علامة كل واحد منها عنه ولا اسما .

---

(١) هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٤) انظر المحـصول « ١ / ق ١ / ٣٠١ - ٣٠٢ » . وراجع : تحـرير القواعـد المنطقيـة «ص ٣٣ - ٣٤ » ، المحلى على جـمع الجوامع وشـرحه « ١ / ٢٣٦ » ، تيـسيـر التحرير « ١ / ٦١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٠٨ » .

(٥) فى« ت » أول حرفه .

أما أولا : فلانتفاء علامته أيضا.

وأما ثانيا : فلأنه لا يتركب كلام من الاسم والحرف إلا فى النداء للاستقراء .

وكلمات المضارع كلام عندهم ، فلا يكون مركبا من حرف واسم ، وإذا لم يكن من أنواع الكلمة ،لم يكن دالا على شيء لانحصار الألفاظ الدالة بواسطة الوضع فى تلك الأنواع الثلاثة ، فظهر أن كلمات المضارع على رأى الحكماء مركبة من جزء يدل على جزء معنى الجملة ومن جزأ ليس له دلالة أصلا .

لأنا نقول : إن عنيت بقولك : إن ما بعد حرف المضارع لا يدل على شيء أصلا ، أنه كذلك سواء كان حالة التركيب أو حالة التحليل ، فهو ممنوع ولا يمكن دعواه لأنه معلوم الفساد بالضرورة ، إذ نعلم بالضرورة أنه يدل على معنى المصدر حالة التركيب .

وإن عنيت به أنه لا يدل على شيء أصلا حالة التحليل ، فهذا مسلم ولا يضرنا لأنا نعنى من سلب الدلالة عن الجزء وعموم السلب أى لا يدل على شيء أصلا ، سواء كان حالة التركيب أو حالة التحليل ولا يخفى أن ما ذكرتموه غير مناف له .

اعلم أنه يدخل تحت المفرد على ما ذكرنا ، أقسام خمسة [١] :-

أحدها : ما ليس له جزء كـ ق ، و ع .إذا جعل علما .

وثانيها : ما له جزء لكن [٢] ليس لشيء من أجزائه دلالة لا فى معنى . اللفظ ولا فى غيره كفرس وحمار .

وثالثها : ما لأحد جزئيه دلالة لكن فى غير معنى اللفظ ، وليس للجزء

---

(١) وفى « ت » : خمسة أقسام .

(٢) فى « ت » : ولكن .

الآخر دلالة أصلا لا فيه ولا فى غيره ، كالإنسان ، فإن : لـ « إن » معنى فى غيره ، وليس . لـ « إن » معنى ، لا فى مدلول اللفظ ولا فى غيره .

رابعها : ما [لجز[1]] ئيه دلالة لكن لا فى معنى اللفظ [لكن لا يقصد بهما الدلالة عليهما][2] بل فى غيره / (١٨/ب) كعبد الله إذا جعل علما .

خامسها : ما لجزئيه دلالة علـى جزء المعنى المدلول عليه باللفظ ،لكن لا يقصد بهما الدلالة عليهما كالحيوان الناطق إذا جعل علما لإنسان[3] .

ثم لا فرق بين المركب والمؤلف . والقـول : عن بعضهم كـالمسح ، وفرق بعضهم بين المركب والمؤلف ، ففسر المؤلف بما فسرنا المركب وخص المركب بم يكون لأحد جزئيه أو لكليهما[4] دلالة لكن على غير جزء المعـنى المدلول عليه باللفظ ، وبينهمـا على هذا التفسيـر مباينة [1] ، ولو فـسر المؤلف بما لجزئه دلالة، أما على جزء المعنى أو على غـيره ، والمركب بما تقدم كان بينهمـا نسبة العموم والخصوص .

التقسيم الثانى : [2]

اللفظ أن منع نفس تصور معـناه عن وقوع الشركة فهو الجـزئى ، ولاحاجة

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٣) انظر : الفائق « ١ / ٣٧ » .

وراجع : نهاية السول « ١ / ١٨٤ » ، منهاج العقول « ١ / ١٨١ » .

(٤) فى « ت » (لكلاهما) وهو خطأ .

(٥) انظر : شرح الطوسى بهامش الإشارات والتنبيهات لابن سينا « ١ / ١٩٢ » .

والمتباين ما كان لفظه ومعناه مخالفا للآخر كالإنسان والفرس .

انظر : تحـرير القواعـد المنطقـية « ص ٦٣ » ، التـعريفات « ص ٢٠٠ » ، شـرح الكوكب المنير « ١ / ٧٠ » .

(٦) هذا تقسيم للفظ إلى كلى وجزئى .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٢ » ، تحرير الـقواعد المنطقية وحاشـية الجرجانى عليه « ص ٤٤ » ، الأحكام للآمـدى « ١ / ١٦ » ، مختصر ابن الحـاجب وشرحه «١ / ١٢٦ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٢٧ » .

إلى تقييده بالمفـرد كما وقع فى كلام الإمام [(١)] وغيره ، فـإن المركب قد يكون جزئيـا ، مثل قولنا : هذا الرجل ، فـإن نفس تصور ذلك الرجل المشـار إليه يمنع من وقوع الشـركة فيـه ، وإن كان نفس تصور مـعنى هذا وحده والرجل وحده لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، وإن لم يمنع فهو الكلى .

ثم اعلم : أن الجـزئى والكلى بالذات هـو ذلك المعنى وإنما يقـال : اللفظ الدال عليـه كلى وجزئـى بالعرض ، والكلى :إمـا أن يمـتنع وجود فـرد من أفراده، لدليل[(٢)] دل على امـتناعـه كـشريك البـارى ، أو لا يمـتنع وجـوده وحينئذ: إما أن يجب أو يمكن [(٣)] .

أما الأول : فإما أن يجب وجود فرد منه مع امتناع غيره ، كالبارى تعالى، أو لا مع الامتـناع ، وحينئـذ : أما أن يجب وجـود الأفراد الكثيـرة منه ، أو يجب واحد منها مع إمكان [غيره [(٤)]] ولنطلب لهما مثال إن وجد .

وأما الثانى : وهو أن يمكن ، فإما أن لا يوجد فـرد من أفراده كجبل من ياقـوت ، وبحر من زئبق ، أو وجـد واحـد إما مع إمكان غـيـره ، كالعـالم والشمس ، عند من يجوز وجود عالم آخر وشـمس آخر أو مع امتناع غيرهما عند من لا يجوز وجود أمثالهـما ، أو وجد مع واحد مثله [(٥)] ، إما متناهيا

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٢ » ، فإنه ومن وافقه جـعلوا التقسيم إلى جزئى وكلى ، تقسيما للمـفرد فخصوا هذا التقسيم بالمفـرد وقيدوه به ، ولا حاجة إلى هذا القيد كما ذكر المصنف .

وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٦ » ، نهاية السول « ١ / ١٨٤ »،. تيسير التحرير « ١ / ١٨٠ » ، منهاج العقول « ١ / ١٨٣ » .

(٢) فى الأصل : بالدليل والمثبت من « ت » .

(٣) فى الأصل : إذ يمكن والمثبت من « ت » .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) آخر الورقة « ١٨ » من « ت » .

كالكواكب ، أو غير متناه كالنفوس الناطقة على رأى الفلاسفة [1] .

فرعان :

الأول : فى تقسيم المعنى الكـلى . الكلى : إما تمام الماهية[2] ، أو جزء منها ، أو خـارج عنها ، وليس المـراد من كونه تمام الماهيـة أنه تمام ماهيـته فى نفسه [وإلا لزم أن يكون الجزء الخارج عن الماهية قسمين داخلين فيه ضرورة أن الجزء الخارجى أيضا تمام المـاهية نفسه][3] فلا يكونان قسـمين له ، بل المراد منه أن الماهية ، إما أن تعتبر من حيث إنها ماهية مع قطع النظر عما يعرض لها من العوارض كـالجزئيـة والخارجيـة ، أويعتـبر مع العارض نحـو كونهـا جزء لغيرها، أو خارج عن ماهية غيرها / (١٩/أ)

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٦ » وهذه الأقسام التسعة هى أقسام الكلى .

انظر : الفائق « ١ / ٣٨ » .

والفلاسفة : الفلسـفة باليـونانية : مـحبة الحـكمة . والفـيلسوف : هو « فـيلا » و «سوفـا». وفيلا : هو المحـب ، وسوفا :الحكمـة أى هو محب الحكمـة ، والحكمة قولية وفعلية ، أما الحكمة القولية وهى العـقلية ، فهى كل ما يعقله العاقل بالحد وما يجرى مجراه مثل الرسم والبرهان ، وأما الحكمة الفعلية : فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية .

ثمإن الفلاسفـة اختلفوا فى الحكمة القولية العـقلية اختلافا لا يحصى كـثرة ، وكانت مسائل الأولين محصورة فى الطبيعات والإلهيات ، وذلك هو الكلام فى البارى تعالى والعالم ، ثم زادوا فيـها الرياضيات ، وقالوا : العلم ينقـسم إلى ثلاثة أقسام : علم ما، وعلم كيف ، وعلم كم .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى « ٢ / ٥٨ - ٦٠ » .

(٢) الماهية : تطلق غالبا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجى ، والأمر المتعـقل من حيث إنه مقول فى جواب ، ما هو :يسمى : مـاهية ، ومـاهية الشىء : ما به الشىء هو هـو ، وهى من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة ولا كلى ولا جزئى ولا خاص ولا عام .

انظر : روضة الناظر مع شرحها لابن بدران « ١ / ٢٦ » ، التعريفات « ص ١٩٥ ».

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

فالأول : تمام الماهية ، والثانى : جزء منها ، والثالث : خارج عنها .

واعلم أن المقول : فى جواب ، ما هو ؟ إنما هو الأول[1] ، لأن ما هو سؤال عما به هو به الشىء وهو بتمام الماهية فيكون جوابه بتمام الماهية ، وهى [2] على ثلاثة أقسام : -

أحدها : ما يصلح أن يكون جوابا عنه إذا سئل به عن الشىء وحده ، ولا يصلح أن يكون جوابا إذا سئل عنه مع غيره ، كالحد بالنسبة إلى المحدود ، وهو المقول فى جواب ، ما هو بالخصوصية المحضة .

وثانيها : عكسه كالجنس [3] إلى أنواعه [4] ، وهو المقول فى جواب ، ماهو بالشركة المحضة .

وثالثها : ما يصلح أن يكون جوابا عنه فى حالتى الانفراد والاجتماع معا ، كالنوع بالنسبة إلى الأفراد الداخلة تحته ، وهو المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا [5] .

وأما الكلى الذى هو جزء الماهية : فهو المسمى بالذاتى على رأى الأكثرين [6] .

---

(١) انظر المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٢ » .

(٢) فى « ت » : هو .

(٣) الجنس :كلى مقول على كثيرين مختلفين بالخصائص فى جواب ما هو من حيث هو كذلك .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٤٩ » ، الإشارات والتنبيهات « ١ / ٢٤٧ » التعريفات « ص ٧٨ » .

(٤) النوع : الحقيقى : هو كلى مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق فى جوابه ما هو .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٤٨ - ٤٩ »، التعريفات للجرجانى «ص ٢٤٧» .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٢ » ، الفائق « ١ / ٣٩ - ٤٠ » .

(٦) فى الأصل : الأكثرون وما أثبته من « ت » .

وقد فسر الشيخ [١] الذاتى بما ليس بعرضى فيتناول تمام الماهية وجزءها ، ولايخفى أنه مخالف للمعنى اللغوى ، إذ الذاتى فى اللغة ما يكون منسوبا إلى الذات ، والشىء لا ينسب إلى نفسه ، وقد فسر الذاتى فى غير هذا الموضع بحيث يتناول الجزء والخارجى ، وهو وإن كان موافقا للمعنى اللغوى لكنه خلاف العرفى الاصطلاحى ، والذى نريد منه هنا هو الأول [٢] .

فنقول : إنه إما أن يكون تمام المشترك ، وهو الجنس ، أو تمام المميز وهو الفصل وإن لم يكن تمام المشترك ولاتمام المميز فهو إما جنس الجنس أو جنس الفصل [٣] ، أو فصل الجنس ،أو فصل الفصل ، والأول كالجسم بالنسبة إلى الحيوان والنامى ، والثانى كالإدراك بالنسبة إلى الإدراك الكلى والجزئى والثالث كالحساس والمتحرك بالإرادة [٤] بالنسبة إلى أنواع [٥] الحيوان ، والرابع كالفصيح بالنسبة إلى الناطق ، وهذا على [٦] رأى من لا يفسر [٧] الفصل بكمال المميز فيكون الجزء عنده غير منحصر فى الجنس

---

(١) المراد بالشيخ هنا هو الغزالى وقد سبقت ترجمته .

(٢) انظر : معيار العلم « ص ٦٥ ، ٦٨ » ، التعريفات « ص ١٠٧ » .

(٣) الفصل : كلى يحمل على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره كالناطق والحساس .

والفصل فى اصطلاح أهل المعانى : ترك عطف بعض الجمل على بعض بحروف ، والفصل قطعة من الباب مستقلة بنفسها منفصلة عما سواها .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٥٥ » ، التعريفات « ص ١٦٧ » .

(٤) فى « ت » : الإدراك .

(٥) فى « ت » : نوع .

(٦) وفى « ت » : وعلى هذا .

(٧) وفى « ت » : على رأى من يفسر .

والفصل [1] . وهذا لأنه إن لم يكن مشتركا بينه وبين ماهية ما كان فصلا قريبا ، وإن لم يكن كذلك ، فإما أن يكن تمام [2] المشترك أو بعضامنه وحينئذ يجب أن يكون مساويا له دفعا للتسلسل ، فإن كان الأول فهو الجنس ، إما قريب أو بعيد ، وإن كان الثانى فهو الفصل البعيد ، لأنه يصلح أن يكون مميزا له عن شيء ما فى ذاته ، ويقال : له أيضا فصل الجنس ، وأما الثالث : وهو الكلى الخارج عن الماهية وهو العرضى فنقول : إنه إن اختص بنوع واحد لا يوجد فى غيره فهو الخاصة [3] سواء عمّ جميع الأفراد كالكتابة بالقوة للإنسان أو لم يعم كما بالفعل ، وسواء كان / (١٩ / ب) يوسط كالضحك له بواسطة التعجب [4] ، [وبغير وسط كالتعجب] [5] وسواء كان لازما كالضحك والكتابة له بالقوة ، أو فارقا لهما بالفعل ، وإن لم يختص بنوع واحد بل يوجد فى غيره من الأنواع أيضا ، فهو العرض العام [1] . وهو

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٤ » ، معيار العلم « ص٧٤ » ، الفائق «١/ ٤١» .

وقال الرازى : « ثم الأجناس تترتب متصاعدة وتنتهى فى الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه وهو : جنس الأجناس ، والأنواع تترتب متنازلة إلى نوع لا نوع تحته وهو : نوع الأنواع » .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٤ » .

(٢) فى « ت » : تام .

(٣) الخاصة : كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا ، سواء وجد فى جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان أو فى بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه .

انظر : تحرير القواعد لمنطقية « ص ٥٩ » ، التعريفات « ص ٩٥ » .

(٤) فى الأصل : بواسط كالتعجب وما أثبته من « ت » .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وما أثبته من « ت » .

(٦) العرض العام : كلى مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا.

فبقولنا : وغيرها يخرج النوع ، والفصل والخاصة ، لأنها لا تقال إلا على حقيقة واحدة فقط ، وبقولنا : قولا عرضيا يخرج الجنس لأنه قول ذاتى .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٥٩ » ، التعريفات للجرجانى « ص ١٤٩ » .

منقسم إلى ما يعم جميع الأفراد ، وإلى ما لا يعم ، وإلى لازم ومفارق ، واللازم ، إلى لازم الماهية ، وإلى لازم الشخصية ، وكل واحد منهما ينقسم إلى بين ، وهو الذى يكون تصوره لازما لتصور الملزوم ،وإلى غير بين ، وهو الذى لايكون كذلك ، فعلى هذا كل ما يكون بوسط لايكون بينا ، وأما الذى لا يكون كذلك فقد يكون بينا ، وقد لا يكون كذلك . والمفارق ، إلى بطئ الزوال ، وإلى سريعه ، وإلى ما يكون بوسط ، وإلى ما [لا [1]] يكون كذلك ، والذى يكون بوسط لابد وأن ينتهى إلى ما يكون بغير وسط لبطلان الدور والتسلسل [2] .

الفرع الثانى : فى تقسيم اللفظ الكلى :

اللفظ الكلى ، إما أن يدل على موصوفية أمر ما بصفة وهو المشتق ويسمى بالصفة أيضا فى اصطلاح النحاة ، وأما أن لا يدل عليه وحينئذ إن دل على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس كالإنسان والفرس إذا كان الألف واللام لتعريف الماهية [3] . وهذا أولى من قول : من يقول : هو ما علق على الشيء وعلى كل ما يشبهه ، ومن قول : من يقول : أيضا : هو ما علق على شيء لا بعينه ، إذ الأول منقوض بالضمائر المنفصلة وأسماء الإشارات والموصولات والنكرات ، فإن « أنت » مثلا معلق بالمخاطب المعين وعلى كلما يشبهه فى كونه مخاطبا مع أنه ليس باسم جنس وفاقا .

والثانى بالنكرة ، إذ الحد يتناولها وأنها ليست باسم جنس ، وإن زعم بعضهم أنها كذلك . ويدل عليه وجوه :-

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ /ق ١/ ٣٠٤ - ٣٠٥ » ، تحرير القواعد المنطقية « ص ٥٦ » ، وما بعدها . الفائق « ١ / ٤١ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٨ » .

أحدها : أن الجنس عندهم هو القدر المشترك (١) سواء كان بين الأنواع ، أو بين الأصناف ، أو بين الأفراد ،وهو نفس ماهية المشترك فاسمه ما يكون دالا عليه ، والنكرة [قد (٢)] تدل على فرد من أفراد النوع أوالصنف ، وذلك يستحيل أن يكون مشتركا بين الأنواع والأصناف ، بل النكرة تدل على ذلك المشترك بطريق التضمن ، فيكون اسم جنس بهذا الاعتبار ، ولكنه مجاز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء ، وبهذا الاعتبار أورد من أورد من المتقدمين النكرة فى مثال اسم الجنس فظن أنه بطريق الحقيقة.

وثانيها : أنهم اتفقوا على أن اسم الجنس لايثنى ولايجمع إلا باعتبار اختلاف الأنواع ، لأنه لاتعدد فى الماهية من حيث إنها ماهية وكون الاسم مثنى وجمعا مشروط يكون المسمى (٣) كذلك فلا يتصور فى الاسم/(٢٠ / أ) الدال عليها التثنية والجمع ،والنكرة تثنى وتجمع فلا تكون اسم جنس .

وثالثها :أنهم يقولون فى بعض موارد استعمال النكرات أنه أريد بها الجنس، كما فى قوله تعالى :﴿**فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين**﴾(٤) فلو كان كل نكرة كذلك لما صح ذلك ،ولو أريد باسم الجنس اسم ما يكون داخلا فى الجنس بحيث لا يختص بواحد من ذلك الجنس ،بل يتناول الأفراد الداخلة تحته ،إما على البدل أو على الجمع كانت النكرة والعام اسم جنس ،لكن لا يخفى عليك أن ذلك مجاز وإن دل على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها فإن [كان(٥)] ذلك القيد(٦) هو الوحدة أو الكثرة الغير المعينة فهو

---

(١) آخر الورقة « ١٩ » من « ت » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) فى « ت » : المتنفى .

(٤) سورة السجدة : آية « ١٧ » .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ،والمثبت من « ت ».

(٦) فى « ت » : القدر .

النكرة ، وإن كان هو الكثرة المعينة الغير المنحصرة فهو العام ، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد .

التقسيم الثالث [١] :

اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا ، وعلى التقديرين فالمعنى ، إما أن يكون واحدا أوكثيرا ، فهذه أقسام أربعة :

أولها : أن يكون اللفظ واحدا .

والمعنى أيضا واحدا [٢] ، فإن كان نفس تصور ذلك المعنى يمنع من وقوع الشركة فيه فهو العلم وإن لم يمنع وكان الاشتراك واقعا فيه بالفعل وعلى السوية فهو « المتواطىء » [٣] ، سمى بذلك لتوافق تلك المحال فيه .

وإن لم يكن على التسوية[٤] بل فى بعضها أقوى وأشد[٥]وأولى وأقدم فهو « المشكك »[٦] كالوجود للواجب والممكن عند من لا يجعله عين الماهية ،

---

(١) هذا التقسيم للفظ : منقسم إلى مشترك ، ومتواطىء ، ومشكك .
انظر فى هذه الأقسام :
المستصفى « ١ / ٣١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣١١ » ، الأحكام للآمدى «١/ ١٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ /١٢٦ - ١٢٧ » ، وراجع : جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٧٥ » ، شرح تنقيح الفصول « ص٣٠ » .

(٢) هكذا فى الأصل . وفى « ت » قال : أولها : أن يكون اللفظ واحدا أو كثيرا وعلى التقديرين فالمعنى ، أما أن يكون والمعنى أيضا واحد . . . » والصحيح كما جاء فى الأصل ، لأن عبارة « ت » فيها اضطراب .

(٣) المتواطئ : هو « الكلى الذى يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية . كالإنسان والشمس ، فإن الإنسان له أفراد فى الخارج وصدقه عليها بالسوية ، والشمس لها أفراد فى الذهن وصدقه عليها أيضا بالسوية ».
انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٣٩ » ، التعريفات « ١٩٩ » .

(٤) فى « ت » : السوية .

(٥) فى« ت » : (أسدى) .

(٦) المشكك :هو « الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفراده ، بل كان حصوله فى ==

سمى بذلك لأنه يشكك الناظر أنه هل هو من قبيل المشترك[1] أو المتواطىء ؟ لمشابهته إياهما ويحتمل أن يجعل اسم المفعول لكون الناظر يتشكك فيه فى ذلك [2] .

وثانيها : أن يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فذلك اللفظ : إما أن يكون قد وضع [3] أولا ، أولا لواحد من تلك المعانى ثم نقل منه إلى غيره ، أو وضع لها ابتداء من غير نقل. فإن كان الأول : فإما أن تكون دلالته على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول عنه ، أولا تكون ، فإن كان الأول : فهو المنقول [4] بالنسبة إلى المنقول إليه والحقيقة [5] الأصلية بالنسبة إلى المنقول

== بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر . كالوجود فإنه فى الواجب أولى وأقدم وأشد مما فى الممكن » .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٣٩ » ، التعريفات «ص ٢١٦ ».

قال ابن التلمسانى : لا حقيقة للمشكك ،لأن ما حصل به الاختلاف أن دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا،وإن كان غير داخل بالموضع للقدر المشترك فهو المتواطىء .

انظر : نهاية السول « ١ / ١٨٥ » .

ويمكن أن يجاب عنه بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك لكن إن كان الاختلاف بأمور من جنس المسمى فهو الذى اصطلح على تسميته بالمشكك ، وإن كان بأمور خارجية عن مسماه كالذكورية والأنثوية فهو الذى اصطلح على تسميته بالمتواطىء .

انظر: شرح تنقيح الفصول « ص ٣١ » ، نهاية السول « ١ / ١٨٥» الإبهاج «١/ ٢١٠» ، حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع «١ / ٢٧٥ » .

(١) سوف يأتى تعريف المشترك : « ص ١٧٥ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٣١١ » .

(٣) فى « ت » : قد وقع .

(٤) المنقول : هو ما كان مشتركا بين المعانى وترك استعماله فى المعنى الأول ويسمى به لنقله من المعنى الأول . والناقل : أما الشرع فيكون منقولا شرعيا ، وأما العرف العام : فهو المنقول العرفى .

انظر : تحرير القواعد المنطقية « ص ٤٠ » ، التعريفات «١/ ٢٣٣ » .

(٥) سوف يأتى تعريف الحقيقة : « ص ٢٥٩ » .

عنه ، سواء كان النقل لمناسبة أو لا لمناسبة ،وسواء كان نفس تصور المنقول إليه يمنع من وقوع الشركة فيه أو لا يمنع ،لكن يخص القسم الأول منه بالمجاز[1] المنقول ، والثانى والثالث بالعلم المنقول ، ولم يخص الرابع باسم خاص لكن يفهم من إطلاق المنقول . ثم المنقول ينقسم إلى شرعى وعرفى عاما أو خاصا بحسب الناقلين . وإن كان الثانى : وهو أن دلالته على المنقول إليه ليست أقوى من دلالته على المنقول عنه .

فإن كان ذلك النقل لمناسبة فهو المجاز / (٢٠ / ب) ، وإن لم يكن لمناسبة فهذا غير جائز وواقع ، وبتقدير وقوعه فليس له اسم مخصوص [2] ، وإن كان الثانى : ومن التقسيم الأول : وهو أن ذلك اللفظ موضوع لتلك المعانى ابتداء من غير نقل ، فهو المسمى بالمشترك بالنسبة إلى كل تلك المعانى ، وبالمجمل [3] بالنسبة إلى كل واحد منها ، ثم أن تلك المعانى قد تكون متضادة كالجون [4] الموضوع للسواد والبياض ، والقرء للطهر والحيض ، وقد لا يكون كذلك وحينئذ ، إما أن يكون لأحدهما تعلق بالآخر ، أو لا يكون فإن كان الأول : فإما أن يكون ذلك التعلق تعلق الجزئية أو تعلق الصفتيه والأول كالإمكان للإمكان العام والخاص ، والثانى كالأسود إذا جعل علما للشخص المتصف بالسواد ، وإن كان الثانى : فهو كالعين الجارحة المخصوصة ولينبوع الماء وللشمس وللميزان وكالمشترى للكوكب المخصوص

---

(١)سوف يأتى تعريف المجاز : « ص ٣٢٠ » .

(٢) قال الفخر الرازى فى المحصول « ١ / ق ١/ ٣١٢ -٣١٣ » : « هو المرتجل » : حيث قال : « فإما أن يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه وهو المرتجل.
والمرتجل : هو كما عرفه الجرجانى بقوله : « هو الاسم الذى لا يكون موضوعا قبل العملية » .
انظر : التعريفات « ص ٢١٠ » .

(٣) سوف يأتى تعريف المجمل : « ص ١٧٩١ » .

(٤) فى« ت » : كلجور . وهو تصحيف ، والجون سبق التعريف به « ص ٧٦ » .

ولقابل [١] العقد [٢] .

وثالثها : أن تكون الألفاظ كثيرة والمعنى واحد وهى الألفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات مختلفة [٣] .

ورابعها :أن تكون الألفاظ كثيرة المعانى أيضا : كثيرة وهى الألفاظ المتباينة سواء كانت تلك المعانى مختلفة بحسب الذات ،كما فى الإنسان والفرس ، أو باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الذات والصفة كالسيف والصارم أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح [٤] .

التقسيم الرابع [٥] :

اللفظ إن أفاد معنى بحيث لا يحتمل غيره فهو « النص » [٦] سمى بذلك [٧] لظهوره فإنه عبارة عن الظهور يقال : نص عنقه إذا رفعه وأظهره ، ويقال : نص فى المشى إذا أسرع . وفى الحديث كان رسول الله ﷺ « إذا وجد فرجه نص فى مشيه »[٨] أى أسرع ، وهذا لأن المشى السريع أظهر

---

(١) انظر :المحصول «١ /ق ١/ ٣١٢ - ٣١٤ » ،الأحكام للآمدى «١ / ١٨ » ، تحرير القواعد المنطقية «ص ٣٨ » .

(٢) فى الأصل:للعقد وما أثبته من «ت » .

(٣) انظر : المحصول «١/ق ١/ ٣١٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٨ ».

(٤) انظر : المحصول «١/ق ١/ ٣١٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٨ ».

(٥) هذا التقسيم للفظ منقسم إلى نص ، وظاهر ، ومجمل ،ومؤول .
انظر : المستصفى « ١ / ٣٤٥ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣١٥ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ١٧٧ » . وراجع :الإبهاج « ١ / ٢١٦ » ، نهاية السول «١/ ١٩١»، منهاج العقول « ١ / ١٨٩ » ، إرشاد الفحول « ص ١٦٧ ، ١٧٥ » .

(٦) سوف يأتى تعريفه « ص ١٩٧٥ » .

(٧) آخر الورقة « ٢٠ » من « ت » .

(١) رواه البخارى فى صحيحه بلفظ : « فإذا وجد فجوة نص » فى كتاب الحج - باب السير إذا دفع من عرفه « ٢ / ١٧٥ - ١٧٦ » .
==

للحس من غيره ومنه يقال : منصة العروس للكرسى الذى تظهر عليه .

والظاهر - على ما سيأتى تفسيره إن شاء الله تعالى[1] - وإن [2] شاركه فى الظهور لكنه اختص به لبلوغه أقصى مراتب الظهور ،وإن احتمل غيره احتمالا سواء سمى مجملا وإن كان احتمالا مرجوحا سمى بالنسبة إلى الراجح ظاهرا وإلى المرجوح مؤولا [3] ، والدال على القدر المشترك بين النص والظاهر

== ورواه فى كتاب الجهاد والسير بلفظ : « فكان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص والنص فوق العنق » فى باب السرعة فى السير « ٤ / ١٧ » .

ورواه فى كتاب المغازى بلفظ : « قال فى حجة الوداع لجرير استنصت الناس » الحديث باب حجة الوداع « ٥ / ١٢٦ » .

ورواه مسلم « ١٢٨٦ » بلفظ « فإذا وجد فجوة نص « كتاب الحج - باب الإفاضة من عرفات إلى مزدلفة « ٢ / ٩٣٦ » .

ورواه أبو داود بهذا اللفظ « ١٩٢٣ » فى كتاب المناسك - باب لدفع من عرفة «٢/ ١٩١ » .

ورواه النسائى بلفظ : « قال كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص والنص فوق العنق «فى كتاب المناسك - باب كيف السير من عرفة » « ٥ / ٢٥٩ » .

ورواه ابن ماجه بلفظ : « قال : كان يسير العنق فإذا وجد فجوه نص » كتاب - المناسك - باب الدفع من عرفة « ٢ / ١٠٠٤ » .

ورواه أحمد فى مسنده بلفظ : « إذا وجد فرجة نص » « ٥/ ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ». بألفاظ متقاربة .

ورواه مالك فى الموطأ - كتاب الحج- بابه السير فى الدفع رقم «١٧٦» «١/ ٣٩٢ » .

ورواه الحميدى فى مسنده « ٥٤٣ » « ١ / ٢٤٩ » . .

ورواه الدارمى فى كتاب المناسك - باب كيف السير فى الإفاضة من عرفة برقم «١٨٨٧ » « ١ / ٣٨٥ » .

(١) انظر ما سيأتى بمشيئة الله من هذه الرسالة : « ص ١٩٧٨ » .

(٢) فى « ت » : وإذا .

(٣) سوف يأتى تعريفه « ص ١٩٧٩ » من هذه الرسالة .

يسمى محكما [1] والدال على القدر المشترك بين المجمل والمؤول يسمى متشابها [2] ، وقد عرف بما ذكرنا حد كل واحد منهما وذكر فيه حدود مزيفة يأتى ذكرها ووجه تزييفها إن شاء الله تعالى - فى باب المجمل والمبين [3] .

التقسيم الخامس [4] :

مدلول اللفظ إما أن يكون لفظا ، وإما أن يكون غيره ،وهذا الثانى قد مضى ذكره ،أما الأول فذلك اللفظ : إما أن يكون مركبا أو مفردا .وكل واحد منهما ،إما أن يدل على معنى أو لا يدل على معنى فهذه أقسام أربعة : -

الأول : اللفظ الدال على اللفظ المركب الدال / (٢١ / أ) على معنى مركب ، كالخبر فإنه يدل على قولك :ضرب زيد ،وهو لفظ مركب دال على معنى مركب .

الثانى :اللفظ الدال على اللفظ المركب الغير الدال على معنى. قيل :إنه غير موجود ،لأن التركيب لا يصار إليه إلا لفائدة فحيث لا فائدة لا تركيب[5] .

---

(١) سوف يأتى تعريفه « ص ٣٣٧ ، ١٨٠٨ ».

(٢) سوف يأتى تعريفه « ص ١٨٠٨ » .

(٣) فى « ت » فى باب المجمل والمبين إن شاء الله تعالى .
وانظر :المحصول « ١ /ق ١ /٣١٦ - ٣١٧ » ، الفائق «١ / ٤٤ ».

(٤) هذا التقسيم للفظ منقسم إلى أربعة أقسام كما ذكره المصنف ،وهذا التقسيم فى دلالة اللفظ على اللفظ بخلاف التقسيمات السابقة فإنها فى دلالة اللفظ على المعنى .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٣٢١ » ،نهاية السول « ١ / ١٩٤ » ، منهاج العقول « ١ / ١٩٢ » .

(٥) وإليه ذهب الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٣ » حيث قال : « والأشبه أنه غير موجود » وجزم به فى المنتخب « ١٣ / أ » حيث قال : « فهو غير موجود » وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل على ما فى نهاية السول «١ / ١٩٤ » .
ولمزيد من الفائدة انظر : الفائق « ١ / ٤٤ - ٤٥ » ، جمع الجوامع وشرحه «٣/ ١٠٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١١٤ » .
==

واعلم أن هذا حق إن عنى بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه ، فإن على هذا التقدير لا يتصور أن يكون له معنى ، وإن عنى بالمركب ما يكون لجزئه دلالة فى الجملة ولو فى غير معناه ، أو ما يكون مؤلفا من لفظين كيف كان التأليف ،وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل .
أما الأول : فمثل عبد الله إذا كان علما فإن اسم [1] العلم يدل عليه وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثانى : فلفظ الهذيان فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة وهو غير دال على المعنى المركب ، هذا إن أراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب ، أما إن أراد به أن لا يدل على معنى أصلا وأورد باللفظ المركب المعنى الثانى فينتقض بالثانى دون الأول .

الثالث : اللفظ الدال على لفظ مفرد وهو دال على معنى مفرد وهو كلفظ الكلمة وأنواعها ،فإنها تتناول [1] الاسم والفعل والحرف وكل [2] واحد من هذه الثلاثة يدل أيضا : على لفظ [3] مفرد هو [4] دال على معنى مفرد ، فإن

== وإلى القول بأنه موجود ذهب القاضى البيضاوى وتاج الدين السبكى وقالوا : مثل الهذيان فإنه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل .

وضعف الأسنوى فى نهاية السول « ١ / ١٩٤ » ، المذهب الأول ، وذكر أن ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم .

انظر : جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢ ١٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١١٤ » .

(١) فى الأصل : فإن لاسم العلم ، والمثبت من « ت » .

(٢) فى «ت » : فانه يتناول .

(٣) فى «ت » : ولكل .

(٤) فى «ت » : على معنى .

(٥) فى «ت » : وهو .

الاسم مثلا يدل على الرجل وهو دال على معنى مفرد .

الرابع : اللفظ الدال على لفظ مفرد ،وهو غير دال على معنى ،وهو كحروف [1] المعجم ،فإنه يدل على كل واحد من حروف التهجى وهو غير دال على معنى [2] .

---

(١) فى « ت » : كحرف .

(٢) هذه الأقسام الأربعة ذكرها الإمام الرازى فى المحصول « ١ /ق ١ / ٣٢٢ - ٣٢٣ » .

« الفصل السابع »

فى تقسيم اللفظ المركب بحسب المطابقة

الفصل السابع

فى تقسيم اللفظ المركب بحسب المطابقة (١)

اللفظ المركب إما تام ، أوغير تام ، أما التام : فهو الذى يحسن السكوت عليه .

وقد ذكرنا أنه (٢) يسمى كلاما ، وهو إما أن يحتمل التصديق والتكذيب أولا ، فإن لم يحتمل ، فأما أن يفيد طلب الشىء إفادة أولية بصيغة مخصوصة، أو لا ، والمعنى من الإفادة الأولية الوصفية ، فإن ما يفيد طلب شىء بالالتزام كالترجى والتمنى لا تكون إفادة أولية بل ثانية .

فإن كان الأول : فإما أن يفيد طلب ذكر ماهية الشىء ،أو طلب الفعل ،أو طلب الترك .فهذه أقسام خمسة : الأول : وهو « الخبر » ويسمى أيضا قضية. والثانى : هو الاستفهام . والثالث : « الأمر » إن كان مع الاستعلاء أو العلو على اختلاف فيه(٣) ،والدعاء والسؤال : إن كان مع الخضوع والالتماس إن كان مع التساوى . والرابع : هو النهى على التفصيل المتقدم. والخامس : يسمى تنبيها (٤) ، وأقسامها بالاستقراء « التمنى » و « الترجى »

---

(١) انظر : المحصول « ١ /ق ١ /٣١٧ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٢٥ » . وراجع : نهاية السول « ١ / ١٩٤ » ، شرح الكوكب المنير« ١ / ١١٣ - ١٢٠ » ، المزهر « ١ / ٤٠ » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٦٥ » من هذه الرسالة.

(٣) الاستعلاء : هو هيئة تلحق الأمر - العبارة - كرفع الصوت وإظهار الترفع . والعلو: هيئة الأمر ، كالسلطان مع رعيته ، والأب مع ابنه .

انظر : شرح تنقيح الفصول « ص ١٣٧ » ، نهاية السول « ٢ / ٨ » ، حاشية البنانى « ١ / ٣٦٩ » ، القواعد والفوائد الأصولية « ص ١٥٩ » .

(٤) التنبيه : له عدة تعاريف منها : « هو الدلالة عما غفل عنه المخاطب ». انظر : التعريفات « ص ٦٧ » .

و « التعجب » و « القسم » و « النداء » / (٢١ / ب) ، وأدخل بعضهم «التعجب» و « القسم » فى الخبر ولا يخفى عليك بعده .

والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى إنما يكون فى الأمور الممكنة مع مباشرة سبب حصولها كحراثة الأرض وسقيها ونثر البذور فيها لتحصيل الزرع. والتمنى قد يكون فى الأمور الممتنعة ، إما لذواتها أو للعادة كحصول الزرع بدون مباشرة أسبابه (١) . وإما غير التام (٢) : فهو ينقسم إلى تقييدى وغير تقييدى ، والتقييدى أقله أن يتركب من اسمين أو من اسم وفعل يكون الثانى قيدا فى الأول ، كقولنا : الحيوان الناطق أو الحيوان الذى ينطق ، وأما غير التقييدى فهو ما يتركب من اسم وحرف لا ينوب مناب الفعل ، أو من فعل وحرف ، أو من حرف وحرف .

---

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣١٧ - ٣١٨ » ، الفائق « ١ / ٤٥ - ٤٦ » .

(٣) تقدم « ص » : أن التام هو اللفظ الذى يحسن السكوت عليه وهو المسمى كلاما، وغير تام : ما ليس كذلك .

وانظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ١١٨ » .

« الفصل الثامن »

فى تقسيم دلالة التضمن والالتزام

الفصل الثامن
فى تقسيم دلالة التضمن والالتزام

اللفظ الدال على جزء المسمى بطريق التضمن [1] ، إما أن يدل عليه أيضا بطريق المطابقة ، أو لا وكل واحد منهما إما أن يدل على الجزء الذى به إمكان الشيء وهو الجزء المادى ، أو على الجزء الذى به الشيء وهو الجزء الصورى وإذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ محمولا على الجزء الصورى أو المادى بطريق التضمن كان حمله [2] على الجزء الصورى أولى ، لأن الملازمة بين المدلول المطابقى وبين هذا الجزء حاصلة من الجانبين ، بخلاف الجزء المادى فإنه غير مستلزم للمدلول المطابقى .

وينقسم أيضا باعتبار آخر وهو أنه إما أن يدل على الجزء المشترك بينه وبين غيره ، سواء كان تمام المشترك أو بعضه ، وإما أن يدل على جزء لا يشارك به غيره ، إذا وقع التعارض بين هذين المجازين كان حمل اللفظ على المجاز الثانى أولى لما تقدم [3] .

واعلم : أنه إنما يوجد لكل واحد من هذه الأقسام اسم مخصوص لعدم الاحتفال به لقلة فائدته فى العلوم .

وأما دلالة الالتزام[4] . فنقول : المعنى الذى يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام

---

(١) انظر فى تقسيم دلالة التضمن : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٠٠ » .

(٢) آخر الورقة « ٢١ » من « ت » .

(٣) انظر ما سبق : « ص ١٢١ » .

(٤) انظر فى تقسيم دلالة الالتزام :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣١٨ - ٣٢٠ » ، شرح مختصر ابن الحاجب « ٢ / ١٧٢ » ، الإبهاج « ١ / ٣٦٧ » ، الفائق « ١ / ٤٦ » ، تيسير التحرير « ١ / ٩٢ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٤١٣ » ، إرشاد الفحول « ص ١٧٨ » .

إما أن يكون « ذلك اللفظ »[1] مفردا أو مركبا . أما المفرد[2] فبيان أنواع دلالته ببيان أقسام المجاز وسيأتى - إن شاء الله تعالى - [3] .

وأما المركب ، فنقول : المعنى المدلول عليه بطريق الالتزام له ، إما أن يكون شرطا للمدلول عليه بطريق المطابقة له ، أو لا يكون بل يكون تابعا له . فإن كان الأول : فهو المسمى بدلالة الاقتضاء سواء كانت الشرطية عقلية ، كما فى أصعد السطح ، فإنه يدل على نصب السلم بطريق الالتزام ، وهو شرط للمدلول عليه بطريق المطابقة ، أو شرعية كالأمر بالصلاة ، يدل على تحصيل الطهارة بطريق الالتزام وشرطيتها للصلاة شرعية ، وإن / (٢٢ / أ) كان الثانى [فإنه[4]] وهو إن كان من المكملات للمدلول المطابقى ، فهو المسمى بمفهوم الموافقة[5] كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يجعل اللفظ منقولا إلى المنع من جميع أنواع الأذى بالعرف العام .

وإن لم يكن من المكملات: فإما أن يكون ثبوتيا كما فى قوله تعالى: ﴿ **فالآن باشروهن** ﴾ الآية[6] . فإنه يدل على صحة صوم المصبح جنبا[7] ،

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) فى « ت » : المركب .

(٣) انظر مبحث المجاز « ص ٣٤٠ » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل .

(٥) انظر فى معنى مفهوم الموافقة ما يأتى « ص ١٧٥٤ » ولمزيد من الفائدة انظر : العدة « ١ / ١٥٢ » ، البرهان « ١ / ٤٤٩ » ، المستصفى « ٢ / ٢٩١ » ، الوصول إلى الأصول « ١ / ٣٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٣ / ٦٦ » .

(٦) سورة البقرة : آية « ١٨٧ » .

(٧) مدّ مباشرة النساء إلى غاية تبين الخيط الأبيض من الأسود يلزم منه أن من أصبح جنبا أن صيامه صحيح ، وإلا حرم عليه الوطء فى آخر جزء من الليل بقدر الوقت الذى يكفى للغسل .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٠ » .

وكما فى قوله تعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ [١] فإنه يدل على وجوب غسل [٢] جزء من العضد ، إذا لا يمكن غسل جميع المرفق إلا به ، وهذا النوع [من[٣]] الدلالة يسمى بدلالة الإشارة[٤] . وإما أن يكون عدميا كما فى قوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » [٥] فإنه يدل على عدم وجوب

---

(١) سورة المائدة : آية « ٦ » .

(٢) فى « ت » فإنه يدل على غسل .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل . والمثبت من « ت » .

(٤) انظر فى معنى دلالة الإشارة ما يأتى « ص ١٧٥١ » . ولمزيد من الفائدة انظر : أصول السرخسى « ١ / ٢٣٦ » ، المستصفى « ٢ / ١٨٨ » ، الأحكام للآمدى « ٣ / ٦٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ١٧٢ » .

(٥) ورد معناه من حديث أبى بكر رضى الله عنه وابن عمر وعمرو بن حزم أما حديث أبى بكر رضى الله عنه ورواه البخارى من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى عن أبيه عن ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنسا حدثه « أن أبا بكر رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين ، وذكر كتابا طويلا فى صدقة الماشية وفيه ، وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » . لفظ البخارى « ٢ / ١٢٣ - ١٢٤ » .

ورواه ابن ماجه فى السنن حديث « ٨٠٠ » فى كتاب الزكاة - باب إذا أخذ المصدق سنا دون سن أو فوق سن « ١ / ٥٧٥ » .

وعبد الله بن المثنى اختلف فيه قول ابن معين فقال: « مرة صالح، ومرة ليس بشىء»

وقال النسائى : « ليس بالقوى » .

وقال العقيلى : « لا يتابع فى أكثر حديثه » .

وقال الدارقطنى : « ثقة » . وقال مرة : « ضعيف » .

انظر : تهذيب التهذيب « ٥ / ٣٨٧ - ٣٨٨ » باختصار .

لكن تابعه على حديثه هذا حماد بن سلمة فرواه عن ثمامة .

أخرج هذه المتابعة أحمد فى مسنده « ١ / ١١ ، ١٢ » .

ورواه النسائى فى كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم « ٥ / ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ » من طريق شريح بن النعمان .
==

. . . .

== ورواه أبو داود فى كتاب الزكاة - باب فى زكـاة السائمة حديث « ١٥٦٧» « ٢/ ٩٦ - ٩٧ » من حديث موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد .

وأما حديث ابن عمر :

رواه أحمد « ٢ / ١٥ » .

وأبو داود حديث « ١٥٦٨ » كتاب الزكاة - باب فى زكاة السائمة « ٢ / ٩٨ » .

والترمذى حديث «٦٢١» كتاب الزكاة - باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم «٣/ ١٧» .

والحاكم فى المستـدرك - كتاب الزكاة « ١ / ٣٩٢ » من طريق سفيـان بن حسين عن الزهرى عن سالم عـن أبيه أن رسول الله ﷺ كـتب كتاب الصـدقة فلم يخـرجه إلى عماله حـتى قبض فقرنه بسـيفه ، فلما قـبض عمل أبو بكر حتى قبض وعـمر حتى قبض فكان فيه .

وذكر حديثا طويلا فى صدقة الماشية وفيه « وفى الغنم فى كل أربعين شاة شاة » .

هكذا عند هؤلاء بدون لفظة سائمة .

قال الغمارى : ثم أخرجه أبو داود فى كتـاب الزكاة - باب زكاة سائمة الغنم حديث « ١٥٧٠ » من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن شهاب قـال هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذى كـتبه فى الـصدقة ، وهى عند آل عـمر بن الخطاب أخـرا بينها سالم بن عبد الله بن عمر ، فوعيتها علـى وجهها فذكر الحديث وفيه : « وفى سائمة الغنم » .

انظر : الابتهاج « ص ٥٩ » .

وأما حديث عمرو بن حزم :

رواه النسائى فى كتاب القسامة - باب ذكر حديث عمرو بن حزم فى العقول واختلاف الناقلين « ٨ / ٥٧ » .

والحاكم بالمستدرك - كتاب الزكاة « ١ / ٣٩٥ » .

والبيهـقى فى السنن الكبرى - كتاب الزكاة - باب كيف فـرض الصدقة « ٤ / ٨٩ » من طريق الحكم بن موسى القنطرى ، حدثنا يحيى بن حمزة عن سليمان بن داود عن الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمـرو بن حزم عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ : أنه كتب إلى أهل اليمن كتابا فيه الفرائض والسنن والديات وذكر حديثا طويلا وفيه : « وفى كل أربعين شاة سائمة شاة إلى أن تبلغ عشرين ومائة » . ==

الزكاة فى المعلوفات بطريق الالتزام عند من يقول به وهو المسمى بمفهوم المخالفة (1) .

== صححه الحاكم فى المستدرك - كتاب الزكاة « ١ / ٣٩٧ » .

قال الحافظ ابن حجر : قال البغوى : « سمعت أحمد بن حنبل سئل عن حديث الصدقات الذى يرويه يحيى بن حمزة ، أصحيح هو ؟ فقال : أرجو أن يكون صحيحا » .

تهذيب التهذيب « ٤ / ١٨٩ » .

انظر : نصب الراية « ٢ / ٣٣٥ - ٣٤٣ » ، إرواء الغليل « ٣ / ٢٦٤ - ٢٦٧ » .

(1) هو ما يفهم منه بطريق الالتزام ، وقيل : أن يثبت الحكم فى المسكوت على خلاف ما ثبت فى المنطوق .

انظر : العدة « ١ / ١٥٤ » ، البرهان « ١ / ٤٤٩ » ، المستصفى « ٢ / ١٩١ » ، الوصول إلى الأصول « ١ / ٣٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٣ / ٦٩ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ١٧٣ » .

« الفصل التاسع »
فى الأسماء المشتقة

الفصل التاسع

فى الأسماء المشتقة [1]

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى حد المشتق

قيل : هو ما غير من الأسماء المعانى عن شكله بزيادة أو نقصان فى الحروف أو الحركات أو فيهما ، وجعل دالا على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين [2] .

وهو غير جامع ، فإن التثنية والجمع من أسماء الأعيان كقولك رجلان ورجال مشتقات من المفرد مع أنه ليس اسم المعنى .

وأيضا يخرج عنه الأسماء المنسوبة كالبصرى والبكرى والبزاز والبقال ، فإنها

---

(١) هذا الفصل فى الأسماء المشتقة وبدأه المصنف فى ذكر حد المشتق .

انظر : المحصول « ١ / ق ٢٣٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٢٢ » ، فواتح الرحموت « ١/ ١٩١ » ، تيسير التحرير « ١/ ٦٦ » ، المزهر « ١ / ٣٤٦ » .

وفى الاشتقاق فى اللغة ثلاثة أقوال : -

الأول : أن اللفظ ينقسم إلى مشتق وجامد ، وبه قال الخليل وسيبويه وقطرب وغيرهم .

الثانى : أن الألفاظ كلها جامدة موضوعة ، وبه قال نفطوية .

الثالث : أن الألفاظ كلها مشتقة ، وبه قال الزجاج وابن درستويه وغيرهما . قال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٠٥ » فى الأول : « أنه هو الصحيح وعليه العمل » .

وانظر : المزهر « ١ / ٢٤٨ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٠٥ ».

(٢) انظر : الفائق « ١ / ٤٨ » ، وأورده البنانى فى حاشيته « ١ / ٢٨١ » .

مشتقات ، أيضا مع أنها غير مغيرة من أسماء المعانى .

وأيضا يخـرج عنه [١] الأمثلة الثـلاثة من فعل المضارع التـى هى للمتكلم وحده ومع غيره وللمـخاطب لأنها تدل على موضوعات معينة ، وهـى مشتقة من المصادر ، وهذا إذا قلنا : إن الأفعال مشـتقة من المصادر . وأما إذا قلنا : إن المصادر مشتـقة من الأفعال،فعدم الاطراد إذا ظهر ، لأن المشـتق منه حينئذ ليس من أسماء المعانى إذا الفعل ليس اسما ، ولأن المشتق حينئذ غير دال على موضوع له غير معين ، إذا لا دلالة للـمصدر على الموضوع أصلا لا معين ولا غير معين .

فإن قلت : لا نسلم أن الأمثلة الثلاثة المذكورة تدل على موضوعات معينة.

قلت : الدليل عليه تقسيم الأفـعال إلى ما يدل على الموضوع المعين ، وهو الأمثلة الثلاثة المذكورة من المضارع ، وإلى ما لا يدل عليه وهو الماضى ، وفعل الغـائب من المضارع ، نـعم لا دلالة للأمثلة الـثلاثة المذكـورة على التـعيـين الشخـصى لكن من الظاهر أن ذلك ليس هو المراد فقط من قـولنا : « ليس له دلالة على الموضوع المعين » [٢] .

وقال صاحب الكشاف [٣] : الاشتقاق أن ينتظم الصيغتان [٤] فصاعدا على معنى واحد [٥].هو غير مانع ، فإن الضارب / (٢٢ / ب) والمضروب ، قد

---

(١) فى الأصل : عن . والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : الفائق « ١ / ٤٨ » .

(٣) صاحب الكشاف : هو الزمخشرى كما سـتأتى ترجمته قريبا « ص ١٢٩ » والكشاف كتاب له فى التـفسير واسمـه الكشاف عن حقائق التنزيل وعيـون الأقاويل فى وجوه التأويل ، وهو يقـع فى أربعة مجلدات ، وقـال فيه ابن خلكان : « لم يـصنف قبله مثله » . والكتاب مطبوع ومعروف .

(٤) فى « ت » : الصفتين .

(٥) وأورد المصنف هذا الحد فى الفـائق « ١ / ٤٨ » من غير نسبة ، وأورده الزمـخشرى فى الكشاف « ١ / ٣٩ » بحروفه كما هو هنا بدون « على » .

انتظمهما معنى واحد وهو الضرب مع أنه لا اشتقاق بينهما ، وكذلك تنتظم الأفعال كلها معنى واحد [فى (1)] معنى المصدر مع أن بعضها ليس مشتقا من البعض .

هذا إن أراد أن يكون بينهما اشتقاق و إن أراد أعم منه وهو إما أن يكون بينهما أو بينهما وبين الثالث اشتقاق فيكون التعريف مختلا ، لأنه أصل يذكر المشتق منه ومعرفته شرط فى معرفة الاشتقاق ضرورة توقف معرفة النسبة على معرفة المنتسبين .

وقال الميدانى (2) - رحمه الله - : الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد (3) أحدهما إلى الآخر (4) .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل . والمثبت من « ت » .

(2) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميدانى النيسابورى ، أبو الفضل كان فاضلا عارفا باللغة ، اختص بصحبة الحسن الواحدى صاحب التفسير ثم قرأ على غيره ، واتقن فن العربية وبخاصة اللغة ، وله كتاب الأمثال المشهور ، وله : نزهة الطرف فى الصرف . توفى سنة « ٥١٨ هـ » .
انظر : معجم الأدباء « ٥ / ٤٥ » ، اللباب « ٣ / ٢٨١ » ، وفيات الأعيان «١/١٤٨» ، البداية والنهاية « ١٢ / ١٩٤ » ، الوفيات « ١ / ٦٥ » .

(3) فى الأصل : فرد .

(4) انظر : نزهة الطرف فى علم الصرف للميدانى « ص ٥ » .
وهذا تعريف أورده الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٥ » وارتضاه .
ولمزيد من الفائدة انظر : شرح مختصر ابن الحاجب « ١ / ١٧٤ » ، الفائق « ١ / ٤٩ » ، جمع الجوامع مع حاشية البنانى « ١/ ٢٨٠ » ، نهاية السول « ١ /١٩٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٢٢ » .
وعرفه الجرجانى بقوله : « نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ومغايرتهما فى الصيغة وذكر له ثلاثة أنواع وعرف كل نوع بتعريف خاص .
انظر : التعريفات « ص ٢٧ » .
وهذا التعريف خير من تعريف الميدانى فليس وجدان المناسبة بين اللفظين هو ==

اعلم أنه إن عنى بقوله : فترد [١] أحدهما إلى الآخر . أنه حكم لازم لما سبق كالنتيجة له فهو باطل ، بما سبق فى تعريف الزمخشرى [٢] ، وإن عنى به العطف حتى يكون معناه ، هو أن يكون أحدهما مردودا إلى الآخر ويكون لأحدهما حيثية الرد إلى الآخر وتكون هذه الحيثية قيدا آخر فى التعريف فهو صحيح لكن فيه نوع [٣] تعسف .

وأركانه [٤] على هذا خمسة :

الأول ، والثانى : اللفظان الموضوعان للمعنيين المتناسبين .

والثالث : مشاركتهما فى الحروف الأصلية وهو المعنى من المناسبة فى التركيب .

والرابع : أن يكون لأحدهما حيثية الرد إلى الآخر .

= الاشتقاق كما يفيده تعريفه . قاله محقق المحصول ، وهو كذلك .

انظر : نهاية السول « ١ / ١٩٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٢٢ » ، هامش المحصول «١/ق ١ / ٣٢٥ » .

وقال المصنف صفى الدين الهندى فى الفائق « ١ / ٤٩ » بعدما ساق تعريف الميدانى : « وأصحه إن المشتق لفظ ناسب آخر فى التركيب والمعنى » .

(١) فى الأصل : فرد .

(٢) هو : أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى الزمخشرى جار الله، المولود سنة « ٤٦٧ هـ » ، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب فكان واسع العلم غاية فى الذكاء معتزليا مجاهرا حنفى المذهب ، له مصنفات منها : الكشاف ،والفائق فى غريب الحديث ،والمفصل فى النحو توفى سنة « ٥٣٨ هـ » .

انظر : معجم الأدباء « ٣ / ٢٦٥ » ، معجم البلدان « ٣ / ١٤٧ » ، الكامل فى التاريخ « ٩ / ٨ » ، اللباب « ٢ / ٧٤ » ، وفيات الأعيان « ٥ / ١٦٨ » ، البداية والنهاية « ١٢ / ٢١٩ » .

(٣) آخر الورقة « ٢٢ » من « ت » .

(٤) فى الأصل : وإن كانه وهو تصحيف .

والخامس : تغـيير يلحق ذلك اللفظ فى حـرف فقط أو فى حركـة فقط أو فيهما معا [1] . وكـل واحد من هذه الأقـسام الثـلاثة إمـا أن يكـون بالزيـادة أو بالنقصان أو بهما معا [2] ، فهذه هى الأقسام الممكنة فيه ، وعـلى اللغـوى طلب ما وجد منها .

---

(1) انظر : المحصول « 1/ق 1/326 » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « 1 / 171 » .
وراجع : جمـع الجوامع وشرحـه « 1 / 280 » ، الإبهاج « 1 / 222 » ، نهـاية السول « 1 / 198 » .

(2) فهذه تسعة أقسام وهى كما ذكرها الإمام الرازى : -
أحدها : زيادة الحركة ، وثانيها : زيادة الحرف ، وثالثها : زيادتهما معا ، ورابعها: نقصان الحركة ، وخامسها : نقصان الحرف ، وسادسها : نقصانهما معا ،وسابعها : زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها : زيادة الحركة مع نقصان الحرف ، وتاسعها : أن تزاد فيه حركة وحرف ، وتنقص منه أيضا حركة وحرف .
ثم ذكر أن هذه هى الأقسام الممكنة وعلى اللغوى طلب أمثلة ما وجد منها .
انظر : المحصول « 1 / ق 1 / 326 » .
وأوصل الأصفهانى الأقســام إلى خمسة عشر ، ثم قال بعد ذكـرها فهذه هى الأقسام الممكنة التى لا يمكن الزيادة عليهـا ، ثم مثل لكل منها ، وكذلك أوردها البـيضاوى فى منهاجه .
انظر : نهاية السول « 1 / 197 » .

المسألة الثانية [1]

[لا يصدق المشتق بدون المشتق منه]

لا يصدق المشتق بدون المشتق منه عندنا [2] . خلافا للمعتزلة [3] .

وهم وإن لم يصرحوا به ، لكنهم ، قالوا : به ضمنا حيث قالوا : إن الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى غيره ، وهو قائم به مع أنه لا معنى للمتكلم فى اللغة إلا من قام به الكلام .

---

(١) أورد الأصوليون هذه المسألة للرد على المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفى الصفات القديمة عن الله سبحانه وتعالى ، القائلون عالم بذاته قادر بذاته حى بذاته ، أى لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة وممن ذهب إليه من المعتزلة أبو على الجبائى وابنه أبى هاشم ، وهذا على خلاف ما ذهب إليه أهل السنة القائلون بأنه عالم أى بوجود علم قديم قائم بذاته، ولا يلزم عليه التشبيه ، كما يقول - أى المعتزلة - لأن علم الله غير علم المخلوق .

انظر : شرح العقيدة الطحاوية « ص ١٢٠ ، ١٢٢ » ، الملل والنحل للشهرستانى «١/ ٤٤ » ، العقيدة السفارينية « ١ / ٧٦ » .

وراجع : الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٨١ »، الإبهاج « ١ / ٢٢٧ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢١٩ - ٢٢٠ » .

(٢) قال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٢٠ » « ولا خلاف فى ذلك بين أهل السنة » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٨ » ، الإبهاج «١/ ٢٢٧ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٩٢ » ، تيسير التحرير « ١ / ٦٨ » ، شرح العقيدة السفارينية « ١ / ٣٠ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٠٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٢٧ » ، تيسير التحرير « ١ / ٦٨ » .

وأيضا : فإن بعضهم [1] قال : « العلم » و « القدرة » و « الحياة » أسماء لمعانى توجب « العالمية » و « القادرية » و « الحيية » [2] ، وهى غير ثابتة لله تعالى .

ثم أنهم يطلقون عليه القادر [والعالم [3]] والحى ، ولا شك أنها أسماء مشتقة منها [4] . وأما الذى يقول : منهم كأبى الحسين البصرى : إنها ليست أسماء لمعانى [5] ، بل مسمى العلم والقدرة هو نفس العالمية ، والقادرية فلا يتحقق معه الخلاف ، لأن العالمية والقادرية ثابتة له عنده فلا يكون المشتق صادقا بدون المشتق منه [6] .

لنا : أن المشتق ماله المشتق منه فيستحيل أن يثبت بدونه لاستحالة الكل بدون الجزء [7] . واحتجوا بوجهين : -

أحدهما : أنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو المشتق منه وذو الشىء [8] / (٢٣ / أ) لا معنى له إلا صاحب الشىء ، وهذا المفهوم لا يقتضى الاتصاف به بطريق الحلول والقيام به .

---

(١) كأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم .
انظر المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٠٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٢٧ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٨٤ » ، تيسير التحرير « ١ / ٦٨ » .

(٢) هكذا فى الأصل ، « ت » وفى المحصول .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٨ » .

(٥) فى « ت » : المعان .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٨ » ، الفائق « ١ / ٥١ » .

(٧) انظر : المحصول : « ١ / ق ٢ / ٣٢٨ » . وراجع : منهاج الوصول فى علم الأصول ومعه نهاية السول « ١ / ٢٠٣ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٢٠ » .

(٨) فى « ت » : ذو المشتق .

وثانيهما : الأسامى المنسوبة إلى البلدان والصنائع مشتقة مع أنه يمتنع قيام المشتق فيه بالمشتق .

وأجيب : عن الأول بمنع أنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو المشتق منه ، بل هو عندنا أخص منه ، فإن كل ما يمكن أن يوصف بالشيء بطريق الاشتقاق أمكن أن يوصف به بدونه من غير عكس .

وعن الثانى : أنه غير وارد على محل النزاع ، إذ النزاع فى الأسماء المشتقة « له (١) » عما يتصور قيامه به وما ذكروه ليس كذلك (٢) .

المسألة الثالثة (٣)

فى أن بقاء ما منه الاشتقاق ، هل هو شرط فى إطلاق (٤) اسم المشتق بطريق الحقيقة أم لا ؟

فمن لم يشترط وجوده ، لم يشترط بقاءه قطعا (٥) .

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) انظر الفائق « ١ / ٥٢ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٥ » ، الفائق « ١ / ٥٢ » .

(٤) فى « ت » : وإطلاق .

(٥) فالأكثرون على أنه يشترط بقاء وجه الاشتقاق ، ونسبه الإمام الرازى فى المحصول إلى أبى على بن سيناء
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٠٥ » .
هذا القول حكاه الآمدى فى الأحكام « ١ / ٥٤ » ، وذكره الرازى فى المحصول «١/ ق ١ / ٣٣٤ » ، بحثا من جهة الخصم .
وأجاب عنه الرازى : بأن هذا الفرق لم يقل به أحد من الأمة فيكون باطلا
انظر : الإبهاج « ١ / ٢٢٩ » .
وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٦ » ، نهاية السول « ١/ ٢٠٥ » تيسير التحرير « ١ / ٧٢ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٩٣ » .

وأما الذين شرطوا وجوده اختلفوا فيه ، فالأكثرون : على اشتراط بقائه فيما هو ممكن الحصول بتمامه ، أو حصول آخر جزئه فيما ليس كذلك ، كما فى المصادر السيالة مثل الكلام وأنواعه [1] .

وذهب بعضهم إلى أنه لا يشترط البقاء مطلقا ، ونسب ذلك إلى الشيخ أبى على بن سيناء أيضا [2] .

أحتج للأكثرين : بأن الضارب لو صدق على الذات بعد صدور الضرب عنه بطريق الحقيقة لما صدق نفيه عنه مطلقا ، لكن يصدق عليه أنه ليس بضارب على الإطلاق لصدق [3] الأخص منه وهو أنه ليس بضارب فى الحال فلا يصدق عليه أنه ضارب [4] .

فإن قيل : ما الذى تعنى بقولك أنه لو صدق عليه الضارب لما صدق نفيه عنه مطلقا . إن عنيت به أنه لا يصدق عليه فى شىء من الأزمنة الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل أنه ليس بضارب فهذا مسلم .

إذ الإثبات الجزئى يناقض السلب الكلى لكن لا نسلم أنه يصدق عليه بهذا الاعتبار أنه ليس بضارب .

وأما قوله : لأنه يصدق عليه ما هو أخص منه وهو أنه ليس بضارب فى الحال . فممنوع ، فإن من الظاهر أن قولنا : « ليس بضارب فى الحال » ليس

---

(١) وقال عنه الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٩ » : « أنه الأقرب »
انظر : الأحكام للآمدى «١/ ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٠٥ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٩ » .

(٢) فى الأصل : بصدق ، وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٦ - ١٧٧ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٢٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٦ - ١٧٧ » .

أخص من قولنا : ليس بضارب فى شىء من الأزمنة لعدم استلزامه إياه ، بل هما نوعان داخلان تحت مطلق السلب الذى هو قدر مشترك بين السلب الكلى والسلب الجزئى .

وإن عنيت به أنه لا يصدق على أنه ليس بضارب ولو باعتبار زمان ماضيا كان أو غيره ، فالملازمة ممنوعة ، إذ الضارب لا يقتفى الإثبات فى كل الأوقات، حتى يكون قولنا : « ليس بضارب » بالمعنى المذكور مناقضا له حتى يلزم من صدق الضارب عدم صدق ليس بضارب . ثم الذى يدل على أن الضارب لا يقتفى / (٢٣ / ب) الإثبات الكلى وجوه : -

أحدهما : أنه يصدق على الشخص حال تلبسه [١] بالضرب أنه ضارب بطريق الحقيقة بالإجماع ، وإن لم يكن ضاربا فى الماضى والمستقبل ، ولو كان مقتضيا لإثباته فى كل الأوقات لم يكن كذلك .

وثانيها [٢] : أنه حيئنذ لا يبقى فرق فى المعنى بين قولنا : ضارب وبين قولنا : ضارب فى الأزمنة الثلاثة ، لكن [٣] الفرق معلوم بالضرورة .

وثالثها : أن الضارب لو كان مقتضيا للإثبات الكلى ، لكان قولنا : «ليس بضارب » فى المستقبل لكنه باطل بالإجماع وإذا لم يكن قولنا : ليس بضارب بالمعنى المذكور مناقضا للضارب لم يكن صدقه مستلزما لكذبه فجاز أن يصدقا باعتبار زمانين .

لا يقال : استعمال أهل اللسان كل واحد من لفظى ضارب وليس بضارب بإطلاقهما [٤] من غير تعيين زمان فى تكذيب الآخر يدل على تناقضهما

---

(١) فى الأصل : بالنسبة . والمثبت من « ت » .

(٢) فى « ت » : ثانيها .

(٣) فى « ت » : الكن .

(٤) آخر الورقة « ٢٣ » من « ت » .

وتناولهما زمانا معينا ، إذا ليس قولنا : ليس بضارب يقتضى عموم السلب فى الأزمنة الثلاثة أيضا للوجوه [1] المذكورة حتى يكون مناقضا لقولنا : ضارب وليس ذلك الزمان غير الحاضر بالاتفاق ، فهو عينه فيلزم أنه لو صدق عليه بعد انقضاء الضرب أنه ضارب لما صدق عليه أنه ليس بضارب .

لا نقول : لا نسلم أنهما يستعملان فى التكاذب بإطلاقهما ، بل إنما يستعملان فيه عند توافق المتخاطبين على زمان معين بقرينة خالية أو مقالية حاضرا كان ذلك الزمان أو غيره أو عند إرادة العموم من أحدهما بقرينة معينة له ، أما بدون هذين الشرطين فلا ، ثم الذى يدل على أن الزمان الحاضر ليس مدلولا لهما مع أنه لو كان مدلولهما ، فإما أن تكون تلك الدلالة بطريق المطابقة أو التضمن أو الالتزام والأول ظاهر الفساد غنى عن الإفساد ، والثانى أيضا باطل .

أما أولا : فلاقتضائه دخول اسم الفاعل تحت الفعل ، إذ لا معنى للفعل إلا أنه لفظ يدل على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، واسم الفاعل على تقدير دلالته على الزمان الحاضر يكون كذلك ، فوجب أن يكون فعلا .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن لا يكون بين قولنا : ضارب ، وبين قولنا : ضارب فى الحال ، فرق وهو خلاف المعلوم من كلامهم .

والثالث : باطل أيضا ، لأنه إذا لم يكن الزمان الحاضر داخلا فى معنى اسم الفاعل لم يكن مدلوله حينئذ إلا الذات المتصف بمعنى المصدر ، ومعلوم أن هذا المعنى لا يستلزم فهم الزمان / (٢٤ / أ) المعين حتى يكون لفظه الدال عليه بطريق المطابقة دالا عليه بطريق الالتزام ، أو من شرط دلالة الالتزام حصول الملازمة الذهنية بينه وبين المدلول المطابقى ، نعم قد تعرض له الدلالة على الزمان المعين نحو الماضى والحال بواسطة العمل وعدمه لكن تلك الدلالة

---

(١) فى النسختين : (لوجوه) .

عارضة غير لازمة له .

سلمنا : صحة الملازمة بهذا المعنى ، لكن لا نسلم انتفاء اللازم ، قوله : لأنه يصدق عليه ما هو أخص منه وهو أنه ليس بضارب فى الحال « فيصدق أنه هو » (١) .

قلنا : لا نسلم أنه أخص منه ، بل هو سلب الضاربية فى زمان مخصوص، ولا يلزم منه سلب الضاربية على الإطلاق ، وهذا كما يصدق إن الفرس ليس بحيوان ناطق ، ولا يلزم منه [أنه (٢)] ليس بحيوان ، وكذا يصدق لا رجل فى الدار ، ولا فى الزمان المعين ، ولا يلزم منه صدق لا رجل على الإطلاق ، لأن نفيه على الإطلاق يقتضى نفى الماهية وذلك ينفى جميع أفرادها .

سلمنا : أنه أخص لكنه مناقض لما سبق لكم (٣) فى تقرير الملازمة ، فإنه يدل على أن ليس بضارب بمعنى ليس بضارب فى الحال فكيف يكون أخص منه ؟

سلمنا : سلامته عن المناقضة لكن لا حاجة إليه ، إذ يتم الدليل بدونه ، بأن يقال لو صدق الضارب على الذات بعد انقضاء الضرب ، كما صدق عليه أنه ليس بضارب ، لما سبق لكنه يصدق عليه أنه ليس بضارب ضرورة عدم تلبسه بالضرب فى الحال فلا يصدق عليه أنه ضارب بطريق الحقيقة (٤) .

واحتج من لم يشترط البقاء بوجوه : -

---

(١) فى الأصل ، « ت » : فيصدق وهو .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) انظر ما سبق « ص ١٦٨ » .

(٤) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل فى :

المحصول « ١ / ق ١/ ٣٢٩ - ٣٤٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٥ » .

أحدها : أن الضارب من حصل منه الضرب ، وهذا المفهوم المشترك بين الضارب فى الحال والضارب فى الماضى فيكون حقيقة فيهما باعتبار ذلك المشترك لا يقال : ما ذكرتم يقتضى أن يكون الضارب حقيقة فيمن سيحصل منه الضرب ، لأن حصول الضرب قدر مشترك بين الضارب فى الماضى والحال والمستقبل . لا نقول : الضارب من حصل منه الضرب لا من منه حصول الضرب ، ومعلوم أن المفهوم الأول غير مشترك بين الضارب فى المستقبل وغيره .

وثانيها : أنا نعلم بالضرورة تفرقة فى المعنى بين قولنا : ضارب ، وبين قولنا : ضارب فى الحال ، فلو كان معنى قولنا : « ضارب » عين [1] معنى قولنا : « ضارب فى الحال » لم تكن التفرقة حاصلة فى المعنى .

وثالثها : أن أهل اللغة قالوا : إن اسم الفاعل إذا كان بمعنى الماضى لا يعمل عمل الفعل [2] أطلقوا اسم الفاعل على الذات باعتبار الفعل / (٢٤/ ب) الصادر عنه فى الماضى ، والأصل فى [3] الإطلاق الحقيقة . لا يقال كما أطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار الفعل الصادر عنه [4] فى الماضى فكذا أطلقوه عليه أيضا : باعتبار ما سيحصل منه الفعل [5] فى المستقبل .إذ قالوا : إذا كان بمعنى المستقبل عمل عمل الفعل ، فيكون حقيقة فيه تعين ما ذكرتم ، وبالإجماع ليس كذلك ، لأنا نقول : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أن ترك العمل بالدليل فى صورة بمعنى يخص تلك الصورة لا

---

(١) فى « ت » : غير .

(٢) فى الأصل : القول وما أثبته من « ت » .

وانظر : شرح الكافية الشافية « ٢ / ١٠٢٨ » ، أوضح المسالك « ٣ / ١٢ » .

(٣) فى الأصل بعد قوله « والأصل فى » زيادة قوله « إطلاق فى الأصل فى » .

(٤) فى « ت » : منه .

(٥) فى « ت » : الضرب .

يوجب تركه فى غيرها فلا يلزم من ترك العمل بمقتضى الإطلاق فى صورة الاستقبال ترك العمل بمقتضاه فى صورة الماضى .

وثانيهما : أن المجاز خلاف الأصل فكان تقليله أوفق .

ورابعها [1] : لو شرط البقاء لما كان اسم [2] « المخبر » و « الآمر » و « المتكلم » حقيقة فى شىء من المسميات واللازم باطل ، فالملزوم مثله [3] .

بيان الملازمة :

أن لكلام اسم لمجموع تلك الحروف التى يتألف منها الكلام إجماعا ، ولا وجود لمجموع تلك الحروف فى الخارج ، لأنه حين وجود الحرف الأول لم يكن « كذلك » [4] الحرف الثانى موجودا وحين وجوده ينعدم الأول والعلم به ضرورى وإذا لم يكن لمجموع تلك الحروف وجود فى الخارج لم يكن اسم المتكلم حقيقة فيمن صدر عنه الكلام على تقدير اشتراط البقاء ، وإذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن حقيقة فى غيره بالإجماع [5] .

وأما بطلان اللازم [6] فقد احتج الإمام عليه بأن هذه الألفاظ مستعملة فى المعانى وكل مستعمل ، إما حقيقة أو مجاز وكل مجاز فله حقيقة ، فيجب أن تكون هذه الألفاظ حقائق فى بعض الأشياء [7] ، وهو ضعيف ، إذا المقدمتان

---

(١) أى رابع الحجج التى أوردها المصنف .

(٢) آخر الورقة « ٢٤ » من « ت » .

(٣) انظر هذه الحجج فى :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣٣٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٦ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٨ » .

(٤) ساقط من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٣٣ » .

(٦) فى « ت » : الملازمة .

(٧) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٣٥ » بتصرف .

ممنوعتان [1] .

أما الأولى : فلأنا لا نسلم : أن كل [2] مستعمل فى معنى ،إما حقيقة، أو مجاز .ألا ترى أن العلم مستعمل فى معناه وهو ليس بـحقيقة فيه ولا مجاز « وكذا إذا استعمل لفظ الأرض فى السماء بحيث يفيده فإنه أيضا ليس بحقيقة فيه ولا مجاز »[3] على ما اعترف هو به فى باب الحقيقة والمجاز [4] .

وأما الثانية : فلا نـسلم أيضا أن كل مـجاز له حـقيـقة ، فـإن المجاز لا تستدعى الحقيقة ، بل تستدعى الوضع فقط ، ووضع اللفظ لمعنى [5] من غير استعماله فيه ليس بحقيقة « على ما ستعرفه » [6] . والعجب منه أنه رد على الأصحاب قولهم : أن كل مجاز [7] يستدعى الحقيقة [8] فى مسألة : إثبات الحقيقة اللغوية [9] بما ذكرنا ، فكيف استدل هو به هنا ؟ [10]

---

(1) فى الأصل : ممنوعات . والمثبت من « ت » .

(2) فى الأصل : أن كان . والمثبت من « ت » .

(3) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(4) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٧ » .

(5) فى « ت » : بمعنى .

(6) انظر ما يأتى قريبا .

(7) فى « ت » : المجاز .

(8) حيث قالوا : إن اللفظ إما أن يستعمل فى مـوضعه الأصلى أو لا ، فإن استعمل فى موضعه الأصلى فـهو الحقيقة ، وإلا كـان مجازا . والمجاز فرع الحقيـقة ، فإذا وجد الفرع وجد الأصل فالحقيقة موجودة لا محالة .

ثم بين الرازى بعد سياقه لاحتجاج الجمهور ، أنه ضعيف.

وذلك لأن المجاز لا يستدعى إلا مجرد كونه موضوعا لمعنى آخر .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٠٩ - ٤١٠ » .

(9) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٠٩ - ٤١٠ » .

(10) فى « ت » : فكيف استدل به هو هنا .

واستدل بعضهم : على امتناع اللازم بوجه آخر وهو : أنه لو لم يكن (٢٥ / أ) المتكلم حقيقة حقيقة فيمن صدر عنه [١] الكلام لصح نفيه عنه ، إذ هو لازم نفى الحقيقة على ما ستعرفه ، ولوجب أن لا يحنث من حلف ألا يتكلم حقيقة عند تلفظه بتلك الحروف المفيدة [٢] . واللازمان ممتنعان ، فالملزوم كذلك فيكون حقيقة فيه فيمتنع أن لا يكون حقيقة فى شيء [٣] . وهذا مما لا بأس به . وإن كان فيه نظر : فإن لقائل أن يقول : أن تدعى [٤] أن صحة النفى لازم لنفى الحقيقة مطلقا ، أم لازم لنفى الحقيقة اللغوية .

فإن ادعيت الأول : فهو مسلم لكن لا يلزم حينئذ من عدم صحة نفى [٥] المتكلم عمن صدر عنه الحروف المتوالية المفيدة أن يكون هو حقيقة فيه بحسب اللغة لجواز أن يكون حقيقة فيه بحسب العرف وكلامنا فيه إنما هو بحسب الحقيقة اللغوية .

وإن ادعيت الثانية [٦] : فهو ممنوع ، وهذا لأن اللفظ إذا صار حقيقة فى معنى بوضع عرفى أو شرعى ، فإنه لا يصح نفيه عنه إلا مقيدا ، ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال : الخارج المستقذر ليس بغائط [٧] مطلقا ، وإن كان يصح أن يقال إنه ليس بغائط فى اللغة .

فإن ادعيت عدم صحة نفيه مقيدا أيضا : فممنوع وهو النظر بعينه فى مسألة اليمين ، بل يقوى فيها ، إذ مبنى الأيمان على العرف ، والحقيقة قد تترك فيها

---

(١) فى « ت » : منه .

(٢) فى « ت » : المقدرة .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٥٦ » .

(٤) فى الأصل : يدعى . وما أثبته من « ت » .

(٥) فى الأصل : النفى . وما أثبته من « ت » .

(٦) فى الأصل : وإن دعيت . وما أثبته من « ت » .

(٧) هذه الكلمة ليست بمقرؤة فى الأصل ، والمثبت من « ت » .

بمجاز مشهور . فكان تركنا [1] المنقول أولى .

ويمكن أن يجاب عنه بأن النقل خلاف الأصل ، والأصل بقاء ما كان على ما كان .

وللشارطين أن يقولوا أنه غير وارد على محل النزاع ، فإنا إنما نشترط البقاء فيما يمكن حصوله فيه ، فأما ما لا يمكن حصوله فيه فإنا إنما نشترط فيه حصول آخر جزئه لا غير وهو متحقق فى المصادر السيالة [2] .

وخامسها : لو كان بقاء ما منه الاشتقاق شرطا لصدق المشتق ، لوجب أن لا يصدق المؤمن بطريق الحقيقة وما يجرى مجراه على الشخص حال ما [لا[3]] يكون الشخص متلبسا بالإيمان كما فى حالة النوم والغفلة . سواء كان الإيمان عبارة عن التصديق أو عن غيره [4] لكنه يصدق عليه [5] . فوجب أن لا يكون البقاء شرطا . أما الملازمة فبينة ، وأما نفى اللازم فلأنه يقال : للنائم يقال : للنائم والمغمى عليه ، والمجنون أنه مؤمن والأصل فى الإطلاق الحقيقة ، ولأنه لو كان بطريق التجوز لصح نفى المؤمن عنهم على ما

---

(١) فى الأصل : تركها .

(٢) المصادر السيالة : هى التى توجد نشيئا فشيئا - أى مصدرا بعد مصدر - كالكتاب ، والكلام .

انظر : الروض المربع مع حاشية ابن قاسم عليه « ١ / ٥٤ » .

(٣) ساقطة من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٤) فالإيمان : هو التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان ، وعمل بالأركان .

وقيل : إنه هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان .

وقيل : أن الإقرار باللسان ركن زائدا ليس بأصلى .

وقيل : أنه هو الإقرار باللسان فقط

والأول هو مذهب أهل السنة والجماعة .

انظر : شرح العقيدة الطحاوية « ص ٣٧٣ » .

(٥) فى « ت » : لكنه مصد عليه .

سيأتى [١] ، أنه من إمارة نفى الحقيقة لكن لا يصح أن يقال : فى أكابر الصحابة ، بل آحاد المؤمنين حال نومهم وغفلتهم عن مسمى الإيمان نحو التصديق / (٢٥ / ب) والإقرار ليسوا بمؤمنين .

لا يقال : ما ذكرتم معارض بما أنه « لو لم » [٢] يشترط البقاء ، بل يكفى فيه الوجود ، إما فى الحال أو فى الماضى ، لجاز إطلاق الكافر على كل صحابى سبق إيمانه الكفر ، والنائم على اليقظان ، والقائم على القاعد ، والمجامع على المصلى ، وعكس كل واحد منها ، لكنه غير جائز وفاقا ، فيشترط البقاء .

لأنا نقول : الحقيقة قد تترك ،إما لطلب التعظيم كما فى السلام عليك ، فإن[٣] تلك الألفاظ وإن كانت حقائق فى تلك الصور لكن عدل عنه « كما عدل » [٤] إلى قولهم السلام على المجلس العالى .

وإما للمانع كما فى أسامى الله تعالى [٥] ، وإما للعرف كما فى القارورة ، والخابية ، وإذا ثبت هذا .

فنقول : إن المانع من الإطلاق [٦] فى بعضها ما فيه من الأما [ن] [٧] عن النقص ، وفى [٨] بعضها التخصيص العرفى .

وله أن يجيب عنه بأنه حينئذ يقع التعارض بين المقتضى والمانع ،وأنه خلاف الأصل ، فهذا ما عندى فى هذه المسألة [٩] .

---

(١) انظر ما يأتى « ص ١٧٧ » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) فى « ت » : فإنه .

(٤) ساقطة من « ت » .

(٥) لأن أسماء الله سبحانه وتعالى توقيفية .

(٦) فى الأصل : من إطلاق .

(٧) هذه النون وضعتها من عندى .

(٨) آخر الورقة « ٢٥ » من « ت » .

(٩) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :
المحصول « ١ / ق ١ / ٣٣٦ ، ٣٤٠ » ،الأحكام للآمدى « ١ / ٥٦ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٨ » .

المسألة الرابعة [1]

المعنى القائم بالشىء إذا كان له اسم يمكن الاشتقاق منه [2] ، فهل يجب أن يشتق لمحله [3] اسم أم لا ؟

ذهب أصحابنا : إلى أن ذلك واجب [4] .

وقالت المعتزلة :أنه غير واجب ،إذ قالوا : إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه فى غيره ولا يحب أن يقال كذلك[5] الغير متكلم بذلك الكلام ،بل ربما لا يجوزونه ، لأن ذلك الكلام عندهم كلام الله تعالى ،فلا يجوز أن يوصف به غيره [6] .

---

(١) انظر فى هذه المسألة :
المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٥ » .

(٢) قال الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ٣٤١ » : فإن المعانى التى لا أسماء لها مثل أنواع الروائح والآلام فلا شك أن ذلك غير حاصل فيها » .

(٣) فى « ت » : بمحله .

(٤) لا خلاف بين أهل السنة والجماعة فى أن الصفة إذا قامت فى محل اتصف بها ذلك المحل لا غيره فإذا قامت القدرة بمحل كان هو القادر به لا غيره ، وكذلك إذا قام العلم والحياة وغيرهما من الصفات ، فإن ذلك معلوم من فطر الخلق وعلى هذا جرى السلف والأئمة ، فالكلام فى الصفات فرع الكلام فى الذات .
انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ٥ / ٥٩ ، ٦٣ » « ١٢ / ٥٢ ، ٥١٣ » ، عقيدة السفارينى « ١ / ٢٩ ، ٣١ ، ٤١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤١ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٥٤ » ،مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٨٢ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٨ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٢٠ » .

(٥) فى « ت » لذلك .

(١) انظر : مذهب المعتزلة وأدلتهم وناقشتها فى :
مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية « ١٢ / ٤٨ » ، شرح العقيدة الطحاوية ==

واحتج أصحابنا : بأنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذات قام به المشتق منه فأى ذات حصل [1] فيه المشتق منه وجب أن يصدق عليه المشتق كسائر الأسماء المتواطئة [2] .

واحتجت المعتزلة : بأن القتل والجرح كل واحد منها قائم بالمقتول والمجروح مع أنه لا يسمى قاتلا ولا جارحا [3] .

قال الأصحاب :لا نسلم أنهما قائمان بالمقتول والمجروح ، بل بالقاتل والجارح ، وهذا لأن القتل والجرح عبارة عن تأثير القادر فى المقتول والمجروح وهو حكم حاصل للفاعل لا المفعول [4] .

أجابت المعتزلة : بأن التأثير عين [5] الأثر [6] وإلا فإن كان قديما ، فإن لم يتخلف الأثر عنه لزم من قدمه قدم الأثر ، وإن تخلف لزم تقدم النسبة

== « ص ١٧٩ » ، شرح العقيدة السفارينية « ١ / ١٣٣ » ، المحصول « ١ /ق ١ / ٣٤١ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٥٤ » ،مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٨١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٨ » .

(١) فى الأصل :حمل . والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤١ » ، الفائق « ١ / ٥٧ » .

وأورد المصنف دليل آخر فى الفائق « ١ / ٥٧ » ، وهو دليل الاستقراء حيث قال : « وأيضا الاستقراء فإنه يحقق قولنا فيهما - أى المشتق والمشتق منه - والمطلوب فى اللغة على الأغلب الظن وهو يفيده .

وانظر فى هذا الدليل : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٥ » ، نهاية السول « ٣ / ٢١٢ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٢ » ، الفائق « ١ / ٥٧ » ،مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ /ق١ / ٣٤٢ » ،مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨١ » ، الفائق « ١ / ٥٧ » .

(٥) فى الأصل : عن . والمثبت من « ت » .

(٦) فى الأصل ، « ت » : لابد وهو خطأ .

على [1] المتسبين ، وإن كان حادثا افتقر فى حدوثه إلى تأثير والكلام فيه كالكلام فى الأول ولزم التسلسل [2] . وهو ممتنع .

قال الأصحاب : إن العلم الضرورى حاصل بأن التأثير غير الأثر ، إذ الأثر ينقسم إلى الجوهر والجسم والعرض [3] ، والتأثير غير منقسم إليها / (٢٦ / ب) ، ولأن التأثير من الأمور النسبية ، والأثر ليس كذلك ،ولأنا نعلل الأثر بالتأثير .

والعلة غير المعلول ،ولأن التأثير من الأمور القائمة بالغير ،والأثر قد لا يكون كذلك ، ولأن التأثير من الأمور الاعتبارية على ما تقرر ذلك فى علم آخر ،والأثر ليس كذلك ، وعند هذا يظهر أن ما ذكروه من التسلسل فهو غير ممتنع ، إذ التسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع ،فإن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاث ، وربع الأربع وهلم جرا إلى ما لا نهاية له من الأعداد [4] .

تنبيه :

المشتق لا [5] دلالة له على خصوصية الذات ، لابطريق المطابقة ولا بطريق التضمن ، لما عرفت أنه لا معنى [6] له إلا أنه ذات قام به المشتق منه ، فإن دل على خصوصية كونه جسما أو حيوانا أو غيره فإنما يدل عليه بطريق الالتزام .

---

(١) فى « ت » : عن .

(٢) انظر : المحصول « ١ /ق١ /٣٤٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٨١ » ، وراجع : نهاية السول « ١ / ٢١٢ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٥ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٩٦ » .

(٣) هذه المصطلحات سبق تعريفها .

(٤) انظر : الفائق « ١ / ٥٧ –٥٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨٢ » . وراجع : نهاية السول « ١ / ٢١٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٦ » .

(٥) فى « ت » : إذ لا دلالة .

(٦) فى « ت » : لامبنى .

المسألة الخامسة

فى أن القياس ،هل هو جار فى اللغات ، أم لا ؟

اختلف العلماء فيه ،فذهب القاضى أبو بكر ، وابن سريج (١) ، وكثير من فقهائنا ، وأهل العربية ،كالمازنى (٢) ، وأبى (٣) على الفارسى (٤) ، وابن

---

(١) هو : أحمد بن عمر بن سريج أبو العباس القاضى المولود سنة «٢٤٩ هـ» إمام أصحاب الشافعى فى وقته ،شرح المذهب ولخصه وقام بنصرته ونشره فى الآفاق . له مصنفات كثيرة . توفى سنة «٣٠٦ هـ».

انظر : تاريخ بغداد «٤ / ٢٨٧» ، تهذيب الأسماء واللغات «٢ / ٢٥١» وفيات الأعيان «١ / ٦٦» ، تذكرة الحفاظ «٣ / ٨١١» ، طبقات السبكى «٣ / ٢١».

(٢) هو : بكر بن محمد بن عثمان ، وقيل : بقية ، وقيل : عدى بن حبيب المازنى البصرى النحوى ، كان إمام عصره فى النحو والأدب ، أخذ الأدب عن أبى عبيدة والأصمعى وغيرهما . له مصنفات منها ما تلحن فيه العامة ، العروض القوافى الديباج . توفى سنة «٢٤٩ هـ» وقيل غير ذلك .

انظر : تاريخ بغداد «٧ / ٩٣» ، معجم الأدباء «٧ / ١١٠» ، الكامل فى التاريخ «٧ / ١١٠» ، اللباب «٣ / ١٤٥» ، وفيات الأعيان «١ / ٢٨٣» .

(٣) جاء فى الأصل ، «ت» (ابن على الفارسى) وهوخطأ .

والصواب (أبو على الفارسى) كما جاء ذلك فى الكتب التى ترجمت له .

(٤) هو أبو على الفارسى الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان،ولد سنة «٢٨٨هـ»، نجوى سمع على الحسين بن معدان إمام وقته فى النحو ، دارالبلاد وأقام بحلب عند سيف الدولة بن حمدان مدة ، له كتب منها : الإيضاح فى قواعد اللغة العربية ، توفى سنة «٣٧٧ هـ» ،وقيل غيرذلك .

انظر : تاريخ بغداد «٧ / ٢٧٥» ، معجم الأدباء «٧ / ٢٣٢» ، الكامل فى التاريخ «٧ / ١٣١» ، وفيات الأعيان «٢/ ٨٠» ، البداية والنهاية «١١/٣٠٦» ، لسان الميزان «٢ / ١٩٥» ، شذرات الذهب «٣ / ٨٨» .

جنى [١] . إلا أنه جار فيها ، واختاره الإمام [٢] أيضا .

وذهب المعظم من أصحابنا : كإمام الحرمين [٣] ، والغزالى [٤] ، ومعظم الحنفية [٥] ، وجماعة من أهل العربية [٦] إلى امتناعه [٧] .

---

(١) هو : أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى النحوى صاحب التصانيف المفيدة منها : كتاب الخصائص ، وسر الصناعة ، والكافى فى شرح القوافى . توفى سنة «٣٩٢ هـ» .
انظر : تاريخ بغداد « ١١ / ٣١١ » ، يتيمة الدهر « ١ / ١٠٨ » ، معجم الأدباء « ١٢ / ٨١ » ، الكامل فى التاريخ « ٩ / ١٧٩ » ، اللباب « ١/٢٩٩ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٢٤٦ » .
وانظر فى مذهب ابن جنى ومن وافقه من أهل اللغة : الخصائص « ١ / ١٠٩ ، ١١٥ » ، المقتضب « ١ / ٢ ، ٣ » ، المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ » .

(٢) انظر فى مذهب الإمام الرازى المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ » .
وإليه ذهب أكثر الشافعية والحنابلة قاله القاضى وابن برهان وهو ظاهر مذهب الشافعى كما قاله ابن فورك والأستاذ أبو منصور البغدادى وبه قال أبو إسحاق الشيرازى وأبو إسحاق الإسفراييني وابن أبى هريرة وابن التمار .
انظر : البرهان « ١ / ١٧٢ » ، المستصفى « ١ / ٣٢٢ » ، المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ » ، المسودة « ص ٣٩٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٢٣ » .

(٣) انظر : البرهان « ١ / ١٧٢ » حيث قال : « والذى نرتضيه أن ذلك باطل لعلمنا أن العرب لا تلزم طرد الاشتقاق » .

(٤) انظر : المستصفى « ١ / ٣٢٣ » ، المنخول « ص ٧٢ » ، وقال فى المستصفى : « وهذا غير مرضى عندنا » .

(٥) وهو قول عامة الحنفية واختاره ابن الهمام منهم .
انظر : أصول السرخسى « ٢ / ١٥٦ » ، تيسير التحرير « ١ / ٥٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٨٦ » .

(٦) فى « ت » : على .

(٧) نسب المصنف هنا وفى الفائق « ١ / ٥٩ » إلى القاضى أبى بكر أن القياس جار فى اللغات ، وكذا الآمدى فى الأحكام « ١ / ٥٧ » ، وكذلك نسبه إليه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول « ١ / ١١٠ » .
بينما نسب إليه الغزالى فى المنخول « ص ٧٢ » ، المنع ، وقال ابن النجار فى شرح ==

وقبل الخوض فى الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع [1] .

فنقول : لا خلاف فى امتناعه فى أسماء الأعلام ،لأنها غير معقولة المعانى ولا فى دائرة بدوران وصف فى محالها ، والقياس فرعهما ،إذ لا يمكن إلحاق الفرع بالأصل إلا بعد أن يعقل فى الأصل معنى هو علة التسمية أو يعرف فيه صفة يدور الاسم معه وجودا وعدما فهى كالأحكام التعبدية التى لا يعقل معناها .

فإن قلت : قد ساغ فى العرف العام ، أن يقال للشخص البالغ فى علم الأحكام شافعى الوقت ، ونعمان الثانى ، والبالغ فى علم العربية سيبويه الزمان ، وليس ذلك إلا بطريق القياس وإلا لم يحصل مقصودهم ، وهو المدح بذلك النوع من العلم .

قلت : لا نسلم أنه بطريق القياس . ولم لا يجوز أن يكون ذلك [2] بطريق حذف [3] المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، والتقدير أنه حافظ كتاب سيبويه، وعارف علم الشافعى ، وأبى حنيفة رحمهما الله [4] .

== الكوكب المنير « ١ / ٢٢٤ » هو قول أبى بكر فى التقريب .

لكن إمام الحرمين تلميذ أبى بكر ذهب إلى المنع ولم ينسب لشيخه شيئا وعليه يكون له روايتان .

وإلى المنع ذهب أبو بكر الصيرفى قاله ابن النجار واختاره الآمدى فى الأحكام ، وأكثر المتكلمين وجماعة من الشافعية وأبو الطيب ونصره قاله فى المسودة «ص ٣٩٤».

وانظر :البرهان « ١ / ١٧٢ » ،المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ » ، الوصول إلى الأصول « ١ / ١١٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤١٢ ».

(١) انظر : المنخول « ص ٧١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٧ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٢٢٣ -٢٢٤ » .

(٢)وفى « ت » :ذلك أن يكون .

(٣) فى الأصل : صدق ، وما أثبته من « ت» .

(٤) انظر :الأحكام للآمدى « ١ / ٥٧ ».

سلمنا : أنه ليس بهذا الطريق ،لكن لا نسلم أنه لا طريق له إلا القياس .

قوله : إن لم يكن بطريق القياس ، لم يحصل المقصود من المدح .

قلنا : لا نسلم .ولم لا يجـوز أن يقال ؟ : إنهم توهموا فـيه أنه إنما أطلق على الشخـص المعيـن / (٢٦ / ب) بإزاء ذلك العـلم المخصـوص ، فحيـث توهموا وجوده أو أرادوا أن يمدحوا الشخص المعين بوجوده أطلقوا ذلك الاسم عليه ، فعلى هذا التـقدير يصير اللفظ من أسماء الصـفات بالعرف الطارىء ، وإن كان حكما فى أصله ، والمراد أسماء الصفات حيث يوجد معانيها ليس من القياس فى شىء على ما سيأتى [١] .

ولا يجرى القياس أيضـا فى أسماء الفاعلين والمفعولين ، وأسـماء الصفات كالعالم والقادر ، لأن القياس لابد فيه من أصل وفرع وهو غير متحقق فيها . إذ ليس جعل البعض أصلا والبعض الآخر فرعا أولى من العكس [٢] .

ولا يجرى فيها القياس [٣] ، فاطـرادهـا ليس مستفـادا منـه بـل هـو معلوم بالضرورة وطريق الوضع . لا يقال : لم ينقل عن العـرب أنهم وضعوا العالم والقادر والمريد بإزاء كل من قـام به العلم والقدرة والإرادة ، بل غـاية ما يعلم منهم أنهم استعـملوا هذه الأسامى فى ذوات موجودة فى زمانهم متـصفة بتلك الصفات فإلحاق الغائب بها فى كـونه كذلك يكون بطريق القياس ، وبهذا ظهر أيضا ضعف قـولهم : ليس جعل البعض أصلا والبعض الآخـر فرعا أولى من العكس ، فإن الذى كانت موجودة فى زمانهم أولى بذلك من غيرها ، ويكون ما عداها أولى بالفرعية [٤] .

---

(١) انظر : ما سيأتى « فى القياس » .

(٢) فى « ت » : القياس .

(٣) آخر الورقة « ٢٦ » من « ت » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٥٧ » .

لأنا نقول : فعلى هذا تناول الإنسان والحيوان للأفراد التى حدثت بعدهم ، يكون بطريق القياس أيضا ، إذ لم ينقل عنهم بصراحته أنهم وضعوا الإنسان بإزاء كل حيوان ناطق ، ولا الحيوان بإزاء كل جسم حساس متحرك بالإرادة ، بل غايته أنهم استعملوا فى الأفراد التى كانت موجودة فى زمانهم من ذلك الجنس ، وحينئذ يلزم أن يكون كل اللغات قياسيا ولا قائل به ، فإن منعهم « عدم » [(١)] النقل بصراحته هنا ، منعنا نحن أيضا فى أسماء الصفات ،إذ كل واحد منهما معلوم الاطراد . وكيف يمكن أن يقال إن « اطراد » [(٢)] أسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الصفات بطريق القياس ؟ فإنه مختلف فيه ، واطرادها متفق عليه ، والمتفق عليه غير مستفاد من المختلف ، ولئن سلم : أنه غير مختلف فيه على ما زعم بعضهم أنه غير مختلف فيه ، بين أهل العربية ، إذا اتفقوا على صحة تعليل الأحكام الإعرابية وإلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه بالعلة التى فيه ، وذلك يدل على اتفاقهم على جريان القياس فى اللغات ، لكن الحكم المستفاد منه ظنى ، لأن الطرق الدالة على علية الوصوف / (٢٧ / أ) فيها نحو الدوران والمناسبة « ظنية » ، واطراد أسماء الصفات والفاعلين والمفعولين قطعى معلوم بالضرورة من كلامهم فلا يجوز أن يكون مستفادا من القياس . وبهذا ظهر أيضا : ضعف ما استدل به المازنى على جريانه فى اللغات : وهو أنه لاخلاف بين أهل العربية ، أن كل فاعل رفع وكل مفعول منصوب [(١)] ، ولم يثبت ذلك إلا بالقياس ، لأنهم رفعوا بعض الفاعلين ونصبوا بعض المفعولين واستمروا عليه فى كلامهم ، ولم تختلف عاداتهم فى ذلك . علم أنهم إنما رفعوا لكونه فاعلا ونصبوا لكونه مفعولا ، فإلحاق غيره

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) ساقط من « ت » .

(١) انظر : حاشية الجرجانى على العضد « ١ / ١٨٣ » ،والبنانى على جمع الجوامع « ١ / ٢٧٣ » .

به بطريق القياس ،لأن اطراد ذلك كاطراد أسماء الصفات [1] ، وقد ظهر أنه ليس بطريق القياس .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن النزاع إنما هو فى الأسماء الموضوعة للمعانى المخصوصة الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجودا وعدما ، كالخمر فإنها اسم للمسكر المعتصر من العنب ، وهذا الاسم يدور مع وصف الإسكار ،فإن المعتصر من العنب لما لم يكن فى الأول مسكر لمّ يسم خمرا بل يسمى عصيرا، فإذا حدث فيه وصف الإسكار سمى بالخمر ثم إذا زال ذلك الوصف عنه زال عنه ذلك الاسم ويسمى باسم آخر وهو الخل [2] .

فهل يجوز أن يقاس عليها النبيذ فى كونه مسمى بذلك الوصف لمشاركته إياه فى وصف الإسكار أم لا ؟.

فمن جوز القياس فى اللغات جوزها ،ومن لا فلا [3] .

وكذلك السرقة اسم لأخذ مال الغير على سبيل الخفية [4] ،وهذا الاسم يدور مع وصف [5] الخفية وجودا وعدما ،أما وجودا فظاهر ،وأما عدما فلأنه

---

(١) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٨ » .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٥٧ » ، الفائق « ١ / ٦١ » .

(٣) وبناء على ذلك اختلف العلماء فى إطلاق الخمر على النبيذ ، فذهب الجمهور : إلى أن اسم الخمر يقع على الأنبذة حقيقة ، لأن الاشتراك فى الصفة يقتضى الاشتراك فى الاسم ، ولأن كل مسكر خمر وكل خمر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام .
وذهبت طائفة من العلماء من أهل الكوفة من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه لا يقع عليها إلا مجازا ، لأن ما أسكر من غير النحل والعنب ، فإنما يحرم منه القدر الذى يسكر، أما القليل الذى لا يسكر فلا يحرم .
انظر : الكافى « ١ / ٤٤٢ » ، الهداية شرح بداية المبتدى « ٢ / ١١١ » ، المغنى «٨/ ٣١٧ » ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ٢٤ / ١٨٦ » ، المجموع للنووى « ١٩ / ٨٩ » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٥٧ » ،الفائق « ١ / ٦١ » .

(٥) فى « ت » : اسم .

إذا لم يكن مع الخفية يسمى اختلاسا إن كان مع الصون وغصبا إن لم يكن معه، فهذا يجوز أن يقاس النبش [1] عليها في كونه مسمى بذلك الاسم لمشاركته إياها في الوصف المذكور فعلى الخلاف السابق [2] .

واحتج من قال به بوجوه [3] : -

أحدها : « أن الاسم » [4] يدور مع الوصف وجودا وعدما ،كما سبق ، والدوران يفيد ظن العلية لما سيأتي إن شاء الله تعالى [5] في القياس ،فيحصل ظن أن العلة لتلك التسمية هو ذلك الوصف فإنما حصل ذلك الوصف حصل ظن كونه مسمى بذلك الاسم وحينئذ يلزم أن يثبت لتلك المحال الأحكام المرتبة

---

(١) اختلف العلماء في قياس النباش على السارق في القطع :

فذهب جماعة من العلماء منهم : مالك والشافعي وأحمد والشعبي والنخعي وأبو ثور وغيرهم : إلى أنه يقطع قياسا على السرقة ، ولأنه داخل في عموم قوله تعالى : ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وهو سارق ،ولما روى عن ابن الزبير أنه قطع نباشا .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي إلى أنه لا يجب القطع لأن القبر ليس بحرز .

ومنهم من فصل فقال : إن سرق من مقبرة تلي العمران قطع ، وإن كان في برية لم يقطع ، لأن البرية ليست بحرز.

انظر : الكافي « ٢ / ١٠٨٣ » ، المغني « ٨ / ٢٧٢ » ، المجموع للنووي «١٩/ ٢٠» .

(٢) انظر : ما سبق « ص ١٨٠ » .

(٣) انظر في هذه الوجوه التي احتج بها من قال بجواز القياس في اللغات وناقشتها في : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ - ٤٦١ » ،الأحكام للآمدي « ١ / ٥٨ » ، الفائق « ١ / ٦٢ » ، الإبهاج « ٣ / ٣٣ ».

(٤) ساقطة من « ت » .

(٥) انظر : ما يأتي في مباحث القياس .

على ذلك الاسم [1] .

وجوابه : أن الدوران إنما يفيد ظن العلية بمعنى الأمارة والعلامه لا بمعنى الداعى ، لأنه لا مناسبة بين الاسم والمسمى وحينئذ لا يكون الدوران خاليا عن المزاحم ،لأنه كما / (٢٧ / ب) دار [2] مع ما ذكرتم من الوصف فكذا مع خصوصية إسكار المعتصر من العنب والدوران إنما يفيد ظن العلية عند خلوه عن المزاحم المعارض [3] ، وهو غير خال عنه هنا على هذا التقدير

فإن قلت:لو اعتبر فى كون الدوران يفيد ظن العلية خلوه عن مثل هذا [4] المزاحم لوجب أن لا يفيده [5] فى الشرعيات أيضا لعدم خلوه عنه

قلت : إن فسرت لعلة ثمة بالداعى والباعث اندفع هذا النقض ،وإن فسرت بالعرف والعلامة فكذلك ، لأن القاطع الذى دل على جواز القياس فى الشرعيات [6] دال على أن تلك الخصوصيات لا مدخل لها فى إثبات تلك الأحكام وإلا لم يصح القياس فلا يصلح أن « يقال » [7] الخصوصية مزاحمة ثمة فيكون الدوران عريا عن المزاحم ولا قاطع فى اللغات يدل على جريان القياس فيها فلا يكون الدوران خاليا عن المزاحم ، كيف؟ والاستقراء يدل على أن للخصوصيات مدخلا فى الأكثر فى إطلاق اللفظ دون الشرعيات،

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول « ١ / ١١٠ » ، المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٨ » . وراجع : الإبهاج « ٣ / ٣٣ » ، وإرشاد الفحول « ص ١٦ ».

(٢) فى الأصل : ذكر . والمثبت من « ت » .

(٣) فى الأصل : المتعارض . والمثبت من « ت » .

(٤) فى « ت » : هذه .

(٥) فى الأصل : أن لا يفيد . والمثبت من « ت » .

(٦) آخر الورقة « ٢٧ » من « ت »

(٧) ساقط من « ت » .

فإن الفرس المتلون بلونين يسمى أبلق [(١)] وغيره المتصف به لا يسمى به ، والأسود منه يسمى أدهم [(٢)] ولا يسمى غيره به ، ومنه ما يغلب بياضه سواده أشهب [(٣)] وغيره لا يسمى به ، والقارورة مختصة بالوعاء المخصوص وغيرها لا يسمى بها ، إن كان فيه معنى القرار [(٤)] والنخلة تطلق على الطويل من الإنسان ولا تطلق على كل طويل يشاركها فيه ، وأمثاله كثيرة غير عديدة بخلاف الشرعيات ، فإن كل حكم عقل معناه فإنه قل ما يختص بمحله .

سلمنا : أنه يفيد ظن العلية لكن إنما يلزم من علية ذلك الوصف جواز إطلاق ذلك الاسم حيث ثبت ذلك الوصف إن ثبت أن علية ذلك الوصف بجعل الشارع ، فإن بتقدير أن يكون عليته [(٥)] بجعل العبد لم يلزم ذلك ، فإن الحكم لا يطرد باطراد ما يجعله العبد [علة [(٦)]] ألا ترى أنه لو قال : لوكيله اعتق غانما لسواده ، والعلة فيه هو السواد لا غير ، وقس عليه غيره فإنه لا يجوز له أن يعتق غيره للسواد لكن لم يثبت أن اللغات توقيفية على ما تقدم[(٧)] فلا يلزم جواز الإطلاق [(٨)] .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « برق » «١/ ٢٢١ » ،مادة « بلق » « ١ / ٣٠٢ » .

(٢) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة دهم « ٢ / ٣٠٧ » ،لسان العرب مادة دهم «١٢/ ٢٠٩ » .

(٣) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة شهب « ٣ / ٢٢٠ » ،لسان العرب مادة شهب «١/ ٥٠٨ » .

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « قر » « ٥ / ٨ » .

(٥) في الأصل : عليه ، وما أثبته من « ت » .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل .

(٧) انظر ما سبق « ص ٨٢ » .

(٨) في الأصل : إطلاق ، وما أثبته من « ت » .

وانظر المحصول : « ٢/ ق٢/ ٤٥٦ - ٤٥٧ » ، الأحكام للآمدي « ١/ ٥٨ - ٥٩ » .

وثانيها : ما ذكرناه عن المازنى وقد عرفت ضعفه أيضا [(١)] .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا يا أولى الأبصار** ﴾ [(٢)] فإنه يتناول كل الأقيسة بعمومه [(٣)] .

وجوابه : منع [(٤)] عمومه وفيه كلام ستعرفه- إن شاء الله تعالى - فى القياس [(٥)] ولئن سلمنا : عمومه لكنه خص عنه بعض الأقيسة وفاقا ، والعام بعد التخصيص لا يكون حجة لما سيأتى [(٦)] .

سلمنا : ذلك لكنه يقتضى ما لا يقولون به ، وما يقولون به لا /(٢٨ / أ) يقتضيه ، لأنه يقتضى وجوب القياس فى اللغات ولا قائل به ، فإن منهم من أنكر جوازه ، ومنهم من أثبت جوازه ، فأما الوجوب فلم يقل به أحد ، وأما الجواز الذى يقولون به فلم يدل عليه .

سلمنا : ذلك لكنه مخصوص بالنسبة إلى اللغات لما يذكر من الأدلة المانعة من جواز القياس فى اللغات [(٧)] .

ورابعها : وهو الوجه الإلزامى على من أنكره من الشافعية خاصة أن إنكار القياس مناقض لمذهبكم ، فإنكم سميتم النبيذ خمرا وأدرجتموه تحت الأدلة الدالة على تحريمها وحد شاربها فحرمتموه وأوجبتم على شاربه الحد [(٨)] ،

---

(١) انظر ما سبق « ص ١٨٠ » .

(٢) سورة الحشر : آية « ٢ » .

(٣) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦٠ - ٤٦١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٨ » .

(٤) فى الأصل : « منه » وهو تصحيف ، وما أثبته من « ت » .

(٥) انظر ما سيأتى « فى مباحث القياس ورقة ١٢٩ » .

(٦) انظر ما سيأتى « ص ١٢٨١ » .

(٧) انظر الأحكام للآمدى « ١ / ٥٩ » ، الفائق « ١ / ٦٢ ». وراجع : الإبهاج « ٣ / ٣٤ » .

(٨) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ٥٨ » ، المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٥٧ - ٤٥٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٨ » ، تخريج الفروع على الأصول «ص٣٤٦» .

وكذلك سميتم اللائط زانيا وأدرجتموه تحت عموم قوله تعالى ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ [1] فأوجبتم عليه الحد [2] ، وكذلك سميتم النباش سارقا وأدرجتموه تحت قوله تعالى: ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ [3] فأوجبتم عليه القطع [4] .

وجوابه : أنا لا نثبت تلك الأحكام فى تلك الصور بالطريق الذى ذكرتموه، وإنما أثبته كذلك بعض أصحابنا القائلون : بالقياس فى اللغة كابن سريج وغيره. وأما نحن فلا نثبتها إلا بالقياس الشرعى وذلك بأن نبين أن الموجب للحكم فى الأصل [4] هو الوصف الفلانى وذلك الوصف بعينه حاصل فى المتنازع فيه فيلزم منه ثبوت الحكم فيه .

---

(1) سورة النور : آية « ٢ » .

(2) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١١٢ » ، تخريج الفروع على الأصول « ص ٣٤٦ » .

أما اللائط فاختلف العلماء فى حده بعد إجماعهم على تحريمه :

ذهب فريق من العلماء : منهم مالك والشافعى فى أحد قوليه ، والإمام أحمد فى إحدى الروايتين ، وأبو يوسف ، ومحمد بن الحسن وغيرهم : إلى أن حده القتل بكرا كان أو ثيبا ، وفى المجموع للنووى حكى إجماع الصحابة على ذلك وإنما الخلاف بينهم فى طريقة القتل .

وذهب آخرون إلى أنه كالزنا بالفرج فيجلد ويغرب إن كان بكرا ويرجم إن كان ثيبا ، وبه قال الحسن البصرى وعطاء والنخعى .

وذهب أبو حنيفة : إلى أنه لا يجب فيه الحد ، وإنما فيه التعزير ، لأنه ليس بمحل وطء فأشبه غير الفرج .

انظر : الكافى « ٢ / ١٠٧٣ » ، المغنى لابن قدامة « ٨ / ١٨٨ » ، المجموع شرح النووى « ١٨ / ٣٨٠ » ، سبل السلام « ٤ / ٢٨ » .

(3) سورة المائدة : آية « ٣٨ » .

(4) انظر الأحكام للآمدى « ١ / ٥٩ » ، تخريج الفروع على الأصول « ص ٣٤٧ » التمهيد للأسنوى « ص ٤٥٥ » ، مغنى المحتاج « ٤ / ١٦٩ » .

(5) فى « ت » : الأصول .

وأما المانعون فقد احتجوا بوجوه [1] : -

أحدها : الوجوه التى تدل على أن اللغات بأسرها توقيفية ، وقد سبق ذكرها ، وحينئذ يمتنع أن يكون شىء منها بالقياس [2] . وقد عرفت ضعف تلك الوجوه .

ولئن سلمنا : صحة دلالتها على التوقيف لكن لا نسلم أنها تنافى القياس فيها ، وهذا لأنه يجوز أن يكون للكل بوضع الله تعالى ، لكن علمنا البعض بالتنصيص والبعض الآخر بالقياس كما فى الأحكام الشرعية .

وثانيها : أن اللغات إن كانت اصطلاحية : فيمتنع فيها القياس لما ذكرنا أن ما يجعله العبد عليه فإنه لا يتكرر الحكم بتكرره ، وإن صرح بالقياس فكيف فيما لم يوجد ذلك فيه ؟

وإن كانت توقيفية : فيحتمل أن يجرى فيها القياس عند حصول أركانه [3] وشرائطه نحو ورود الإذن به ، وعدم المانع منه ويحتمل أن لا يجرى فيها ، إما لعدم العلة ، أو وإن كانت موجودة لكنها قاصرة ، أو وإن كانت متعدية لكن وجد المانع من التعدية ، أو وإن لم تكن كذلك لكن لم يرد الإذن به ، وما يحتمل وقوعه على الطرق الكثيرة يكون راجحا على ما يحتمل وقوعه على طريق واحد [4] . فيكون المنع من القياس راجحا على الإذن فيه ، فيكون العمل بالقياس / (٢٨ / ب) مرجوحا فيكون غير جائز .

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١١١ » ، المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦١ - ٤٦٢ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٤١٣ » ، شرح مختصر ابن الحاجب « ١ / ١٨٤ » ، إرشاد الفحول « ص ١٦ » ، الفائق « ١ / ٦٤ » .

(٢) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦١ » ، الفائق « ١ / ٦٤ » .
وانظر : ما سبق .

(٣) فى الأصل ، « ت » : الكانه ، ولعلها كما أثبتها .

(٤) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦١ - ٤٦٢ » ، الفائق « ١ / ٦٤ - ٦٥ » .

وثالثها : الوصف الذى جعل علة التسمية إن نقل من العرب فيه أن كل ما اتصف به فهو مسمى بذلك الاسم ، فحينئذ تكون تسمية تلك الموصوفات تلك الأسامى بالنص لا بالقياس . وإن نقل فيه عنهم أن الذات الفلانى إذا اتصف به يسمى [(١)] بكذا خاصة دون غيره فحينئذ يمتنع القياس عليه ، لأنه خلاف النص ، وإن لم ينقل لا هذا ولا ذاك ولم يوجد إلا استعمال [(٢)] بإزائه وجودا وعدما فيحتمل أن يكون الوصف علة متعدية ، ويحتمل أن لا يكون كذلك لكن الاحتمال الثانى أظهر لاعتضاده بالأصل من وجهين فتمتنع التعدية عملا بالاحتمال الراجح [(٣)] .

مقتضى هذا الدليل والذى قبله أن لا يجوز القياس الشرعى أيضا ،لكن ترك العمل به فيه لوجود القاطع الدال على جوازه فيبقى معمولا به فيما عداه .

ورابعها : أنا وجدنا الإسم معللا بوصف دائر معه وجودا وعدما . فى محل مخصوص مع أنه لا يجوز إلحاق غيره به إجماعا . وذلك يدل على عدم جريان القياس فى اللغات . بيان الأول : بما تقدم من الصور ، وزيد هنا صور ثلاثة [(٤)] : -

أحدها : أن الجن والجنين إنما سميا بذلك لاستتارهما عن العيون ، ثم إن الملائكة والنفوس البشرية كذلك مع أنها لا تسمى بذلك .

وثانيها : أن الملك مأخوذ من الألوكة وهى الرسالة ، ثم إنها حاصلة للبشر مع أنه لا يسمى بذلك .

وثالثها : أن المصلي من الفرس إنما يسمى به [(٥)] ، لكونه رأسه عند صلا

---

(١) آخر الورقة « ٢٨ » من « ت » .

(٢) فى « ت » : إلا الاستعمال .

(٣) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦٢ » ، الفائق « ١ / ٦٥ » .

(٤) فى الأصل زيادة « أن » بعد قوله : « ثلاثة » .

(٥) فى « ت » : إنما سمى بذلك .

السابق ، ثم إن الإنسان الذى يتلو الإنسان الآخر أو حيوانا غيره بحيث يكون رأسه عند صلاة لا يسمى به . بيان الثانى : أن اعتماد القياس على تعليل التسمية بالوصف الدائر معه الاسم وجودا وعدما فإذا لم يحصل تعديه العلة بهذا الطريق لم يصح القياس [1] .

لا يقال : حاصل ما ذكرتم يرجع إلى أنه حصل فى اللغات ألفاظ قليلة لا يجرى القياس فيها وذلك لا يقدح فى صحة القياس فيها ، كما أنه حصل فى أحكام الشرع أحكام لا يجرى [2] القياس فيها وهو غير قادح فيه وفاقا .

لأنا نقول : الأحكام التى لا يجرى [3] القياس فيها فى الشرع هى الأحكام التعبدية التى لا يعقل معناها . وتلك الأحكام غير دائرة مع شىء من الأوصاف، ولا يدل أيضا طريق من الطرق الدالة على علية الوصف على علية وصف هناك لتلك الأحكام ، بخلاف ما نحن فإنه لا طريق إلى معرفة علية الوصف فى اللغات إلا الدوران [4] و إذ لا يناسب الاسم المسمى وظاهر أن

---

(١) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ٤٦٢ » ، الفائق « ١ / ٦٥ » .

(٢) فى الأصل : لا يحمل . والمثبت من « ت » .

(٣) فى الأصل : لا يحمل . والمثبت من « ت » .

(٤) الدوران : بمعنى دار يدور ، واستدار يستدير بمعنى طاف حول الشىء .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة دور « ٢ / ٣١٠ » ، لسان العرب مادة « دور » « ٤ / ٢٩٦ » .

وهو فى الاصطلاح : ترتيب الشىء على الشىء الذى له صلوح العلية » مثل ترتيب الإسهال على شرب السقمونيا .

وهى أقسام ثلاثة : -

الأول : أن يكون المدار مدار للدائر وجودا لا عدما ، كالمثال السابق .

الثانى : أن يكون المدار للدائر عدما لا وجودا كالحياة للعلم .

الثالث : أن يكون المدار مدارا للدائر وجودا وعدما كالإحصان للرجم .

انظر : التعريفات « ص ١٠٥ » .

غيرها من الطرق سوى الدوران متعذر فيه / (٢٩ / أ) ويتقدير [٢] أن تعرف عليته بطريق من الطرق ، لكن لم تجر التعدية مع ذلك فلم يبق طريق معول عليه فى صحة القياس فى اللغات . فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة .

(٢) فى « ت » : ويتعذر .

« الفصل العاشر »
فى الترادف والتوكيد

الفصل العاشر

فى الترادف والتوكيد

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى تعريف الألفاظ المترادفة . وهى الألفاظ المفردة المتغايرة الدالة على مسمى واحد [1] .

فقولنا : الألفاظ ، احترزنا بها عن اللفظ الواحد .

وقولنا : المفردة احترزنا بها عن المركبات ، وعن مركب ومفرد كالرسمين وحد ورسم وحد واسم ورسم واسم .

وقولنا : المتغايرة ، احترزنا بها عن اللفظ الواحد إذا كرر للتأكيد ، كقولك زيد زيد ، أو رجل رجل فإنهما ليسا بمترادفين لعدم التغاير .

واحترزنا بقولنا : « الدالة على مسمى واحد » عن الألفاظ المتباينة بأسرها وقد عرفت أقسامها من قبل [2] .ولا حاجة إلى ما زيد فيه. باعتبار واحد [3] . أو : من غير تفاوت ، ليخرج عنه ما دل على الذات فقط ،

---

(١) فى الأصل : « وصد » ، وما أثبته من « ت » .

انظر فى تعريف الألفاظ المترادفة :

المستصفى « ١ / ١٣٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٧ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٧ » . وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٣١ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٥ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٥٣ » .

(٢) انظر ما سبق .

(٣) هذه الزيادة على التعريف ذكرها الرازى فى محصوله « ١ / ق ١ / ٣٤٧ » . حيث قال فى التعريف : « هى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد » .

وانظر هذه الزيادة أيضا : فى التعريفات للجرجانى « ص ٥٦ » .

وانظر : الفائق « ١ / ٦٧ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٨ » ، نهاية السول « ١ /٢١٥ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٤ » ، إرشاد الفحول « ص ١٨ » .

وما دل عليه مع الصفة أو صفة الصفة ، فإن دلالتهما على الذات باعتبارين لا باعتبار واحد ، لأنهما [1] من جملة الأقسام المتباينة [2] على ما تقدم فيخرجان بقيد كون المسمى واحدا فلا حاجة إلى قيد آخر [3] .

المسألة الثانية

فى وقوع الترادف

من الناس من أنكر وقوعه فى اللغة العربية [4] ، وزعم أن كل ما يظن أنه من المترادفات فهو من المتباينات التى تتباين بالصفات ، كما فى الإنسان والبشر . فإن الأول : موضوع له باعتبار النسيان ، أو باعتبار أنه « يؤنس » [5]، والثانى : باعتبار أنه بادى البشرة ، وكذلك الخندريس [6] ، والعقار ، فإن الأول : باعتبار العتق ، والثانى : باعتبار عقر الدن لشدتها . أو بالذات ، والصفة ، كالأسد والليث ، فإن الثانى : يدل على الذات مع اعتبار الصفة

---

(١) فى « ت » : لأنهما .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٨ » .

(٣) انظر : الإبهاج « ١ / ١٣٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٥ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٤ » ، إرشاد الفحول « ص ١٨ » .

(٤) لم يصرح المصنف هنا بمن أنكر وقوعه ولا فى الفائق ، وكذلك الإمام الرازى لم يصرح فى المحصول بمن أنكره ، وصرح بذلك ابن السبكى فى جمع الجوامع « ١ / ٢٩٠ » فقال : « خلافا لثعلب وابن فارس وهما من كبار أئمة اللغة » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٤٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٣ » ، الفائق « ١ / ٦٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٤ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٤١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٤٢ » .

(٥) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٦) الخندريس : بفتح الخاء والدال : الخمر سميت بذلك لقدمها .

قال ابن دريد : أحسبه معربا سميت بذلك لقدمها ، ومنه حنطة خندريس للقديمة .

انظر : الصحاح « ٣ / ٩٢٢ » ، لسان العرب « ٦ / ٧٣ » .

وهى : إما « مع » [1] التوثب [2] ، إذا « الليث » اسم لضرب من « العناكب » التى تصطاد الذباب بالتوثب ، أو باعتبار أنه يلوث [3] ويكثر للفساد . أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كا « لأسود » و « الأفحم » ، فإن الثانى وإن كان يدل على الذات المتصف بالسواد كالأسود لكن باعتبار أنه يميل إلى الصفرة .

واعلم أن ما ذكروه وأن كان ممكنا ، لكن الأغلب على الظن وقوعه بالاستقراء ، وما يتكلفه الاشتقاقيون من التكلفات النادرة البارزة فذلك مما لا يشهد لصحته عقل ولا نقل [4] .

نعم « بعض » [5] ما يظن أنه من المترادفات فيجوز أن يكون من المتباينات تباين الصفتين أو تباين الصفة وصفة الصفة ، فأما الكل فلا .

ثم / (٢٩ / ب) نقول : الدليل على إمكان وقوعه [6] وإن كان لا يظن بعاقل أن ينازع فيه وجوه : -

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) فى الأصل : التنوين وهو تصحيف .

(٣) فى الأصل : يكون . والمثبت من « ت » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٥٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٣٥ » .
وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٤١ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٠ » .
ومن أمثلة تكلفاتهم ما قالوه : « من ألفاظ القمح والبر والحنطة » غير مترادفة ، لأن الحنطة اسم ذات ، أما « القمح » فهو مشتق من الإقماح أى التعب والمشقة ، لأنها تتعب ، وأما « البر » فهو من « البرأ » أطلق عليها ، لأنها قوام بنية الإنسان .
انظر : النفائس « ١ / ١٦٥ » على ما فى هامش المحصول .

(٥) ساقط من « ت » .

(٦) ذهب إلى القول بالوقوع جمهور الحنفية والشافعية وأهل اللغة .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٤ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » ، تيسير التحرير « ١ / ١٧٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٥٣ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٤١ » .

أحدها : أنه ممكن نظرا إلى ذاته ، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ونظرا [1] إلى داعية الواضع ، فإن الواضع يتبع الغرض ، وقد يتعلق الغرض به لتسهيل التعبير عن الشيء ، فإن الشيء إذا كان له اسمان كان التعبير عنه أسهل مما [2] إذا كان له اسم واحد ، لجواز أن ينسى أو يعسر حفظه لتنافر تركيبه وللأقدار على الفصاحة ورعاية السجع [3] والتجنيس [4] وسائر أصناف البديع ،فإن الشعر قد يمتنع وزنه وقافيته مع أحد الاسمين ولا يمتنع ذلك مع الآخر ، وكذلك الكلام فى السجع والتجنيس وسائر أصناف البديع [5] .

وثانيها : أن الشيء إذا كان له اسم واحد كانت الدواعى متوفرة على حفظه، لأنه لا يمكن التعبير عنه إلا به ، فإذا ورد خطاب الشرع به عرفه كل واحد من غير اجتهاد [6] فى طلبه . أما إذا كان له اسمان لم تكن الدواعى متوفرة على حفظهما ، لأن تعريفه حاصل بأحدهما فإذا ورد خطاب الشرع به فربما ورد بالاسم الذى لم يعرفه المكلف فيجتهد فى طلب معناه فيتناول الثواب، فهذا الغرض يجوز أن يكون باعتبار للواضع على الوضع .

---

(١) آخر الورقة « ٢٩ » من « ت » .

(٢) فى الأصل : ما إذا . والمثبت من « ت » .

(٣) السجع قال ابن منظور فى لسان العرب مادة « سجع » « ٨ / ١٥٠ » : الكلام المقفى والجمع أساجيع .
وقال الجرجانى السجع : هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد فى الآخر .
انظر التعريفات «ص١١٧ - ١١٨» . وراجع : اللباب فى قواعد اللغة «ص ١٨٤ » .

(٤) والجناس : هو أن يتفق اللفظان فى النطق ويختلفان فى المعنى .
انظر : قواعد اللغة الموضع السابق .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٥٠ - ٣٥١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٥ » . وراجع : نهاية السول « ١ / ٢١٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٥٣ » .

(٦) وفى الأصل : من غير احتمال ، وما أثبته من « ت » .

وثالثها : أن تضع إحدى القبيلتين أحـد الاسمين ، والأخرى الاسم الآخر له من غيـر أن تشعر كل واحـدة منهما بصـنيع الأخرى ، ثم يتسع الوضـعان فيكون الترادف واقعا ضمنا بالداعى الأصلى للوضع ، ويشبه أن يكون هذا هو السبب الأكثرى لوقوعه [1] ، ولا يخفى عليـك أن هذا مبنى [2] على كون اللغات اصطلاحية .

وأما الدليل على وقوعه : أمـا بالنسبة إلى لغتين فلا حـاجة إليه لأنه معلوم بالضرورة [3] . وأما بالنسـبة إلى اللغـة العربية فـما نقل من [4] العرب أنهم وضعـوا الحنطة والقمح والبـر للطعـام المخصـوص ، واللـجيـن [5] والفضـة للنقد المخصوص ، وغير ذلـك من الأسـامى التى لا يعقل فى معناها التفاوت أصلا [6] .

واحتجوا على عدم وقوعه بوجوه : -

أحدها : أنه يتضمن تعريف المعرف ،وهو عيب غير واقع من الحكيم[7] .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥١ » .
والسـبب الأقلى كمـا ذكر الإمـام فى المحصـول « ١ / ق ١ / ٣٥٠ » هو أن يكون الواضع واحدا بخلاف الأكثرى وهو لا يكون إلا من واضعين .
وانظر : الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٩ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٦ » .

(٢) فى الأصل : ممتنع . والمثبت من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٣٤٩. » ، الفائق « ١ / ٦٩ » .

(٤) هكذا فى الأصل ، ت . ولعلها : « عن ».

(٥) قال ابن فارس فى معجمه : « ٥ / ٢٣٥ » : « اللجين : الفضة » .

(٦) انظر : المحصول « ١/ق ١ /٣٥٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «١ / ١٣٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢» ، منهاج العقول « ١/ ٢١٧ » .

(٧) انظر : « المحصـول « ١ / ق ١ / ٣٥٢ » ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه « ١ / ١٣٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٧ » .

وثانيها : أنه يؤدى إلى أحد المحذورين ، وهو : إما الإخلال بالفهم ، أو حصول المشقة الزائدة . فما يؤدى إليه يغلب على الظن عدم وقوعه لأنهما يقبحان من الحكيم إذا أمكنه الاحتراز عنهما [1] .

بيان الملازمة : أن كل واحد من أهل اللسان إن لم يحفظ المترادفين لزم الأمر الأول ، على تقدير أن يرد الخطاب باللفظ الآخر وإن حفظهما لزم الاسم[2] الثانى .

وثالثها : الترادف مشتمل على المفسدة الراجحة ، ولهذا قل وجوده على رأى من / (٣٠ / أ) يقول به وما كان كذلك وجب أن لا يكون .

والجواب : **عن الأول** : أنه إنما يكون عيبا ممتنع الوقوع ، إن لو كانت الفائدة منحصرة فى التعريف ، وهو ممنوع بل فيه فوائد أخر ، كما تقدم ذكرها. هذا إن قيل بالتحسين والتقبيح العقلى وإلا فأصله مندفع [3] .

وعن الثانى : النقض باللغات المختلفة ، ثم ما ذكرتم من المحذور معارض بفوائد الترادف كما سبق ذكرها [4] .

وعن الثالث : أنا نسلم أنه مشتمل على المفسدة التى توجب قلة وجوده ، لا على ما يوجب عدمه ، على أنه فاسد الوضع ، لأنه استدلال بندورته المستلزمة لوجوده على عدمه .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥١ - ٣٥٢ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٣ » .

(٢) فى « ت » : الأمر .

(٣) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٦ » ، تيسير التحرير « ١ / ١٧٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٥٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٧ » .

(٤) انظر ما سبق « ص ٢٠٠ » .

وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٥ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٢٥٣ » .

فرعان :

الأول : القائلون بوقوع الترادف : اعترفوا أنه خلاف الأصل [1] .

واحتجوا عليه : بأنه نادر ، إذ الغالب تعـدد المسميات عند تعـدد الأسماء يدل على الاستقراء [2] .

ولا نعنى بكونه خلاف الأصل سوى هذا .

الثانى : **نحو** : أن يكون أحد المتـرادفين شرحا للآخـر عند ما يكون أجلى منه عند المخاطب ،فـعلى هذا يختلف التعريف بحـسب اختلافهـما فى الجلاء والخفاء بالنسبة إلى المخاطب .

وهذا هو الحد اللفظى .

المسألة الثالثة

فى أنه هل يصح « صحة » [3] إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر ؟ فى صحة الضم إلى اللفظ . اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

منهم من أوجب ذلك على الإطلاق ، سـواء كان ذلك بالنسـبة إلى اللـغة الواحدة أو بالنسبة إلى لغتين .

ومنهم من منع ذلك مطلقا .

---

(1) أن الإمام الرازى فى المحـصول والمنتخب لم يجـزم بكونه خلاف الأصل ، وإنما نقله عن بعـضهم.فـذكـر فى المحصـول « ١ / ق ١ / ٣٥١ » أن من الناس من قـال إن الأصل عدم الترادف . وقال فى المنـتخب « ١٥ / أ » : « وقيل إنه خلاف الأصل » ، وكذا لم يجزم صاحب الحاصل والتحـصيل . قاله الأسنوى فى نهاية السول « ١ / ٢١٩ » .

انظر : الأحكام للآمـدى « ١ / ٢٣ » ، منهـاج الوصـول فى علم الأصـول « ١ / ٢١٧ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٢ » .

(2) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٢٣ ».

(3) ساقط من « ت » .

ومنهم من فصل ، فأوجب ذلك فى اللغة الواحدة دون لغتين [1] . وهو الأظهر [2] . وهذا القول وإن لم يكن صريحا لكن يكن ضمنا فى كلامهم .

واحتج من منع مطلقا : بأنه يجوز أن يقال : ضربت زيدا ، وأخذت الدراهم ، ولو أبدلت لفظتى [3] « ضربت » و « أخذت » بمرادفهما بالفارسية و « لم » [4] يصح التركيب .

وإذا لم يصح ذلك فى اللغتين ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر كذلك فى اللغة الواحدة ؟ فلم يجب صحة إقامة كل واحد [5] منها مقام الآخر [6] .

وأجيب عنه : بمنع الملازمة تارة ، والفرق أخرى .

أما الأول : فلأنا [7] لا نسلم أنه لم يصح التركيب عند اختلاف اللغتين مطلقا ، بل لو لم يصح فإنما لم يصح بالنسبة إلى غير العارف باللغتين ، أما

---

(1) انظر : المحصول « ١ /ق ١ /٣٥٢ » مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٧ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٣ » ، نهاية السول « ١/ ٢١٩ » ، منهاج العقول « ١ /٢١٧ » .

(2) واختاره البيضاوى فى منهاجه « ١ / ٢١٧ ، ٢٢٠ » خلافا لما ذهب إليه الإمام الرازى فى المحصول « ١ /ق ١ /٣٥٢ - ٣٥٣ » من أنه لا يجب مطلقا حيث قال : « والحق : أن ذلك غير واجب ، لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ. . . وإذا عقل ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة واحدة » .
وانظر : الإبهاج « ١/٢٤٣ » نهاية السول « ١ / ٢١٧ ، ٢٢٠ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٢ » منهاج العقول « ١ / ٢١٧ » .

(3) فى الأصل : لقطع . والمثبت من « ت » .

(4) هكذا فى الأصل ،« ت » ولعلها « لم » بدون « الواو » .

(5) فى « ت » : واحدة.

(6) انظر : المحصول « ١/ ق ١ / ٣٥٢ - ٣٥٣ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٧ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٠ » ، الإبهاج « ١ /٢٤٣ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٢ » .

(7) فى الأصل : (فإن) ، والمثبت من « ت » .

بالنسبة إلى العارف لهما فلا نسلم عدم صحته ، وهذا لأنه لاحجر فى التركيب .

سلمنا : الملازمة لكن إنما يصح [1] ثمة لاختلاط اللغتين المؤدى إلى اختلال الفهم فى الأغلب ولتنافر التركيب ،وهذا المعنى غير حاصل فى التركيب الحاصل من لغة واحدة ، والأصل عدم مانع آخر فوجب / (٣٠ / ب) أن يبقى صحة إقامة كل واحد منهما مقام الآخر فيه [2] كما فى حالة الإفراد .

واحتج [3] من قال : بتعميم الوجوب : بأن المعنى لما صح أن يضم إلى معنى عندما يكون كل واحد منهما مدلولا عليه بلفظ ، وجب أن تبقى تلك الصحة عندما يكون كل واحد منهما أو أحدهما مدلولا عليه بمرادفهما أو بمرادف أحدهما ، لأن صحة الضم من عوارض المعانى دون الألفاظ [4] .

وأجيب : بمنعه ، وهذا لأنه يجوز أن يكون صحة الضم من عوارض الألفاظ كما فى اللغتين .

وأما حجة من قال : بالتفصيل فتعرف مما سبق فلا حاجة إلى الإعادة .

---

(١) فى « ت » : تصح .

(٢) فى « ت » : الآخر كما .

(٣) آخر الورقة « ٣٠ » من « ت ».

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ /٣٥٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٧» نهاية السول « ١ / ٢١٩ » ،جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٢ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٢٥٤ » .

وهذا المذهب هو اختيار ابن الحاجب فى مختصره « ١ / ١٣٧ » .

وقال الإمام الرازى فى المحصول : « أنه الأظهر فى أول النظر » «١/ ق ١/ ٣٥٢ » .

المسألة الرابعة

فى التأكيد

التأكيد : هو اللفظ المستعمل لتقوية ما فهم من لفظ آخر [1] .

فقولنا [2] : المستعمل خير من « الموضوع » [3] فإن الاسم الواحد إذا كرر كان تأكيدا . وهو غير موضوع لتقوية ما فهم منه ابتداء ، بل هو موضوع له ، وكذلك لفظ « النفس » و « العين » و « الكل » استعمل فى التأكيد مع أنه غير موضوع للتأكيد ، وإلا لكان كل واحد منهما فى قول القائل : « رأيت نفس زيد » و « عين زيد » و « كل القوم » ، بل فى قوله : « رأيت النفس » مستعملا فى غير ما وضع له لأنه ليس بتأكيد لا لفظى ولا معنوى لكنه ليس كذلك .

أما أولا : فلأن ذلك إما بطريق التجوز ، أو بطريق النقل ، وكلاهما على خلاف الأصل .

وأما ثانيا : فبالاتفاق . وهو ينقسم إلى : لفظى : وهو بإعادة اللفظ الأول : جملة كان أو مفردا ، اسما كان أو غيره [4] . وإلى معنوى :

---

(١) هذا التعريف أخذه المصنف من المحصول للإمام الرازى غير أنه بدل لفظة « الموضوع » عند الرازى بلفظه « المستعمل » . انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٥٤ » .
وعرفه صاحب الحاصل بقوله : « هو تقوية ما فهم من اللفظ الأول بلفظ ثان » .
وزاد الأصفهانى عليه « مستقل بالدلالة » .
وهناك تعريفات أخر للتوكيد .
انظر : نهاية السول « ١ / ٢٢٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٤ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٨ » ، المزهر « ١ / ٤٠٢ » .

(٢) فى « ت » : وقولنا .

(٣) يشير إلى تعريف الفخر الرازى كما سبق قريبا . وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥٤ » .

(٤) انظر : ضياء السالك إلى أوضح المسالك « ٣ / ١٤٦ » ، شرح ابن عقيل « ٢ / ٢١٤ » .

وهو بألفاظ مخصوصة [1] . فمنه ما يؤكد به المفرد ، والمثنى والجمع ، وهو «العين » و « النفس » ومنه ما يختص بالمثنى وهو « كلا » و « كلتا » ، ومنه ما يختص بذى أجزاء وهو « كل » و « أجمع » و « أكتع » و « أبصع » و «الكل » أصل الباب [2] والبواقى تؤل به [3] .

المسألة الخامسة

فى الفرق بين المترادف والتأكيد وبينهما وبين التابع [4]

أما التأكيد : فيفارق المرادف فى إفادة التقوية ، واشتراط تقدم ذكر المؤكد ، واختصاصه بالنافى ، بخلاف المترادفين فإن كل واحد منهما مرادف للآخر ، ففى جواز كونه عين المؤكد أو الشىء لا يرادف نفسه وفى وجوب أن يكونا من لغة واحدة . بخلاف المترادفين ، فإنه يجوز أن يكونا من لغتين [5] .

---

(١) انظر : ضياء السالك إلى أوضح المسالك « ٣ / ١٣٨ » ، شرح ابن عقيل « ٢ / ٢٠٦ » ، التمهيد « ص ١٦١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٦ » .

(٢) فى الأصل : إثبات ، وهو تصحيف .

(٣) فى « ت » : والبواب والتوابع .

وانظر : هذه الأقسام التى ذكر المؤلف للتأكيد فى :

المحصول « ١ / ق ١ /٣٥٥ - ٣٥٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٥ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٠ » ، تيسير التحرير « ١ / ١٧٨ »، الفائق « ١ / ٧٢ » .

(٤) عرف ابن هشام التابع بقوله هو : « الذى يكمل متبوعه بدلالته على معنى فيه أو فيما يتعلق به » .

انظر : ضياء السالك إلى أوضح المسالك « ٣ / ١١٦ » . .

وعرفه البنانى : « بأنه ما لا يذكر إلا متبوعه تأكيدا ولو أفرد لم يكن له معنى » .

انظر : حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع « ١ / ٢٩٠ » .

(٥) وانظر فى ذلك :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٩ » ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى « ١ / ٢٩١ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٥٤ » .

وأما التابع : « كـعطشان ، ونطشان » [1] و « شيطان ، وليطان » [2] ، فيفارقهما ، فى أنه لا بد وأن يكون على أنه المتبوع ، وأنه لا يقدر فائدة أصلا إلا عن الأول ولا يقويه . ولهـذا قال بعضـهم حين سئـل عن معنى « بسن » وهو تابع « حس » لا أدرى ما هو [3] .

ويفارق المترادف خاصة ، فى أنه لا / (٣١ / أ) يجوز أن يفرد بالذكر .

ويفارق التأكيـد خاصة ، فى أنه لا يكون بتكرر الأول البته ، وأمـا التأكيد فقد يكون به [4] .

---

(١) من قولهم : ما به نطيش أى حركة ، وعطشان نطشان : أى قلق .
انظر : المزهر « ١ / ٤١٦ ، ٤١٧ » .

(٢) يقال: هو شيطان ليطان: أى لصوق لازم للشر من قولهم: لاط حبه بقلبى أى لصق .
انظر : المزهر « ١ / ٤١٦ » .

(٣) قال ابن دريد : سألت أبا حاتم عن بسن ، فقال : لا أدرى ما هو ؟
انظر : المزهر « ١ / ٤١٧ » ، حاشية الجرجانى على شرح العضد « ١ / ١٣٧ » .

(٤) انظر : فى هذه الفروق بين الترادف والتأكيد وبينه وبين التابع فى المحصول « ١ / ق ١ / ٣٤٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢١٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٣٩ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٤ » .

المسألة السادسة

[فى حكم التأكيد فى الكلام]

التأكيد يجوز فى كلام الله تعالى وكلام رسوله ، وكلام الفصحاء خلافا للملاحدة (1) والطاعنين (2) فى القرآن ، بسبب وقوعه فيه (3) .

والدليل عليه وجهان : -

أحدهما : أن جواز وقوعه معلوم بالضرورة ، لأنا نعلم بالضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، نظرا إلى ذاته ، ونظرا إلى داعية الوضع ، فإن الداعية مما توجب وقوعه لا مما تحيله ، وهذا لأن تقوية معنى الخبرية والإنشائية مطلوبة العقلاء لإزالة اللبس والغلط والتأكيد يفيدها فيكون مطلوبا لهم (4) .

---

(1) الملاحدة : جمع ملحد ، والملحد : العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه . وأصل الإلحاد فى كلام العرب العدول عن القصد والميل والجور والانحراف ومنه اللحد فى القبر لانحرافه إلى جهة القبلة عن سمة الحفر .

والإلحاد ثلاثة أقسام : -

الأول: إلحاد المشركين وهو ماذكره ابن عباس وابن جريج ومجاهد من عدولهم بأسماء الله تعالى عما هى عليه وتسميتهم أوثانهم بها .

الثانى : إلحاد المشبهة الذين يكيفون صفات الله عز وجل ويشبهونها بصفات خلقه .

الثالث : إلحاد النفاة وهم قسمان : قسم أثبت الأسماء دون الصفات ، وقسم نفوا الأسماء وما تدل عليه .

انظر : لسان العرب « ٣ / ٨٨ » ، ذيل الملل والنحل للشهرستانى « ١ / ٩١ » ، معارج القبول « ١ / ٨٨ » .

(2) فى « ت » : الطاعنين .

(3) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٥٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٩ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٤٥ ».

(4) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٦ » .

وثانيهما : وقوعــه فى القرآن دليل الجــواز وزيادة إذ قد ثبــت أنه كلام الله تعالى . وأما وقوعه فى كلام الفصحاء فيدل عليه استقراء اللغات [1] .

واعلم : أنه وإن جــاز وقوعــه فى الكلام لكن إنما يصار إليــه إذا لـم يمكن حمل اللفظ على فائدة مستقلة ، أما إذا أمكن فــلا ، إذ الفائدة التأسيسية أولى من التأكيدية [2] .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥٧ » ، الفائق « ١/ ٧٤ » .

وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٢١ » ، الإبهــاج « ١ / ٢٤٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٢١٨ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ٣٥٧ » .

« الفصل الحادى عشر »
فى الاشتراك

الفصل الحادى عشر
فى الاشتراك

وفيه مسائل : -

المسألة الأولى
فى حد اللفظ المشترك (١)

وهو اللفظ الواحد الموضوع لشيئين مختلفين أو أكثر من حيث هما كذلك من غير نقل عن أحدهما إلى الآخر (٢) .

فاللفظ : كالجنس ، واحترزنا : بالواحد . عن الأسماء المتباينة والمترادفة .

وبقولنا : « الموضوع لشيئين مختلفين » عن العلم .

وقولنا : لشيئين . خير من قولنا : لحقيقتين . لتناوله ما وضع لحقيقتين ، ولصفتين ، وفردين من حقيقة واحدة دون قولنا : الحقيقتين . فإنه لا يتناول القسمين الأخيرين مع أنه مشترك (٣) .

---

(١) انظر : تعريف اللفظ المشترك فى :
أصول السرخسى « ١ / ١٢٦ » ، المستصفى « ١ / ق ١ / ٣٥٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٧ » .
وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ٢٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٨ » .

(٢) انظر فى هذا التعريف ومحترزاته :
المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥٩ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٢٩ » .
وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٤٨ » .

(٣) يشير المصنف إلى تعريف الفخر الرازى حيث قال الرازى فى تعريفه : « هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أو لا من حيث هما كذلك » .
فتعريف المصنف كما ترى أشمل من تعريف الإمام الرازى .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٥٩ » ، الفائق « ١ / ٧٥ » ، إرشاد الفحول «ص١٩ » .

واحترزنا بقولنا [1] : « من حيث هما كذلك » . عن « المتواطئ » .

وبقولنا . من غير نقل - عن « المجاز » و « المنقول » .

المسألة الثانية

حكم اللفظ المشترك

اختلف الناس فى أن اللفظ المشترك ، هل هو واجب أم لا ؟

وبتقدير أن لا يكون [2] واجبا . فهل هو ممتنع أو ممكن ؟

وبتقدير أنه ممكن . فهل هو واقع أم لا ؟

فهذه احتمالات أربعة بحسب الانقسام العقلى ، وقد ذهب إلى كل واحدة منها طائفة منهم [3] .

واحتج من قال : بالوجوب بوجهين : -

أحدهما : أن المعانى غير متناهية ، لأن من جملتها الأعداد وهى غير متناهية ، والألفاظ متناهية ، لأنها مركبة من الحروف الهجائية وهى متناهية ، والمركب من المتناهى متناه ، فتكون الألفاظ متناهية ، والمتناهى إذا وزع على غير المتناهى لزم الاشتراك بالضرورة [4] .

---

(١) فى الأصل : من قولنا ، وما أثبته من « ت » .

(٢) فى « ت » : أن يكون .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٩ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٤ » ، الإبهاج « ١ /٢٤٨ - ٢٤٩» ، منهاج العقول « ١/ ٢٢١ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٩٨ » ، إرشاد الفحول « ص ١٩ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٩ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٤ » الإبهاج «١/ ٢٤٩».

وثانيهما : أنه لابد وأن يكون فى / (٣١ / ب) اللغات لفظ دال على مسمى الوجود لمسيس الحاجة إلى التعبير عنه والمانع زائل ظاهرا ،كما هو بالنسبة إلى سائر الألفاظ [١] ، وثبت فى علم الكلام أن وجود كل شىء عين ماهيته [٢] ، فتكون وجودات الأشياء المختلفة بالماهية متخالفة بالماهية ، فيكون اللفظ الدال عليهما [٣] مشتركا [٤] .

الجواب عن الأول : أنا لانسلم أن المعانى غير متناهية ،وهذا لأن حصول ما لا نهاية له فى الوجود محال عندنا .

وأما قوله : الأعداد غير متناهية ،فمسلم ، لكن بمعنى أنه لا مرتبة من مراتبه إلا وأمكن أن يوجد بعده مرتبة أخرى ، مع أن المراتب الداخلة فى الوجود منه أبدا يكون متناهيا لا بمعنى أن الحاصل منه فى الوجود غير متناهى فلا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذى تقدم ذكره أن تكون المعانى الموجودة غير متناهية .

سلمنا : أن المعانى غير متناهية ، لكن لا نسلم أن المعانى المتضادة والمختلفة

---

(١) آخر الورقة « ٣١ » من « ت » .

(٢) ذهب أبو الحسن الأشعرى : إلى أن وجود كل شىء ليس زائدا على ماهيته بل هو عينه .

وذهبت المعتزلة إلى أن الوجود ليس هو عين الماهية ، بل هو زائد عليها .

وذهبت الفلاسفة : إلى أن وجود الممكن زائد عليه بخلاف وجود الواجب فإنه عين ذاته .

انظر : نهاية السول « ١ / ٢٢٥ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٠ » ، منهاج العقول «١/ ٢٢٢» .

(٣) فى « ت » : عليها .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦١ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٥ » ، الإبهاج «١/ ٢٥٠ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٩٩ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٢ » .

التى بحسبها يكون اللفظ مشتركا غير متناهية ، وحينئذ لا يلزم الاشتراك ، لأن أفراد النوع الواحد وإن كانت غير متناهية فى الوجود الخارجى لكن يمكن أن يعبر عنها بأسرها بلفظ واحد كالعام .

سلمنا : أنها غير متناهية أيضا : لكن إنما يلزم الاشتراك إن لو يوضع اللفظ لكل واحد منها على سبيل الخصوصية ، فإن بتقدير أن يوضع له باعتبار قدر مشترك لا يلزم ذلك ،لكن ذلك محال ،لأن وضع اللفظ لما لايتناهى على سبيل الخصوصية يستدعى تعقله على سبيل التفصيل لكن ذلك محال منا .

سلمنا : عدم إحالته ، لكن لانسلم أن الألفاظ متناهية .

قوله : لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهى متناه .

قلنا : متى إذا كانت وجوه التركيبات متناهية ، أم على الإطلاق ؟

والأول : مسلم ، والثانى : ممنوع .

لكن لم قلت : أن وجوه التركيبات أيضا متناهية حتى يلزم التناهى ؟

سلمنا : المقدمتين ، وأن المتناهى إذا وزع على غير المتناهى لزم الاشتراك ، لكن إنما يجب وجود الاشتراك أن لو يجب أن يكون لكل معنى لفظ وهو ممنوع .

ونحن وإنما سلمنا : فى هذا المقام عدم إحالة تعقل ما لا يتناهى على سبيل التفصيل ، لكن لا يلزم منه وجوب أن يكون لكل معنى لفظ ، بل جوازه ، وهو غير مستلزم لوجوب الاشتراك .

ثم الذى يدل على أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ ، هو أنا لا نجد لكثير من المعانى كأنواع الروائح والاعتمادات وكثير من الصفات أسماء / (٣٢/ أ) مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد الاستقراء والبحث التام [1] .

---

(١) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل فى :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦١ - ٣٦٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٩ - ٢٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٨ - ١٣٠ » ، الفائق « ١ / ٧٦ - ٧٧ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٤ » ، الإبهاج « ١ / ٢٤٩ » .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن وجود كل شىء عين ماهيته ، ودلائل مثبتيه معارض بدلائل نفاته .

سلمنا : ذلك لكن يجوز اشتراك تلك الوجودات المتخالفة فى أمر واحد ويكون لفظ الوجود [1] وما يجرى مجراه دالا على تلك الوجودات باعتبار ذلك المشترك لا باعتبار [2] خصوصياتها ، وحينئذ لا يلزم الاشتراك [3] .

وأما القائلون بامتناعه [4] فقد احتجوا أيضا بوجهين : -

أحدهما : أن المخاطبة به إذا كانت بدون القرينة . فهو إما عبث [5] ، أو تكليف ما لا يطاق ، لأنه إن لم يقصد الإفهام لزم الأول : وإن قصد لزم الثانى : وإن كانت معها قرينة فهو تطويل من غير فائدة .

ولئن سلمنا : أنه ليس تطويلا من غير فائدة ، لكن القرينة قد تخفى وتظهر ، وبتقدير الظهور قد تخفى وجه دلالتها على المقصود ، وحينئذ يلزم المحذور المذكور وما يكون كذلك وجب أن لا يكون .

وثانيهما : أن المشترك وإن تعلق به غرض لكن مفسدته راجحة عليه

---

(١) فى الأصل : الموجود ، وما أثبته من « ت » .

(٢) فى الأصل : إلا باعتبار ، وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٦٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ٣١ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٥ » ، فواتح الرحموت «١ / ١٩٩ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٠ » .

(٤) وإلى القول بامتناعه ذهب ثعلب وأبو زيد البلخى وأبو بكر الأبهرى على ما حكاه ابن العارض المعتزلى فى كتابه « النكت » . قاله ابن السبكى فى الإبهاج « ١ / ٢٥٠ » ، وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٢٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٥ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٣ » .

(٥) فى « ت » عيب .

وهى الإخلال بالفهم التام وغيره مما سيأتى [1] [و] [2] ذلك المقصود حاصل أيضا من المفرد بإدخال كلمة الترادد [3] عليه ، وما كان منشأ للمفسدة الراجحة مع عدم مسيس الحاجة إليه وجب أن لا يصدر من الحكيم [4] .

الجواب عن الأول : أنا لا نسلم أنه إن قصد به الإفهام بدون القرينة يلزم تكليف ما لا يطاق ، وإنما يلزم ذلك أن لو يكون المقصود منه إفهام واحد منهما عينا « أما إذا لم يكن المقصود ذلك بل إفهام أحدهما لا عينا » [5] لم يلزم ذلك ، بل المقصود حاصل وهو معرفة أحدهما لا بعينه ، إذ المشترك يفيد ذلك بدون القرينة .

سلمنا : لزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير ، فلم لا يجوز أن يكون مع القرينة ؟

قوله : « لأنه تطويل من غير فائدة » . قلنا : لا نسلم أن يكون تطويلا ، وإنما يكون كذلك لو كانت القرينة لفظية وهو غير لازم .

سلمنا : أنه يكون تطويل لكن لا نسلم أنه من غير فائدة ، فلعل فيه فائدة لا نطلع عليها وعدم الاطلاع على الشيء لا يدل على عدمه ، على [6] أن فيه فائدة لا تخفى عليك .

---

(1) انظر : ما سيأتى « ص ٢٣٢ » .

(2) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(3) فى « ت » : الترديد .

(4) انظر : المحصول « ١/ ق ١/ ٣٦٣ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٥ » ، الإبهاج «١/ ٢٥٠ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٣ » ، إرشاد الفحول « ص ١٩ » .

(5) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(6) فى « ت » : مع أن .

وعن الثانى : أن تلك المفسدة لا توجب العدم [1] ، بل المرجوحية فإن الإخلال بالفهم التام حصل فى أسماء الأجناس والمشتقات مع أنها حاصلة[2] .

أما القائلون بالإمكان فقد احتجوا عليه بوجوه : -

أحدها : أنه ممكن فى نفسه ، إذ لا يلزم من فرض / (٣٢ / ب) وقوعه محال ولا من فرض عدمه ، والأصل عدم ما يوجب امتناعه أو وجوبه فوجب أن يبقى ممكنا .

وثانيها : أن الوضع يتبع الغرض والتعريف على سبيل [3] الإجمال قد يكون غرض المتكلم ، إما لمضرة فى التعريف التفصيلى ، كما فى قول أبى بكر[4] رضى الله عنه حين سئل عن النبى عليه السلام وقت ذهابهما إلى الغار « هو رجل يهدينى السبيل » [5] .

---

(١) فى « ت » القدم .

(٢) انظر فى مناقشة هذه الأدلة :
المحصول « ١ /ق١ /٣٦٣ » ، نهاية السول « ١ /٢٢٦ » ، الإبهاج « ١ /٢٥١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٣ » ، إرشاد الفحول « ص ١٩ » .

(٣) آخر الورقة « ٣٢ » من « ت » .

(٤) هو أبو بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر القرشى التميمى ابن أبى قحافة ، أول الخلفاء الراشدين ، صحب النبى ﷺ قبل البعثة ، وصحبه فى الهجرة ، وكان من السابقين إلى الإيمان بالنبى ﷺ . توفى سنة « ١٣ هـ » .
انظر : الاستيعاب « ٢ / ٢٤٣ » ، طبقات ابن سعد « ٣ / ١٦٩ » ، تهذيب الأسماء واللغات « ٢ / ١٨١ » ، العقد الثمين « ٥ / ٢٠٠٦ » ، الإصابة «٢/ ٢٤١»، تهذيب التهذيب « ٥ / ٣١٥ » ، تقريب التهذيب « ١ / ٤٣٢» .

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب مناقب الأنصار - باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة « ٤ / ٢٥٩ » عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، قال : أقبل نبى الله ﷺ إلى المدينة وهو مرادف أبا بكر وأبو بكر شيخ يعرف ، ونبى الله ﷺ شاب لا يعرف . قال : فيلقى الرجل أبا بكر فيقول : يا أبا بكر من هذا الرجل الذى بين يديك فيقول : هذا الرجل يهدينى السبيل ، قال : فيحسب الحاسب إنه إنما =

وأما لكونه مترددا بين الشيئين [١] غير واثق بأحدهما على التعيين [٢] فلا [٣] يخبر عن أحدهما بما يدل عليه على التعيين لئلا يكذب ويكذب ويظهر جهله ، بل يخبر عنه بما له صلاحية كل واحد منهما ليكون [٤] صادقا أيهما كان واقعا .

وأما لأن فى التعريف الإجمال [٥] نوع لذة ليس فى التعريف التفصيلى .

وبيانه : أن الإنسان إذا كان غافلا عن الشىء وليس له به شعور ألبته فإنه لا يتألم بسبب فقده ، وإذا حصل له العلم به دفعة واحدة لم يلتذ به أيضا : كمال اللذة [٦] ، لأنه يحصل له عقيب الشوق والألم ، أما إذا عرفه من وجه

= يعنى الطريق ، وإنما يعنى سبيل الخير . . . » الحديث .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده « ٣ / ٢٨٧ » ، عن ثابت عن أنس أن أبا بكر كان رديف رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة وكان أبو بكر يختلف إلى الشام وكان يعرف ، وكان النبى ﷺ لا يعرف فكانوا يقولون يا أبا بكر ما هذا الغلام الذى بين يديك ؟ قال : هذا يهدينى السبيل . . . » الحديث .

وأخرجه ابن سعد فى الطبقات أنه ﷺ قال لأبى بكر أله عنى الناس،فكان إذا سئل : من أنت ؟ قال : باغى حاجة فإذا قيل من هذا معك ؟ قال : هذا يهدينى السبيل .

وفى رواية أسماء بنت أبى بكر عند الطبرانى وكان أبو بكر رجلا معروفا فى الناس فإذا لقيه لاق يقول لأبى بكر من هذا معك ؟ فيقول هادينى يريد الهادية فى الدين ويحسبه الآخر دليلا .

وانظر : فتح البارى « ٧ / ١٩٦ » .

(١) فى « ت » : السببين .

(٢) فى « ت » : اليقين .

(٣) فى الأصل : ولا ، وما أثبته من « ت » .

(٤) فى الأصل : « للكون » ، وما أثبته من « ت » .

(٥) هكذا فى الأصل ، « ت » ولعلها : الإجمالى .

(٦) فى « ت » : كمال الذة .

حصل هناك ما يوجب اللذة والألم ، فإذا حصل بعد ذلك له العلم به على سبيل التفصيل حصل له كمال اللذة [1] ، إذ حصل بعد الاشتياق إليه . فثبت بهذه الوجوه أن التعريف على سبيل الإجمال قد يكون غرض المتكلم ، وثبت أن الوضع يتبع الغرض فجاز أن يوضع له اللفظ .

وثالثها : أنه يجوز أن تضع إحدى القبيلتين اللفظ بمعنى ، والأخرى تضع ذلك اللفظ بعينه بمعنى آخر ، من غير أن نعلم الوضع الأول ، ثم يشتهر [2] الوضعان ، فيكون الاشتراك واقعا بالداعية الأصلية للوضع [3] .

ثم منهم من زعم أنه غير واقع [4] ، وأن كل ما يظن أنه مشترك فهو ،إما متواطىء وحقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر . وهذا لأنه لم ينقل من العرب بالصراحة فى لفظ معين أنه مشترك ،بل غاية ما يعلم منهم أنهم استعملوه فى معنيين مختلفين أو متضادين ،لكن يمكن جعله حقيقة فى القدر المشترك كما فى لفظ العين ،أو حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ،كما فى القرء [5]

---

(١) فى « ت » : الذة .

(٢) فى الأصل : « يشتهى » وهو تصحيف ،وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر فى أدلة هذا الرأى :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٤ - ٣٦٥ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٦ » ،الإبهاج «١/ ٢٥١ » ،فواتح الرحموت « ١ / ٢٠٠ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٣ - ٢٢٤ »، إرشاد الفحول « ص ١٩ » .

(٤) هؤلاء سلموا فى إمكانه لكنهم خالفوه فى وقوعه . وانظر : فى مذهب المخالفين فى وقوعه ، وأدلتهم فى :

المحصول « ١ /ق١ /٣٦٥ » ، نهاية السول « ١ /٢٢٦ » ، الإبهاج « ١ /٢٥١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٤ » .

(٥) فى الأصل : « الفرق » وما أثبته من « ت » .

والجون [1] ، فوجب المصير إليه لما يأتى : أن التواطؤ والمجاز خير من الاشتراك [2] .

ومنهم من قال : بوقوعه وهم الجماهير . واحتجوا عليه بأنا إذا سمعنا لفظ القرء والجون لم يتبادر فهمنا إلى أحد المعنيين ، بل يبقى الذهن مترددا فيه[3] إلى وجود القرينة ، ولو كان حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ،أو كان حقيقة فى القدر المشترك لما كان كذلك ، لأن الذهن لا يبقى مترددا /(٣٣ / أ) عند سماع اللفظ بين الحقيقة والمجاز وإلا لما [4] حصل الفهم من شىء من الألفاظ إلا عند وجود قرينة معينة ، أما للحقيقة أو للمجاز .

وما يقال : لعل التردد [5] حصل بسبب عرف طارئ لكثرة الاستعمال فى المجاز ، فهو وإن كان محتملا له « لكنه » [6] خلاف الأصل ، إذ الأصل عدم التعبير ، ولأن التردد حاصل فى مفهومات ألفاظ قلما يستعملها أهل العرف كما فى عسعس الليل فإنا لا نفهم منه الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة فلا يجوز إحالته إلى استعمال أهل العرف [7] .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٣٦ » ، المزهر « ١ / ٣٨٧ ، ٣٨٨ » .

(٢) أجاب الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق « ١ / ٧٩ » بقوله : « وأجيب بأنه محتمل لكن الأغلب على الظن وقوعه » .
وانظر : المحصول « ١ /ق ١ /٣٦٦ »، الإبهاج « ١ / ٢٥٢ » ،نهاية السول « ١ ٢٢٦ » ، منهاج العقول « ١ /٢٢٤ » .

(٣) فى « ت » : متردد فيه .

(٤) فى الأصل : والايما . والمثبت من « ت » .

(٥) فى « ت » : المتردد .

(٦) ساقط من « ت » .

(٧) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « عس » « ٤ /٤٢ » وانظر ما يأتى « ص ١٨٨ » .
وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٦ » ، الإبهاج «١/ ٢٥٢ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٤ ».

المسألة الثالثة

فى أقسام اللفظ المشترك . وقد عرف ذلك من قبل ،والذى نزيد هنا هو أن اللفظ هل يجوز أن يكون مشتركا بين الشىء ونقيضه أم لا ؟

فجوزه قوم [1] .

ومنعه آخرون [2] .

مثاله : لفظة « إلى » على رأى من يزعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية ، وعدمه [3] .

احتج من منع : بأن اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه . وهذا التردد حاصل بين النقيضين قبل وضع اللفظ له وسماعه فوضع اللفظ لهما عبث .

وهو ضعيف ، لأنا نمنع حصر الفائدة فيما ذكروه من التردد ، وهذا فإنه كما يفيد أيضا إخراج ما عداهما عن أن يكون مراد المتكلم ، ألا ترى أن قوله تعالى : ﴿ إلى المرافق ﴾ [4] . كما يفيد التردد بين دخول المرفق ، وعدم دخوله على تقدير أن يكون مشتركا بينهما ، يفيد أيضا إخراج العضد عن الأمر بالغسل ، فلا يكون الوضع لهما عيبا .

---

(١) انظر : الفائق « ١ / ٧٩ » ، نهاية السول « ١ / ٢٣٠ » ، الإبهاج « ١/ ٢٥٥ » .

(٢) وإليه ذهب الإمام الرازى فى محصوله « ١ / ق ١ / ٣٦٨ » ، فقال : « لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشىء وثبوته » .
وانظر : نهاية السول « ١ / ٢٣٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٥ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٣ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٩٨ » .

(٣) سوف يأتى قريبا فى حروف الجر « ص ٤٣٦ » .

(٤) سورة المائدة : آية « ٦ » .

سلمنا : انحصار الفائدة فيما ذكروه من التردد ، لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يحصل قبله ، وهو تعين آحدهما بأدنى قرينة خالية أو مقالية، بخلاف قبل الوضع فإنه لا يزول التردد بذلك .

سلمنا : صحة دليلكم لكنه إنما ينفى ما يكون مشتركا فيهما بوضع قبيلة واحدة ، وأما ما يحصل بوضع قبيلتين فلا (١) .

المسألة الرابعة

فى السبب الذى به يعرف كون اللفظ مشتركا

فنقول : معرفة كون اللفظ مشتركا ، إما بالنص ، وإما بالاستدلال ، أما الأول : فهو بأن يقول الواضع : هذا اللفظ مشترك بين هذين المفهومين . أو يقول : هذا حقيقة فى هذا وفى هذا من غير نقل . أو وضعت لهذا ولهذا سواء كان القائل : واضعا واحدا أو واضعين لكن يجب أن لا يكون بطريق النقل . أو يقول : إذا أطلقت هذا اللفظ فلا تحملوه على أحد هذين المفهومين على التعيين إلا بقرينة (٢) .

وأما الاستدلال فمن وجوه : -

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢٣٠ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٥ » .

قال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق « ١ / ٨٠ » :

« فعلى هذا مفهومان : إما أن يصدق أحدهما على الآخر صدق الجزء على الكل كالممكن ، أو صدق الصفة على الموصوف كالأسود إذا سمى به شخص أسود أولا ، وهو : أما مختلفان « كعين » ، أو ضدان « كالقرء » و « الجون » أو نقيضان كـ«إلى» على رأى .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٧ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٩ » ، الإبهاج «١/ ٢٥٤ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٨ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٦٩ » ، الفائق « ١ / ٨٢ » .

أحـدهـا : أن يبقى الذهن مترددا / (٣٣ / ب) فى مفـهوماته ، لا يتبادر شىء منها إليه إلا بقرينة .

وثانيها : أن أهل اللسان [١] إذا أرادوا [٢] إفهام أحد المعنيين على التعيين ، اقتصروا على مـجرد إطلاق اللفظ ، وإن أرادوا إفهام أحدهما على الـتعيين لم يقتصروا عليه ، بل ضموا إليه شيئا آخر ، فيعلم أن اللفظ مشترك بينهما .

وثالثها : أن يكون اللفظ مسـتعمـلا فى معنيين ، ولا يـصح سلبه عن كل واحد منهما ، فيعلم أنه حقيقة فيـهما ، إذ لو كان مجازا فيهما أو فى أحدهما لصح سلبه عنهما ، أو عن أحدهما ، لأن صحة السلب من لوازم المجاز .

وأما مجـرد الاستعمال فـى المعنيين ، فليس دليل الاشتراك ، لاحـتمال أن يكون فى أحـدهما بطريق التـجوز ، وهذا وإن كان على خـلاف الأصل لكنه خير من الاشتراك لما سيأتى [٣] .

وكذلك حسن الاستفـهام ليس دليل الاشتراك [٤] ، لما سنذكـر إن شاء الله تعالى من فوائده [٥] .

---

(١) فى « ت » : أن أهل البيان .

(٢) آخر الورقة « ٣٣ » من « ت » .

(٣) انظر ما سيأتى « ص ٤٧٢ » .

(٤) وذلك لأن معنـى الاستفـهام طلب الفـهم ، وطلب الشىء حال حـصوله مـحال ، والفهم لا يحصل حال تردد الفهم بين معنيين .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٠ » .

(٥) انظر ما يأتى « ص ٤٧٤ » .

المسألة الخامسة

[فى وقوع المشترك فى كلام الله ورسوله]

المشترك يجوز أن يقع فى كلام الله تعالى ، وكلام رسوله [1] ، والدليل على وقوعه ، فى قوله تعالى : ﴿ **إن الله وملائكته يصلون على النبى** ﴾ [2] . وقوله ﴿ **والليل إذا عسعس** ﴾ [3] . وقوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ [4] ، وهو دليل الجواز وزيادة ، وإذا ثبت جواز وقوعه

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٩٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٤ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٢ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٦ » .

(٢) سورة الأحزاب : آية « ٥٦ » .

ووجه الاستدلال من هذه الآية : هو أن الصلاة من الله رحمته ورضوانه ومن الملائكة الدعاء والاستغفار ، وكلا المعنيين أراد الله سبحانه وتعالى وجمع بينهما فى قوله : «يصلون » فهذا يدل على وقوع المشترك فى كلامه تعالى .

انظر : تفسير الطبرى « ٢٢ / ٤٣ » ، تفسير الطبرى « ١٤ / ٢٣٢ » .

(٣) سورة التكوير : آية « ١٧ » و « عسعس » من الأضداد ، فيقال عسعس الليل إذا أقبل ، و « عسعس » إذا أدبر هكذا ذكر أهل اللغة فمثالها بمعنى أدبر قول العجاج :

حتى إذا الصبح لها تنفسا   وانجاب عنها ليلها وعسعسا

وبمعنى أقبل قول عبيدة :

مدرعات الليل لما عسعسا

ثم منهم من قال: المراد هاهنا : أقبل الليل ، ومنهم قال : بل المراد « أدبر » .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « عسعس » « ٤ / ٤٢ » ، التفسير الكبير للرازى «٣١ / ٧٢ » .

وذكر أبو الحسين فى معتمده « ١ / ٢٣ » فى نحوه أنه من أسماء الأضداد وأنه لفظ مشترك يدل على وجود الأسماء المشتركة فى اللغة العربية ، ولا يجوز لأحد أن يتعسف فى التأويل ويجعل قوله « قرء » مفيدا للطهر فقط أو للحيض فقط ، لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك فى اللغة .

(٤) سورة البقرة : آية « ٢٢٨ » .

فى كلام الله تعالى ، ثبت جواز وقوعه أيضا فى كلام الرسول [١] ، إذ لا قائل بالفصل [٢] .

احتج المانعون : بأن المقصود من الخطاب الإفهام ، فإن لم يقصد الله تعالى باللفظ المشترك ذلك كان عبثا ، وهو على الحكيم محال ، وإن قصده فإما أن يكون مع القرينة ، أو بدونها ، فإن كان الأول : فإما أن تكون القرينة متصلة، أو منفصلة . فإن كان الأول : فهو تطويل من غير فائدة . وإن كان الثانى : فيمكن أن لا يصل إلى السامع فيعرى الخطاب عن الفائدة ، وهو محذور ، وإن لم يكن مع القرينة ، فهو تكليف مالا يطاق [٣] .

وجوابه : على رأى أصحابنا : بمنع امتناع اللوازم كلها ، فإن العبث ، وتكليف مالا يطاق ، وكونه تطويلا من غير فائدة ، إنما يمتنع عليه أن لو كان التحسين والتقبيح عقليا ، ونحن لا نقول به [٤] .

وأما على رأى المعتزلة [٥] : فمن قال منهم بجواز حمله على كل مفهوماته ، منع لزوم تكليف ما لا يطاق عند تجرده عن القرينة ، وأما من لم يقل به فإنه

---

(١) مثال وقوعه فى كلام رسول الله ﷺ قوله : « دعى الصلاة أيام إقرائك » .
فإن القرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض ، كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح .

(٢) وذلك لأن المانع من وقوعه فى كلام الله تعالى : هو المانع من وقوعه فى كلام الرسول ﷺ وعلته المذكورة شاملة لذلك وإنما لم يذكر الشيخ الهندى أن الخصم مانع فى المكانين ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٩٣ - ٣٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٤ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١/ ٢٩٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٢ » .

(٤) كما سيأتى « ص ٧٠٤ » .

(٥) انظر : التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٩ » ، الفائق « ١ / ٨٢ » ما يأتى فى مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة « ص ١٨٩٣ » .

يقول : لا يبعد أن يكون فى ذكره وإردافه بالقرينة - سواء كانت متصلة أو منفصلة - فائدة لا يطلع عليها ، كيف وإن الفائدة فيه ظاهرة ، وهى ما يجده المكلف من الثواب بسبب طلب القرينة والاجتهاد فيها ، فإن دلالة / (٣٤/أ) القرينة فى الأكثر ظنية .

وأما قولك [١] : يمكن [٢] أن لا يصل [٣] إليه القرينة . فهو ممنوع على رأى بعضهم [٤] .

ولئن سلم : إمكانه لكن الأغلب الاطلاع عليها ، لا سيما عند الاجتهاد التام والبحث الشديد وهو كاف فى الحسن [٥] .

المسألة السادسة

فى أن الأصل عدم الاشتراك [٦] .والمعنى به : أن اللفظ إذا دار بين أن يكون مشتركا وبين أن لا يكون كذلك كان ظن عدم الاشتراك أغلب ، ويدل عليه وجوه : -

أحدها : أن الاستقراء دل على أن الكلمات فى الأكثر مفردة لا مشتركة ،

---

(١) فى « ت » : وأما قوله .

(٢) فى « ت » : أمكن .

(٣) فى « ت » : تصل .

(٤) انظر : التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٩ » حيث قال : « وإلا أمكن الا يصل إليه البيان فيبقى الخطاب مجهولا » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٣٤ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٢ » .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨١ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٢ » ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١ /٣٩ » .

فإذا وقع التردد فى فرد من أفرادهـا بأنه مشترك وغير مشـترك ، كان ظن عدم الاشـتـراك راجحـا على ظن الاشـتـراك إلحاقا للفـرد بالأعم ولا غلب ، ولأن كثرته يدل على قلة مفسدته ،فكان الإلحاق به أولى .

فإن قلت : لا نسلم أن الكلمات فى الأكثر مفردة ، وهذا لأن أنواع الكلمة منحصرة فى الاسم ، والفعل ، والحرف . أما الحروف (١) : فبأسرها مشتركة يدل عليه الاستقراء .

وأما الفعل : فهو إما ماضى : وهو مشترك بين الدعاء ، والخبر .

وإما مـضارع وهو مشتـرك بين الحال ، والاستـقبال . وأما أمـر وهو أيضا مـشتـرك بين الوجـوب ، والندب ، والإباحة ، وبين غـيـرها ، فلم يبق إلا الأسماء . والاشتـراك فيها أيضا : كثـير فإذا ضم إليه القسمان البـاقيان فلعل الاشتراك يغلب . فإن لم يكن « كذلك » (٢) فلا أقل من التساوى وحينئذ لا يحصل ظن عدم الاشتراك (٣) .

قلت : لا نسلم : أن الحـروف بأسرها مـشتـركة والذى يذكـر فى الكتب النحوية أن الحـرف الفلانى يرد لكذا ولكذا فليس فيـه ما يدل [على] (٤) أن ذلك بطريق الحقيـقة ، إذ [قد] (٥) تجوز أن يكون لبعضهـا بطريق الحقيقة ، ولبعضـها بطريق التجوز ، وكيف لا ؟ واحـتمال التجوز راجح على احـتمال الاشتراك .

---

(١) فى الأصل : « أما لحرف » ، وما أثبته من « ت » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) انظر : المحـصول « ١ / ق ١ / ٣٨٢ - ٣٨٣ » ، نـهاية السـول « ١ / ٢٢٨ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٧ » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

ولئن سلم : أنه بطريق الحقيقة لكن لا يلزم منه الاشتراك أيضا ، لجواز أن يكون حقيقة فى الكل باعتبار أمر مشترك بين تلك المعانى .

سلمنا : اشتراك الحروف ، لكن لا نسلم اشتراك الأفعال . قوله : الماضى منه مشترك بين الخبر والدعاء .

قلنا : لا نسلم : بل هو عندنا حقيقة فى الخبر ، مجاز فى الدعاء . ووجه التجوز ظاهر غنى عن البيان . فلم قلت : إنه لا يجوز أن يكون كذلك ؟

فإن قلت : « المجاز خلاف الأصل » . قلت : قد سبق جوابه [1] . قوله: « المضارع منه مشترك بين الحال والاستقبال » .

قلنا : لا نسلم : بل هو حقيقة فى الحال . مجاز فى الاستقبال ، ولذلك[2] جعل / (٣٤ / ب) لتعينه قرينة وهى السين وسوف دون تعين الحال . قوله : الأمر مشترك بين الوجوب والندب .

قلنا : لا نسلم [3] ، بل هو حقيقة فى الوجوب فقط وسنبين ذلك إن شاء الله تعالى [4] . « سلمنا اشتراك الأفعال أيضا لكن لا نسلم كثرة الاشتراك فى الأسماء بل هو نادر يدل عليه الاستقراء » [5] .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم : أنه إذا ضم المشترك منه إلى الحروف والأفعال، كان الاشتراك أغلب أو يكون مساويا للإفراد . وهذا لأن ، الغلبة للأسماء . فإن الأفعال بأسرها مشتقة من المصادر ، وهى نوع من أنواع الأسماء والمصادر بالنسبة إلى الأسماء قليل جدا وأما الحروف فهى

---

(١) انظر ما سبق « ص ٢٢٥ » .

(٢) فى الأصل : « وكذلك » وما فى « ت » هو الصواب .

(٣) آخر الورقة « ٣٤ » من « ت » .

(٤) كما سيأتى « ص ٨٥٢ » .

(٥) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

محصورة قليلة جدا . وقد ذكرنا أن الاشتراك فى الأسماء نادر ، وحينئذ لا يلزمه [1] غلبة الاشتراك ولا يساويه [2] .

وثانيها : أن احتمال كون اللفظ منفردا ، إن كان راجحا على احتمال كونه مشتركا ، فقد حصل الغرض ، إذ لا نعنى بكون الاشتراك على خلاف الأصل سوى هذا .وإن كان مساويا له ، أو مرجوحا بالنسبة إليه ، وجب أن لا يحصل الفهم عن شئ من الألفاظ إلا بعد الاستفسار ، أو يكون معها قرينة تعين مدلولتها ولما لم يكن كذلك ، علمنا فساد هذين القسمين [3] .

فإن قلت : لا نسلم أن تقدير [تقدير] [4] التساوى والمرجوحية لا يحصل الفهم ، وهذا لأن احتمال الإفراد ، وإن كان مساويا لاحتمال الاشتراك ، لكن لما حصل ظن كون اللفظ موضوعا للمعنى المعين يحصل فهمه عند سماعه وظن إرادته منه ، وإن كان احتمال كونه موضوعا للآخر مساويا له .

قلت : فعلى هذا الفهم إنما يحصل بسبب ظن كون اللفظ موضوعا للمعنى المعين ، ولا شك أن الفهم حاصل فى أكثر الألفاظ من غير استكشاف وقرينة فظن كونه موضوعا لتلك المعانى دون غيرها أكثر ، فيكون ظن الإفراد أكثر ولا نعنى بكون الاشتراك على خلاف الأصل إلا هذا .

وثالثها : أن الاشتراك ،قد يكون منشئا للمفاسد ،مثل مضرة القائل : فإن السيد إذا قال لعبده : أعط الفقير العين مثلا ،وأراد بها الماء ،ولم يضم إليها قرينة تدل عليه اعتمادا على فهم العبد أو ضم إليه قرينة لكن العبد لم يتنبه لها إما لغفلته ، أو لأنها تحتاج إلى تدقيق النظر فيها ، وهو لم يأتْ به ، ففهم

---

(١) فى « ت » : لا يلزم .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٧ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨١ » ، نهاية السول « ١ / ٢٢٨ » ، الإبهاج «١/ ٢٥٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٢٦ » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل .

العبد منها الذهب ، وأعطى الفقير ذلك ، فإن السيد يتضرر به .

ومثل إخلال فهم / (٣٥ / أ) السامع ، فإنه إذا سمع اللفظ المشترك مجردا عن القرينة ، فربما لا يراجع المتكلم فيه ، إما لمهابته [(١)] ، وإما للاستنكاف عن السؤال ، ويحمله على غير مراده ، فيحصل غير المراد ، ولا يحصل المراد ويقع « في » [(٢)] الجهل .

ولا شك أن كل ذلك مفاسد ، وبتقدير أن يراجع المتكلم ، فالمتكلم إن أجاب بلفظ آخر مفرد ، فيقع التلفظ بالمشترك أو لا ضائعا ، وإن أجابه بإيماء أو إشارة ، فربما لا يحصل به البيان ، وبتقدير حصوله ، ففيه زيادة كلفة ليس في مفرد فيكون مضرة في حقه والسامع .

فثبت بما ذكرنا أن الاشتراك منشئ للمفاسد ، وما يكون كذلك وجب أن لا يكون ، فإن لم يقتض ذلك فلا أقل من أن يكون قليلا تقليلا للمفاسد الناشئة منه [(٣)] .

ورابعها : الحاجة إلى الألفاظ المفردة « ضرورة لما عرفته والحاجة غير ضرورية إلى المشترك ،لأن التعريف الإجمالي وإن كان قد مس الحاجة إليه»[(٤)]، لكنه نادر وبتقدير أن لا يكون نادرا ، لكن يحصل ذلك المقصود بإدخال حرف الترديد عليها . فثبت بهذا أن الحاجة إلى المشترك غير ضرورية ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون احتمال الإفراد راجحا على احتمال الاشتراك وهو المطلوب [(٥)] .

---

(١) في الأصل : أما مهابته ، والمثبت من « ت » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٥ - ٣٨٦ » .

(٤) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٥ - ٣٨٦ » .

المسألة السابعة

في أن اللفظ المشترك المفرد المثبت ، إذا صدر عن متكلم واحد مرة واحدة مجردة [1] عن القرائن . هل يجوز حمله على جميع معانيه بطريق الحقيقة أم لا ؟

فذهب الشافعي [2] والقاضي أبو بكر [3] وجماعة من أصحابنا .

ومن المعتزلة كالجبائي [4] ، والقاضي عبد الجبار

---

(١) في الأصل : مجردا ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : البرهان « ١ / ٣٤٣ » ، وقال إمام الحرمين : « وهذا ظاهر اختيار الشافعي فإنه قال : قال في مفاوضة جرت في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ فقيل له : قد يراد بالملامسة المواقعة ، قال: هي محمولة على اللمس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا » .

لكنه ذكر في الأم « ١ / ٢٩ - ٣٠ » أن المراد بالملامسة المس باليد .

والشافعي : هو أبو عبد الله الإمام محمد بن إدريس بن العباس ولد بغزة سنة « ١٥٠هـ » ، نشأ بمكة الغني عن التعريف ، توفي بمصر سنة « ٢٠٤ هـ » وقد ترجمت له معظم المظان منها :

حلية الأولياء « ٩ / ٦٣ » ، تاريخ بغداد « ٢ / ٥٦ » ، وفيات الأعيان « ٤ / ١٦٣ »، طبقات السبكي « ١ / ١٩٢ » ، البداية والنهاية « ١٠ / ٢٥١ » ، تذكرة الحفاظ «١/ ٣٦١ » ، شذرات الذهب « ٢ / ٩ » .

كما أفردت ترجمته ، ومناقبه بتآليف كثيرة منها : مناقب الإمام الرازي ، ومناقب البيهقي ، ومناقب ابن أبي حاتم الرازي .

(٣) انظر : البرهان « ١ / ٣٤٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧١ » .

(٤) هو : أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، ولد سنة « ٢٣٥ هـ » المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة ، كان إماما في علم الكلام وله في الاعتزال مقالات مشهورة ، تنسب إليه «الجبائية » ، توفي سنة « ٣٠٣ هـ » .

انظر : اللباب « ١ / ٢٥٥ » ، وفيات الأعيان « ٤ / ٢٦٧ » ، البداية والنهاية «١١/ ١٢٥ » لسان الميزان « ٥ / ٢٧١ » ، طبقات المعتزلة « ص ٨ » ، طبقات المفسرين للسيوطي « ص ١٠٢ » شذرات الذهب « ٢ / ٢٤١ » .

بن أحمد [١] ، إلى جوازه [٢] . بشرط أن لا يمتنع الجمع لأمـر خارج كما فى الضدين والنقيضين إن جوّز ذلك .

وذهب الباقون من الأصحاب : كإمام الحرمين [٣] ، والشيخ الغزالى [٤] ، والإمام [٥] ، ومن الحنفية : كالكرخى [٦] .

---

(١) هو : أبو الحسن عـبد الله بن أحـمد الهمـذانى الاستراباذى المعـتزلى وكـان ينتحل مـذهب الشافـعى فى الفروع والمعـتزلـة فى الأصول ، له مـصنفات منهـا : «دلائل النبوة»، توفى سنة « ٤١٥ هـ » .

انظر : تاريخ بغـداد « ١١ / ١١٣ » ، الكامل فى التـاريخ « ٧ / ٣١٥ » ، ميـزان الاعتدال « ٢ / ٥٣٣ » ، طبقات السبكى « ٥/ ٩٧ » ، طبقات المعتزلة « ص١١٣ »، لسان الميزان « ٣ / ٣٨٦ » ، شذرات الذهب « ٣ / ٢٠٢ » .

(٢) وممن ذهب إليه أبو إسحـاق الشيرازى فى التبـصرة « ص ١٨٤ » ، وابن الحاجب فى مختصره « ٢ / ١١٢ » ، والآمدى فى منتهى السول « ص ٣٠ » .

وانظر : المعتمد « ١ / ٣٢٦ » ، التـبصرة « ص ١٨٤ » ، البرهان « ١ / ٣٤٣ » ، المستصفى « ٢ / ٧١ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٧١ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٢ » .

(٣) انظر البرهان « ١ / ٣٤٤ - ٣٤٥ » حيث قال : « والذى أراه أن اللفظ المشـترك إذا ورد مطلقا لم يحـمل فى موجب الإطلاق على المحامل ، فـإنه صالح لاتحاد مـعانى على البدل ولم يوضع وضعـا مشعرا بالاحتواء عليـها ، فادعاء إشعاره بالجمـيع بعيد عن التحصيل » .

(٤) انظر : المستصـفى « ٢ / ٧١ » ، المنخول « ص ١٤٧ » حـيث قال فى المنخـول : «والمختار خلاف ما قاله الشافعى » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٥ » حيث قال : « فثبت أن اللفـظ المشترك من حيث إنه مشترك لا يمكن استعماله فى إفادة مفهوماته على سبيل الجمع » .

(٦) انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١/ ٤٠ » ، تيسير التحرير « ١/ ٢٣٥ »، التلويح على التوضيح « ١ / ١٢٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠١ » . =

ومن المعتزلة : كأبى هاشم [1] ،وأبى عبد الله البصرى [2] ، وأبى الحسين البصرى [3] ، إلى منعه [4] .

= والكرخى هو عبيد الله بن الحسن الكرخى ، ولد سنة « ٢٦٠ هـ » ، أخذ الفقه عن أبى سعيد البردعى ، وهو أحد أئمة الحنفية المشهورين ، انتهت إليه رئاسة أصحابه وكان متعبدا كثير الصلاة والصوم وكان مع ذلك رأسا فى الاعتزال ، وقد سمع الحديث من إسماعيل بن إسحاق القاضى ، توفى سنة « ٣٤٠ هـ » .

انظر : الفهرست « ص ٢٩٣ » ، البداية والنهاية « ١١ / ٢٢٤ » ، لسان الميزان «١٩٨/٤ » ، تاج التراجم « ص ٣٩ » ، الفوائد البهية « ص ١٠٨ » شذرات الذهب « ٢ / ٣٥٨ » .

وعبارة المصنف فى الفائق « ١ /٨٦ » تشعر بأن الخلاف مع جميع الحنفية حيث قال : « خلافا للحنفية » وعبارته هنا تفيد بأن المخالف بعض الحنفية كما ترى ، وعبارته هنا أصح ، لأن عبارة صاحب فواتح الرحموت « ١ / ٢٠١ » تفيد بأن فيه خلاف بينهم حيث ذكر أن أبا حنيفة والشيخ أبو الحسن الكرخى منعوا منه ، ولم يعمم .

(١) هو : عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ، ولد سنة « ٢٤٧ هـ » متكلم مشهور من كبار المعتزلة ، له مقالات على مذهب الاعتزال ، وله مصنفات فى الفقه والأصول ، توفى سنة « ٣٢١ هـ » .

انظر الفهرست « ص ٢٤٧» ، تاريخ بغداد « ١١ / ٥٥ » ، المنتظم « ٦ / ٢٦١ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٣٨٣ » ، البداية والنهاية « ١١ / ١٧٦ » ، طبقات المعتزلة «ص ١٠٠ » ، شذرات الذهب « ٢ / ٢٨٩ » .

(٢) هو : أبو عبد الله الملقب بالجعل الحسين بن على بن إبراهيم ، ولد سنة « ٢٩٣هـ» ، فقيه من شيوخ المعتزلة ، كان رفيع القدر حنفى المذهب انتشرت شهرته فى الأصقاع ، له مصنفات منها : الإيمان ، والإقرار ، توفى سنة « ٣٦٩ هـ » .

انظر : الفهرست «ص ٢٤٨» ، تاريخ بغداد «٨/ ٧٣» ، المنتظم «٧ / ١٠١ » ، لسان الميزان « ٢ / ٣٠٣ »، طبقات المعتزلة « ص ١٠٥ » ، شذرات الذهب «٣/ ٦٨» .

(٣) انظر : المعتمد « ١ / ٣٢٥ » فقال أبو الحسين فى معتمده : « فقال الشيوخ أبو هاشم وأبو الحسن وأبو عبد الله رحمهم الله بالمنع من ذلك » .

(٤) ونقله القرافى أيضا عن الإمام مالك وأبى حنيفة رحمهما الله تعالى قاله الأسنوى فى نهاية السول « ١ / ٢٣٤ » . =

ثم منهم : من منع مطلقا [1] أى لا يجوز أن يراد باللفظ المشترك كلا مفهوميه معا ، نظرا إلى الإرادة ، والوضع ، كما لا يجوز أن يراد بالمؤمنين : المؤمنون والمشركون . وهذا لأن إرادة كل واحد منهما مستلزمة [2] لعدم إرادة الآخر به على ما ستعرف إن شاء الله تعالى [3] أنه موضوع لهما على البدلية لا على المعية ، فلو كانا مرادين معا لزم أن لا يكونا مرادين معا وهو محال .

أو نقول : بعبارة « أخرى » [4] إن المتكلم باللفظ المشترك ، إذا أراد أحدهما فقد أراد ما / (٣٥ / ب) وضع له اللفظ ، فلو أراد معه المفهوم الآخر ، فقد أراد العدول عما وضع له اللفظ لما سبق ، فيلزم أن يكون مريدا به لما وضع له ، ومريدا للعدول عنه وهو محال .

= انظر : المعتمد «١/ ٣٢٥» ، المحصول «١/ق١/ ٣٧٢» ، الأحكام للآمدى «٢/ ٢٤٢»، مختصر ابن الحاجب وشرحه «٢/ ١١٢» .

(١) وهذا ما أشعر به كلام إمام الحرمين فى البرهان « ١ / ٣٤٤ » .

وذلك أن المانعين : اختلفوا فى سبب المنع ، فمن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى القصد ، أى لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجاز .

ومن قائل سببه الوضع الحقيقى . أى : إن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشيرة بذلك .

والمنع مطلقا هو الذى أشعر به كلام إمام الحرمين .

انظر : البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٣٤٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٦ » .

(٢) فى « ت » : مستلزم .

(٣) انظر ما سيأتى : « ص ٢٤٧ » .

(٤) فى الأصل : « اجمال » ، وما أثبته من « ت » .

ومنهم من خص المنع لأمر يرجع إلى الوضع : كالغزالى [1] ، وأبى الحسين البصرى [2] ، واختاره الإمام أيضا [3] : إذ قالوا : يجوز أن يحمل المشترك على مفهوميه معا ، نظرا إلى [4] الإرادة والاستحالة فى إرادتهما لكن يلزم منه مخالفة الوضع ، وهذا لأنه يجوز إرادتهما قبل التلفظ باللفظ المشترك، أو عند التلفظ به مرتين ، فالتلفظ به مرة واحدة لا يحيل ما كان ممكنا ، وليس هو كإطلاق لفظ المؤمنين وإرادتهم وإرادة المشتركين ، لأنه غير صالح للدلالة [5] على كل واحد منهما لا بطريق البدلية ولا بطريق المعية ، وجواز الإرادة مشروط بصلاحية الدلالة [6] .

وقبل الخوض فى الدلالة لابد من تقديم مقدمة : وهى أن كون اللفظ موضوعا لمسميين مختلفين على البدل ، ليس عين كونه موضوعا لكل واحد منهما معا ، ولا عين كونه موضوعا لهما باعتبار الكلية وهيئة المجموعية وغير مستلزم لهما أيضا .

أما الأول : فلأن المغايرة بين هذه المفهومات الثلاثة معلومة ، ألا ترى أن النكرة [7] من المتواطىء يدل على كل واحد من أفراد ما صدق عليه على البدل ،ولايدل عليها بحسب الدلالتين الباقيتين ،والعام يدل على جميع الأفراد الداخلة تحته ،لكن باعتبار كل واحد منها مع الآخر ،ولايدل بطريق البدلية

---

(١) انظر : المستصفى « ٢ / ٧١ » ، المنخول « ص ١٤٧ » .

(٢) انظر : المعتمد « ١ / ١٢٦ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٣ » .

(٤) آخر الورقة « ٣٥ » من « ت » .

(٥) فى الأصل : الدلالة ، وما أثبته من « ت » .

(٦) انظر : المعتمد « ١ / ٣٢٦ » ، المستصفى « ٢ / ٧٢ » ، المحصول « ١ / ق ١/ ٣٧٣».

(٧) فى الأصل : بين ، وما أثبته من « ت » .

ولا بطريق هيئة المجموعية ،ولذلك [1] لا تتغير دلالته بقلة أفراده ولا بزيادته ، وأسماء العـدد مثل العشرة ، والعشريـن ، ومثل الرهط ، والقوم ، تدل على مسمياتها باعتبار مجموعية أجزائها ، دون اعتبار كل واحد منها ، ولذلك تتغير دلالته بالزيادة والنقصان .

وأما الثانى : وهو أن الوضع بطريق البدلية غيـر مستلزم للوضعين الآخرين فظاهر أيضا مما سبق [2] . إذا عرفت هذا .

فنقول : احـتج النفاة : بأن واضع المشترك إن وضـعه لأحد المسمـيين على البدل فقط ، لم يجز حمله عليهما بأى اعـتبار كان من الاعتبارين المذكورين ، لأنه حمل له على غير موضوعه بدون القرينة ، وهو ممتنع .

وإن وضعه لهما [3] معا بأى اعتـبار كان منهما ولم يضعـه لأحدهما على البدل ، لم يكـن اللفظ حينئذ مـشتـركا ، لأنه غيــر موضـوع / (٣٦ / أ) لمسمـيين متغـايرين ، وبتقدير كونه مـشتركا ، لم يكن حـمله عليهمـا حملا للمشترك على كلا مفهوميـه ، بل على مفهوم واحد ، فإن المجموع من حيث إنه مجموع ، أو باعتبار كل واحد منهما مفهوم واحد .

ولئن سلم : أنه حمل عله على كلا مفهوميه ، لكنه يقتضى أن يكون حمله على كل واحد منهما على البدل مجازاً ، أو هو باطل .

أما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأنه المتبادر إلى الفهم عند إطلاق المشترك دون مجموع مفهوماته

---

(١) فى الأصل : وكذلك ، وما أثبته من « ت » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢٣٦ » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٣ » .

(٣) فى الأصل : « لها » ، وما أثبته من « ت » .

والتبادر دليل الحقيقة ، وإحالته إلى العرف الطارىء دليل الحقيقة ، وإحالته إلى العرف الطارىء خلاف الأصل .

فإن قلت : كيف ادعيت الاتفاق على أن حمله على كل واحد منهما على البدل ليس بمجاز . وقد قال الشافعي ، والقاضي أبو بكر رضى الله عنهما : إنه يجب حمل المشترك على جميع مفهوماته عند تجرده عن القرينة المخصصة لأحدهما ، كما يجب ذلك في سائر الألفاظ العامة [1] . ولا فرق عندهما بين العام والمشترك في أن كل واحد منهما يتناول جميع مفهوماته ، إلا أن العام يتناول جميع أفراده لمشترك مدلول له بين تلك الأفراد ، بخلاف المشترك ، فإنه لا يدل عليها باعتبار قدر مشترك بينها . وهذا دليل منهم على أن حمله على كل واحد منهما على البدل مجاز كما هو في العام .

قلت : لا نسلم أن ذلك يدل على ما ذكرت ، وإنما يدل عليه إن لو لم يكن له علة سوى كون اللفظ حقيقة فيه فقط ، وهو ممنوع .

وكيف يقال ذلك ؟ . وقد قال القاضي : لو أطلق المشترك مرتين ،وأريد به كل مرة معنى جاز ، فأى بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويراد به كلا [2] المفهومين [3] . وهو تصريح منه بأنه يجوز إرادة أحدهما منه بطريق الحقيقة حتى يستقيم .

قوله : بل إنما صار إلى ما ذكرت ، وإن كان اللفظ حقيقة عندهم في المجموع ، وفي أحدها على البدل ، لأن حمله على المجموع يقتضى رفع الإجمال عن الخطاب ، بخلاف ما إذا حمل على أحدها على البدل ، فإنه يتوقف فيه إلى وجود القرينة المعينة ، ولأن الحمل على المجموع أحوط ،

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٣٤٣ - ٣٤٤ » .

(٢) في « ت » : كلى .

(٣) انظر : المستصفى « ٢ / ٧٢ » .

وإن وضعه للمجموع أو لأحدهما على البدل أيضا : فإن استعمل فى المجموع فقط سواء كـان اعتبار هيـئة المجموعيـة ، أو باعتبار كل واحد منـهما لم يكن ذلك استعمالا للمشترك فى كل مفهومـاته بل فى بعضها ، وإن استعمله فيهما معا [1] فهو بحال ، لأن المعنى من استعماله فى المجموع بطريق الحقيقة أن لا يحصل [2] الاكتفاء « إلا به والمعنى من استعمـاله فى البدلية بطريق الحقيقة أن يحصل الاكتفاء » [3] بأحدهمـا / (٣٦ / ب) فيلزم أن يحصل الاكتـفاء بواحد وأن لا يـحصل وهو جمع بـين النقيـضين [4] وإنما قيدنا الاستـعمالين أعنى الاستعمـال فى المجموع وفى البدلية بطريق الحقيـقة لئلا يرد السؤال الذى يورد فى هذا المقام [5] . وهو أن الاكتفاء بأحدهما إنما يجب أن يحصل إذا لم

---

(١) فى « ت » : جميعا .

(٢) فى « ت » : أن يحصل .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٤) انظر : فى هذا الاستدلال :

المعتمد « ١ / ٣٢٦ » ، المحـصـول « ١ / ق ١ / ٣٧٣ » ، الأحكام للآمـدى «٢/ ٢٤٣ » ، نهـاية السـول « ١ / ٢٤٠ » ، الإبهـاج « ١ / ٢٦٢ » ، فـواتح الرحموت «١ / ٢٠١ » .

(٥) بينما يرى الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٤ - ٣٧٥ » جوابا على قول من يقول : إن اللفظ المشترك يستعمل فى إفادة المجموع والإفراد على الجمع ، أن هذا محال .

ويستـدل على ذلك : بأن إفادته للمجـموع معناه أن الاكـتفاء لا يحصل إلا بهـما ، وإفادته للمـفرد معناه أن الاكـتفاء يحصل بكل واحـد منهما وحـده ، وهو جمع بين النقيضين .

لكن الرازى لم يقيد استعمال اللفظ فى المجموع واستعماله على البدل بالحقيقة كصنيع المصنف هنا ، لهذا ورد عليه السؤال المذكور .

انظر : المحـصـول « ١ / ق ١ / ٣٧٣ » ، الأحكام للآمـدى « ٢ / ٢٤٤ » ، التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٣ » .

يكن داخلا فى المجموع ، أما إذا كان داخلا [1] فلا نسلم حصول الاكتفاء به . والمعنى من استعماله فيه أنه لابد منه ، لا أنه مكتف به كالعام فإنه مستعمل من كل واحد من أنواعه وأفراد أنواعه مع أنه لا يحصل الاكتفاء ببعض أنواعه وأفراد أنواعه ، لأن المعنى من استعماله [2] فيه أنه لابد منه لا أنه مكتف [3] به فإنه إذا كان مستعملا فى أحدهما بطريق الحقيقة لا يكون مستعملا فيه باعتبار أنه داخل فى المجموع فلا يكون مستعملا فيه بمعنى أنه لابد منه فإن ذلك قد يصدق على التضمن وهو غير صادق عليه [4] .

واحتج المجوزون بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : **﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبى ﴾** [5] والصلاة من الله الرحمة [6] ، ومن الملائكة الاستغفار ، ثم إنه تعالى أرادهما

---

(١) آخر الورقة « ٣٦ » من « ت » .

(٢) فى « ت » : من الاستعمال .

(٣) فى « ت » : لا أنه يكتف .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤٤ » .

(٥) سورة الأحزاب : آية « ٥٦ ».

(٦) أورد الغزالى : أن الصلاة من الله مغفرة ، والإمام الرازى : أوردها بمعنى رحمه كما ذكر المصنف هنا والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن معنى الصلاة فى اللغة الدعاء ، وهو محال من الله تعالى ، فحمل على المغفرة ، وأما حمله على الرحمة فغير ممكن ، لأن معنى الرحمة رقة القلب وهى مستحيلة فى حق الله تعالى ولا يطلق عليه إلا مجازا .

ومن فسرها بالرحمة فرارا من تفسيرها بالدعاء وقع فى هذا الخطأ .

انظر : تفسير الطبرى « ٢٢ / ٤٣ » ، المستصفى « ١ / ٧٥ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٥ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٩ » ، تفسير القرطبى « ٢٤ / ٢٧٢ » ، فتح البارى « ٨ / ٤٠٩ » .

من قوله « يصلون » فى الآية والأصل فى الكلام الحقيقة [1]

وثانيها : قوله تعالى : **﴿ ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾** [2] .

والسجود من الناس هو وضع الجبهة على الأرض ، لأنه المتبادر إلى الفهم عندما يضاف إليه [3] ، ولأنه لو أريد من السجود المضاف إلى الناس الخشوع، لم يبق لتقييد الناس بكثير فائدة ، إذ السجود بمعنى الخشوع حاصل من كل الناس ، المؤمن ، والكافر ، والسجود من الشجر ، والدواب ، هو الخشوع لأنه المتصور منهما ، وقد أرادهما الله تعالى بالسجود فى الآية [4] .

وثالثها : قوله : تعالى : **﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾** [5].
أراد الله تعالى من القروء المذكورة فى الآية الطهر والحيض من المرأة المجتهدة ، بشرط أن يؤدى اجتهادها إلى الطهر أو إلى الحيض ، بدليل وجوب الاعتداد بما أدى إليه اجتهادها [6] .

---

(١) انظر : تفسير الطبرى « ٢٢ / ٤٣ » ، تفسير القرطبى « ١٤ / ٢٧٢ » .
وراجع : المستصفى « ٢ / ٧٥ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤٣ » .

(٢) سورة الحج : آية « ١٨ » .

(٣) تفسير الرازى « ٢٣ / ١٩ ، ٢٠ » ، التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٥ » .

(٤) انظر : تفسير الطبرى « ١٧ / ١٣٠ » ، تفسير القرطبى « ١٢ / ٢٤ » ، تفسير الرازى « ٢٣ / ٢٠ » .
وراجع : المستصفى « ٢ / ٧٦ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٦ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٣ » ، التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٥ » .

(٥) سورة البقرة : آية « ٢٢٨ » .

(٦) انظر المعتمد « ١ / ٣٣١ - ٣٣٢ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٦ - ٣٧٧ » .

ورابعها : قول سيبويه [1] : « إن قول القائل لغيره الويل لك دعاء وخبر » [2] جعله مفيدا لكلا [3] المعنيين مع اتحاد اللفظ ، وقوله : فى المباحث اللغوية حجة .

وخامسها : وهو الوجه المعقول : أنه لا يمتنع إرادة ذينك المعنيين قبل التلفظ به ، أو عند التلفظ به مرتين ، أو عند القرينة المعينة لهما ، فوجب أن لا يمتنع أيضا عند التلفظ به مرة واحدة ، لأن وجود اللفظ / (٣٧ / أ) وإيجاده لا يحيلان ما كان ممكنا ، وهو حجة على من أنكر جواز إرادتهما مطلقا خاصة .

الجواب عن الأول ، والثانى : أن الصلاة ، والسجود ، وإن كان كل واحد منهما مذكورا فى الآية مرة واحدة ، لكنهما مستندان إلى ضمير فاعلين [4] مختلفين [5] ، فهما كالمتعددين لتعدد فاعليهما ، فيجوز أن يراد بكل واحد

---

(١) هو : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه ، ولد سنة « ١٤٨ هـ » ، نحوى من أهل البصرة كان يطلب الآثار والفقه صحب الخليل بن أحمد فبرع فى النحو وجرت بينه وبين الكسائى وأصحابه مناظرة . له مصنفات منها : كتاب سيبويه فى النحو ، توفى سنة « ١٨٠ هـ » .

انظر : تاريخ بغداد « ١٢ / ١٩٥ » ، معجم الأدباء « ١٦ / ١١٤ » ، الكامل فى التاريخ « ٦ / ٢٣٨ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٤٦٣ » ، العبر « ١ / ٢٧٨ » ، البداية والنهاية « ١٠ / ١٧٦ » .

(٢) انظر : كتاب سيبويه « ١ / ١٦٠ » .

وانظر : المعتمد « ١ / ٣٣١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٧ » ، الأحكام للآمدى «٢/ ٢٤٣ » .

(٣) فى « ت » : لكلى .

(٤) فى الأصل : « الفاعلين » ، وأثبته من « ت » .

(٥) انظر : تفسير القرطبى « ١٤ / ٢٣٢ » ، البحر المحيط « ٦ / ٣٥٩ ، ٧ / ٢٣٧ » .

منهما معنيان مختلفان ، ولا يلزمه [1] صحة إرادتهما منه عند التكلم به مرة واحدة .

سلمنا : أنه ليس كالمتعدد ، لكن يجوز أن يكون موضوعا لذينك المفهومين على الجمع ، كما هو موضوع لهما على البدل ، فاستعماله فى المجموعة على هذا التقدير استعمالا له فى أحد مفهوماته لا فى كلها .

فإن قلت : الاشتراك خلاف الأصل ، فكان تقليله أوفق للأصل ، وقد ثبت أن اللفظ مشترك بين ذينك الفردين ، فلا يجوز أن يجعل مشتركا بينهما وبين المجموع .

قلت : التزام مخالفة الأصل أولى من مخالفة الدليل القاطع .

سلمنا : أنه [2] غير موضوع للمجموع فلم لا يجوز أن يكون الاستعمال بطريق التجوز [3] ؟

فإن قلت : إنه خلاف الأصل أيضا . فالجواب عنه ما سبق [4] ، وقد أجيب عنهما بجوابين آخرين :

أحدهما : ما ذكره الغزالى رحمه الله : وهو أنا لا نسلم أن إطلاق الصلاة على المعنيين وهما المغفرة والاستغفار ، إنما هو بالاشتراك اللفظى ، بل هو

---

(١) فى « ت » : ولا يلزم .

(٢) فى « ت » : بانه .

(٣) انظر فى هذا الجواب ومناقشته :

المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٧ - ٣٧٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٣٦ - ٢٣٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٩ - ٢٦١ » ، منهاج العقول «١/ ٢٣٢ - ٢٣٣ » .

(٤) انظر ما سبق : « ص ٢٢٨ » .

بالاشتراك المعنوى ، والقدر المشترك بينهما هو العناية بأمر النبى عليه السلام لشرفه وحرمته والعناية من الله تعالى المغفرة والرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار. وكذا القول فى السجود فإن المشترك بين السجودين أعنى سجود الشجر ، الدواب ، وسجود الناس ، هو الخشوع ، وكون كل واحد منهما داخلا تحت التخير [١] . وفيه نظر لا يخفى عليك [٢] .

وثانيها : ما ذكره أبو هاشم : وهو أن كل واحد من لفظى الصلاة والسجود، وإن كان موضوعا لأحد المسميين المذكورين على البدل ، لكن لا يبعد أن يقال : إنه [٣] فى عرف الشرع موضوع للمجموع . فعلى هذا لا يكون اللفظ مشتركا ، بالنسبة إلى الوضع الشرعى .

ولئن سلم : كونه مشتركا ، لكن لا يكون ذلك استعمالا للمشترك فى جميع مفهوماته [٤] . وفيه نظر أيضا .

أما أولا : فلأنه مبنى على القول بالنقل [٥] ، وفيه كلام ، والخصم غير مساعد عليه .

وأما الثانية : فلأن من شرطه الاشتهار بحيث يتبادر المنقول إليه إلى الفهم

---

(١) فى « ت » : الشجر .

وانظر : المستصفى « ٢ / ٧٧ » ، وراجع : الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤٤ » ، الإبهاج « ١ /٢٥٩ » ،نهاية السول « ١ /٢٣٦ » ،فواتح الرحموت « ١ /٢٠٢ » .

(٢) حيث يعترض عليه : بأن اللفظ غير مطرد حيث يوجد ذلك المشترك .

انظر : الفائق « ١ / ٩٠ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٦ » ، الإبهاج «٢٥٩/١-٢٦٠» .

(٣) فى الأصل : أن .

(٤) انظر : المعتمد « ١ / ٣٣٢ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٤ » .

(٥) والنقل خلاف الأصل كما سيأتى « ص ٣١١ » .

وانظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٢٤٦ » .

عند سماعه ، ولاشك / (٣٧ / أ) أنه غير حاصل فيما نحن فيه .

وعن الثالث : بعض ما سبق [(١)] ، ويخصه منع أنه أرادهما ، ووجوب الاعتداد بكل [(٢)] واحد منهما بدلا عن الآخر ، عند أداء اجتهادها [(٣)] إليه لا يدل على ذلك ، فإن ما غلب على ظن المجتهد يجب العمل به [(٤)] ، وإن كان [ذلك] [(٥)] غير مدلول عليه باللفظ ، بل وإن كان على خلاف ما دل عليه اللفظ ، كما فى تخصيص العام بالقياس والقرائن الحالية [(٦)] .

وعن الرابع : أيضا بعض ما سبق ، ويخصه « بأنه » [(٧)] بيان كونه موضوعا لذينك المعنيين ، لا أنه مستعمل فيهما على الجمع .

سلمنا : ذلك لكن قوله حجة ، إذا كان سالما عن المعارض ، وهو غير مسلم ، فإن كثيرا من أهل العربية ممن هو فى رتبته منعوا من استعماله فى جميع مفهوماته [(٨)] .

وعن الخامس : أنا لا نقول : بامتناع إرادتهما مطلقا ، بل لأمر يرجع إلى الوضع . ولئن قلنا به ، لكن ما ذكرنا من الدليل ، يوجب إحالة إرادتهما معا

---

(١) آخر الورقة « ٣٧ » من « ت » .

(٢) فى « ت » : لكل .

(٣) فى « ت » : اجتهاده .

(٤) العمل بما غلب على ظن المجتهد ذهب إليه القاضى واختاره الشيخ الغزالى وابن السبكى .

انظر : المستصفى « ٢ / ٣٦٣ » ، المنحول « ص ٤٥٣ » ، الإبهاج « ٣ / ٢٦٠ » .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٦) انظر : المعتمد « ١ / ٣٣٢ » ، التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٥ » .

(٧) ساقط من : « ت » .

(٨) انظر : المعتمد « ١ / ٣٣١ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٣ » ، الفائق « ١ / ٩١ » ، التحصيل من المحصول « ١ / ٢٢٥ » .

لا نفس التكلم به مرة واحدة .

فروع أربعة :

الأول : اللفظ إذا كان حقيقة فى شىء ، ومجازا فى شىء آخر ، فهل يجوز حمله عليهما ، عند عدم القرينة المخصصة لهما ، أو لأحدهما ؟

اختلفوا فيه ، على حسب اختلافهم فى المسألة السابقة [1] ، إلا أنه نقل بعضهم عن القاضى أبى بكر رحمه الله إحالته [2] .

واحتج على إحالته : بأن المعنى من كون اللفظ مستعملا فى حقيقته أنه مستعمل فيما وضع له ، والمعنى من كونه مستعملا فى مجازه أنه غير مستعمل فيما وضع له ، فلو كان مريدا لاستعماله فى حقيقته ومجازه يلزم أن يكون مريدا لاستعماله فيما وضع له ، ومريدا لعدم استعماله فيه ، وذلك يستلزم كونه غير مريد لاستعماله فيه وهو متناقض . ولأن استعماله فى المفهوم المجازى يقتضى إضمار كاف التشبيه ، واستعماله فى الحقيقة يقتضى عدمه ، والجمع بين الإضمار ،وعدمه فى الكلمة الواحدة محال [3] . وهما ضعيفان .

أما الأول : فلأنا لا نسلم أن المعنى من كونه مستعملا فى مجازه أنه غير

---

(١) انظر : المعتمد « ٢ / ٩١٠ » ، العدة « ٢ / ٧٠٣ » ، المنخول « ص ١٤٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٢ » ، التمهيد للأسنوى « ص ١٧٥ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٢٩٨ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١١٤ » ، المسودة « ص ١٧١ ، ٥٦٥ » تيسير التحرير « ٢ / ٣٦ » .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٣٤٤ » ، المنخول « ص ١٤٧ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٥ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٣٧ » ، المسودة « ص ٥٦٦ » .

قال إمام الحرمين فى البرهان : « وعظم نكير القاضى على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا » .

(٣) انظر : البرهان « ١ / ٣٤٤ » ، المنخول « ص ١٤٧ » ، الإبهاج « ١ / ٢٥٧ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ ٢٩٨ » .

مستعمل فيما وضع له ، بل المعنى منه أنه مستعمل فى غير ما وضع وهو أعم من كونه غير مستعمل فيما وضع والعام لا يستلزم الخاص فلا يتحقق التناقض .

وأما الثانى : فلأن الجمع بين الإضمار وعدمه فى الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة إلى الشىء الواحد ، أما بالنسبة [1]] إلى الشيئين فلا نسلم امتناعه .

مثال اللفظ الواحد المحمول على حقيقته ومجازه ، « اللمس » فإنه حقيقة فى « المس » ومجازى فى « الوطء » ، فهل يجوز أن يحمل عليهما فى قوله تعالى : ﴿ **أو لامستم**[2] **النساء** ﴾ [3] حتى يجب التيمم على اللامس والمجامع

---

(١) آخر الورقة « ٣٧ » من الأصل والورقة التى تليها « ٣٨ » ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ت » .

(٢) فيها قراءتان : -

الأولى : قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر « لامستم » .

الثانية : قراءة حمزة والكسائى « لمستم » أى باشرتم .

وفى معناها ثلاثة أقوال : -

الأول : لمستم : أى جامعتم ، الثانى : لمستم أى باشرتم ، الثالث : الجمع بين الأمرين .

انظر : تفسير الكيا الهراس « ٢ / ٣٩٥ » ، تفسير القرطبى « ٥ / ٢٢٣ » ، فتح القدير للشوكانى « ١ / ٤٧٠ » .

واختلف العلماء فى حكم الآية على أقوال : -

فقال قوم : المراد بها المس باليد دون الجماع ، وقالوا الجنب لا يتيمم بل يغتسل أو يدع الصلاة حتى يجد الماء ، وهذا مروى عن عمر بن الخطاب وابن مسعود .

لكن الأحاديث الصحيحة تبطله كحديث عمار وعمران بن حصين وأبى ذر الواردة فى تيمم الجنب .

وذهب آخرون إلى أن المراد الجماع ، فالجنب يتيمم واللامس باليد لم يجر له ذكر ، وهو مروى عن على وابن عباس وأبى بن كعب وغيرهم . وإليه ذهب أبو حنيفة .

وقال الإمام مالك : الملامس بالجماع يتيمم والملامس باليد يتيمم إذا التذّ فإذا لمسها بغير شهوة فلا وضوء وبه قال الإمام أحمد .

وقال الشافعى : إذا أفضى الرجل بشىء من بدنه إلى بدن المرأة سواء كان باليد أو ==

عند فقد الماء أم لا ؟

فمن جوزه حمله عليهما ، ومن لم يجوزه لم يحمله عليهما . وعلى هذا الخلاف أيضا جواز حمل اللفظ على مفهومين محاذين عند تعذر حمله على حقيقته ومجازه الراجح .

الثانى : أنه وإن جوز استعمال المشترك فى مفهومين مختلفين عند تجرده عن القرينة ، لكن لا يجب الحمل عليهما عند الأكثرين منهم [(١)] ، لأن اللفظ كما هو حقيقة فى المجموع ، فكذا هو حقيقة فى أحدهما على البدل أيضا . فلو قلنا : بوجوب الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة ، كان ذلك ترجيحا لأحد المفهومين على الآخر من غير مرجح .

وقال الشافعى ، والقاضى أبو بكر رضى الله عنهما [(٢)] : إنه يجب ذلك تكثيرا للفائدة ودفعا للإجمال ومصيرا إلى الاحتياط [(٣)] . وعند هذا ظهر أن ما ذكروه أن ذلك يكون ترجيحا غير مرجح باطل .

== بغيرها من أعضاء الجسد تعلق نقض الطهر به وهو قول ابن عمر ، وروى أيضا عن ابن مسعود .

وقال الأوزاعى : إذا كان اللمس باليد نقض الطهر ، وان كان بغير اليد لم ينقضه .

انظر : تفسير الطبرى « ٥ / ١٠١ » ، تفسير الكيا الهراس « ٢ / ١٩٥ » ، تفسير القرطبى « ٥ / ٢٢٣ » ، فتح القدير للشوكانى « ١ / ٤٧٠ » .

(٣) سورة النساء : آية « ٤٣ » ، والمائدة : آية « ٦ » .

(١) وإليه ذهب الإمام الرازى :

انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٣٨٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٤ » .

(٢) ونقله الإمام فى مناقب الشافعى عن القاضى عبد الجبار أيضا والبيضاوى فى باب العموم فى الكلام على الجمع عن الجبائى قاله فى الإبهاج « ١ / ٢٦٤ » .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٠ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤١ » ، التمهيد للأسنوى « ص ١٧١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٤٠ » .

(٣) قال إمام الحرمين فى البرهان « ١ / ٣٤٣ ، ٣٤٤ » : « إن الإمام الشافعى يوجب==

الثالث [1] : الذين أنكروا استعمال المفرد المشترك فى جميع مفهوماته .

اختلفوا فى تثنيته ، وجمعه فى جانب الإثبات . فالأكثرون منهم طردوا النفى ، محتجا : بأن التثنية ، والجمع إنما هو باعتبار ضم الشىء أو الشيئين إلى مثله ، وذلك لا يتحقق إلا عند اتحاد المعنى فلا تتحقق التثنية والجمع عند اختلاف المفهومات [2] .

ومنهم من جوزه : زاعما بأنه لا معنى لقول القائل : اعتدى بالإقراء إلا أنه اعتدى بقرء وقرء وقرء ، فإذا جاز أن يراد بكل مرة معنى ، جاز أيضا أن يراد بالجمع كل تلك المفهومات ، لأنه بمعناه [3] .

وجوابه : لا نسلم أنه لا معنى له إلا ما ذكرتم ، بل معناه اعتدى ثلاثة أقراء ، وهى إطهار أو حيض ، لأن بعضها طهر وبعضها حيض .

الرابع [4] : المنكرون لتعميم المشترك المفرد فى الإثبات .

== حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضا » .

ثم ذكر أن القاضى اشتد نكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز معا .

انظر : نهاية السول « ١ / ٢٤١ » ، التمهيد للأسنوى « ص ١٧١ » .

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤٠ » ، التمهيد للأسنوى « ص ١٧٠ - ١٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٣ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١١٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠١ » ، منهاج العقول « ١ / ٣٣٩ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٨ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٣ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤٠ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٨ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٣٩ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٨ - ٣٨٠ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٢٤٢ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ١ / ١١٧ » ، المسودة « ١ / ١٦٨ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٣٩ » .

اختلفوا فى تعميمه ، فى جانب النفى مفردا كان أو جمعا : كقولك لا تعتدى ، بقرء ، أو بالإقراء . فالأكثرون منهم سووا بين النفى والإثبات وأنكروا العموم فيهما مفردا ، وجمعا متمسكا بأن النفى لا يرفع إلا مقتضى الاثبات ، فإذا لم يفد اللفظ فى جانب الإثبات إلا مفهوما واحدا ، فردا كان أو جمعا ، وجب أن لا يفيد فى جانب النفى إلا واحدا ، نعم لو أريد به نفى المسمى حتى يكون معنى قولنا : لا تعتدى بقراء لا تعتد بما هو مسمى بالقرء ، فحينئذ يعم ، لأنه يفيد مسمى القرء الذى هو مشترك بين الطهر والحيض ، فنفيه يستلزم نفيهما ، لكن يصير اللفظ حينئذ متواطئا ويخرج عن أن يكون [1] مشتركا [2] .

ومنهم من قال : بالتعميم فى طرفى النفى محتجا : بأن دخول حرف النفى على اللفظ اقتضى نفيه مطلقا ، ونفيه مطلقا يستلزم نفى ما يطلق عليه وإلا لزم أن لا يكون منفيا مطلقا ، ولذلك قيل : النكرة فى سياق النفى تعم وحينئذ يلزم تعميمه ، وعلى هذا النحو الحجاج من الجانبين فى نفى الجمع ، لكن نفى المفرد أقرب إلى التعميم من نفى الجميع قليلا ، لأن انتفاء الجمع يجوز أن يكون لانتفاء فرد من أفراده وحينئذ لا يلزم تعميمه بالنسبة إلى جميع مفهوماته، ولهذا نفى الجمع المذكر من المتواطىء لا يقتضى عموم النفى وإن كان نفى فرده يقتضى ذلك .

---

(١) آخر الورقة « ٣٨ » من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٧٩ » ، نهاية السول « ١ / ٢٤٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٣٩ » .

المسألة الثامنة

[فى اللفظ المشترك إذا لم توجد معه قرينة يكون مجملا]

اللفظ المشترك ، إن لم توجد معه القـرينة المخصصة لبعض مدلولاتها ، أو لكلها كان مجـملا ، عند من لم يجوز حمله على جمـيع معانيه [1] . وعند من جوزه أيضا لكن لا يوجب الحمل عليه .

وإن وجد معه قـرينة ، فإما أن تكون معينة أو ملغية ، فـإن كانت معينة ، فإما أن تكون معينة لبعض مدلولاته [أولا] [2] .

فإن كـان الأول : فقد زال الإجـمال عن اللفظ ، ووجب حملـه على ما تعنيه القرينة .

وإن كان الثانى : فإما تكون تلك المدلولات متنافية ، أو لا تكون .

فإن كان الأول : كـان اللفظ بعد القرينة مجمـلا ، كما قبلها لتـعذر حمله عليها بأسرها [3] . وإن كان الثانى : فقـيل : بتعارض الدليل المانع من حمل المشترك على جميع مفهومـاته والقرينة الموجبة لحمله عليها . وهو باطل ، لأن تلك القرينة ، إن كانت دلالته ظنيـة لا تكون معارضة للقطعى ، لأن الظنى لا يعارض القطعى ، وإن كـانت دلالته قطعـية ، فلا يعـارض أيضا [4] ، لأنه يمكن الجمع بينهما بأن يقال : إن المتكلم تكلم به مرات ،وأراد بكل مرة معنى من معانيه ،والدليل المانع لا ينفى ذلك ، وإن فـرض وجود تلك القرينة عندما

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٦ » ،نهـاية السول « ١ / ٢٤٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٦٨ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١١٨ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠٣ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٤١ » .

(٢) هذه الزيادة من عندى وبها يستقيم الكلام .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٨ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٨٨ » .

يعلم أن المتكلم تكلم به مرة واحدة ، فلا يعارض أيضا . لجواز أن يقال : إنها مرادة على وجه التجوز ، اللهم إلا أن يفرض أن تلك القرينة تعين كل واحد من تلك المفهومات على سبيل الحقيقة إن أمكن ذلك ، فحينئذ يصار إلى الترجيح إن قيل : بجريانه بين القاطعين ، وإلا فلا .

وقول الإمام فى التوفيق بينهما : أنه يمكن أن يكون اللفظ موضوعا للكل كما هو موضوع لكل واحد من تلك المفهومات] / (٣٩ / أ) (١) بالاشتراك(٢) . غير سديد ، لأن القرينة على هذا التقدير ، يجب أن تكون معينة لكل تلك المفهومات ، ولكل واحد منها - أيضا - حتى تكون معينة لكل مفهوماته ، فإن تقدير أن تكون معينة لكل تلك المفهومات ، من حيث إنه كل . لا لكل واحد منها ، لا تكون معينة لكل مفهوماته ، بل لبعضها ، فإن كل تلك المفهومات أحد الأمور المسماة به ، وحينئذ يتعذر الجمع بين الدليل المانع ، وبين القرينة ، لأنها تقتضى أن يكون اللفظ مستعملا فى الكل ، وفى كل واحد من تلك المفهومات والدليل المانع ينفيه .

وأما إن كانت القرينة ملغية ، فإما أن تكون ملغية للبعض ، أو للكل ، فإن كان الأول : فالباقى بعد الإلغاء ، إن كان واحدا تعين الحمل عليه وارتفع الإجمال ، وإن كان أكثر منه بقى اللفظ مجملا بين ما بقى كما كان مجملا بين الكل قبل الإلغاء . وإن كان الثانى : فحينئذ يتعذر حمله على شىء منها ، ويجب حمله على مجازات تلك الحقائق الملغاة ، كى لا يتعطل اللفظ ، ثم تلك المجازات إما تكون متساوية ، أو لا تكون وعلى التقديرين. فالحقائق الملغاة إما أن تكون بحال لو لم تقم دلالة القرينة.على إلغائها كان البعض أرجح من البعض ، أو لا تكون كذلك . فهذه أقسام أربعة : -

---

(١) هنا نهاية الورقة الساقطة من الأصل وهى ورقة « ٣٨ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ٣٨٨ - ٣٨٩ » .

إحداها : أن تكون المجازات متساوية ، والحقائق متفاوتة ، فحينئذ يحمل على مجاز الحقيقة الراجحة ، مراعاة لذلك القدر من الرجحان .

وثانيها : أن تكون الحقائق أيضا متساوية ، وعلى هذا التقدير يكون اللفظ مجملا بين تلك المجازات ، كما كان مجملا بين تلك الحقائق الملغاة لولا قرينة الإلغاء ، هذا على رأى من لم يجوز حمل اللفظ على معنيين مختلفين ، أما على رأى من يجوزه فإنه يحمله على تلك المجازات كما كان يحمله على كل تلك الحقائق لولا القرينة الملغية .

وثالثها : أن تكون المجازات والحقائق كلاهما متفاوتين وهو على قسمين : -

أحدهما :

أن يكون الراجح مجاز الحقيقة الراجحة ،فهنا هنا تعين الحمل عليه [لجهة][1] الرجحان [2] .

وثانيهما :

أن يكون الراجح « مجاز » [3] الحقيقة المرجوحة ، فها هنا يقع التعارض بينه وبين المجاز المرجوح للحقيقة الراجحة ، لأن كل واحد منهما راجح من وجه ومرجوح من وجه ، فيكون اللفظ مجملا بينهما إلى ظهور الترجيح .

ويمكن أن يقال الحمل على المجاز الراجح ، أولى من الحمل على المجاز المرجوح للحقيقة الراجحة ، لأن الرجحان فيه حاصل فى نفس ما يحمل [4]

---

(١) غير مقروءة فى الأصل وأثبتها من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٣٩٠ » .

(٣) ساقط من « ت » .

(٤) آخر الورقة « ٣٩ » من « ت » .

اللفظ عليه ، بخلاف المجاز المرجوح ، فإن الرجحان غير حاصل فيه بل فى غيره فكان [1] هو أولى .

ورابعها : أن تكون المجازات متفاوتة والحقائق متساوية ، فها هنا يجب / (٣٩ / أ) حمل اللفظ على المجاز الراجح وهو ظاهر غنى عن البيان .

---

(١) فى « ت » : وكان .

« الفصل الثانى عشر »

فى الحقيقة

الفصل الثانى عشر

فى الحقيقه

وفيه مسائل

المسألة الأولى

فى تفسير الحقيقة بحسب اللغة

اعلم أن الحق فى اللغـة : هو الثـابت ، قال الله تعـالى : ﴿ **ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين** ﴾ [1] . أى وجبت وثبتت ، وهـو من أسمائه تعـالى بهـذا الاعـتبـار ، لأنه الثـابت أزلا وأبدا لذاته ، بـخلاف غـيـره من الموجودات[2].

ويقال : الحق لما يقابل البـاطل ، لأنه جدير بالثبوت كمـا أن الباطل جدير بالزهوق [3] .

ومنه يقال : لذات الشيء وماهيته حقيقته ، لأنها الثابتة واللازمة له .

والحقيقة فعـيلة منه والياء دخلت فيه لنقله [4] من الوصفيـة إلى الإسمية الصرفة ، كما فى الأكيلة [5] .

---

(١) سورة الزمر « ٧١ » .

(٢) كما قـال تعالى : ﴿ **وردوا إلى الله مـولاهم الحق وضل عنهم ما كـانوا يفتـرون** ﴾ . سورة يونس آية «٣٠» .

وقوله تعالى : ﴿ **فذالكم الله ربكم الحق** ﴾ الآية . سورة يونس آية «٣٢»

(٣) كما قـال تعالى : ﴿ **وقل جـاء الحق وزهق الباطل إن البـاطل كان زهوقـا** ﴾ . سورة الاسراء آية «٨١» .

(٤) فى «ت»: لتنقله .

(٥) الأكيلة : هى المأكولة وهى فـريسة السبع ، وأكيـلك الذى يؤكلك ، والأنثى أكيله ، «فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه » .

وفى التهذيب : يقال : فلانة أكيلى للمرأة التى تؤاكلك وفى حديث النهى عن المنكر: والنطيحة [1] ، اذ لا يقال : شاة أكيلة ونطيحة .

ثم إن الحقيقة يحتمل أن تكون بمعنى «الفعل» فيكون معناها الثابتة .

ويحتمل أن تكون هى «المفعول» فيكون معناها المثبتة [2] .

المسألة الثانية

فى حد الحقيقة بحسب اصطلاح العلماء .

الحقيقة : عبارة عن اللفظ المستعمل فى إفادة ما وضع اللفظ له أولا ، بالنسبة الى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به [3] .

خرج بقولنا : اللفظ المستعمل فى إفادة ما وضع اللفظ له أولا . المجاز .

هذا على رأى من يفسره الوضع فى المجاز لأنه وإن كان اللفظ موضوعا له،

= والأكولة :الشاة ترعى للأكل لا للبيع والنسل .

انظر : معجم مقاييس اللغة ، مادة : «أكل» «١/ ١٢٢،١٢٣» ، لسان العرب ، مادة: «أكل» «١١/ ٢٠، ٢١» .

(١) النطيحة : النطح للكباش ونحوها نطحه ينطِحه وينطَحه نطحاً ، ونعجة نطيح ونطيحة، والنطيحة : هى الشاة المنطوحة تموت فلا يحل أكلها.

انظر: معجم مقاييس اللغة مادة «نطح» «٥/ ٤٤٢» ، لسان العرب مادة «نطح» «٢/ ٦٢١» ، تفسير القرطبى «٦/ ٤٩».

(٢) هذا التفسيرُ للحقيقة : هو الذى تناقله علماء الأصوليين بعضهم عن بعض.

انظر : المحصول «١/ق ١/ ٣٩٥ - ٣٩٦» ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «١/ ١٣٨». وراجع فى معنى الحقيقة فى اللغة :

القاموس المحيط «٣/ ٢١٥» ، لسان العرب مادة «حقق» «١٠/ ٣٩٥- ٣٩٦».

(٣) انظر فى تعريف الحقيقة فى الاصطلاح :

المعتمد «١/ ١٦» ، وعبارة أبى الحسين هى : «ما أفيد بها ما وضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به ».

لكن ليس ذلك الوضع أولا بل ثانيا .

أما على رأى من لم يعتبره ،فلا حاجـة إلى قيد الأولوية ، لأنه خرج بقيد الوضع [(١)] ، اللهم إلا إن أريد بالوضع ما يعم الوضع الحقيقى ، والمجازى .

وإنما كنا : « بالنسبة » إلى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به ليتناول الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية .

إذا عرفت هذا . فـاعلم أن لفظ الحقـيقة بالنسـبة إلى هذا المفهـوم حقيـقة عرفية، ومجاز لغوى [(٢)] .

أما الأول: فلأن الذهن عند سماعها[(٣)]مجردة عن القرائن يتبادر إلى فهم ما ذكرنا من المعنى ، والـتبادر دليل الحـقيقـة ، وإلا ليست [(٤)] حقيـقة لغوية لما سيأتى [(٥)] ،ولا شرعية ، وهو ظاهر فهى عرفية لكنها غير عامة ، لأن ذلك المعنى لا يتبادر إلى فهم كل واحد من أهـل العرف ، بل إلى فهم العلماء فهى عرفية خاصة .

== وقال الرازى فى المحصول « ١/ ق١/٣٩٧» عن تعريف أبى الحسين : « أنه أحسن ما قيل» .

وانظر : العدة «١/ ١٧٢» ، أصول السـرخسى «١/ ١٧٠» الأحكام للآمدى«١/ ٢٧» ، مخـتصـر ابن الحاجب وشـرحه «١/ ١٣٨» ، نهـاية السول «١/ ٢٤٦» ، التـمهـيد للأسنوى « ص ١٧٩».

وهناك فى تعريف الحقيقة والمجاز وجـوه فاسدة ذكرها الإمام الرازى فى المحصول وبين وجه فسادها ولم يتعرض لها المصنف وكذا الآمدى .

انظر: المحصول « ١/ ق١/٣٩٩» ، وما بعدها ، الأحكام للآمدى « ١ /٢٧».

(١) انظر : المحصول « ١/ق١/٣٩٧-٣٩٨ » .

(٢) انظر : المحصول « ١/ق١/٤٠٦ » .

(٣) فى الأصل : سماعه ، وما أثبته من « ت » .

(٤) فى الأصل : (واذ ليست) وما اثبته من (ت) .

(٥) انظر ما يأتى : « ص ٢٦٤ » .

وأما الثانى : فلأن الحق فى اللغة : هو الثابت ، ثم نقل منه إلى الاعتقاد المطابق تجوزا ، لأنه ليس بثابت حقيقة ، إذ هو [1] من قبيل الأعراض .

ووجه التجوز هو : أنه جدير بالوجود من الاعتقاد غير المطابق ثم نقل منه إلى القول المطابق لما سبق [2] ، ثم منه إلى اللفظ المستعمل فى موضوعه الأصلى ، لأن فيه تحقيق ذلك الوضع فهو مجاز فى الرتبة الثالثة [3] .

المسأله الثالثة

فى إثبات الحقيقة اللغوية [4] والعرفية [5] (٤٠ / أ)

أما الأول : فمتفق عليه ، ولا نزاع لأحد فيه [6] . وأيضا لا شك فى وجود ألفاظ مستعملة فى معان ، فتلك الألفاظ إن كانت موضوعة لتلك المعانى فقد حصل الغرض [7] . وإن لم تكن كذلك فيلزم أن تكون مجازات فيها ، إذ ليست أعلاماً لها ، لكن ذلك باطل . لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع الأصلى وبين المعنى المجازى ، ولا يمكن جعل

---

(١) فى « ت » : أو من قبيل .

(٢) انظر ما سبق « ص ٢٥٩ » .

(٣) انظر : المحصول «١/ ق١/ ٤٠٦» .

(٤) انظر فى الحقيقة اللغوية :

المعتمد « ١/ ١٦ » ، البرهان « ١/ ١٧٥ » ، المحصول « ١/ ق١/ ٤٠٩ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٢٧ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٤٠ ».

(٥) انظر فى الحقيقة العرفية :

المعتمد « ١/ ١٦ » ، البرهان « ١/ ١٧٦ » ، المحصول « ١/ ق١/ ٤١٠ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٢٧ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١/ ١٤٠ ».

(٦) انظر فى هذا : الاتفاق : الفائق « ١/ ٩٨ » .

(٧) انظر : المحصول « ١/ ق١ / ٤٠٩ » .

اللفظ مجازا[1] فى صورة ، إلا بعد العلم بتلك المناسبة الخاصة ، وحصول ذلك العلم مشروط بالعلم بالموضوع الأصلى ولما لم يعلم لتلك الألفاظ موضوعات أخر أصلية[2] لما يكن جعلها مجازات فى تلك الصور المستعملة.

وأما الثانى : فاعلم أولا : أن اللفظة [3] العرفية : هى اللفظة التى نقلت عن موضوعها الأصلى إلى غيره بعرف الاستعمال [4] .

وهى منقسمة إلى خاصة ، وعامة بحسب الناقلين ، فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة وإن كان عامة الخلائق ، سميت عامة .

أما الخاصة[5] : فلا نزاع[6] فى وقوعها،إذ هو معلوم بالضرورة بعد الاستقراء ، مثل الألفاظ المستعملة فى اصطلاح أرباب العلوم والصنائع ، فى معانيها المخصوصة التى لا يعرفها أرباب اللغة .

وإنما النزاع فى وقوع العرفية العامة ، والأكثرون على وقوعها[7] . وهى على قسمين :-

أحدهما :أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، ثم يخصص بالعرف[8]

---

(١) فى « ت » : مجاز

(٢) فى « ت » : أهلية

(٣) فى الأصل : « اللفظ » ، وما أثبته من « ت »

(٤) انظر : المحصول «١/ ق١/ ٤١٠ » .

(٥)فى الأصل ، « ت » : الخاص، ولعلها كما أثبت .

(٦) انظر فى نفى هذا النزاع : المحصول « ١/ ق١/ ٤١٠ » .

(٧) : انظر المحصول « ١/ ق١/ ٤١٠ » ، الإبهاج «١/ ٢٧٤ » ، نهاية السول «١/ ٢٥١»، تيسير التحرير «٢/ ٢ » ، منهاج العقول « ١/ ٢٤٨ » ، شرح الكوكب المنير «١/ ١٥٠»، إرشاد الفحول « ص٢١ » .

(٨) فى (ت) : بالفرق .

العام ببعض أنواعه كلفظ « الدابة » بذوات الأربع دون غيرها مما يدب على وجه الأرض ، كالإنسان والطير مع أنه فى أصل اللغة موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض (١) .

وثانيها : أن يكون الاسم فى أصل اللغة ، قد وضع لمعنى ثم كثر استعماله فيما له به نوع مناسبة وملابسة ، بحيث لا يفهم المعنى الأول : كإطلاق « الغائط » على الخارج المستقذر من الإنسان ، فإنه فى الأصل موضوع للمطمئن من الأرض ، الذى يقضى فيه الحاجة غالبا فكنوا عنه(٢) الأصل باسم محله لنفرة الطباع عن التصريح به (٣).

وكالرواية(٤) بالنسبة إلى المزادة ، فإنها فى الأصل موضوعة للناقة التى تحملها لكن فى العرف لا يفهم منها إلا المزادة ولكثرة(٥) الاستعمال فيها(٦). وأما على غير هذين الوجهين ، فلم يعلم وقوعها .

ثم الدليل على أن هذه الألفاظ حقائق فى هذه المعانى ، وجود أمارات الحقائق فيها ، نحو التبادر إلى الفهم ، عند إطلاقها وعدم صحة نفيها عنها بالنسبة إلى العرف(٧) العام « وظاهر أنها ليست حقائق لغوية وشرعية

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « دب » « ٢/ ٢٦٣ » حيث قال : « وكل ما مشى على الأرض فهو دابة » .

(٢) آخر الورقة « ٤٠ » من « ت » ، وفى (ت » : به .

(٣) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « غوط » « ٤/ ٤٠٢ » .

(٤) فى الأصل : الرواية ، وفى « ت » : الراواية . وانظر : لسان العرب مادة « روى ١٤ / ٣٤٦ ».

(٥) فى « ت » : الكثرة ، وفى الأصل كما أثبت ولعلها بدون « الواو » .

(٦) انظر : المحصول « ١/ ق١/ ٤١٠ - ٤١١ » ، نهاية السول « ١/ ٢٥١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٧٤ » ، تيسير التحرير « ٢/ ٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١/ ١٥٠ » .

(٧) فى « ت » : الفرق .

فهى عرفـية وليست خاصـة ، لأنها غير مـختصة بفـهم قوم دون قوم(١) فهى عرفية عامة .

المسألة الرابعة
فى الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية(٢): هى اللفظة(٣) التى استفـيد وضعها للمـعنى من جهة الشرع(٤) . وأقسامها الممكنة بحسب القسمة العقلية أربعة :-

أحدها : أن يكون اللفظ والمعنى مـعلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضـعوا ذلك الاسم لذلك المعنى .

« **وثانيها** : أن يكونا غير معلومين لهم »(٥) .

وثالثها : أن يكون اللفظ معلوما لهم ، والمعنى غير معلوم لهم .

ورابعها : عكسه (٦) .

والمنقولـة الشرعيـة من هذه الأقسـام إنما هى الأول ، والثالث : فالمـنقولة الشرعية أخص من الحقيقة الشـرعية ، ثم من « هذه الأقسام »(٧) المنقولة ما

---

(١) فى الأصل : « فهل » ، وما أثبته من « ت » .

(٢) انظر فى الحقـيقة الشـرعية : المعـتمد « ١/ ١٦ » ، المحـصول « ١/ ق١/ ٤١٤ » ، الأحكام للآمـدى « ١/ ٢٧ » ، شرح مـختـصـر ابن الحاجب « ١/ ١٤٠ » ، نهـاية السول « ١/ ٢٥١ » ، الإبهاج « ١/ ٢٧٥ » .

(٣) فى الأصل : اللفظ ، وما أثبته من « ت » .

(٤) انظر : المعتمـد « ١/ق١/ ٤١٤ » ، المحصول « ١/ ق١/ ٤١٤ ، الأحكـام للآمـدى « ١/ ٢٧ » ، نهاية السول « ١/ ٢٥١ » ، الإبهاج « ١/ ٢٧٥ » .

(٥) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق١/ ٤١٤ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٢٧ » ، نهاية السول « ١/ ٢٥١ » ، الإبهاج « ١/ ٢٧٥ / ٢٧٦ » ، منهاج العقول « ١/ ٢٤٨ » .

(٧) ساقط من « ت » .

نقل إلى الدين وأصوله كـالإيمان ، والإسلام ، والكفـر ، والفسق . ويخص بالدينية فهى إذا أخص من المنقولة الشرعية (١) .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممكنة ، هل هى واقعة كلها تفريعاً على القول بالحقيقة الشرعية أم لا ؟

قلت : الأشبه وقوعها .

أما القسم(٢) الأول فـهو كلفظ الرحـمن لله تعـالى ، فإن هذا اللفظ كـان معلومـا لهم ، وكذا صـانع العالم ، كان مـعلوما لهم ، من حـيث إنه صانع وخالق له ، بدليل قوله تعالى : **﴿ ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليـقولـن الله ﴾**(٣) لكن لم يضـعـوه لله تعالى ، ولذلك قـالوا : مـا نـعـرف الرحمـن إلا رحمن اليمامة ، حين نزل قوله تعالى : **﴿ قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ﴾** (٤) الآية .

---

(١) انظر : المحصول (١/ق١/ ٤١٤) .

(٢) فى « ت » : أما التقسيم .

(٣) سورة لقمان : آية « ٢٥ » ، والزمر : آية « ٣٨ » .

(٤) سورة الإسـراء : آية « ١١٠ » . ومما قـيل فى سبب نزول هذه الآية مـاروى عن ابن عباس أنه قال : « تهجد رسـول الله ﷺ ، ذات ليلة بمكة فجعل يقول فى سجوده يا رحمن يا رحيم ، فقال المشركون : كان محمد يدعو إلها واحدا فهو الآن يدعو إلهين اثنين ، الله والرحمن ، ما نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة ، يعنون مسيلمة الكذاب فأنزل الله تعالى : **﴿ قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ... ﴾** .

وقال ميمون بن مهران : كان رسول الله ﷺ يكتب فى أول ما أوحى إليه : «باسمك اللهم » حتى نزلت هذه الآية **﴿ إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ﴾** فكتب « بسم الله الرحـمن الرحيم » ، فـقال المشـركون العـرب : هذا الرحيم نعـرفه فـما الرحمن؟ فأنزل الله تعالى : **﴿ قل ادعوا الله أو أدعوا الرحمن ... ﴾** .

وقال الضحاك : قال أهل الكتاب لرسول الله ﷺ : إنـك لتقل ذكر الرحمن وقد أكثر الله فى التوراة هذا الاسم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية. انظر : تفسير الطبرى ==

وأما الثانى : فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماء لها أو للقرآن ، فإنها ما كانت معلومة لهم ، على هذا الترتيب ولا القرآن ولا السور .

وأما القسم[1] **الثالث** : فهو كلفظ « الصلاة » ، و« الصوم » ، و«الزكاة»، وأمثالها فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ، ومستعملة : عندهم فى معانيها المعلومة ، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم .

وأما الرابع : فهو كلفظ « الأب » فإنه قيل هذه الكلمة لم يعرفها العرب ، ولذلك قال عمر[2] رضى الله عنه « لما نزل قوله تعالى »[3] : **﴿ فاكهة وأبا متاعا لكم﴾**[4] . هذه الفاكهة ، فما الأب ؟[5] . ومعناها كان معلوما لهم .

== « ١٥/ ١٨٢، ١٨٣ » ، أسباب النزول للواحدى « ص ٣٠٣ ».وراجع : الدر المنثور « ٤ / ٢٠٦ » ، تفسير القرطبى « ١٠ / ٣٤٢ / ٣٤٣ » ، فتح القدير للشوكانى «٣/ ٢٦٦».

واليمامة : اسم مكان منقول عن اسم طائر يقال له : اليمام واحدته يمامة . وقال بعضهم : يمامة كل شىء قطبه ، يقال الحق بيمامتك ، واليمامة عرضها خمس وثلاثون درجة ، وكان فتحها وقتل مسيلمة الكذاب فى أيام أبى بكر الصديق رضى الله عنه سنة « ١٢ » للهجرة على يد خالد بن الوليد عنوة ثم صولحوا ، وبين اليمامة والبحرين عشرة أيام وهى معدودة من نجد ، ومن أسماء اليمامة « العروض » بفتح العين . انظر : معجم البلدان « ٥/ ٤٤١/ ٤٤٢ » .

(١) فى (ت) : التقسيم.

(٢) هو : أبو حفص أمير المؤمنين عمربن الخطاب القرشى العدوى المدنى ولد قبل الهجرة ب « ٤٠ » سنة ، أحد السابقين إلى الإسلام ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، شهد مع النبى ﷺ كثيرا من المشاهد ، وولى الخلافة بعد أبى بكر سنة «١٣هـ » توفى سنة « ٢٣ » انظر: الاستيعاب « ٢/ ٤٥٨ »، أسد الغابة «٤/ ٥٢ » ، الإصابة «٢/ ٥١٨ » ، .

(٣) ساقط من «ت» .

(٤) سورة عبس :آية « ٣١ » .

(٥) اخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره « ٣٠/ ٥٩ » من طريق حميد بن مسعدة ، قال : ثنا بشر بن الفضل ، قال : ثنا حميد ، قال أنس بن مالك : قرأ عمر ==

بدليل أن له أسماء أخر عندهم نحو « العشب »[1] ، وكلفظ « المشكاة »[2]، و « السجيل »[3] على رأى من لم يجعلها عربيتين من قبيل توافق اللغتين

== ﴿ عبس وتولى ﴾ حتى أتى على هذه الآية ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ . قال : قد علما الفاكهة ، فما الأب ؟ . ثم قال : أحسبه « شك الطبرى » قال : إن هذا لهو التكلف. وأخرجه من طريق ابن بشار ، قال : ثنا ابن أبى عدى ، عن حميد عن أنس قال : قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ﴿ عبس وتولى ﴾ فلما أتى على هذه الآية ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ قال : عرفنا الفاكهة فما الأب ؟ . قال : لعمرك يا ابن الخطاب إن هذا لهو التكلف . وأخرجه من طريق ابن المثنى قال ثنا محمد بن جعفر، قال : ثنا شعبة ، عن موسى بن أنس ، عن انس ، قال : قرأ عمر ﴿وفاكهة وأبا ﴾ ومعه عصا فى يده ، فقال : ما الأب ؟ . ثم قال : بحسبنا ما قد علمنا ، وألقى العصا من يده . وأخرجه ابن سعيد ، وسعيد بن منصور ، وعبد بن حميد ، وابن المنذر ، والحاكم وصححه ، والبيهقى فى الشعب ، والخطيب عن أنس بن عمر قرأ على المنبر ﴿ فأنبتنا فيها حبا وعنبا ﴾ الى قوله ﴿ وأبا ﴾ قال : كل هذا قد عرفناه ، فما الأب ؟ .

ثم رفض عصى كانت فى يده ، فقال : هذا لعمر الله هو التكلف ، فما عليك أن لا تدرى ما الأب ، اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب فاعملوا عليه ومالم تعرفوه فكلوه إلى ربه .

انظر : تفسير القرطبى « ٣٠ / ٦١ » ، فتح القدير « ٥ / ٣٨٧ » .

(١) أخرج ابن جرير الطبرى فى تفسيره « ٣٠ / ٦٠ » من طريق ابن بشر قال : ثنا عبدالواحد ، قال : ثنا يونس عن الحسن فى قوله ﴿ أبا ﴾ قال : الأب: العشب .

وعن ابن عباس قال : الأب : الكلأ والمرعى كله .

وعن الحسن وقتادة فى قوله ﴿ وأبا ﴾ قال : هو ما تأكله الدواب .

(٢) المشكاة : هى الكوة فى الحائط غير النافذة ، كذا حكاه الواحدى عن جميع المفسرين، وحكاه القرطبى عن جمهورهم .

انظر : تفسير القرطبى « ١٢ / ٢٥٧ » ، فتح القدير « ٤ / ٣٢ » .

(٣) السجيل : قال النحاس : السجيل : الشديد الكثير ، وسجيل وسجين اللام والنون أختان .

وقال أبو عبيدة : السجيل الشديد وأنشد : ==

وكونهما معربين لا يخرجهما عن هذا القسم الذى نحن فيه ، لأن اللفظ الذى لا يكون معلوما لهم أعم من أن يكون مختـرع الشرع أو منقولة من لغة أخرى غير معلومة لهم .

وهذا المثال إنما يستقيم إذا ثبت أن تعريبـهما بالشرع ، أما إذا لم يثبت ذلك بل جوزنا أن يكون ذلك حاصلا قبله فلا ، فيطلب له مثال آخر .

إذا عرفت الحـقيـقة الشرعـية فنقول : /(/ ٤١ / أ) اخـتلف الناس فى وقوعها : لا فى إمكانها ، فإن ذلك « مما » (١) لا نزاع لأحد فيه (٢).

فـذهـب طـائـفـة مـن الـفـقـهـاء ، والمعـتـزلة(٣)، والخـوارج (٤) ،

== ورجله يضربون البيض ضامنه ضربا تواصى به الأطفال سجينا

وقال ابن فارس : هو مأخوذ من السجل .

وقال القرطبى : قالت طائفة منهم ابن عباس ، وسعيد بن جبير ، وابن إسحاق : إن سجيلا لفظة غير عربية عرّبت ، أصلها بسنج وجيل ، وهما بالفارسية حجر وطين ، عربتهما العرب فجعلتهما اسما واحدا .

وقيل : هو من لغـة العرب ، وقـال قتادة وعكرمـة : السجيل : الطيـن بدليل قوله تعالى : ﴿ لنرسل عليهم حجارة من طين ﴾ .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة سجل « ٣ / ١٣٦ » ، تفسير الكبير للرازى « ١٨ / ٣٨» ، تفسـير القرطبى « ٩ / ٣٨ » ، تفسير القـرطبى « ٩ / ٨١ ، ٨٢ » ، لسان العرب مادة سجل « ١١ / ٣٢٦ ، ٣٢٧ » .

(١) كلمة « مما » ساقطة من « ت » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٥ » .

(٣) فى الأصل: بدل الواو « من »، وما أثبته من « ت » لأن المعتزلة ليسوا من الخوارج .

(٤) الخوارج : جمع خارج ، وهو الذى خلع طاعـة الإمام الحق وأعلن عصيانه ، وألب عليـه ، بعد أن يكون له تأويل ، وعلـماء الشـريعة يسـمونهم بغـاة ، ويقال لهـذه الطائفة، الخوارج والحرورية والنواصب والشراة والحكمية والمارقة .

إليه مطلقا (١) .

وأنكره القاضى أبو بكر مطلقا (٢) .وزعم أن لفظ الصلاة ، والصوم ، فى الشرع مستعمل فى المعنى اللغوى ، وهو الدعاء والإمساك ، لكن الشارع شرط فى الاعتداد بهما أمورا أخر ، نحو الركوع ، والسجود ، والكف عن الجماع، فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع .

ومنهم من فصل : كإمام الحرمين(٣)،والغزالى(٤)،والإمام(٥)رحمهم (٦) الله

= وأول من خرج على أمير المؤمنين على رضى الله عنه الأشعث بن قيس الكندى ، واختلف الخوارج على عشرين فرقة أكبرها المحكمة والأزارقة والنجدات ، ويجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، وأجمعوا على تكفير على ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقا واجبا .انظر : الفرق بين الفرق « ص ٢٤ ، ٧٢ » ، الفصل لابن حزم « ٢ / ٨٨ ، ٩٠ » ، التبصير فى الدين « ص ٤٦ » ، الملل والنحل للشهرستانى « ١ / ١١٤ » ، عقيدة السفارينى «٨٦/١» .

(١) وهؤلاء زعموا أنها منقسمة إلى : أسماء جرت على الأفعال مثل : الصلاة والزكاة . وإلى أسماء أجريت على الفاعلين : كالمؤمن والفاسق ، وهذا الضرب يسمى بالأسماء الدينية .

انظر : المعتمد « ١ / ٢٣ » ، العدة « ١ / ١٩٠ » ، البرهان « ١ / ١٧٤ » ، المستصفى « ١ / ٣٢٦ » ، المنخول « ص ٧٢ » ، المحصول « « ١ / ق ١ / ٤١٤»، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٢ »

(٢) انظر : المعتمد « ١ / ٢٣ » ، العدة « ١ / ١٨٩ » ، البرهان « ١ / ١٧٤ » ، المستصفى « ١ / ٣٢٧ » ، المنخول « ص ٧٣ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٢ » .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين « ١ / ١٧٧ » .

(٤) انظر : المستصفى « ١ / ٣٣٠ » ، المنخول « ص ٧٤ » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٥ » .

(٦) فى الأصل : « رحمه » ، والمثبت من « ت » .

فأثبت من المنقولات الشرعية ما كان مجازا لغويا . كما فى الحقائق العرفية، دون ما ليس كذلك بأن كان منقولا عنها بالكلية (١) .

احتج القاضى على فساد مذهب الخصم بمسلكين : -

أحدهما :

أن القرآن مشتمل على لفظ الصلاة ، والصوم ، والكافر ، والمؤمن .

فلو كانت دلالتها على هذه المعانى المفهومة منها الآن بحسب الوضع الشرعى « لما كان كل القرآن عربيا لكن كل القرآن عربى ولا تكون دلالتها بالوضع الشرعى » (٢) .

بيان الملازمة : أن كون اللفظ عربيا وصف حاصل له لإفادة المعنى بحسب وضعهم ، لأنه ليس ذلك الوصف له لذاته وصورته وإلا لكان قبل وضعه للمعنى عربيا . وهو باطل ، لأن اللفظ المهمل (٣) لا يوصف بكونه عربيا أو فارسيا ، ولأن توافق اللغتين جائز ، فلو كان كونه عربيا أو أعجميا وصفا حاصلا له لذاته وصورته لزم أن تكون الذات (٤) الواحدة مقتضية للضدين ومتصفا بهما معا . وهو محال. ولا لكونه متلفظا لهم ، ومستعملا عندهم فى معنى « وإلا لو قال (٥) : رأيت العلماء ، وأراد به الفقراء لكان متكلما

---

(١) واختار هذا المذهب جماعة منهم البيضاوى وأبو اسحاق والشيرازى وابن الحاجب وابن السبكى وتوقف الآمدى ولم يختر شيئا وأشار إلى أنه الحق .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٢ ».

وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٥٢ » ، الإبهاج « ١ / ٢٧٧ » .

(٢) ما بين القوسين سقط من « ت » .

(٣) فى « ت » : لمهمل .

(٤) فى الأصل : للذات ، والمثبت من « ت » .

(٥) فى « ت » : فلو قال .

بكلامهم ضرورة [1] كون هـذا اللفظ متلفظا لهم ومستعملا عندهم [فى معنى[2]] فهـو إذن لما ذكرنا » [3] ويلزم من هذا أن دلالة تلك الألفـاظ على تلك المعانى لو كـانت بالوضع الشرعى لما كانت تلك الألفاظ عـربية ، وإذا لم تكن عربية ، لم يكن كل القرآن عربيا ، ضرورة اشتمال القرآن عليها لكن كله عـربى لقوله تعـالى : ﴿ قـرآنا عربيـا ﴾ [4] ، ولقـوله : ﴿ **بلسـان عربى مبين**﴾[5] ، ﴿ **وما أرسلنا من رسـول إلا بلسان قـومه** ﴾ [6] . والقرآن اسم للكل [7] . بدليل إجماع الأمة ، على أن الله تعالى لم ينزل إلا قرآنا واحدا ، ولو كـان القرآن اسـمـا للبعض لما صح ذلك ، ولـما صح أيضا أن يقـال فى السـورة الواحدة ، أو الآية الواحـدة إنها بعض القـرآن ، لأن الشىء لا يكون بعض نفسه [8] .

فإن قيل : ما المعنى مـن قولك : « لو كانت دلالة تلك الألفـاظ على تلك المعانى بالوضع الشـرعى /(٤١ /ب) لما كان القرآن عـربيا » تعنى به الوضع مطلقا ، كـيف كان، سواء كـان مجازا لغـويا أو لم يكن . أم تعنى به الوضع الذى لا يكون مجازا لغويا . فإن عنيت به الأول فممنوع ، وهذا لأن بتقدير

---

(١) آخر الورقة « ٤١ » من « ت » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٣) ما بين القوسين مكرر فى « ت » .

(٤) سورة يوسف : آية « ٢ » ، طه : آية « ١١٣ »، الزمـر : آية « ٢٨ » ، فصلت : آية « ٣ » .

(٥) سورة الشعراء : آية « ١٩٥ » .

(٦) سورة إبراهيم : آية « ٤ » .

(٧) انظر : المستـصـفى « ١ / ٣٢٧ » ، المحـصـول « ١ / ق ١ / ٤١٥ » ، الأحكام للآمـدى « ١ / ٣٦ » ، مختـصر ابن الحـاجب وشرحـه « ١ / ١٦٢» . وراجع : تيسير التحرير « ٢ / ١٦ » ، فواتح الرحموت « ١ /٢٢٣ » .

(٨) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٣٧ » .

أن يكون ذلك الوضع مجازا لغويا لا يخرج ذلك اللفظ بسببه عن أن يكون عربيا ، وإن عنيت به الثانى : فمسلم ، لكنه لا يفيد المطلوب ، لأن إفادة تلك الألفاظ لتلك المعانى، وإن كانت بالوضع الشرعى عندنا لكن بطريق التجوز من اللغة .

وأما قوله : فى الدلالة عليه ، وإن كون اللفظ عربيا وصف حاصل له لإفادته المعنى بحسب وضعهم .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن اللفظ المقيد للمعنى المجازى عربى مع أن إفادته إياه ليس بوضعهم على رأى .

سلمنا : ذلك ، لكن تعنى به الوضع الذى يعم الحقيقة والمجاز ، أو المختص بالحقيقة ، فإن عنيت الأول : فمسلم ، لكن لا نسلم أنه غير حاصل فيما نحن فيه ، ، وإن عنيت الثانى : فممنوع ، وما ذكرته من الدلالة لا يدل عليه إذ لا يلزم من نفى القسمين المذكورين ، ثبوت هذا القسم لجواز أن يكون ذلك الوصف حاصلا له بالوضع الذى يعم الحقيقة والمجاز .

فإن قلت : الدليل على أنه غير حاصل ، هو أن وضع اللفظ للمعنى سواء كان بطريق الحقيقة أو التجوز متوقف [1] على تعقل ذلك المعنى ، ولما لم تكن تلك المعانى معقولة لهم استحال منهم الوضع لها .

قلت : لا نزاع أن وضع اللفظ لمعنى يستدعى تعقله ، لكن إن كان ذلك الوضع لخصوصية تستدعى تعقله بخصوصيته ، وإن كان ذلك الوضع له باعتبار ما يستدعى تعقله بذلك الاعتبار لا غير ، وإذا كان كذلك فالوضع لتلك المعانى بطريق التجوز على وجه الإجمال متصور منهم ، بل هو حاصل، فإنه لما علم منهم ، أنهم وضعوا الصلاة مثلا للدعاء، وعلم منهم جواز تسمية الشىء باسم جزئه على وجه التجوز إما نصا أو استقراء ، وعلم أيضا أن

---

(١) فى « ت » : يتوقف .

الدعاء ، جزء هذه الماهية المخصوصية .

علم منهم بواسطة هذه المقدمات ، جواز تسمية هذه الماهية بالصلاة تجوزا .

فإن قلت : أتدعى العلم بجواز تسمية كل شيء باسم كل جزء منه ، أو بجواز تسميته باسم بعض أجزائه ، أو بجواز تسمية [(١)] بعض الأشياء باسم كل جزء منه ، أو بجواز تسميته [(٢)] باسم بعض أجزائه .

فإن ادعيت العلم بالثلاثة الأول : فهو ممنوع ، وهذا لأنه لا يجوز أن يسمى العشرة باسم الخمسة ، ولا بالستة ، وكذا ببقية أجزائها ، ولا يجوز أن/ (٤٢/أ) يسمى الكل جزء ولا الجدار باللبنة ولا الدار بالجدار ، ونظائرها كثيرة لا تعد ولا تحصى .

وإن ادعيت الرابع : فمسلم ، لكن لا يفيد المطلوب ، لأنه ليس جعل ما نحن فيه من قبيل الجائز ، أولى من جعله من قبيل ما لا يجوز ، وعليكم الترجيح [(٣)] .

ثم إنه معنا : **إما أولا** : فلأن الإلحاق بالأكثر أولى ، وإما ثانيا : فلأن الأصل عدم التجوز .

قلت : تدعى العلم بجواز تسمية كل شئ ببعض أجزائه ، إلا أن يمنع منه مانع من عرف أو غيره ، وهو إما الجزء الغالب كما فى تسميتهم الزنجى بالأسود ، والرومى بالأبيض ، والقرآن « بحم » فى قول الشاعر :

تناشدنى « حم » والرمح شاجر ... فهلا تلا « حم » قبل التقدم [(٤)] .

---

(١) فى الأصل : تسميته .

(٢) لو زيد بعد هذه الكلمة قوله : « بعض الأشياء » لكان أصح للعبارة .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٣٧ ، ٣٨ » .

(٤) هذا البيت ينسب لشريح بن أوفى العبسى ، وقيل للأشتر النخعى ، والضمير فى «تناشدنى » لمحمد بن طلحة قتله الأشتر أو شريح ، وكان ذلك فى وقعة الجمل ، وإن فى قاتله خلافا وأن قاتله قال : ==

فإن كثيرا من سوره تسمى به و « الم » وان كان يساويه فى ذلك لكنا[1] نجوز تمسية القرآن به أيضا ، وأما الجزء الأشرف المقصود منه كتسميتهم الإنسان بالناطق ،فى قولهم :ذلك الناطق ، الصامت ،أى العبيد والإماء [2].

ولو قيل : المراد من الناطق الحيوان على ما فسره بعضهم ، فهو آيل إلى ما ذكرناه أيضا ، لأنه حينئذ سمى باسم أشرف أنواعه ،وسمى النوع باسم أشرف أجزائه ،وكتسميتهم الشخص بالرأس ، فى قولهم :ذبح كذا رأس من الغنم، والبقر ،وملك كذا رأس من الخيل ،والدعاء الجزء والمقصود [3] من الماهية االمسماة [4] بالصلاة ، قال الله تعالى :﴿ وأقم الصلاة لذكرى ﴾ [5] فجاز أن يسمى باسمه .

سلمنا : أن إفادتها لتلك المعانى لو كانت بالوضع الشرعى لما كانت تلك

=== واشعث قوام بآيات ربه ... قليل الأذى فيما تره العين مسلم
هتكت له بالرمح جيب قميصه ... فخر صريعا لليدين وللفم
يذكرنى « حم » والرمح شارع ... فهلا تلا « حم » قبل التقدم
على غير شىء غير أن ليس تابعا ... عليا ومن لا يتبع الحق يندم

وقوله :«يذكرنى حم» فذلك إن شعار شيعة على رضى الله عنه كان « حم » .

انظر : الخصائص « ٢ / ١٨١ » ، لسان العرب « ١٢ / ١٥١» مادة « حم » ، حاشية الخصائص « ٢ / ١٨٢ » .

وانظر :طبقات ابن سعد « ٥/ ٥٥ » ، تفسير الطبرى « ٢٤ / ٣٩ » ، تفسير القرطبى « ١٥ / ٢٩٠ »، فتح البارى «٨ / ٤٢٥ » ،حاشية الطبرى «٢٤ / ٣٩ ».

وكلهم أنشد بدل « تناشدنى » بـ « يذكرنى» .

(١) فى« ت » : لكا ..

(٢)فى«ت» : والايماء.

(٣) فى « ت » : المقصود .

(٤) آخر الورقة «٤٢» من « ت ».

(٥) سورة طه : آية «١٤».

الألفاظ عربيـة ، لكن لم قلت ؟: إنه يلزم منه أن لا يكون كل القرآن عـربيا، قوله : ضرورة كون القرآن مشتملا عليها.

قلنا : وإن كان مـشتمـلا عليها ،لكنهـا في غاية القلة والندرة بالنسـبة إلى الألفاظ المذكورة فى القـرآن ،والنادر كالمعدوم فلا يقدح وجودها فـيه فى كونه عـربيا ،ألا ترى أن الزنجى يوصف بكـونه أسود مع بيـاض فى عينيـه [(١)] ، وأسنانه ، ولا يقـدح ذلك فى إطلاق الأسـود عليه ، فكـذا هنا ،وكذا الثـور الأسود يـسمى به، وإن كـان فيـه شعـرات بيض ،ويقال للشـعر الفـارسى : فارسى،وإن كانت فيه كلمات يسيرة من العربية .

فإن قلت : الدليل عليه أن بعض القـرآن حينئذ لا يكون عربيا ، ومـا بعضه ليس بعربى يستحـيل أن يكون كله عربيا على سبيل الحقيـقة ، وأما الإطلاقات المذكورة ، فهى على سبيل التجوز بدليل صحة النفى ، إذ يصح أن يقال : مـا رأيت ثورا كله أسود ، وما قرأت شعرا كله فارسى ، وما فى الوجود زنجى كل أجزائه أسود / (٤٢ / ب) .

قلت : فحينئذ لانسلم أن كل القرآن عربى على سبيل الحقيقة ، ولم لايجوز أن يكون كله عربيا على سبيل التجوز بناء على أن أكثر [(٢)] أجزائه كذلك؟.

فإن قلت : الأصل فى الكلام الحـقيقـة ، والنص إنما يكون محـمولا على حقيقته إن لو كان القرآن بجميع أجزائه عربيا لما ثبت أن القرآن اسم للكل .

قلت : تعذر حمل النص على حقيقته لاشتمال القرآن على ما ليس بعربى، كالحـروف المعجمة فى أوائـل السـور ، فإنـها ليســت من لغتـهم فى شـىء و«كالمشكاة » و « القسطاس » [(٣)] .

---

(١) فى« ت » : عينه .

(٢) فى الأصل : الأكثر ، وما أثبته من «ت» .

(٣) القسطاس : هو أقوم الموازين ،ويقال : قسطاس وقسطاس ، والقسط : العدل ، ==

« السجيل» و« الإستبرق »[1] ، فإنها ليست بعربية ، إذ الأول حبشية ، والثانى رومية ، والباقيتان فارسيتان ، وإذا كان كذلك ، لا يكون كل القرآن عربيا على سبيل الحقيقة .

فإن قلت : لا نسلم اشتمال القرآن على ما ليس بعربى ، أما أوائل السورفإنها أسماؤها عندنا ، وأما البواقى فلا نسلم أنها ليست بعربية ، وكونها من لغة أخرى [2] لا تنافى كونها أيضا عربية ، لأن توافق اللغتين غير ممتنع .

سلمنا : اشتماله[3] على ماليس بعربى ، لكن النص دل على أنه بجميع أجزائه عربى ، ترك مقتضى دلالته بالنسبة إلى بعض أجزائه المنفصل يوجب[4] أن يبقى مقتضى دلالته بالنسبة إلى بقية أجزائه دفعا لكثرة المخالفة .

قلت : الجواب عن الأول :أنها إذا كانت أسماء السور فدلالتها عليها ليست لغوية لأنها غير مستفادة من وضعهم [5] لا حقيقة ، ولا مجازا ولا بطريق العلمية وحينئذ يلزم اشتمال القرآن على ما ليس بعربى .

وعن الثانى : أن التوافق وإن كان ليس بممتنع [6] ، لكنه نادر،والغالب هو

=== ويقال : أقسط وقسط إذا عدل ، وقيل : أنه عربى ، وقيل:انه رومى معرب .
انظر : لسان العرب مادة « قسط » « ٧ / ٣٧٢ » .

(١) الإستبرق : هو ما غلظ من الديباج ، قيل : هو« استفعل » من البريق ، قال الجوهرى : فارسى معرب ، وتصغيره : إبريق . وقيل: هو : « استفعل » من البريق. قال القرطبى : « والصحيح أنه وفاق بين لغتين ، إذ ليس فى القرآن ما ليس من لغة العرب » .
انظر : الصحاح للجوهرى « ٤ / ١٤٥٠» ،تفسير القرطبى « ١٠ /٣٩٧ » ، لسان العرب مادة «إستبرق »« ١٠ / ٥ » .

(٢) فى الأصل : « إجمال » ، وما أثبته من« ت » .

(٣) فى الأصل : « لاشتماله » ، وما أثبته من« ت » .

(٤) فى الأصل : « فوجب » ، وما أثبته من« ت » .

(٥) فى « ت » : وصفهم .

(٦) فى « ت » :يمتنع .

الاختلاف ، وإلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى من إلالحاقه بالنادر .

وعن الثالث : منع كون العام بعد التخصيص حجة ، ولئن سلم ذلك ، [لكن [1]] المقتضى للترك قائم هاهنا أيضا ، وهو ما يذكر الخصم من الدلائل على أن إفادتها لمعانيها الشرعية ليست لغوية .

سلمنا الملازمة لكن لم قلت : إن كله عربى ؟ .

قوله : لأن القرآن عربى والقرآن اسم للكل فكله عربى .

قلنا : ما المراد من قولك القرآن اسم للكل ؟ أنه اسم له فقط ، أو أنه اسم له فى الجملة ، وإن كان اسما لبعضه أيضا . إما بالاشتراك اللفظى ، أو المعنوى ، والأول : ممنوع ، وما ذكرته من الدلالة لا يدل عليه .

أما قوله أولا : الأمة مجمعة على أن الله تعالى لم ينزل إلا قرآنا واحدا ، ولو كان القرآن اسما للبعض لزم أن يكون متعددا [2] فلم يصح هذا .

قلنا : لا نسلم أنه لا يصح على الإطلاق ، بل إنما لا يصح لو كان اسما للبعض فقط ، أو إن كان اسما للكل أيضا لكن المراد منه هنا البعض / (٤٣ / أ) إما بتقدير أن يكون المراد منه الكل فلا نسلم ذلك ويكون معناه على هذا التقدير أن الله لم ينزل غير هذه الجملة المسماة بالقرآن . وكيف لايصح ؟ وقرينة قولهم : إلا واحدا دالة على إرادة الكل ، وهو الجواب أيضا عما ذكره ثانيا ، فإن قرينة الإضافة دالة على أن المراد من القرآن فى قولهم فى السورة الواحدة بعض القرآن الكل فلا يلزم إضافة الشىء الى نفسه..

والثانى : مسلم لكن لا يلزم من عربية القرآن حينئذ عربية كل القرآن

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(١) فى « ت » : منفردا .

لجواز أن يكون المراد من القرآن فى قوله : ﴿ **إنا أنزلناه قرآنا عربيا** ﴾ (١) البعض ، اللهم إلا أن يدل دليل منفصل على امتناع إرادة البعض ، فحينئذ يلزم أن يكون كله كذلك لكن ما بينتم ذلك .

سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القرآن اسم للكل فقط ، لكن عندنا ما يدل على أنه ليس كذلك ، بل هو اسم للكل والجزء . وبيانه من وجوه : -

أحدها : أن القرآن مشتق إما من « القراءة » (٢) ، وإما من « القرء » (٣) ، وهو الجمع .

ومنه يقال : قرأت الناقة لبنها ، فى ضرعها أى (٤)جمعته ، وقرأت الماء فى الحوض أى جمعته، ومنه يقال : للقرء وللطهر لاجتماع الدم فيه وللحيض أيضا لأنه دم مجتمع (٥) ، وعلى التقديرين يجب أن تكون السورة الواحدة(٦)، والآية الواحدة قرآنا لوجود المعنيين فيهما، خالفنا مقتضى هذا الدليل

---

(١) سورة يوسف : آية « ٢ » .

(٢) وفى اللسان مادة « قرأ » « ١ / ١٢٨ » أن الأصل فى هذه اللفظة : الجمع فكل شئ جمعته فقد قرأته .

ويقال : قرأ القارئ :أى جمع الحروف بعضها إلى بعض .

(٣) يقال : ما قرأة هذه الناقة سلى ، أى : ما جمعت رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو ابن كلثوم : -

ذراعى عيطل أدماء بكر .. هجان اللون لم تقرأ جنينا

ويقال قرأت النجوم : إذا اجتمع للغروب .

وسمى القرآن قرآنا : لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه من الأحكام والقصص والأمثال وغير ذلك .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « قرى » « ٥/ ٧٨ ، ٧٩ » ، لسان العرب مادة «قرأ» « ١ / ١٢٨» .وراجع التفسير الكبير للرازى « ٥ / ٨٦ » .

(٤) فى « ت » : إذا جمعته .

(٥) انظر : معجم مقاييس اللغة ، واللسان : فى الموضعين السابقين .

(٦) آخر الورقة « ٤٣ » من « ت » .

فى غير الكتاب العــزيز للإجماع ، فوجب الحكم بمقتضاه فى كله وبعــضه دفعا لكثرة المخالفة .

وثانيها : أن القرآن لو كان اسما للكل (١) فقط ، لكان قولنا : كل القرآن تكرارا وبعضه نقضا ، بخلاف ما إذا كان اسما لهما ،فإن الكل والبعض حينئذ يكونان قرينتين معينتين للمراد .

وثالثها : لو حلف أن لا يقـرأ ، فـإنه يحـنث فى يمـينه بقـراءة الســورة الــواحـدة « والآية الواحدة » (٢) ، ولو كان القرآن اسـما للكل (٣) لما حنث إلا بقراءة الكل (٤) .

ورابعها : أجمــعت الأمة على أنه لا يجـوز للجنب قراءة القـرآن ، وليس المراد منه الكل فقط وفاقا ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فيكون حقيقة فى الكل وفى البعض (٥) . فثـبت بهذه الوجـوه أن القرآن اسم للبـعض أيضا ، وحينئذ لا يلزم من عربية القرآن كل القرآن لما تقدم (٦) .

---

(١) فى الأصل : « كذلك » ، وما أثبته من « ت » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) فى الأصل : « كذلك » وما أثبته من « ت » .

(٤) انظر : هذه الوجوه الثلاثة فى المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٧ ، ٤١٨ » .

وانظر: أقوال العلماء فـيمن حلف أن لا يقرأ القرآن، فـقرأ آية أو سورة ، هل يحنث أولا ؟ المغنى لابن قدامة « ٨ / ٧٠٧ » ، مغنى المحتاج « ٤ / ٣٤٦ » .

(٥) زاد الإمام الرازى على هذه الوجوه وجها آخر فقال :

الرابع: قـوله تعالى فى سـورة يوسف: ﴿ **إنا أنزلناه قـرآنا عـربيـا** ﴾ والمراد منـه تلك السورة.

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٩ » .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٩» .

وذكر أبو منصـور الجواليقى فى كـتابه « المعرب » عن أبى عبـيدة معـمر بن المثنى أنه قال: من زعم أن فى القرآن لسانا سوى العربية فقد أعظم على الله القول .

المسلك الثانى :

أن الشارع لو نقل الاسم اللغـوى عن معنى ووضعـه لغيره ، لزمـه تعريف الأمة ذلك النقـل والوضع بالتوقيف ، فـإنه لو خاطبـهم به قبل التـعريف لم يفهموا منه إلا مسماه الأول ، وحينئذ لا يحصل غرضه من النقل.

والتوقيف الوارد فيه . إما منقول بالآحاد ، أو بالتواتر (١) .

والأول : غير جائز لعدم /(٤٣ / ب) قيام الحجة بها فى أمثاله ، والثانى غير موجود ، وإلا لعرفه الموافق والمخالف ، وهو ضعيف أيضا لاحتمال أن

= واحتج بقوله تعالى : ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾ .

وروى أبو القاسم بن سـلام - تلميذ أبى عـبيدة - المذكـور عن ابن عباس ومـجاهد وعكرمة وغـيرهم ، فى أحرف كثـيرة أنه من غيـر لسان العرب مثل « سـجيل » و « المشكاة » ، و « اليم » ، و « الطور » و « أباريق » ، و« إستبرق » وغير ذلك .

ثم قال أبو عبيدة : فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبى عبيدة ، ولكنهم ذهبوا إلى مذهب، وذهب هذا إلى غيره وكلاهما مـصيب إن شاء الله تعالى ، وذلك : إن هذه الحروف بغير لسان العرب فى الأصل ، فقال أولئك على الأصل ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته فصار عربيا بتعريبها إياه فهى عربية فى هذه الحال أعجمية الأصل.

انظر : المعرب « ص ٤ ، ٥ » على ما فى حاشية المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٠ » .

وقال الجوهرى : فى « الإستـبرق » ونحوها : من أنها حروف عربية وقع فـيها وفاق بين العجمية والعربية وعلى هذا فلا يكون فى القرآن الكريم معرب ، إلا « الأعلام » المصدر نفسه « ص ١٥ » هامشه .

وانظر ما سبق « ص ٢٣٨» .

وجزم الإمام الـشافعى - رحمه الله تـعالى - بأنه ليس فى القرآن الكريم ألفـاظ غير عربية .

انظر : الرسالة « ص ٥٠ ، ٥٢ » .

(١) انظر : المستـصفى « ١ / ٣٢٨,٣٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٥ » ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٢ » . وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٢٢٣ » .

يقال : إنه يكفى فى ذلك التعـريف الاستعمال مع القـرائن ، والتكرر مرة بعد أخرى كما فى ابتداء اللغات ،وكما فى تعريف الأخرس . وهذا الاحتمال على القاضى ألزم من غـيره ، فإنه عول عليـه فى جواز كون اللغات اصطـلاحية ، حيث اختار التوقف، وبه أجاب عن دليل القائلين بالتوقف (١) وأحتج القائلون بالحقيقة الشرعية بوجوه (٢) :-

أحدها : وهو وجـه العام فى جـمـيع الألفاظ التـى هى مثل: الصـلاة ، والصـوم ،والزكـاة، وهو أن هذه الألفـاظ مسـتـعمـلة فى الشرع فـى معـان مخصوصة وهى مـتبادرة إلى الأفهام بخصوصياتـها عند إطلاقها ، فوجب أن تكون حقائق فيها ، لأن التبادر إلى الفهم مـن غير قرينة دليل الحقيقة، على ما سيأتى (٣) ،ثـم هـى ليست فـيها حـقائق لغوية ، وعـرفية ،وفاقـا فهى إذن شرعية (٤) .

وجوابه :أنا نقول: بمقتضى هذا الدليل ، فإن تلك الألفاظ فى تلك المعانى حقائق شرعية عندنا ، أيضا لكنها مجازات لغوية ،فإن كان هذا مدعاكم فنحن نساعدكم عليه ،وإن كـان أعـم مـن هذا ، وهـو إثـبات الحقائق الشرعية سواء كـانت مجـازات لغويـة ،أو لم تكن فلا نسلـم ذلك ، وماذكـرتم من الدليل لايـدل عليه ، فإن ما ذكرتم من الدليل على أن الألفاظ المذكورة حقائق شرعية فى تلك المعانى وهى تصلح أن تكون مجازات فـيها ، فوجب إثبات هذا النوع من الحقيقة الشرعية ، فأما إثبات ما يكون منقولا بالكلية عن اللغة فلا (٥) .

---

(١) انظر : المستصفى « ١ / ٣٣٢ ».

(٢) انظر فى هذه الوجوه :

المستصفى « ١ / ٣٢٨ » ،الأحكام للآمدى « ١ / ٣٨ » ، المحصول « ١ / ق ١/ ٤٢٠ ، ٤٢٧ »،العضد على مختصر ابن الحاجب « ١ / ١٦٢، ١٦٤ » .

(٣) انظرما سيأتى : « ص ٢٨٥ » .

(٤)انظر : المحصول «١/ ق ١/ ٤٢٠ » ،الأحكام للآمدى « ١ / ٣٨ » .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٣٩ » . وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٥٦ » ==

وثانيها : أن الصلاة فى الشرع مستعملة فى الأفعال المخصوصة ،والأركان المعلومة ، ولاشك أنها ليست مسماها اللغوى ، ولا يجوز أن تجعل فيها مجازا عن المسمى اللغوى - أيضا - إذ ليس فيها ما يظن أنه من جهات التجوز إلا أنها [1] مشتملة على المسمى اللغوى لكن ليس الأمر [2] كذلك [3] .

وبيانه : أن تركيب لفظ الصلاة فى اللغة عبارة : إما عن الدعاء ، يقال : صلى أى : دعاء، وسميت الأفعال المخصوصة بالصلاة، لكونها مشتملة على الدعاء [4] .

أو عن المتابعة ، ومنه يقال للفرس الذى يتلو السابق : مصلى ، والأفعال المخصوصة إنما سميت بها لكون المأموم يتبع الإمام [5] .

أو عن عظم الورك ، وهى إنما سميت بها ، لأن رأس المأموم عند صلاة الإمام عند الاصطفاف [6] .

أو عن النار، فإن الصلا هو النار ، ومنه التصلية ، قال بعضهم الصلاة : الشرعية إنما سميت بها [7] مشابهة لها بالنار ، فإنها تقيم المصلى وتنهاه عما يوجب الاعوجاج والانحراف / (٤٤ / أ) عن الدين والطريق المستقيم ، قال الله تعالى :﴿ **إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر** ﴾ [8] كما يقيم النار

== الابهاج « ١ / ٢٨٢ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٥٤ » .

(١) فى « ت » : لا انها .

(٢) فى « ت » : الأمر ليس .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى« ١ / ٣٨ » .

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « صلى » « ٣ / ٣٠٠ » ، لسان العرب مادة «صلا» « ١٤ / ٤٦٤ » .

(٥) انظر : لسان العرب مادة « صلا» « ١٥ / ٤٦٦».

(٦) انظر : لسان العرب « ١٥/ ٤٦٧ » .

(٧) فى« ت » : به .

(٨) سورة العنكبوت : آية « ٤٥ » .

اعوجاج الخشب ، لكن الصلاة قد توجد ، وإن لم تكن مشتملة على هذه المعانى [(١)] .

أما الثلاثة الأول : فكصلاة الأخرس المنفرد ، والأمى المنفرد إذ لا دعاء فيها ولامتابعة ، ولا كون رأسه عند صلا الآخر[(٢)] .

وأما الرابع : فهو وإن كان بعيدا وغريبا لكن توجد الصلاة بدونه ، فإن من يأتى بتلك الأفعال المخصوصة بشرائطها ولا ينتهى عن الفحشاء والمنكر ، يقال له : صلى .

نعم ذلك شأن الصلاة الكاملة ، فإن الله تعالى قد وصف الصلاة بهذه الصفة ، ونحن لا نجد ذلك فى كل صلاة ، فوجب صرفه إلى الكاملة لئلا يلزم الكذب ، ولا يلزم من نفى الكمال عن الصلاة نفى الصلاة . فعلم أن الصلاة الشرعية « له » [(٣)] قد توجد حيث لم يوجد شىء من هذه المسميات ، فلا يجوز جعلها مجازا فيها عن المسمى اللغوى لانتفاء جهته ، وهو الاشتمال فيكون حقيقة شرعية .

وجوابه : أنه [(٤)] ليس المعتبر فى حسن التجوز تحقيق الملازمة بين الحقيقة

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « صلى» « ٣ / ٣٠٠ » ، لسان العرب مادة « صلا » « ٥ / ٤٦٦» .

(٢) انظر هذه الوجوه الثلاثة فى المحصول «١ / ق ١ / ٤٢٥، ٤٢٧».

وقال : « ثم إنها فى الشرع لا تفيد شيئا من هذه المعانى الثلاثة لوجهين : -

الأول : إنا إذا أطلقناها لم يخطر ببال السامع شئ من هذه الثلاثة ، ومن شأن الحقيقة المبادرة إلى الفهم .

الثانى: إن صلاة الإمام والمنفرد صلاة ، ولم يوجد فيها شىء من المتابعة ولايكون رأسه عند عظم ورك غيره .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٦» .

(٣) ساقط من « ت » .

(٤) آخر الورقة « ٤٤ » من « ت » .

والمجاز ، فى كل الصور بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر فى صورة ما بل المعتبر فيه تحقيق الملازمة بينهما ، إما فى الأكثر ، والأغلب ، أو فى الكل، يدل عليه أن إطلاق اسم الجزء على الكل جائز مطلقا ، مع عدم الملازمة بينهما من جانب الجز فى كل الصور، وإذا كان كذلك لم يكن الانفكاك فيما ذكرتم من الصور النادرة قادحا فى حسن التجوز .

وثالثها : إن الزكاة فى اللغة : عبارة عن النماء والزيادة (١) . وفى الشرع : تبعيض مخصوص (٢) .والأصل فى الاستعمال الحقيقة لا سيما مع التبادر.

وجوابه: أنه لو جعلت حقيقة فيه ، لزم النقل ولو لم يقل به لزم التجوز وستعرف إن شاء الله تعالى أن المجاز خير من النقل (٣) ، وقد أمكن جعل اللفظ مجازا فيه ، إما من قبيل إطلاق اسم الضد على الضد ، فإن النقصان ضد الزيادة [وأما من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب ، فإن النماء أو مظنته سبب لذلك التبعيض المخصوص] (٤) ، وأما من قبيل إطلاق المسبب فإن ذلك التبعيض (٥) سبب للزيادة والبركة والنماء المعنوى لقوله عليه السلام «ما نقص مال من صدقة بل يزيد » (٦) فالنماء على هذا مسبب

---

(١) انظر : لسان العرب مادة « زكا » « ١٤/ ٣٥٨ » فقال : « زكا » : الزكاء ممدود : النما والريع .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٨ » .

(٢) وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٨ » .

وقال الإمام الرازى : « وفى الشرع : تنقيص المال على وجه مخصوص » وقال الآمدى : « وفى الشرع : عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص » .

(٣) انظر : ما سيأتى : « ص ٤٨٦ » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ،وأثبته من « ت » .

(٥) فى الأصل : التقيص ، وما أثبته من « ت » .

(٦) رواه مسلم من حديث أبى هريرة حديث « ٢٥٨٨ » كتاب البر والصلة والآداب باب استحباب العفو والتواضع بلفظ : « ما نقصت صدقة من مال » « ٤ / ٢٠٠١ » .=

التبـعيض فأطـلق اسم مسببه عليه (١) .

سلمنا : أنها حقـيقة فيه لكن بطريق التجـوز من اللغة ، ولا يلزم منه النقل بالكلية عنه ، وعلى هذا النحو من الحجاج فى لفظ الصوم والحج والجواب (٢)

=== والترمـذى حديث « ٢٣٢٥ » كتـاب الزهد باب ما جاء مـثل الدنيا مثل أربعـة نفر بلفظ « ما نقص مال عبد من صدقة » الحديث .« ٤ / ٥٦٢ ، ٥٦٣ » .

والدارمى بلفظ مسلم حديث « ٣ / ١٦٨» من كتـاب الزكاة باب فى فضل الصدقة « ١ / ٣٣٣ » .

ورواه أحمد بهذا اللفظ فى مسنده « ٢ / ٣٨٦ » .

ورواه القضاعى عن أم سلمـة مرفـوعا ، مسـنـد الشهاب حـديث « ٧٨٣ » ، « ٢ / ١١ ». ورواه الديلمى عن أبى هريـرة ، رفعـه بلفظ : « والذى نفس مـحـمد بيـده لاينقص مال من صدقة » .

وقـال العجلونى قـال فى اللآلئ : بعـد أن عزاه لمسلـم : نعم أورده صاحب مـسند الفردوس بلفـظ « والذى نفس محمـد بيده لا ينقص مـال من صدقـة » وعزاه لمسلم وأبى يعلى الموصلى والطبرانى .

انظر : كشف الخفاء « ٢ / ٢٧٢ ، ٢٧٣ » .

ورواه أبو يعلى والبزار وفيه رجـل لم يسم ، وله عند البراز طريق عن أبى سلمة عن أبيه وقال : إن الرواية هذه أصح . والله أعلم .

وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله : « ليس أحد يظلم بمظلمة ».

وفيـه : « فإنه ما نقـصت صدقة من مـال ولكن تزيد فيه » . رواه البـزار وأشار إلى ضعفه .

وعن أم سلمـة قالت :قـال رسول الله ﷺ : « مـا نقص مال من مـصدقـة . . . » الحديث .

رواه الطبرانى فى الصغير والأوسط وفيه زكريا بن دويد ، وهو ضعيف جدا.

انظر : مجمع الزوائد « ٣ / ١٠٥ » .

(١) انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٤٣٢» ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤١» .

(٢) فيقال : قال تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ والصوم فى اللغة : عبارة عن مطلق إمساك . وفى الشرع : عبارة عن إمساك مخصوص ، بل وقد يطلق الصوم فى الشرع فى حالة الإمساك فيها كحالة الآكل ناسيا . ==

عنهما [1] .

ورابعها : الإيمان : فى اللغـة عبارة عن التـصديق [2] ، قال الله تعـالى حكاية عن إخوة يوسف : ﴿ **وما أنت بمؤمن لنا** ﴾ [3] أى بمصدق .

وفى الشرع : عبارة عن فعل الواجبات [4] . ويدل عليه وجوه : -

أحدها : أن فـعل / (٤٤/ب) الواجـبات هو الـديـن لقـوله [5] **تعالى** : ﴿**وما أمـروا إلا ليعـبدوا الله مخلصـين له الدين** ﴾ إلى قـوله : ﴿ **وذلك دين القيمة**﴾[6] .

« فقوله تعالى ﴿ **ذلك** ﴾ يرجع إلى كل ما تقدم ذكره فتكون تلك المأمورات هى دين القيمة » [7] والدين هو الإسلام ، لقوله تعالى:﴿ **إن الـدين عنـد الله**

== وفى الحج قوله تعالى : ﴿ وله على الناس حج البيت ﴾ . والحج فى اللغة : عبارة عن مطلق قصد ، وفى الشارع : عبارة عن القصد إلى مكان مخصوص .

والجواب عنهما نحو الجواب فى الدليل السابق .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٣٨ ، ٣٩ » .

(١) فى الأصل : « عنها » وما أثبته من « ت » .

(٢) انظر : معجم مقاييس اللغـة مادة « أمن » « ١ / ١٣٣» ، لسان العرب مادة « أمن » « ١٣/ ٢١ » .

(٣) سورة يوسف : آية « ١٧ » .

(٤) هذا التعريف للإمام الرازى ذكره فى المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢١ » .

وانظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٤١» ، الفائق « ١ / ١٠٢ » .

(٥) فى « ت » : كقوله .

(٦) سورة البينة : آية « ٥ » .

وتتمة الآية : ﴿ **حنفـاء ويقيـموا الصـلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القـيمـة** ﴾ فقوله تعالى: ﴿ **وذلك دين القيمة** ﴾ يرجع إلى كل ماتقدم فيجب أن يكون كل ما تقدم دينا

انظر : المحصول « ١/ ق ١/ ٤٢٢ » ، الأحكام للآمدى «١ / ٤٢ » .

(٧) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

الإسلام ﴾ (١) ، [والإسلام (٢)] هو الإيمان (٣) ، لأنه لو كان غيره لما كان مقبولا من مبتغيه ، لقوله تعالى : ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**﴾(٤) . ولأن صحة استثناء المسلمين عن المؤمنين فى قوله تعالى ﴿ **فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين** ﴾ (٥) يدل على أن أحدهما عين الآخر ، وإلا لكان الاستثناء منقطعا ، وهو خلاف الأصل، فثبت أن الإيمان فى الشرع عبارة عن فعل الواجبات (٦) .

الاعتراض عليه : أنا لا نسلم ، أن قوله : وذلك يرجع إلى كل ما تقدم ذكره . وهذا لأنها أمور كثيرة ، وذلك للوجدان ، والذكران ، فلا يجوز صرفه إليها .

فإن قلت :يرجع إليها إما باعتبار كل واحد منها ، أو (٧) باعتبار الكل ، أى كل ما أمرتم به ، ومدلوله ، وإن كان أمورا كثيرة لكن اللفظ واحد، فجاز أن يرجع إليه باعتبار اللفظ .

قلت : أما الأول : فباطل ، لأنه يقتضى أن يكون كل واحد منها دين

---

(١) سورة آل عمران : آية « ١٩ » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وما أثبته من « ت » .

(٣) الإسلام والإيمان ، إذا اجتمعا افترقا ، واذا افترقا اجتمعا ، وذلك أن كلاً من الإيمان والإسلام يطلق عند الانفراد على جميع أحكام الشريعة عقيدة وعملا ، وإذا اجتمعا كما فى حديث سؤال جبريل والنبى عليهما الصلاة والسلام كان الإسلام للأحكام الظاهرة ، والإيمان للأحكام الباطنة مع استلزام كل منهما إذا صح للاخر فكل إيمان صحيح يستلزم إسلاما صحيحا وكل اسلام صحيح لا يكون إلا عن إيمان صحيح .

انظر : شرح الطحاوية « ص ٣٩١ ، ٣٩٢ » .

(٤) سورة آل عمران : آية « ٨٥ » .

(٥) سورة الذاريات : آية « ٣٥ ، ٣٦ » .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢١ ، ٤٢٣ » .

(٧) فى« ت» : أى .

القيمة ، وهو خلاف الإجماع .

ولايدفع ذلك بما قيل : إن ذلك للذكران فلا يجوز صرفه إلى إقامة الصلاة، وهى من جملة المذكورات ، لأن المذكور فى ضمن الفعل هو المصدر، وهو غير لازم أن تكون تلك اللفظة لجواز أن يكون بلفظ إقامة الصلاة .

وأما الثانى :

فلأن ذلك « إنما يكون »[١] بطريق الإضمار ، لأنه غير مذكور ،وأنه خلاف الأصل . ولئن سلم جواز إضماره لكن ليس إضماركم هذ أولى من إضمارنا الإخلاص ، ويكون لمعنى على هذا التقدير ، وذلك الإخلاص دين القيمة ، وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون . ثم هو معنا لوجهين :

أحدهما : أن الإخلاص مذكور بالتضمن ، فإن قوله تعالى : ﴿**مخلصين**﴾ دل عليه كذلك ، بخلاف إضماركم وهو كل ما أمرتم به .

وثانيهما : أن إضمارنا لا يؤدى إلى تغيير اللغة ، وإضماركم يؤدى إليه ، فكان إضمارنا أولى ،إذ التغير ، والنقل ، وخلاف[٢] الأصل .

فإن قلت : ما ذكرتم وإن دل على أن إضماركم أولى ، لكن عندنا ما يدل على أن إضمارنا أولى . وهو من وجوه : -

أحدها : أن المقصود من الآية ، بيان أن ما أمروا به هو دين القيمة ، فلو كان الإخلاص وحده دين القيمة ، لما كان فى ذكر ما عداه فى هذه الآية فائدة، بل ربما يكون مخلا بالمقصود ، لأنه لا / (٤٥/ أ) أقل[٣] من أن[٤] يوهم أن المجموع دين القيمة .

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) هكذا فى الأصل ، « ت » . ولعلها بدون « الواو » .

(٣) فى« ت » : « بالمقصود لا أنه أقل » .

(٤) فى « ت » : « فى أنه » .

وثانيها : أن الحكم إذا رتب على إفراد يفيد ، مـا علية كل واحد منها ،أو علية المجموع . أما أنه يفيد علية كل واحد منها فذلك ما لا إشعار له به ألبته، ولما لم يفد هنا عليه كل واحـد منها ، وجب أن يفيد علية المجوع كـيلا يتعطل عن [1] الإفادة .

وثالثها : أن اسم الإشارة فى رجـوعه إلى المشار إليـه المتقدم ذكـره يجرى مجرى الضمـير فى رجوعه إلى ماتقدم ذكره ،فكمـا أن الأصل فيه أن يختص بأقـرب المذكور إليـه ،وعند تعذره يعـود إلى كل المذكور ،فكذا اسـم الإشارة يجب عوده إلى الكل ، عند تعذر عوده إلى الأقرب [2] .

قلت : **الجواب الأول** : لانسلم أن المقصود من الآية ما ذكرتم ولم لا يجوز أن يقال المقصـود منهما [3] الاختـبار فـقط ؟ بأنهم أمـروا بهذه الأشـياء وأن الإخلاص منها دين القيمة .

وعن الثانى : أنه إنما يمكنكم الاسـتدلال بمـا ذكرتم من القـاعدة ، أن لو أثبتم أن ذلك يرجع إلى كـل ماتقـدم ذكره ،فإن بتـقـدير أن يكـون راجعـا إلى الإخـلاص، لم يكن الحكم مـرتبـا على الأفـراد بل على فـرد واحـد ، وهو الإخـلاص ، والحكم بدين القـيـمـة إنمـا هو على ذلك ، وإذا كـان كـذلك فالاستدلال بتلك القاعـدة ، مشروط بكون ذلك يرجع إلى كل ما تقدم ، فلو أثبتنا ذلك بتلك القاعدة لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

وعن الثالث : أنا لا نسلم ، أن الأصل عود الـضمير إلـى الكل عند تعذر عوده إلى الأخير ، وكيف يقال ذلك وعود ضمير المفرد إلى المجموع إنما يكون بطريق الإضمار ؟وهو خلاف الأصل بل يبقى مجمـلا بالنسبة إلى غير الأخير

---

(١) فى « ت » : « على » .

(٢) آخر الورقة «٤٥» من « ت » .

(٣) فى « ت »:منها .

أو عوده إلى مايلى الأخير لكونه أقرب إليه .

سلمنا ذلك:لكن التخصيص أهون من النقل .

سلمنا :أن فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الإسلام ،لكن لانسلم أن الإسلام هو الإيمان وما ذكرتم من الدلالة عليه .

فالوجه الأول معارض : بقوله تعالى : ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل « لم »** [1] **تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** ﴾ [2] ولو اتحد المعنى لما صح ذلك [3] ، وإذا تعارض تساقطا وعليكم الترجيح ،ثم إنه معنى ، إذ الأصل تعدد المسميات عند تعدد الأسماء ، وإن الأصل عدم التغيير [4] .

وأما الوجه الثانى : فضعيف ، إذ لايلزم [5] ، وعدم الاتحاد أن يكون الاستثناء منقطعا لجواز أن يكون المستثنى أخص من المستثنى منه .

سلمنا :أن الإيمان فى الشرع عبارة عن فعل الواجبات ،لكن من جملة تلك الواجبات « التصديق » [6] وفاقا فيكون إطلاق / (٤٥/ب)الإيمان على تلك الأفعال إطلاق اسم الجزء على الكل وهو مجاز لغوى،وعلى هذا لايلزم منه

---

(١) فى الأصل « ت » لن وهو خطأ .

(٢) سورة الحجرات : آية « ١٤ » .

(٣) تقم أن الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا ، وفى الآية معنيان : -
الأول : الحكم على هؤلاء الأعراب بالنفاق ونفى أصل الايمان عنهم وأن اسلامهم كان خوف القتل والسبى ونحوهما .
الثانى :نفى كمال الإيمان أن الواجب الذى ادعوه وإثبات الإسلام لهم فى الجملة.
فعلى الأول: يكون بينهما تلازم فى السلب،وعلى الثانى : يكون بينهما تلازم فى الإثبات .
انظر : تعليق عبد الرزاق على الأحكام للآمدى « ١ / ٤٣ » .

(٤) فى« ت » : التفسير .

(٥) فى الأصل : يلزمه . والمثبت من « ت » .

(٦) ساقط من « ت » .

النقل بالكلية [1] .

وثانيها : أن قوله تعالى : ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾ [2] أى صلاتكم نحو بيت المقدس [3] .

وجوابه : منعه ولم لا يجوز أن يكون المراد منه التصديق بوجوب تلك الصلوات ؟ وهذا وإن كان يلزم منه الاضمار لكنه خير من النقل على ما

---

(1) انظر : المحصول « ١/ ق ١ /٤٣٢ ، ٤٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٣ » وراجع :نهاية السول « ١ /٢٥٨ » ، الإبهاج « ١ / ٣٨٢ »،منهاج العقول «١/ ٢٥٥» .

(2) سورة البقرة : آية « ١٤٣ » .

(3) انظر : فى هذا التفسير للآية تفسير الطبرى « ٢ / ١٦» وقال القرطبى «٢ /١٥٧»: « اتفق العلماء أنها نزلت فيمن مات وهو يصلى إلى بيت المقدس » .

وأورد ابن جرير آثارا تدل على ذلك منها : ما أخرجه عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال :لما وجه رسول الله ﷺ إلى الكعبة ، قالوا :كيف بمن مات من إخواننا قبل ذلك وهم ذلك وهم يصلون نحو بيت المقدس ، فأنزل الله تعالى : ﴿ **وما كان الله ليضيع إيمانكم** ﴾ . وأخرج أيضا : عن البراء فى قوله تعالى : ﴿ **وماكان الله ليضيع ايمانكم**﴾ ،قال : « صلاتكم نحو بيت المقدس » .

وأخرج أيضا: عن السدى أنه قال لما وجه رسول الله ﷺ قبل المسجد الحرام قال المسلمون : ليت شعرنا عن إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون قبل بيت المقدس ، هل تقبل الله منا ومنهم أم لا ؟ ، فأنزل الله تعالى : ﴿ **وما كان الله ليضيع إيمانكم** ﴾ قال صلاتكم قبل بيت المقدس. . . » .

انظر : تفسير الطبرى « ٢ / ١٧ » .

وقال ابن عباس فى رواية الكلبى : كان رجال من أصحاب رسول الله ﷺ ، قد ماتوا على القبلة الأولى ، منهم أسعد بن زرارة ، وأبو أمامة أحد بنى النجار والبراء بن معرور أحد بنى سلمة وأناس آخرون جاءت عشائرهم فقالوا : يا رسول الله توفى إخواننا وهم يصلون إلى القبلة الأولى ،وقد صرفك الله تعالى إلى قبلة إبراهيم ، فكيف بإخواننا ؟ فأنزل الله : هذه الاية .

انظر : أسباب النزول للواحدى « ص ٣٩ » .

ستعرف ذلك [١] ، ولأنه يقتضى أن يكون فعل بعض الواجبات إيمانا وهو خلاف الإجماع [٢] .

وثالثها : قاطع الطريق يخزى يوم القيامة ،لأنه يدخل النار يوم القيامة ، لقوله تعالى فيه : ﴿ **ولهم فى الآخرة عذاب النار** ﴾ [٣] وكل من يدخل النار يوم القيامة فهو مخزى [٤] ، لقوله تعالى حكاية عن الذين يذكرون الله قياما وقعودا فى معرض المدح ﴿ **ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار** ﴾ [٥] .

ولوكانوا كاذبين فيه ، لما حسن ذكره فى معرض المدح، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة ، لقوله تعالى : ﴿ **يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه** ﴾ [٦] .

وجوابه :منع عموم قوله: ﴿ **والذين آمنوا** ﴾ بل المراد منه الصحابة [٧] لقرينة قوله ﴿ **آمنوا معه** ﴾ إما لأنه لم يصدر منهم مايوجب ذلك ، أو إن صدر، لكن الله تعالى تجاوز عنهم كرامة لهم ، وحينئذ لا يلزم أن المؤمن لا

---

(١) انظر ما يأتى : « ص ٤٨٥ » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٣٢٨ » ، المحصول « ١ /ق ٣ / ٤٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ /٤٣ ، ٤٤ » . تفسير القرطبى « ٢ /١٥٧ ، ١٥٨ » .

(٣) سورة البقرة آية « ١١٤ » ، ولعله يريد بذلك آية الحرابة بدليل أول الكلام وهى قوله تعالى : ﴿ .. **ولهم فى الآخرة عذاب عظيم** ﴾ سورة المائدة : آية « ٣٣ » .

(٤) انظر : تفسير الطبرى « ٦ / ٢١٩ » ، تفسير القرطبى « ٦ / ١٥٧ » .

(٥) سورة آل عمران : آية « ١٩٢ » .

(٦) سورة التحريم : آية « ٨ » وتتمة الآية : ﴿ **نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شىء قدير** ﴾ وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٢٤»، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٢ » .

(٧) والأظهر أنه يتناول كل من آمن به فى زمنه ،وبعده إلى يوم القيامة ، والمعية فى عدم الخزى وفى أتباعه ، ولو ممن لم يكن فى زمنه ، ولأن المعنى الذى من أجله أكرم الله من آمن معه فى عهده موجود فى غيرهم ، ووعده شامل الجميع .

انظر :تعليق عبد الرزاق على الأحكام « ١ / ٤٤» .

يخزى ، إذ لا يلزم من نفى الحكم عن الخاص نفيه عن العام [1] .

ولئن سلمنا :عمومه لكن لم لا يجوز أن يكون نفى الخزى مختصا بالنبى عليه السلام ؟ . وقوله : ﴿ والذين آمنوا معه ﴾ مستأنف .

فإن قلت : الدليل عليه أن الضمير فى قوله تعالى ﴿ **يسعى نورهم** ﴾[2] و(يقولون) راجع إلى النبى ، والمؤمنين ، وإلا لزم أن لا تكون هذه الكرامة حاصلة للنبى ، وحاصلة للمؤمنين ، وهو باطل . وحينئذ يلزم أن لا يكون قوله : ﴿ **والذين آمنوا** ﴾ مستأنفا .

قلت : لانسلم أنه حينئذ يلزم ماذكرتم فلم لا يجوز أن يكون بتقدير الاستئناف يرجع الضمير إلى الكل ؟ .وهذا لأن استئنافه لا يقتضى إلا [3] أن يكون قوله : ﴿ **يسعى نورهم بين أيديهم** ﴾ خبرا عنه وعنهم ، وذلك لاينافى أن يكون مع ذلك خبرا عن غيره ، وغيرهم أيضا .

سلمنا : المنافاة ، لكن لا يلزم منه أن لا يكون [4] هذه الكرامة حاصلة للنبى عليه السلام ، لأن تخصيص الشئ بالذكر لايقتضى نفى الحكم عما عداه، بل غايته أن حصول هذه الكرامة للنبى عليه السلام غير مستفاد من هذا النص وليس ذلك بممتنع .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ **وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون** ﴾ [5]

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » .

(٢) سورة الحديد : آية « ١٢ ».
وإيراد المصنف لهذه الآية من سورة الحديد جاء عن طريق السهو ، لأن الحديث مع آية التحريم ، وهى قوله تعالى : ﴿ **نورهم يسعى** ﴾ الآية . دليل مناقشة المصنف لها.

(٣) فى « ت » : أن يكون .

(٤) فى« ت »: أن لا تكون .

(٥) سورة يوسف : آية « ١٠٦ » .
قال مجاهد وعامر والشعبى وأكثر المفسرين : إن هذه الآية نزلت فى قوم أقروا بالله خالقهم وخالق الأشياء كلها وهم يعبدون الأوثان . ==

أثبت الإيمان مع الشرك ، والتصديق بوحدانية الله لايجامع /(٤٦ /أ) الشرك ، فالإيمان غير التصديق [١] .

وجوابه : أنه لايلزم عليكم أيضاً من وجهين : -

أحدهما : أنكم تساعدوننا ،بل الأمة كلها على أن الإيمان لايحصل بدون التصديق بوجود الله تعالى ووحدانيته ، لكن منهم من فسره بالتصديق المخصوص ، وهو تصديق الرسول لكل ما علم مجيئه به بالضرورة . ومنهم من فسره بشيء لايتحقق بدون التصديق سواء كان التصديق شطراً له [٢] [أو شرطا له [٣]] وعلى المذهبين الإيمان بالله ينافى [٤] الشرك به [٥] .

فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أنه يمكن أن يتحقق الإيمان الشرعى بدون التصديق،لكنه لا يجامع وفاقا لكونهما متضادين،والشرك فى عرف الشرع عبارة عن الكفر على ما عرف ذلك فى موضعه،فالإيمان لايجامع الشرك كما لا يجامع الكفر إذا كان كذلك كان الإشكال لازما [٦] عليكم أيضا ، والجواب

== وقال عكرمة :هو قوله :﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ ثم يصفونه بغير صفته ويجعلون له أندادا .

وقال ابن عباس أنها نزلت فى تلبية مشركى العرب : لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك .

انظر : تفسير الطبرى «١٣/ ٧٧ ، ٧٩» ، تفسير القرطبى « ٩ / ٢٧٢ » .

(١) انظر : المحصول «١ / ق ١ / ٤٣٦ »، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » .

(٢) فى« ت » : منه .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٤) آخر الورقة « ٤٦ » من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٦ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » .

(٦) فى « ت » : لازم .

واحد .

والجواب الحقيقى : هو أن معنى الآية - إن شاء الله تعالى - وما يؤمن أكثرهم باللسان إلا وهم مشركون بالقلب ، ومعلوم أنه لايلزم منه حينئذ ، أن يكون الإيمان غير التصديق [1] .

وخامسها : لو كان الإيمان فى الشرع عبارة عن التصديق - أيضا - لكان المصدق بالله وبوحدانيته الساجد للصنم أو الشمس مؤمنا ، ولكان من ألقى المصحف فى القاذورات ، وشد الزنار [2] فى وسطه مؤمنا ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم [3] .

وجوابه : أنه ليس فى الشرع عبارة عن نفس التصديق حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو عبارة عن تصديق خاص ، وهو ما تقدم ذكره . وعلى هذا لايلزم نقله عن المسمى اللغوى بالكلية ، بل غايته أنه يلزم منه تخصيصه ببعض التصديقات، وهو مجاز لغوى [4] .

سلمنا : أن ماذكرتم من الدليل يدل على أن الإيمان فى الشرع : عبارة عن فعل الواجبات . لكنه معارض بالآيات الدالة على أن محل الإيمان هو القلب [5] ، كقوله تعالى : ﴿ **أولئك كتب الله فى قلوبهم الإيمان** ﴾ [6] .

---

(١) هذا التفسير ذكره القرطبى فى تفسيره« ٩ / ٢٧٣ » . وذكرأن هذا التفسير ذكره الماوردى عن الحسن. .

(٢) الزنار : هو خيط غليظ بقدر الأصبع من الإبريسم يشد على الوسط وهو غير الكسيج .

انظر : التعريفات « ص ١١٥ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ٤٢٤/١ ، ٤٢٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ٤٣٦/١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٤ » .

(٥) وذلك يدل على مغايرة الإيمان لعمل الجوارح .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٤ » .

(٦) سورة المجادلة : آية « ٢٢ » .

﴿ وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ (1) ، ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام ﴾ (2)

وبالآيات الدالة على مجامعة الإيمان ، مع الفسق ، والمعاصى ، كقوله تعالى : ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ (3) . وقوله : ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾ (4) .

وبالآيات الدالة على أن الأعمال الصالحة أمور مضافة إلى الإيمان ، كقوله تعالى : ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ (5) ، ﴿ ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ﴾ (6) ، ﴿ ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ﴾(7) / (٤٦ / ب).

وسادسها :وهو الوجه المعقول ، أن هذه المعانى الشرعية لم تكن متعلقة قبل الشرع ، بل حدث تعلقها بعده ، فوجب أن يوضع لها سم ، لأنها من جملة المعانى التى تمس الحاجة إلى التعبير عنها ، وقد ثبت فيما سلف أنه يجب أن يكون لمثل هذه المعانى اسم ، وليس لها اسم من وضعهم لاستحالة الوضع قبل

---

(1) سورة النحل : آية « ١٠٦ » .

(2) سورة الزمر : آية « ٢٢ » .

(3) سورة الحجرات : آية « ٩ » .

(4) سورة الأنعام : آية « ٨٢ » .

(5) سورة الرعد : آية « ٢٩ » .

(6) سورة التغابن : آية « ٩ » ، الطلاق : آية « ١١ » .

(7) سورة طه : آية « ٧٥ » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٤ ، ٤٣٦ » . ثم قال الإمام الرازى بعد ذلك : « وهذا هو الجواب عن سائر الآيات التى تمسكوا بها ». « ١/ ق ١ / ٤٣٦ » .

يشير بذلك إلى مثل قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ﴾ الآية . ثم إن الله تعالى أمر رسوله ﷺ فى آخر هذه الآية : « أن يستغفر لهم ، والفاسق لايستغفر له الرسول حال كونه فاسقا بل يلعنه ويذمه فدل أنه غير مؤمن .

انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٤٢٣ ، ٤٣٦» .

الشرع ، فأسماؤها بوضع الشرع فهى حقائق شرعية .

وجوابه : ما سبق [1] . وإذا ظهر ضعف مأخـذ المذهبين ظهر أن الحق هو المذهب الثالث [2] .

(١) انظر ماسبق من هذه الرسالة :ص « ٢٤٣ ».

(٢) قال الآمـدى فى الأحكام « ١ / ٤٤ » : « وإذا عرف ضـعف المأخذ من الجـانبين ، فالحق عندى فى ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين .

وأما ترجيح الواقع منهما ، فعسى «أن يكون عند غيرى تحقيقه » .

« فهرس موضوعات المجلد الأول »

فهرس القسم الدراسى

الموضـــــوع	رقم الصفحة
المقدمة .	
الباب الأول	
فى عصر المؤلف	٥
الحالة السياسية .	٦
نظام الحكم للدولة الإسلامية .	٩
الحروب التى وقعت فى الدولة الإسلامية .	١٠
أولا : الحروب الصليبية .	١١
ثانيا : الغزو المغولى .	١٤
دولة المماليك فى مصر والشام .	١٨
أثر الحياة السياسية فى هذا العصر .	٢٣
الحالة الاجتماعية فى عصره :	٢٥
أولا : الطبقات الاجتماعية .	٢٥
ثانيا : الحياة الدينية .	٣٢
ثالثا : الأخلاق فى هذا العصر .	٣٤
الحالة العلمية فى عصره :	٣٦
العلوم فى هذا العصر .	٣٧
مواطن الثقافة .	٤٠
مراحل التعليم .	٤٥

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الباب الثانى	
فى حياة الشيخ صفى الدين الهندى الشخصية	٥٠
وفيه ثلاثة فصول :	٥٠
الفصل الأول	
فى التعريف بالشيخ	٥٠
المبحث الأول : فى اسمه ونسبه ومولده.	٥٥
اسمه ونسبه.	٥٥
مولده.	٥٦
مكان ولادته.	٥٧
عقيدة الشيخ صفى الدين الهندى.	٥٧
مذهب الشيخ صفى الدين الهندى.	٥٨
المبحث الثانى : فى نشأته وصفاته.	٦٠
أولا : نشأته.	٦٠
ثانيا : الصفات التى اتصف بها الشيخ.	٦١
أ ـ الصفات العلمية.	٦١
ب ـ الصفات الخلقية.	٦٣
المبحث الثالث : فى رحلاته لطلب العلم.	٦٥
الفصل الثانى	
فى حياته العلمية	٧١
الفصل الثالث	
فى وفاته وعمره ورأى الناس فيه	٨٠

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الباب الثالث	
فى شيوخه وأقرانه وتلاميذه	٨٦
وفيه ثلاثة فصول :	
الفصل الأول	
فى شيوخ صفى الدين الهندى	٨٨
١ ـ جده لأمه وجده لأبيه.	٩٠
٢ ـ ابن سبعين.	٩١
٣ ـ سراج الدين الأرموى.	٩٣
٤ ـ ابن البخارى.	٩٥
الفصل الثانى	
فى أقران الشيخ صفى الدين الهندى	٩٩
١ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية.	١٠١
٢ ـ ابن صصرى.	١٠٣
الفصل الثالث	
فى تلاميذ الشيخ صفى الدين الهندى	١٠٥
١ ـ كمال الدين ابن الزملكانى.	١٠٦
٢ ـ ابن الوكيل.	١٠٨
٣ ـ الفخر المصرى.	١٠٩
٤ ـ القاضى كمال الدين.	١١٠
٥ ـ الذهبى.	١١١

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الباب الرابع	
فى مصنفات الشيخ صفى الدين الهندى	
وآثاره العلمية	١١٥
ويشتمل على فصلين :	١١٧
الفصل الأول	
فى مصنفات الشيخ الهندى إجمالا	
وفيه مبحثان :	١٢١
المبحث الأول : فى مصنفاته فى أصول الدين.	١٢٢
المبحث الثانى : فى مصنفاته فى أصول الفقه.	١٢٦
الفصل الثانى	
فى كتاب نهاية الوصول فى دراية الأصول	١٣٩
عنوان الكتاب.	١٣٩
نسبته إلى المؤلف.	١٤١
وصف نسخ الكتاب.	١٤٢
منهج الشيخ صفى الدين الهندى فى التصنيف.	١٤٧
سبب تصنيف نهاية الوصول فى دراية الأصول.	١٤٩
منهج الشيخ الهندى فى كتابة النهاية.	١٥٠
مصادر كتابه النهاية.	١٧٣
ما للكتاب وما عليه.	١٧٦
أولا : ما للكتاب من ميزات ومحاسن.	١٧٦
ثانيا : الملاحظات التى يمكن أن تؤخذ على المؤلف	١٧٩

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
منهج التحقيق	١٨٦
القسم التحقيقى	١
أشرف العلوم.	٣
سبب تصنيف الكتاب.	٧
المقدمة.	١١
الفصل الأول	
فى تعريف أصول الفقه بسيطا ومركبا وبيان موضوعه وعلته وغايته	١٣
الفقه فى اللغة.	١٥
الفقه فى الاصطلاح.	١٨
شرح تعريف الفقه.	١٩
الأصل فى اللغة:	٢١
معنى أصول الفقه فى الاصطلاح.	٢٤
شرح تعريف أصول الفقه.	٢٤
موضوع أصول الفقه.	٢٦
علته الغائية.	٢٧
الفصل الثانى	
فى تعريف ما يحتاج إليه أصول الفقه من الألفاظ	٣١
الدليل فى اللغة .	٣١

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الدليل فى الاصطلاح.	٣١
النظر فى اللغة.	٣٢
النظر فى الاصطلاح.	٣٣
تعريف العلم والظن والشك.	٣٤
الفرق بين العلم والظن.	٣٥
خلاف الأصوليين فى تصور العلم.	٣٨
شرح تعريف العلم.	٣٨
تنبيه.	٤٣
الفصل الثالث	
فى الحكم الشرعى	٤٧
الحكم فى اللغة.	٤٧
تعريف الحكم الشرعى فى الاصطلاح.	٤٧
شرح تعريف الحكم.	٤٨
تعريف الحكم عند الحنفية من أهل السنة ومناقشته.	٥٨
(النوع الأول)	
الكلام فى اللغات	٦١
وفيه فصول :	٦١
الفصل الأول	
فى حد الكلام والكلمة وأقسامها	٦٣
تعريف الكلام فى اللغة	٦٥

الموضــــــوع	رقم الصفحة
أقوال العلماء فى أن الكلام حقيقة فى ماذا.	٦٥
أقوال العلماء بالكلام بالمعنى القائم بالنفس.	٦٦
شرح التعريف بهذا المعنى.	٦٦
أنواع الكلام.	٧٠
أقسام الكلمة.	٧١
تنبيه.	٧١
الفصل الثانى	
فى البحث عن مبدأ اللغات	٧٥
أقوال العلماء فى هذه المسألة.	٧٥
مذهب عباد بن سليمان من المعتزلة ومن وافقه.	٧٥
حجة هذا القول ومناقشته.	٧٧
حجة القائلون بالتوقف ومناقشتها.	٨١
أدلة القائلين بالاصطلاح.	٩١
الفصل الثالث	
فى العلة الغائية لوضع الألفاظ للمعانى وسبب اختيارها على غيرها من الطرق	٩٧
تنبيه	٩٨
الفصل الرابع	
فى الطريق الذى به يعرف كون اللفظ موضوعا للمعنى	١٠٣

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الفصل الخامس	
فى بيان أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ والمعانى التى تدل عليها الألفاظ	١١١
المسألة الأولى: فى أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ	١١١
المسألة الثانية: فى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قبل اللفظ	١١٣
المسألة الثالثة : فى أن اللفظ المتداول المشـهور بين العوام والخواص.	١١٦
الفصل السادس	
فى تقسيم دلالة الألفاظ المفردة بحسب المطابقة	١٢١
التقسيم الأول : فى أن دلالة على تمام مسماه .	١٢١
تنبيهات .	١٢٢
التقسيم الثانى : فى أن اللفظ ينقسم إلى كلى وجزئى.	١٢٩
فرعان.	١٣١
الفرع الأول : فى تقسيم المعنى الكلى.	١٣١
الفرع الثانى : فى تقسيم اللفظ الكلى.	١٣٥
التقسيم الثالث : فى اللغة والمعنى أما إن يكون واحدا أو كثيرا.	١٣٧
التقسيم الرابع : فى تقســيم اللفظ إلــى نص وظاهر ومجمل ومسؤل.	١٤٠
التقسيم الخامس : فى دلالة اللفظ على اللفظ.	١٤٢

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الفصل السابع	
فى تقسيم اللفظ المركب بحسب المطابقة	١٤٧
الفصل الثامن	
فى تقسيم دلالة التضمن والالتزام	١٥١
الفصل التاسع	
فى الأسماء المشتقة	١٥٩
المسألة الأولى : فى حد المشتق.	١٥٩
المسألة الثانية : فى أنه لا يصدق المشتق بدون المشتق منه.	١٦٤
المسألة الثالثة : فى بقاء ما منه الاشتقاق.	١٦٦
حجة الأكثرون.	١٦٦
حجة من لم يشترط البقاء.	١٦٧
بيان الملازمة.	١٧٢
المسألة الرابعة : فى المعنى القائم بالشىء إذا كان له اسم يمكن الاشتقاق منه فهل يجب أن يشتق لمحله اسم أم لا؟.	١٧٧
تنبيه.	١٧٩
المسألة الخامسة : فى أن القياس هل هو جار فى اللغات أم لا ؟.	١٨٠
أقوال العلماء فى المسألة.	١٨٠
تلخيص محل النزاع.	١٨٢

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
حجة من قال به.	١٨٦
حجة المانعون.	١٩١
الفصل العاشر	
فى الترادف والتوكيد	١٩٧
المسألة الأولى : فى تعريف الألفاظ المترادفة.	١٩٧
المسألة الثانية : فى وقوع الترادف.	١٩٨
دليل وقوع الترادف.	٢٠١
دليل عدم وقوع الترادف.	٢٠١
فرعان.	٢٠٣
المسألة الثالثة : فى أنه هل يصح إقـامـة كل واحـد من المترادفين مقام الآخر ؟.	٢٠٣
المسألة الرابعة : فى التأكيد.	٢٠٦
المسألة الخامسة : فى الفرق بين المترادف والتأكيد وبينهما وبين التابع.	٢٠٧
المسألة السادسة : فى حكم التأكيد فى الكلام.	٢٠٩
الفصل الحادى عشر	
فى الاشتراك	٢١٣
المسألة الأولى : فى حد اللفظ المشترك.	٢١٣
المسألة الثانية : فى حكم اللفظ المشترك.	٣١٤
أقوال العلماء فى أنه هل هو واجب أو لا ؟.	٣١٤

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
حجة من قال بالوجوب.	٣١٤
حجة القائلون بامتناعه.	٢١٧
حجة القائلون بالإمكان.	٢١٩
حجة القائلون بالوقوع.	٢٢٢
المسألة الثالثة : فى أقسام اللفظ المشترك.	٢٢٣
المسألة الرابعة : فى السبب الذى به يعرف كون اللفظ مشتركا.	٢٢٤
المسألة الخامسة : فى وقوع المشترك فى كلام الله ورسوله.	٢٢٦
احتج المانعون.	٢٢٧
المسألة السادسة : فى أن الأصل عدم الاشتراك.	٢٢٨
المسألة السابعة : فى أن اللفظ المشترك المفرد المثبت إذا صدر عن متكلم واحد مجرد عن القرائن هل يجوز حمله على جميع معانيه بطريق الحقيقة أم لا ؟.	٢٣٣
ذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وجماعة إلى جوازه.	٢٣٣
وذهب الباقون إلى منعه.	٢٣٤
منهم من منع مطلقا.	٢٣٦
ومنهم من خص المنع لأمر يرجع إلى الوضع.	٢٣٧
احتج النفاة.	٢٣٨
احتج المجوزون.	٢٤١
فروع أربعة :	٢٤٧
الأول : اللفظ إذا كان حقيقة فى شىء ومجازا فى شىء آخر فهل يجوز حمله عليهما.	٢٤٧

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الثانى : فى جواز استعمال المشترك فى مفهومين مختلفين عند تجرده من القرينة.	٢٤٨
الثالث : الذين أنكروا استعمال المفرد المشترك فى جميع مفهوماته.	٢٥٠
الرابع : المنكرون لتعميم المشترك المفرد فى الاثبات	٢٥٠
المسألة الثامنة : فى اللفظ المشترك إذا لم توجد معه قرينة يكون مجملا.	٢٥٢
الفصل الثانى عشر **فى الحقيقة**	٢٥٩
المسألة الأولى : فى تفسير الحقيقة بحسب اللغة	٢٥٩
المسألة الثانية: فى حد الحقيقة بحسب اصطلاح العلماء.	٢٦٠
المسألة الثالثة : فى إثبات الحقيقة اللغوية والعرفية.	٢٦٢
المسألة الرابعة : فى الحقيقة الشرعية .	٢٦٥
اختلف الناس فى وقوعها - الحقيقة الشرعية - لا فى إمكانها .	
مذهب طائفة من الفقهاء والمعتزلة والخوارج .	٢٦٩
القاضى أبو بكر .	٢٧٠
التفصيل .	٢٧٠
حجة القاضى : المسلك الأول.	٢٧١
المسلك الثانى .	٢٨١
حجة القائلون بالحقيقة الشرعية.	٢٨٢

فروع : الفرع [1] الأول

[النقل] [2] خلاف الأصل ، ويدل عليه وجوه : -

أحدها : أن المجاز خلاف الأصل - وستعرف أنه خير من النقل - فالنقل خلاف الأصل ، لأن ما يكون خلاف الأصل خير منه أولى أن يكون على خلاف الأصل .

وثانيها : أنه مختلف فيه ، والحقيقة اللغوية متفق عليها ، فيكون الأخذ بها أولى ولا نعنى بكونه « على » [3] خلاف الأصل إلا هذا .

وثالثها: أن الأصل فى كل شىء بقاؤه على ما كان عليه ، والوضع الأول كان موجودا والجديد كان معدوما ، فالأصل استمرار وجود الوضع الأول ، وعدم الوضع الجديد ، ولا نعنى بكونه خلاف « الأصل» [4] سوى أن وجوده مرجوح .

ورابعها : أنه يتوقف بعد الوضع الأول على وضع جديد ونسخه ، وذلك باشتهار الاستعمال فيه بحيث لا يفهم منه المعنى الأول ، وذلك بإطباق الخلق عليه ، وهو إما متعزر أو متعسر ،وما يتوقف على أكثر المقدمات يكون مرجوحا بالنسبة إلى ماليس كذلك ،لاسيما إذا انضم إلى الكثرة الندرة [5] .

---

(١) فى الأصل ،« ت » : النقل ، وهى كما أثبت .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) ساقط من « ت » .

(٤) ساقط من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٧ ، ٤٣٨ » ، الفائق « ١ / ١٠٩ » . وراجع : الابهاج « ١ / ٢٨٦ » ، نهاية السول « ١ / ٢٦٢ » ،منهاج العقول « ١ / ٢٥٩ ».

الفرع الثانى (١)

قد عرفت فيما سبق أن الحقائق اللغوية ، تنقسم إلى المتباينة ، والمتواطئة ، والمترادفة ، والمشتركة ، والمشككة (٢) . فهل هذه الأقسام حاصلة فى المنقولات الشرعية أم لا ؟

فنقول : أما المتباينة فلا شك فيها ، وهى كالصلاة ، والصوم ، والزكاة ، وكذلك المتواطئة ، كالصلاة بالنسبة إلى المفروضة ، والنافلة ، وصلاة القائم ، والقاعد ، والصوم بالنسبة إلى صوم الفرض والنفل .

وأما الصلاة بالنسبة إلى الصلاة المذكورة ، وبالنسبة إلى صلاة الأخرس ، وصلاة الجنازة ، وصلاة المومئ بالطرف ، وصلاة من يجرى أفعال الصلاة على قلبه على مذهبنا فمشتركة ، بالاشتراك اللفظى ، على رأى الإمام ، لما زعم أنه ليس بينها (٣) أمرمشترك يمكن جعله مدلول اللفظ (٤) . وهو ضعيف فإن كون الفعل واقعا بالتحرم والتحلل قدر مشترك بين تلك الصلوات ، فلم لا يجوز / (٤٧ / أ) أن يكون مدلولها ؟ والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١/ ٤٣٨ ، ٤٣٩ » ، الفائق « ١ / ١٠٩ » . وراجع .نهايه السول « ١ / ٢٦٢ » ، الابهاج « ١ / ٢٨٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٦٠» .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢٢٣ » .

(٣) فى الأصل : « بينهما » .

(٤) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٩ » .

وراجع : الفائق « ١ / ١١٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٨٧ » .

وقال الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٨ » « والحق وقوعها ، لأن اسم الصلاة يتناول ما لا قراءة فيه كصلاة الأخرس ، وما لا سجود فيه ولا ركوع . . . وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك يجعل مسمى الصلاة فيها حقيقة »

الكل ، إذ التواطؤ خير من الاشتراك (١)

وأما المشتركة فالأشبه وقوعها - أيضا - فإن إطلاق الطهور على الماء والتراب وعلى ما يدبغ (٢) به ليس باشتراك معنوى ، إذ ليس بينها معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ (٣) .

وأما المشككة فالأظهر أنها واقعة - أيضا - وهى كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ، وبالنسبة إلى من فعل الكبائر العديدة ، فإن تناوله للثانى بطريق الأولى (٤) .

وأما الترادف : فالأغلب وقوعه (٥) - أيضا - « كالفرض » و «الواجب»، على رأى الشافعى - رضى الله عنه - ، و « التزويج » ، و « الإنكاح » ، و « المزوجة » ، و « المنكوحة » ، و « المستحب » و « المندوب».

---

(١) انظر : الإبهاج « ١ / ٢٨٧ » .

(٢) فى « ت » ما يدفع .

(٣) آخر الورقة « ٤٧ » من « ت » .

وانظر : الفائق « ١ / ١١٠ » ، الإبهاج « ١ / ٢٨٧ » .

(٤) انظر : الإبهاج « ١ / ٢٨٧ » .

(٥) وقال الإمام فى المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣٩ » : « وأما المترادف ، فالأظهر أنه لم يوجد ، لأنه ثبت أنه خلاف الأصل ، فيقدر بقدر الحاجة . وتابعه صاحب التحصيل «١/ ٢٤١» .

وما ذهب إليه الشيخ صفى الهندى : من أنه هو الأغلب ، أصح لوقوعه ، وذلك كالفرض والواجب ، فهما مترادفان عند الأكثر ، والإمام الرازى يوافق على ذلك ، وسوف يأتى ذلك بمشيئة الله تعالى ، وغيرها من الأمثلة كثير

الفرع الثالث

إن صيغ العقود ،كقـولك : « بعت » و « اشتريت » و « أجرت » لا شك أنها فى أصل اللغة للأخبار .

وأما فى الشـرع فقد يستعـمل فيه ، وفى استـحداث الأحكام [1] . لكن اختلفوا فى طريقه فى الثانى ، فمنهم من زعم [2] أنه بطريق الأخبار - أيضا- محتجا بأنه يمكن استعمالها فيه بحيث لا يلزم منه النقل فكان أولى .

بيـانه: أن الأصل فى العقـود ، هو التراضى قـال الله تعالى: ﴿ **لاتأكلوا أموالكـم بينكم بالباطـل إلا أن تكـون تجـارة عـن تراض** ﴾[3] لكن الرضا أمر باطن لا يمكن الاطلاع عليـه ، فاعتبـرت الصيغة لـتكون دالة عليه ، ولذلك قلنا: لوتوفرت القـرائن بحيث يفـيد العلم بحصـول الرضا بالبيع انعـقد من

---

(١) وذلك أن هذه الألفاظ ونحـوها ، أخبارات عن أمور واقعـة فى الزمن الماضى ، وقد تستعمل فى الشـرع للأخبار كما لو صدر البيع مـن إنسان ، ثم قال : بعت ، مريدا الأخبار عـما صدر منه فى الزمان الماضـى ، أما إذا استعملت هـذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هى أخبارات باقيـة على وضعها اللغوى أم إنشاءات نقلها الشارع إلى إنشاءات مخصوصة .

(٢) يريد بهم الحنفية ، انظر : فواتح الرحموت «١ / ٢٢٧ » .

وراجع : المحصول « ١ /ق ١ / ٤٤٠ » ، الإبهـاج «١ / ٢٩٠ » ، نهاية السول « ١ / ٢٦٤ » .

ومعنى كونها أخبارات عن ثبوت الأحكام ، فإن قولك :بعت الأخبار عما فى قلبك، فإن أصل البيع هو التراضى ،ووضعت لفظة ؛ بعت للدلالة على الرضا ، فكأنه أخبر بها عما فى ضميره فيقدر وجودها قبل اللفظ للضرورة ، وغاية ذلك أن يكون مجازا، وهو أولى من النقل .

انظر : الإبهاج « ١ / ٢٩٠ » .

(٣) سورة النساء : آية « ٢٩ » .

غيرصيغة فالصيغة إخبار عن تقدم العقد الذى هو بالرضا . وانما لا ينعقد بالمعاطاة عند الشافعى [1] رضى الله عنه ، لضعف دلالتها [2] على رضا الباطن فإن الأفعال غير موضوعة للدلالة . ومنهم من زعم - وهم الأكثرون - أنه بطريق الإنشاء، فعلى هذا يكون منقولا عن الخبرية إلى الإنشائية .

واحتج هؤلاء بوجوه :-

أحدها : أنها لوكانت أخبارات حيث تستعمل لاستحداث الأحكام ، ليتطرق إليه التصديق والتكذيب ،لأنه لازم من لوازم الخبر ،لكن اللازم باطل وفاقا ، فالملزوم مثله.

وثانيها : أنها لو كانت أخبارات ، فإما أن تكون أخبارات عن الماضى ، أو الحال ، أو الاستقبال ، والأولان باطلان .

أما أولا: فلأنه يلزم حينئذ أن لا يصح تعليقها ، لأن التعليق عبارة عن توقيف وجود الشيء على وجود غيره فيما كان موجودا [3] يستحيل توقيف وجوده على وجود غيره ، فكان يجب أن لايصح .قوله :« أنت طالق إن دخلت / (٤٧ / ب) الدار » وهو خلاف الإجماع.

« **وأما ثانيا**: فلأنه يلزم أن لايقع الطلاق على الرجعية »[4]لو قال لها:«أنت طالق » لصدقه بدون الوقوع .

---

(١) المشهور من مذهب الشافعية أنه لا يصح البيع بالمعاطاة فى قليل أو كثير ، وفيه وجه مشهور عن ابن سريج أنه يصح البيع بالمعطاة ، والجمهور نقلوا عن ابن سريج : أنه يجوز المعطاة فى المحقرات .

انظر : الوجيز للغزالى « ١ / ١٣٢ » ،المجموع شرح المهذب للشيرازى «٩/١٤٨،١٤٩» .

(٢) فى « ت » : دلالتها

(٣) فى الأصل : وجودا ، وما أثبته من « ت » .

(٤) ما بين القوسين مكرر فى « ت » تحت قوله :وأما ثالثا .

والثالث أيضا باطل ، لأنه حينئذ يلزم أن لايقع الطلاق فى الحال كما لو قال لها : ستصرين طالقا لكونه بمعناه ، وهو باطل وفاقا .

وثالثها : لوكانت أخبارات لكانت ، إما كاذبة أو صادقة .

والأول : باطل ،لأن الكذب حرام ، والعقود متوقفة عليها ، وما يتوقف على الحرام فهو حرام ، فيلزم أن تكون العقود حراما ، وهو خلاف الإجماع .

والثانى : أيضا باطل ، لأن كونها صادقة تتوقف لامحالة على حصول تلك العقود ، لأن الخبر لا يصدق بدون حصول المخبر عنه وحصولها متوقف على صيغها فيلزم الدور وهو ممتنع (١) .

---

(١) انظر : المحصول « ١ /ق ١ / ٤٤٠ -٤٤٤ » ، الفائق ١/ ١١١ ».
وراجع :نهاية السول « ٢ / ٢٦٤ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٠ » .

« الفصل الثالث عشر »
فى المجاز

« الفصل الثالث عشر »

فى المجاز [1]

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى بيانه ومعناه بحسب اللغة

أما بناؤه فهو أنه « مفعل » من الجواز ، وهو فى اللغة عبارة عن التعدى والعبور . يقال : جزت مكان كذا ، أى : عبرته .

والجواز بمعنى الإمكان مجاز من [2] هذا المعنى ، لأن الممكن لما شابه المنتقل من مكان إلى مكان فى كونه منتقلا من حال إلى حال سمى جائزا وسمى الإمكان جوازا .

فاللفظ المستعمل فى غير ما وضع له إنما يسمى مجازا ، لكونه مشابها للمتعدى عن المكان فى كونه منتقلا عن موضعه الأصلى ، وإلا فحقيقة التعدى والعبور غير متصورة فى الألفاظ ، ولا فى جميع الأعراض هذا إذا كان المجاز مأخوذا من « الجواز » الذى [هو [3]] بمعنى العبور . أما إذا كان مأخوذا من « الجواز» الذى بمعنى الإمكان ، فاللفظ حقيقة فيه ، نظرا إلى حصول هذا المعنى فيه ، لأن الإمكان غيرمختص بالأجسام ، بل هو حاصل فيها وفىالأعراض ، لكنه مجاز من حيث إنه مأخوذ من المجاز ، فإن المأخوذ من المجاز مجاز ، لكن على التقدير الأول يكون مجازا بالذات ، وعلى الثانى

---

(١) انظر فى هذا الفصل : المعتمد « ١ / ١٦ » ، المستصفى « ١ / ٣٤١ » ، المحصول «١ / ق ١ / ٣٩٧ »، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٨ » .

(٢) فى الأصل : « عن » ، وما أثبته من « ت » .

(٣) ساقط من الأصل ، وما أثبته من « ت » .

مجازا بالعرض [1] .

المسألة الثانية

فى حده بحسب الاصطلاح [2]

المجاز : هو اللفظ [المستعمل] [3] فى إفادة معنى غير ما وضع اللفظ له أولا ، بالنسبة إلى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به ، لملاحظة بينه وبين ماوضع له اللفظ أولا [4] .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « جوز » « ١ / ٤٩٥ » حيث قال : « الجواز قطع الشيء . . . جزت الموضع سرت فيه ، وأجزته : خلفته وقطعته . . . . » .

وانظر : لسان العرب مادة « جوز» « ٥ / ٣٢٦ ، ٣٢٧ » الطراز « ١ / ٦٤ » ، المصباح المنير « ١ / ١٥٦ » ، المزهر « ١ / ٣٥٥ » . وراجع : أصول السرخسى «١/ ١٧٠ »، المحصول « ١ / ق ١ / ٣٩٦ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٨ » ، شرح الكوكب المنير «١ / ١٥٣ » .

(٢) انظر : فى تعريف المجاز فى الاصطلاح:

المعتمد « ١ /١٦ ، ١٧ » ، المستصفى « ١ / ٣٤١ » ، المحصول « ١ / ق ١/ ٣٩٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٤١» .

(٣) ساقط من الأصل ، وما أثبته من « ت ».

(٤) هذا التعريف للمصنف مستفاد من تعريف الإمام الرازى والشيخ الآمدى ، حيث قال الرازى فى تعريفه : « المجاز : ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه فى أصل المواضعة التى وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول المحصول «١/ ق١/ ٣٩٧»

وقال الآمدى فى الأحكام « ١ / ٢٨ » :« هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل فى غير ما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى به المخاطبة لما بينهما من التعلق» قال الرازى فى نفس الموضع السابق : لما ذكر تعريضه : « وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين ولا بد منه فإنه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا ==

وهـذا على رأى من لم يعتبر الوضع فى المجاز . وأما على رأى من اعتبره فيه، فيجب أن يزاد فى الحد .

ويقال : هـو « اللفـظ المستعمل فـى إفادة معـنى متـواضع عليه /(٤٨/أ)» إلى آخره ولا يخفى عليك ما فيه من الاحـترازات [١] ، وهو مطرد ومنعكس .

المسألة الثالثة

فى أن لفظ المجاز بالنسبة إلى هذا المفهوم الاصطلاحى حقيقة عرفية ومجاز لغوى [٢]

أما الأول : فلتبادر الذهن إليه عند سماعه مجردا عن القرائن ، التبادر دليل الحقيقة [٣] .

وأما الثانى فلوجهين : -

أحدهما : ما ذكرناه .

وثانيهما : أن بناء « المفعل » حـقيقة إمـا فى الموضع أو فى المصدر ، وليس حقيقة فى« الفاعل »، فإطلاقه عليه يكون مجازا ، فكيف على المشابه له ؟

= جديدا » ويريد . بالقيد قوله « لعلاقة بينه وبين الأول » .

(١) انظر المحصول ، والأحكام للآمدى الموضعان السابقان

(٢) انظر المحصول « ١ / ق ١ / ٦ ٤ ، ٧ ٤ » ، الفائق « ١ / ٩٧ »

(٣) آخر ورقة « ٤٨ » من « ت »

المسألة الرابعة

[فى وقوع المجاز فى اللغة العربية]

المجاز واقع فى اللغة العربية (١) . والدليل عليه إطلاقهم « الأسد » و « والحمار » [على (٢)] الشجاع والبليد ، مع أنهما غير موضوعين لهما فى أول الأمر وفاقا (٣) .

وكذلك إطلاقهم الكبد على الوسط فى قولهم : تكبدت (٤) الشمس إذا استوت على كبد السماء ، أى على وسطها مع اعترافهم بأن الكبد موضع للعضو المخصوص فى « الإنسان » (٥) . وهذا استعارة عنه (٦) .

وكذلك قوله : قامت الحرب على ساق ، ودارت رحاها ، وليس للحرب ساق ولا رحى ، وإنما هو استعارة عن أهلاكها الرجال ، لأن الرحى تفنى وتعدم كل ما يقذف فيها (٧) .

---

(١) وهو مذهب الجمهور :
انظر : المعتمد « ١ / ٢٩ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ٩٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٥» ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٧ » ، المسودة « ص ٥٦٤ » ، المزهر « ١ / ٣٦٤ » .

(٢) ساقط من الأصل ، وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر : المحصول الموضع السابق . وقال : « بل إنهما أطلاقا عليهما لما بين مفهوميهما وبين هذين الأمرين من المشابهة ، ولا معنى للمجاز إلا ذلك .
وانظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٤) فى الأصل : « كبدت » ، وما أثبته من « ت » .

(٥) فى الأصل ،« ت » : الأول . وهو خطأ .
وانظر :معجم مقاييس اللغة مادة « كبد » « ٥ / ١٥٣ » ، لسان العرب مادة « كبد » «٣/ ٣٧٥ » .

(٦) نفس المصدريين السابقين .

(٧) انظر : معجم مقاييس اللغة ماة « سوق » ومادة « رحى » « ٣ / ١١٧ » ، « ٢ / ٤٩٨ » . الوصول إلى الأصول « ١ / ٩٧ ، ٩٨» ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٥ ».

ومثله قول امرئ القيس [1] .

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليبتلى [2] .

وليس لليـل « أرخى » ، ولا له « سـدول » ، وإنما هو كناية عـن السـتـر والتغطية ، وبالجملة الاستقراء يفيد العلم الضرورى بوقوع المجاز فى اللغة .

وأنكر الأستاذ أبو اسحاق وقوعه فى اللغة [3] . محتجا بوجهين :

---

(١) هو : امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندى ، ولد قبل الهجرة بـ « ١٣٠ » سنة، يمانى الأصل اشتهر بلقبه ، كان أبوه ملك أسد وغطفان إلى أن ثار بنو أسد على أبيه وقتلوه فبلغه ذلك فقال : « رحم الله أبى ضيعنى صغيرا وحملنى دمه كبيرا ، لأصحو اليوم ولأسكر غدا » ، وهو من أصحاب المعلقات . توفى قبل الهجرة « ٨٠ » .

انظر : الشعر والشعراء «ص٣٦ » ، الأغـانى « ٩ / ٧٧ » ، تهذيب ابن عساكر « ٣ / ١٠٤ » ، تهذيب الأسماء واللغات « ١ / ١٢٥ » ، شرح شواهد للعينى «ص٦»، خزانة البغدادى « ١ / ١٦٠» ، ديوان امرئ القيس .

(٢) هذا البيت من قـصيدة لامـرئ القيس ، وهو البيت الخـامس والأربعون من معلقته المشهورة ، ومطلعها : -

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

انظر : ديوان امرئ القيس « ص ٤٨ » ، شرح المعلقات العشر للزوزنى « ص٥٨» .

وورد منسوبا إليه فى:

طبقـات فحـول الشعراء « ١/ ٣٨ » ، شـرح الكافيـة « ٢ / ٨٢١ » ، الشاهد رقم «٤٦٣»، شرح الشواهد للعينى « ٢ / ٢٣٣ » .

وورد من غير نسبة إليه فى ·

الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٠٢ » ، مـغنى اللبيب « ١ / ٤ » ، الشاهد رقم « ٦٧٥» ، شرح الأشمونى « ٢ / ٢٣٣ »

(٣) ولقـد سبق لإنكار المجـاز أبو على الفارسى ، وذهب البـعض إلى أنه غيـر واقع فى القرآن كما سيأتى - وواقع فى غيره وإليه ذهب بعض الحنابلة وطائفة من الروافض، وحكى عن بعض المالكية ، ومنعه أبو بكر بن داود الأصفهانى الظاهرى ==

أحدهما : أن اللفظ المجازى لو أفاد معنى ، فـإما أن يفيده بدون القرينة ، أو معها .

والأول باطل . أما أولا : فبالإجماع . وأما ثانيا : فلأنه حينئذ يلزم [1] أن يكون حقيـقة فيه ، إذ لا معنى للـحقيقة إلا مـا يكون مستقلا بالإفـادة من غير احتياج إلى القرينة .

والثانى : أيضـا باطل ،لأنه مع تلك القـرينة لا يفـيـد إلا ذلك المعنى ولا يحتمل غيره ،والذهن عند سماعه مع تلك القرينة لايتبادر إلا إلى فهم ذلك

== فالمشهور عنه أنه منع وقوعه فى القرآن خـاصة كما هو رأى هؤلاء وحكى عنه،اختيار المنع فى القرآن والحديث .

ثم المانعون للمجاز على صنفين : -

الأول : يقولون بالـتأويل ولكنه لا يسمـيه مـجازا بل يقول : هـذا أسلوب عربى ، فالـعرب أطلقت الوجـه وأرادت الذات ، والخلاف بين هؤلاء والجـمهـور لفظى فى التسمية فقط .

الثانى : لا يؤولون بل يجرون اللفظ على ظـاهره ويحاولون أن يبينوا ورود اللفظ فى اللغة بالمعنى المراد ، فـيقولون : على سـبيل المثال : أن الجناح فى اللغـة اليد ، وأن القرية تطلق على المسكن والساكن وهكذا .

وقد وصف ابن قـدامة هؤلاء بالمكابرة ، وشنع الشوكـانى على الإسفرايينى ووصـفه بعدم الاطلاع على الـلغة .لكن قال إمـام الحرمين فى التلـخيص الذى اختـصره من التقريب والإرشاد للقاضى : والظن بالأستـاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح : أن ابن القاسم ابن كج حكى عن أبى على الفارسى إنكار المجاز ، كما هو المحكى عن الأستاذ .

انظر : المعتمد « ١ / ٢٩ ، ٣٠ » ، والمـنخول « ص ٧٥ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ٩٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٧ » ، روضة الناظر « ص ٦٤ »، مختصر الصواعق المرسلة « ٢ / ٥ » ، إرشاد الفحول« ص ٢٢ ، ٢٣» .

(١) فى « ت » : يلزمه .

المعنى فيكون المجموع حقيقة فيه .

وثانيهما : أن المعنى المعبر عنه باللفظ المجازى ، يمكن التعبير عنه باللفظ الحقيقى ، وتكون إفادته إياه من غير قرينة ، بخلاف المجاز ، فإنه لا يفيد إلا مع القرينة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ، وهو ممتنع الصدور من العرب الذين هم أهل الحكمة والبلاغة .

والجواب عن الأول : أن القرينة غير منحصرة فى اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم، ثم « بل» [1] قد تكون عقلية / (٤٨ /ب) وحالية ، وحينئذ لا يمكن أن يقال : اللفظ مع تلك القرينة العقلية والحالية حقيقة فى ذلك المعنى، لأن الحقيقية [2] والمجازية من عوارض الألفاظ ، فإن عنى الخصم بالحقيقة مايفيد معنى ولا يحتمل غيره ، سواء كان ذلك المفيد [3] لفظا صرفا أو لايكون كذلك ، لكن يشترط أن يكون بعضه لفظا ، إذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق ، فهو نزاع لفظى فإنا لانعنى بالحقيقة إلا اللفظ الذى يكون مستقلا بالإفادة بدلالة وضعية ، فإن كان الخصم يريد بها غيره فله ذلك،إذ لامشاحة فى الألفاظ .

وعن الثانى : يمنع عدم الفائدة [4] ، فإنا سنذكر فوائد المجاز إن شاء الله تعالى [5] .

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) فى الأصل : الحقيقة ، وما أثبته من « ت » .

(٣) فى الأصل : القيد ، وما أثبته من « ت » .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى

الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ٩٨ - ٩٩ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٨ » ، الفائق « ١ / ١١٢ »

(٥) انظر ما يأتى : « ص ٢٧٤ »

المسألة الخامسة

[فى أقوال العلماء فى وقوع المجاز فى كلام الله تعالى]

قد ثبت بما ذكرنا اشتمال اللغة العربية على المجاز . فهل هو واقع فى كلام الله تعالى أم لا ؟

ذهب الأكثرون إلى أنه واقع (١) .

وقالت : الروافضة (٢) . والظاهرية ، كأبى بكر الأصفهانى (٣) .

---

(١) قال ابن السبكى فى الإبهاج « ١ / ٩٨ » : من أنصف من نفسه وترك التعصب اعترف بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا ، وهو نوع من أنواع الفصاحة والبلاغة ولا يخلو القرآن من ذلك . قال : وقد قال القاضى فى مختصر التقريب : « يلزم من إثبات المجاز فى اللغة إثباته فى القرآن ، وهذا هو مذهب جمهور العلماء .

وانظر : المعتمد « ١ / ٣٠ » ، العدة « ٢ / ٦٩٥ » ، التبصرة « ص ١٧٧ » ، اللمع « ص ٧» ، الوصول إلى الأصول « ١ / ١٠٠ » ، أصول السرخسى « ١ / ١٧٢ » ، المنخول « ص ٧٦ » ، المحصول « ١ /٩ق١ /٤٦٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٧ »

(٢) فى« ت » : الرافضة.

والرافضة : هى فرقة من فرق الشيعة ، وأول من ابتدع مذهب الرفض عبد الله بن سبأ، قاله شيخ الإسلام ابن تيمية ، وسموا بهذا الاسم لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ويقال : إنما سموا « الروافض » لكونهم رفضوا الدين ، وقيل : غير ذلك ، وهم يدعون « الإمامية » لقولهم بالنص على إمامة على رضى الله عنه وهم فرق كثيرة منها: القطعية ، والكيسانية ، والراوندية ، والقرامطة .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى « ١ / ٨٨ » ، الفرق بين الفرق للبغدادى « ص ٢٩ ، ٢٥٢ » ، التبصير فى الدين « ص ٣٢ - ٤٥ » ، الملل والنحل للشهرستانى « ١ / ١٦٢ » ، منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية « ١ / ٣ ، ٩ » ، شرح عقيدة السفارينى « ص ٨ ، ٨٥ » .

(٣) هو : الإمام أبو بكر بن فورك الأستاذ محمد بن الحسن بن فورك الأصبهانى ==

إنه غير واقع (١)

احتج الأكثرون على وقوعه بآيات ، كقوله تعالى: ﴿ **ليس كمثله شىء** ﴾(٢) فإن حقيقته غير مرادة ، لأن حقيقته (٣) نفى مثل مثله ، وهو كفر، لأنه يقتضى نفيه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، بل المراد منه نفى المثل ، وهو مجاز فيه بالزيادة ، إذ لو حذف الكاف استقام الكلام .

== المتكلم ، واعظ عالم بالأصول والكلام ، من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة وبغداد . له مصنفات كثيرة منها : مشكل الحديث وغريبه ، توفى سنة « ٤٠٦ هـ » .

انظر : تبيين كذب المفترى « ص ٢٣٢ » ، اللباب « ٢ / ٢٢٦ » ، وفيات الأعيان « ٤ / ٢٧٢» ، العبر « ٣ / ٩٥ » ، طبقات السبكى « ٤ / ١٢٧ » ، الوفيات « ١ / ٦٨٧» ، شذرات الذهب « ٣ / ١٨١ » .

(١) قال ابن حزم فى الأحكام « ٤ / ٥٣١ » بعد أن ذكر الخلاف فيه وبين أنه لا يحل نقل الاسم أو يقال أنه منقول إلا بدليل قال : « ... فكل كلمة نقلها تعالى عن موضعها فى اللغة إلى معنى آخر فإذا كان تعالى تعبدنا بها قولا ، وعملا كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا ، وغير ذلك ، فليس بشىء من هذا مجاز، بل هى تسمية صحيحة واسم حقيقى ، لازم مرتب حيث وضعه الله تعالى .... » .

وكذا منعه جماعة من الحنابلة منهم : ابن حامد والخرزى وأبو الحسن التميمى ، وعن أحمد روايتان حيث قال فى قوله تعالى: ﴿ **إنا نحن نحى ونميت** ﴾ هذا مجاز اللغة ، والرواية الأخرى ليس من المجاز فى القرآن شىء .

انظر العدة « ٢ / ٦٩٥ » ، التمهيد « ٢ / ٢٦٥ » ، المسودة « ص ١٦٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٩٢ » ، المدخل « ص ٨١ » .

ومنعه من الشافعية : ابن القاص ، ومن المالكية : ابن خويز منداد ، ومن المتأخرين أبو العباس بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

وانظر : المعتمد « ١ / ٣٠ » ، العدة « ٢ / ٢٩٥ » ، التبصرة « ص ١٧٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٢ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٩٦ » ، المسودة « ص ١٦٥ » ، البرهان فى علوم القرآن للزركشى « ١ / ٢٥٥ » ، مختصر الصواعق المرسلة « ٢ / ٤ ، ٥»

(٢) سورة الشورى :آية « ١١ »

(٣) فى الأصل حقيقة

وكقوله تعالى : ﴿ **جدارا يريد أن ينقض** ﴾ (١)،وقوله تعالى: ﴿ **واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها** ﴾ (٢).والعير إما الإبل التى تحمل الميرة(٣)أو القافلة (٤) المجتمعة من الناس والجمال والبهائم ، وعلى التقديرين السؤال عنها ممتنع ، بل المراد على التقدير الأول ، أهل العير فيكون مجازا من باب الإضمار كما فى قوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية** ﴾ ، وعلى التقدير الثانى بعض العير ، وهو الناس ،فيكون مجازا ، من باب إطلاق اسم الكل على الجزء (٥) . وفى هذه الاستدلالات نظر .

---

(١) سورة الكهف : آية « ٧٧ » .

ووجه الاستدلال من الآية : هو أن الإرادة هى الميل مع الشعور ، وهى ممتنعة من الجدار لكونه جمادا ، وقد أضيفت فى الآية إليه وأريد بذلك الإشراف على الوقوع وهذا هو المجاز .

انظر : تفسير الطبرى « ١٥ / ٢٩٠ » ، إلا أن الطبرى لم يذكر أن ذلك مجازا،تفسير القرطبى « ١١ / ٢٥ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٧ » .

(٢) سورة يوسف : آية « ٨٢ » .

(٣) الميرة : الطعام يمتاره الإنسان ، وفى التهذيب : جلب الطعام للبيع وهم يمتارون لأنفسهم ويميرون غيرهم ميرا .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة ، « مير » « ٥ / ٢٨٩ » ، لسان العرب مادة « مير» « ٥ / ١٨٨ » .

(٤) القفول : هو الرجوع من السفر ، ولا يقال : للذاهبين قافلة حتى يرجعوا ، وقيل : اسم القافلة . يطلق أيضا : على الناهضين فى ابتداء الأسفار ، تفاؤلا بأن ييسر الله لها القفول .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « قفل » « ٥ / ١١٢ » ، لسان العرب مادة « قفل » « ١١ / ٥٦٠ » .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٤٧ » .

وذكر الإمام الرازى فى المحصول ١ / ق ١/ ٤٦٢ » بعد أن ساق هذه الآيات ، أنه قد ثبت بالدليل أنه لايجوز أن يكون المراد منها ظواهرها ، وعليه فيجب صرفها إلى غير ظاهرها ، وهذا هو المجاز.

أما الاستدلال بالآية الأولى فإن [1] لقائل أن يقول : لانسلم أن قوله ﴿ليس كمثله شئ﴾ [2] المراد منه نفى المثل ، بل هو محمول على حقيقته ، وهو نفى مثل مثله ، ولا يلزم منه نفيه تعالى بل نفى مثله .

وبيانه : أن نقول لو كان لله تعالى مثل ، لكان هو مثلا له ضرورة أن المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين ، لكن ليس كمثله [3] مثل فلا يكون له مثل وإذا [4] أمكن حمل اللفظ على حقيقته ، بحيث يحصل منه المقصود من غيرمحذور ، كان الحمل على المجاز غير جائز لا سيما على المجاز بالزيادة ، فإنه أشد محذورا من المجاز بالنقصان ، إذ هو من باب الفصاحة والبلاغة ، ومن المجاز / (٤٩ / أ) للمشابهة فإنه من باب الاستعارة [5] . لا يقال : فعلى هذا لا يكون النص مفيدا لنفى المثل مالم يضم إليه ما ذكرتم من المقدمة فلا يكون مستقلا بالإفادة لكن الأمة [6] عقلت منه [نفى المثل من غير اعتبار تلك المقدمة] [7] ، وذلك يدل على أنه « غير » [8] محمول على ما ذكرتم . لأنا نقول : لا نسلم أن الأمة بأسرها عقلت منه [9] نفى المثل من غير اعتبار تلك المقدمة .وكيف يقال ذلك وفى الأمة من ينكر أن يكون فى كلام الله

---

(١) فى الأصل : « ولأن لقائل » وما أثبته من« ت » .

(٢) سورة الشورى : آية « ١١ » .

(٣) فى« ت » : لمثله .

(٤) فى « ت » : لمثله .

(٥) الاستعارة : هى كما قال الجرجانى فى التعريفات « ص ٢٠ » : « ادعاء معنى الحقيقة فى الشيء للمبالغة فى التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين » ، كقولك : لقيت أسدا، وأنت تعنى به الرجل الشجاع .
انظر : المزهر « ١ / ٣٣١ » .

(٦) آخر الورقة « ٤٩ » من « ت » .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل . والمثبت من « ت »

(٨) ساقط من « ت »

(٩) فى « ت » عنه

مجاز[1] ؟ ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها [2]، ولا يمكن حمل الآية على نفى المثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين« على القائلين[3] بهذينالأصلين » [4] جاز أن يفهموا منه نفى المثل على سبيل الاستقلال، وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة وإن لم يصرحوا بها ، لما أنها ضرورية على تقدير ثبوت المثل له .

وأما قوله ﴿ **جدارا يريد أن ينقض** ﴾ [5] فيمكن حمله على حقيقته - أيضا - إذ لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه الحياة والإرادة ، إذ ليس البنية شرط الحياة، وزمن النبوة زمن خرق العادة [6] .

وكذلك القول فى العير والقرية [7] ، إن سلم أن القرية اسم مختص بالبيوت والبنيان المجتمعة ، وأما إن لم يقل بذلك بل يقول بأنها مشترك بينها وبين الناس المجتمعين ،إما باشتراك لفظى ،أو معنوى ، فالاستدلال ساقط بالكلية ، لأنه يمكن إجراء اللفظ على ظاهره ، فلاحاجة إلى الإضمار ، ثم الذى يدل على أن القرية حقيقة فى الناس المجتمعين أيضا الاستعمال والاشتقاق أما الاستعمال فكقوله تعالى : ﴿ **وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة**﴾[8] ، وقوله تعالى ﴿ **وكأين من قرية أمليت لها وهى ظالمة** ﴾ [9] ، وقوله تعالى : ﴿ **وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها** ﴾ [10] . وأمثالها كثيرة، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

---

(١) انظر ماسبق : « ص ٢٧٣ » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢٧٤ » .

(٣) فى الأصل : القائلون وهو خطأ .

(٤) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٥) سورة الكهف : آية « ٧٧ » .

(٦) انظر : الإبهاج « ١ : ٢٩٧ » .

(٧) انظر: التفسير الكبير « ١٨ / ١٩٠ » .

٣٢٩(٨) سورة الأنبياء : آية « ١١ » .

(٩) سورة الحج:آية «٤٨» ،والآية وردت فى الأصل و «ت» «وكم من قرية » وهو خطأ

(١٠) سورة القصص:آية« ٥٨ » ، والآية وردت فى الأصل و « ت » وكم من قرية بطرت» وهو خطأ

وأما الاشتقاق فلأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع ، ومنه يقال : قرأت الماء فى الحوض أى جمعت [1] ،[ومنه المقـراة للحوض [2]] [3] ، ومنه القراء ، وهو الضيافـة لاجتماع الناس لها ، وقرأت الناقـة لبنها فى الضرع أى جمعته [4] ، ومنه القرآن لاجـتماع السـور والآيات فيه ، ومنه القـرء للطهر والحيض [5] .

أما الأول فلأنه زمن اجـتماع [6] الدم ، وأما الثـانى فلأنه دم مجـتمع ، والناس المجتمـعون فيه معنى الاجتـماع فوجب أن يسمى قرية ، مـقتضى هذا الدليل أن يسـمى كل مجـتمع بالقـرية ، لكن ترك العـمل به فى عدا البنيـان المجتـمعة والناس المجـتمعـين فوجب أن يبقى مـعمولا به فـيهمـا ، وإذا كان الاستدلال بهذه الآيات هذه الإشكالات [7] / (٤٩ \ ب) فالأولى أن يعدل عنه إلى ما هو أوضح منه ، نحو الاسـتدلال بقوله تعالى : ﴿ **واخفض لهما جناح الذل من الرحمة**﴾ [8] وليس للذل جناح .

وقوله : ﴿ **جنات تجرى من تحتها الأنهار** ﴾ [9] ، والأنهار لا تجرى وانما يجرى ماؤها ، وقوله : ﴿ **بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه** ﴾ [10] وليس

---

(١) انظر ما سبق :« ص ٢٤١ » .

معجم مقاييس اللغة مادة « قرى » « ٥ / ٧٨» ، لسان العرب مادة «قرأ » « ١/ ١٢٨ » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢٤١» .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٤) انظر ما سبق : « ص ٢٤١ » .

(٥) انظر ما سبق : « ص ٢٤١ » .

(٦) فى الأصل « الاجتماع» ، وما أثبته من « ت » .

(٧) انظر فى ذلك : الأحكام للآمدى « ١ / ٤٧ ، ٤٨».

(٨) سورة الاسراء : آية « ٢٤» .

(٩) سورة آل عمران : آية « ١٩ » .

(١٠) سورة الأنبياء آية « ١٨ »

للباطل دماغ حتى يدمغ ، وقوله : ﴿ **واشتعل الرأس شيبا** ﴾ [1] والرأس لا يشتعل بالشيب ، وقوله : ﴿ **وآية لهم الليل نسلخ منه النهار** ﴾ [2] والسلخ إنما هو حقيقة فى نزع الجلد ، وقوله : ﴿ **لهدمت صوامع وبيع وصلاوات** ﴾[3] والصلاوات لا تهدم ، وقوله : ﴿ **ولكم فى القصاص حياة** ﴾[4] وليس فى نفسه الحياة بل الموت وإنما الحياة فى شرعيته ، وقوله : ﴿**أحاط بهم سرادقها** ﴾ [5] و﴿ **كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله** ﴾ [6] . وأمثالها متجاوزة حد الإحصاء .

واحتج المخالف بوجوه : -

أحدها : ما ذكر فى المسألة السابقة [7] وقدعرف جوابه ثمه أيضا .

وثانيها : أن المجاز ركيك من الكلام لا يصار إليه إلا عند العجز عن الحقيقة ، والعجز على الله محال.

ثالثها : لو كان فى كلامه مجاز واستعارة لوصف بكونه متجوزا ومستعيرا،وهو باطل وفاقا .

ورابعها : كلام الله حق فله حقيقة فلا يكون مجازا ،لأن ماله حقيقة لايكون مجازا .

---

(١) سورة مريم : آية « ٤ » .

(٢) سورة يس : آية «٣٧ » .

(٣) سورة الحج : آية « ٤٠ » .

(٤) سورة البقرة : آية « ١٧٩ » .

(٥) سورة الكهف : آية « ٢٩» .

(٦) سورة المائدة : آية « ٦٤ » .

(٧) انظر ما سبق من هذه الرسالة « ص ٢٦٨ »

وخامسها : المجاز لا يستقل بالإفادة بدون القـرينة ، والقرينة قـد تخفى فيـضيع المكلف فى الجـهل ولم يحصل مـقصـود الكلام ، والحكيم لا يسلك مسلكا قد يفضـى إلى نقيض مقصوده مع اقتداره على سلـوك ما لا يفضى إليه أصلا .

وسادسها :لو جاوزنا أن يكون فى كلام الله تعالى مجاز،لم يمكننا القطع بإرادة شىء من مدلولات كلامه تعالى لاحتمال أن يقال لعل المراد منه مجازات ما فهمناه من حقائقه ،وإن لم نجد قرينة صارفة عن الحقيقة ،لأن عدم وجدناها لا يدل على عدم الوجود ، وهذا القدر من الاحتمالات كاف فى نفى الجزم[1] الجواب عن الثانى : بمنع ركاكة المجاز ، بل قـد يكون أفصح وأبلغ من الحقيقة فى إفهام المقصود ، ألا ترى أن قوله تعالى : ﴿ **يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى** ﴾ [2] أفصح من قول القائل : الأرض شربت ماؤها والسماء وقفت عن الصب ، وقولنا : « زيد أسد » ، أو « كالأسد » أبلغ فى إفـهام الشجاعة من قولنا : « زيد شجـاع » ، ولا نسلم أنه لايصار إليه إلا عند العـجز، بل يصار إليه لأسباب أخر ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى [3] .

وعن الثالث : بمنع الملازمة ، فإن أسامى الله توقيفية / (٥٠ / أ) عندنا

ولئن سلمنا : إنها قياسية ، لكن [إنما [4]] يجوز إطلاق ما لا [5] يوهم الباطل ، وما نحن فيه ليس كذلك ، لأنه يوهم كونه تعالى متسامحا فى أقواله

---

(١) انظر : الأحكام لابن حزم « ٤ / ٥٣٢ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٠١ » ، المحـصـول « ١ / ق ١ / ٤٦٣ » ، الأحكام للآمـدى « ١ / ٤٩ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٧٠ » . وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٩٨ » .

(٢) سورة هود : آية « ٤٤ » .

(٣) انظر ما يأتى من هذه الرسالة : « ص ٣١٣ » .

(٤) ساقط من الأصل .والمثبت من « ت » .

(٥) آخر الورقة « ٥٠ » من « ت » .

وهو باطل ، لأنه إنما يقال هذا فيمن لا يؤمن [١] بقوله ، ويعلم من حاله أنه لايحتاط فيه .

وعن الرابع : إن كلام الله حق بمعنى أنه صدق لا بمعنى أنه مستعمل فى موضوعه .

وعن الخامس : أنه مبنى [٢] على قاعدة التحسين والتقبيح ، وهى باطلة عندنا . ولئن سلمنا : صحتها فالظاهر زوال الالتباس مع القرينة وخفاء القرينة الذى ينشأ منه الجهل احتمال مرجوح ، وهو غير كاف فى تقبيح الشىء وإلا لقبح إبدال المتشابهين .

وعن السادس : أنا لا نقطع بشىء من مدلول كلامه تعالى ، بناء على عدم [٣] وجدان [٤] قرينة صارفة عن ظاهره ، بل لا يثبت بهذا الطريق إلا الظن ، وأما القطع فبالقرائن المعينة للحقيقة ، أو بقيام دلالة قاطعة مانعة من حمله على غير ظاهره ، ومعلوم أن كون القرآن [٥] مشتملا على المجاز لا يقدح فى القطع بهذا الطريق [٦] .

---

(١) فى « ت » : لا يوثق .

(٢) فى « ت » : منع .

(٣) فى « الأصل » : عدمه ، وما أثبته من « ت » .

(٤) فى الأصل : جواز . وما أثبته من « ت » .

(٥) فى الأصل ، « ت » : القرائن ، وهى كما أثبت .

(٦) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٠١ - ١٠٢ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٣ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٤٩ - ٥٠ » والمراجع السابقة .

المسألة السادسة

[فى اشتمال العربية والقرآن على كلمة غير عربية]

هل فى اللغة العـربية ، وكلام الله تعالى كلمـة غير عربيـة ، سواء كانت معربة أم لا ؟

فنقول : أما أن اللغة العربية مشتملة عليها فلا نعرف فى ذلك خلافا ، وإنما الخلاف فى أن القرآن ، هل هو مشتمل عليها أم لا ؟

فأثبته ابن عباس [(١)] ، وعكرمة [(٢)] ، ومن تابعهما [(٣)] .ونفاه الباقون[(٤)] .

---

(١) هو : عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشى الهاشمى ، ولد قبل الهجرة بـ « ٣ » سنوات ، ابن عم رسول الله ﷺ وفى الصحيح أن النبى ﷺ ضمه إليه وقال : « اللهم علمه الحكمة » . توفى سنة « ٦٨ هـ » بالطائف .

انظر : نسب قريش « ص ٣٦ » ، تاريخ بغداد « ١ / ١٧٣ » ، حلية الأولياء « ١/ ٣١٤ » ، الاستيعاب « ٢ / ٣٥٠ » ، تهذيب الأسماء واللغات « ١ / ٢٧٤ » .

(٢) هو : أبو عبد الله عكـرمة بن عبد الله مولى ابن عـباس ، ولد سنة « ٢٥ هـ » أصله من البربر ، كان من أعلم الناس بالتفسير والمغازى تابعى ، توفى سنة « ١٠٥ هـ » ، وقيل : « ١٠٤ هـ » .

انظر : حليـة الأوليـاء « ٣ / ٣٢٦ » ، مـعـجم الأدباء « ١٢ / ١٨١ » ، تهـذيب الأسماء واللغات « ١ / ٣٤٠ » ، وفيات الأعيان « ٣ / ٢٦٥ » .

(٣) وإليـه ذهب مجـاهد وسعـيد بن جبـير وعطـاء ، وبه قال بعض المتكلفـين ومنهم : الغزالى وابن الحاجب وغيرهم .

انظر : التبصرة « ص ٨٠ » ، المستصفى « ١/١٠٥» ، الأحكام للآمدى «١/ ٥٠» ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «١ / ١٧٠» ،شرح الكوكب المنير «١/١٩٤ » .

(٤) نقله ابن الحاجب عن الأكـثرين فى المختصر « ١ / ١٧٠ » ، وإليـه ذهب ابن جرير الطبـرى ، والإمام الـرازى فى المحصـول « ١ / ق ١ / ٤١٧ » وأتبـاعه ، ونصـره القاضى أبو بكر فى « التقريب » واختاره أيضا جماعة من الحنابلة منهم :أبو يعلى فى العدة « ٣ / ٧٠٧ » ، وأبو الخطاب فى تمهيده « ٢ /٢٨١ » وابن عقيل ، والمجد بن تيمية فى المسودة « ص ١٧٤ » ، وبه قال ابن فارس وأبو عبيدة معمر بن المثنى .

وانظر التبصرة « ص ١٨٠ » ، المستصفى « ١ / ١٠٥ » ، الأحكام للآمدى « ١/ ٥٠ » وراجع : جمع الجوامع وشرحـه « ١ / ٣٢٦ » ، البرهان للزركشى « ١ / ٢٨٧ » ، المزهر « ١ / ٢٦٦ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٩٣ » .

قيل . الشافعى منهم [1] ، ثم اعلم أن الخلاف يجب أن يكون فى غير الأعلام كأسماء الأجناس مثل « اللجام » و « المشكاة » ، أما فى الأعلام مثل «إبراهيم» و « إسماعيل » فلا يتجه الخلاف فيه ، وكيف يتجه وقد اتفق النحويون على أن إبراهيم وإسماعيل وأمثالها غير منصرف لعلة العلمية والعجمة ، ولو كان من قبيل توافق اللغتين لكان منصرفا ، نظرا إلى الوضع العربى .

احتج المثبتون : بأن القرآن مشتمل على « السجيل » و « الإستبرق » وعلى « المشكاة » ، وعلى « القسطاس » والأوليان فارسيان [2] ، والمشكاة حبشية . وقيل : هندية [3] ، والقسطاس رومى . ولأنه لو لم يجز أن يكون القرآن مشتملا على غير العربى ، فإنما لا يجوز لأنه غير مفهم لهم ، وهو غير منكر من القول ، فإن الحروف فى أوائل السور غير مفهمة ،وكذلك «الزقوم» [4]

---

(١) قال الإمام الشافعى فى الرسالة « ص ٤٠ - ٤١ - ٤٢ » : « ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب .... وقد تكلم فى العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به ، وأقرب من السلامة إن شاء الله .

فقال منهم قائل : « إن فى القرآن عربيا وعجميا والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شىء إلا بلسان العرب ... » .

ونقل عن أبى عبيد القاسم بن سلام : جواز الأخذ بالقولين جميعا ، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها ، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن ، وقد اختلط بكلام العرب ، فمن قال إنها عربية فهو صادق ، ومن قال إنها أعجمية فهو صادق .

انظر : روضة الناظر « ص ٦٥ » ، البرهان للزركشى « ١ / ٢٩٠ » ، فواتح الرحموت «١/٢١٢» ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٩٤ » ، المزهر « ١ / ٢٦٩ » .

(٢) فى الأصل : « فارسيين » . والمثبت من « ت » .

(٣) فى « ت » : بضديه وهو تصحيف .

(٤) الزقوم : مشتق من التزقم : وهو البلع على الجهد والشدة لكراهتها ونتنها =

و « الأب » [(١)] ، ولذلك قال بعض فصحاء العرب حين سمع قوله تعالى : ﴿ لآكلون من شجر من زقوم ﴾ [(٢)] ما نعرف الزقوم ، إلا الزبد والعسل [(٣)] . وقال عمر رضى الله عنه : لما تلا قوله تعالى : ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ [(٤)] أما الفاكهة فمعلومة ، فما / (٥٠ /ب) الأب [(٥)] ؟ .

وكذلك المتشابهات ، فإنها لا تفهم إذ الأصح الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ [(٦)] .

== وقيل لها شجرة الزقوم ؛ لأنه يبتلعونها على الجهد والشدة ؛ وتقف فى حلوقهم من شدة كراهتها ونتنها .

ولما نزل قوله تعالى : ﴿ إن شجرة الزقوم طعام الأثيم ﴾ .

قال رجل : قدم عليهم من أفريقية بلغة أفريقية الزبد بالتمر فقال أبو جهل : يا جارية هاتى لنا تمرا وزبدا نزدقمه فجعلوا يأكلون منه ويقولون : أفبهذا يخوفنا محمد فى الآخرة ؟ .

فأنزل الله تعالى : ﴿ إنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين ﴾ .

انظر : الصحاح « ٥ / ١٩٤٣ » ، معجم مقاييس اللغة مادة « رقم » « ٣ / ١٦ » ، لسان العرب « ١٢ / ٢٦٨ - ٢٦٩ » ، تفسير القرطبى « ١٥ / ٨٥ » .

(١) الأب : هو كل شيء ينبت على وجه الأرض ، يدل على ذلك ما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أنه قال : الأب : " ما تنبت الأرض مما يأكل الناس والأنعام .

وقيل : الأب : الثمار الرطبة . وهو أيضا مروى عن ابن عباس وابن أبى طلحة .

وقال الطحاوى : هو التين خاصة . وقيل غير ذلك .

وانظر : ما سبق « ص ٢٢٨ » .

معجم مقاييس اللغة مادة « أب » «١/٦» ، تفسير القرطبى «١٩ / ٢٢٢ ، ٢٢٣ » .

(٢) سورة الواقعة : آية « ٥٢ » .

(٣) انظر : ما سبق قريبا عند تفسير « الزقوم » .

(٤) سورة عبس : آية « ٣١ » .

(٥) سبق تخريجه « ص ٢٢٩ » ، وفى « ت » زيادة « له » بعد « الأب » .

(٦) سورة آل عمران آية « ٧ »

وأيضا : إن الله تعالى أنزل القرآن على لسان العرب والمعرّب من جملة [1] كلامهم ، ولذلك اعتورت [2] عليه أحكام كلامهم من دخول الألف واللام والتنوين والجمع والتثنية وغير ذلك من الأحكام ، فجاز أن يكون فيه المعرب كغيره [3] .

أجاب المنكرون :

عن الأول : بأنا لا نسلم أن تلك الكلمات ليست بعربية ، ووجودها فى غير اللغة العربية لا يدل على أنها ليست بعربية ، فإن توافق اللغتين غير ممتنع كما فى التنور ، والصابون ، وغيرهما من الألفاظ .

وعن الثانى : بمنع أن يكون فى القرآن غير المفهم ، أما أوائل السور فقد مر الجواب عنها [4] .

وأما « الزقوم » و « الأب » فلا يلزم [5] من كونهما غير معلومين لواحد [6] ، أو اثنين أن لا يكونا عربيين ، ولا نسلم أن المتشابهات غير معلومة ، ولا نسلم أن الأصح الوقف على قوله تعالى : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله** ﴾ بل على (الراسخين) غاية ما يلزم على هذا التقدير التخصيصى ،

---

(١) فى الأصل : من حكمه ، وهو تصحيف .

(٢) الاعتوار هو : الشىء المتداول .

انظر : معجم مقاييس اللغة ، مادة « عور » « ٤ / ١٨٤ » .

(٣) انظر : العدة « ٣ / ٧٠٨ - ٧٠٩ » ، التبصرة « ص ١٨١ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١١٦ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٠ - ٥١ » .

والجواب عن هذا الدليل الأخير ، هو كما قال الشيخ المصنف فى الفائق « ١ / ١٢٠ »: « أنه يدل على الجواز لا على الوقوع وفيه نزاع » .

(٤) وهو أن أوائل السور أسماؤها ، وسبق ذلك فى أثناء وقوع الحقيقة الشرعية .

انظر ما سبق : « ص ٢٣٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٣ » .

(٥) فى الأصل : فلا يلزمه ، والمثبت من « ت »

(٦) فى الأصل « كواحد » ، والمثبت من « ت »

وهو أهون من التكلم بما لا يفهم [1] .

واحتج المنكرون : بقوله تعالى : ﴿ **بلسان عربى مبين** ﴾ [2] ، وقوله : ﴿ **قرآنا عربيا** ﴾ [3] وهو اسم لجملة الكتاب على ما تقدم بيانه [4] . وقوله : ﴿ **ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمى وعربى** ﴾ [5] ، وقوله : ﴿ **أأعجمى وعربى** ﴾ استفهام عن كونه متنوعا بمعنى الإنكار ، وهو إنما يستقيم إذ لم يكن فى نفسه متنوعا ، ولو كان فيه شىء من غير العربية لكان متنوعا ، وحينئذ لم يكن الإنكار مستقيما .

أجاب : المثبتون عن الآيتين الأولتين بما سبق فى الحقيقة الشرعية [6] .

وعن الثالث : لا نسلم أنه استفهام إنكار عن [7] التنويع بل معناه إن شاء الله تعالى - الكلام أعجمى ومخاطب عربى ، فهو إنكار هذا المعنى لاعن التنويع [8] .

سلمنا ذلك : لكنه إنكار مطلق التنويع أو تنويع مخصوص ،وهو الذى لا يفهم منه شىء . والأول ممنوع . والثانى مسلم ، ونحن لا نقول به ، ولا يلزم منه نفى مطلق التنويع ، إذ لا يلزم من نفى الخاص نفى العام [9] .

---

(١) انظر : التبصرة « ص ١٨٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٠ - ٥١ » ، الفائق «١/ ١٢٠ » .

(٢) سورة الشعراء : آية « ١٩٥ » .

(٣) سورة يوسف : آية « ٢ » ، طه : آية « ١٣ » ، الزمر : آية « ٢٨ » .

(٤) فى الحقيقة الشرعية . انظر ما سبق : « ص ٢٣٣ » .

(٥) سورة فصلت : آية « ٤٤ » .

(٦) انظر ما سبق : « ص ٢٣٣ » . وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤١٥ » ، الأحكام للآمدى «١/ ٣٦ » ، الفائق «١ / ١٢١ ».

(٧) فى الأصل : غير . والمثبت من « ت » .

(٨) انظر : تفسير الطبرى « ٢٤ / ١٢٦ ».

(٩) انظر : المستصفى « ١ / ١٠٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٥٠ » ، مختصر ابن=

المسألة السابعة

فى تقسيم المجاز [1]

المجاز إما أن يقع فى مفردات الألفاظ فقط ، أو فى تركيبها فقط ، أو فيهما جمعيا

والأول : كاطلاق الأسد على الشجاع ، وقد عرفت حقيقته بما سبق[2]. من التحديد ووقوعه بما سبق من الدليل ويسمى أيضا بالمجاز المثبت .

والثانى :كقوله تعالى : ﴿ **وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا** ﴾ [3] / (٥١/أ) ﴿ **رب إنهن أضللن كثيرا من الناس** ﴾ [4] ﴿ **وأخرجت الأرض أثقالها**﴾[5] .ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب [6] ، والجملى ، والإثباتى، والحكمى، والإسنادى ، والعقلى [7] [8] ، لأن مفردات هذا النوع من المجاز

=== الحاجب وشرحه « ١ / ١٧١» ، فواتح الرحموت « ١ / ٢١٢ » ، الفائق « ١ / ١٢١ » .

(١) انظر هذه السألة فى :

المحصول « ١ / ق ١/ ٤٤٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٥٤ » ، وراجع : الابهاج « ١ / ٢٩٤ »، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٢٠ »، شرح تنقيح الفصول « ص ٤٥ » ، تيسير التحرير « ٢/ ١٢ » ، البرهان للزركشى «٢/٢٥٦ » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢٦٨ » .

(٣) سورة الأنفال : آية « ٢ » .

(٤) سورة إبراهيم : آية « ٣٦ » .

(٥) سورة الزلزلة : آية « ٢ » .

(٦) المجاز المركب : هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى .
انظر : التعريفات « ص ٢٠٢ » .

(٧) المجاز العقلى : ويسمى مجازا حكميا ، ومجازا فى الإثبات ، وإسنادا مجازيا وهو إسناد الفعل أو معناه إلى ما لابس له غير ما هو له
انظر التعريفات « ص ٣ ٢ »

(٨) آخر الورقة « ٥١ » ، من « ت »

كلها مستعملة فى موضوعاتها ، وإنما التجوز فى إسناد بعضها إلى بعض ، وذلك حكمى ، عقلى ، ألا ترى أن « أشاب الصغير » فى قول الشاعر :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى [1]

مستعملان فى موضوعيهما ، وكذلك : أفنى والكبير ، لكن إسناد « أشاب وأفنى » إلى « كر الغداة ومر العشى » ، هو الذى وقع فيه التجوز لكونهما ، مستندين إلى الله فى نفس الأمر [2] . ومثله : « أنبت الربيع البقل » . و « فعل النور » والضابط فيه إنك متى [3] نسبت الشىء إلى غير ما هو منسوب إليه لذاته لضرب من الملاحظ بين الإسنادين كان ذلك مجازا فى التركيب [4].

وبهذا القيد الأخير خرج ، قول الدهرى [5] : « أنبت الربيع البقل»، و

---

(١) البيت للصلتان العبدى قثم بن خبيئة من عبد القيس ، وهو مطلع قصيدة طويلة حسنة كثيرة الأمثال والحكم ، يوصى فيها ابنه .

وانظر فى نسبة هذا البيت إليه :

الحماسة لأبى تمام « ١ / ٦٢٢ » ، الحماسة رقم « ٤٥٩ » ، الشعر والشعراء « ص ٢٥٣» غير أنه أبدل الغداة بـ « الليالى » ، شرح ديوان الحماسة للتبريزى « ٣ / ١٩١» خزانة الأدب للبغدادى « ١ / ٣٠٨ » ، معجم الشعراء « ص ٤٩ » .بينما نسب الجاحظ فى كتاب الحيوان « ٣ / ٤٧٧ » هذا البيت للصلتان السعدى وذكر أنه غير الصلتان العبدى .

وجاء هذا البيت من غير نسبة فى:

المحصول « ١ / ق ٣ / ٤٤٦ » ، الفائق « ١ / ١٢٢ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٥ - ٤٤٦ » .

(٣) فى « ت » : إذا .

(٤) انظر : الفائق « ١ / ١٢٣ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٤ »

(٥) الدهرية : هم الذين أنكروا الخالق والبعث ، القائلون بقدم الدهر وبقائه ، وقد أسندوا الحوادث إليه ، وأنه لاعالم وراء المحسوسات وينفون الربوبية ، ويقولون إن الأمر والنهى والرسالة من الله محال ، وينكرون الثواب والعقاب ، ومنهم من يقول بتناسخ الأرواح ، ومنهم من يقول بالمحسوسات والمعقولات ولا يقولون بحدود ولا أحكام وهم الفلاسفة الدهرية أخبر الله عنهم بقوله ﴿ وقالوا ما هى إلا حياتنا ==

«أسعد الفلك» ، عن أن يكون مجازا ، لأن ذلك الإسناد عنده ليس لضرب من الملابسة ، بل هو أصلى عنده متسبب إلى ما ينبغى [1] انتسابه إليه ، وبه ينفصل الكذب عنه أيضا . لأن الكاذب لم يسند الأثر إلى ما أسنده لمشابهة ذلك الإسناد إسنادا آخر الذى هو أصلى ، بل إما لأنه أصلى عنده ، أو وإن لم يكن كذلك لكنه لم يلاحظ الملاحظة.

والملاحظة قد تكون بأن يختص الشىء بأثر بأن يوجد الأثر عند وجوده ، وينعدم عند عدمه ، وهو غير صادر عنه ، لكن أجرى الله [تعالى] [2] سنته بأن يوجده عند وجوده ، ويعدمه [3] عند عدمه ، كالهلاك مع أكل السم فى قوله : قتله السم : أو بأن يكون الأثر صادرا عنه حسا كما فى قوله تعالى ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [4] و ﴿تؤتى أكلها كل حين﴾ [5] وبأن يكون الشئ سبب كقولهم : « أعطى الأمير الفقير » ، و « كسا الخليفة الكعبة »،وما أشبه ذلك [6] .

وذهب بعض الشاذين إلى إنكار المجاز العقلى [7] . إما لزعمهم : أن صيغ

== الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إنْ هم إلا يظنون﴾ .
انظر : كتاب المقالات والفرق « ص ١٩٤ » ، الفرق بين الفرق للبغدادى « ص ٣٥٩ - ٣٦٠ » ، الملل والنحل للشهرستانى « ٢ / ٣ - ٤ » ، تفسير القرطبى « ١٦ / ١٧٠ - ١٧٢ » ، البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان « ص٥٢».

(١) فى الأصل : ينتقى ، وما أثبته من « ت » .

(٢) ساقط من الأصل وما أثبته من « ت » .

(٣) فى « ت » : وان لم ينعدم .

(٤) سورة الزلزلة : آية « ٢ » .

(٥) سورة إبراهيم : آية « ٢٥ » .

(٦) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٨ » ، الفائق « ١ / ١٢٤ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٩٤ - ٢٩٥ » .

(٧) ذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز فى التركيب وهو شاذ .
انظر : مختصر ابن الحاجب بشرح العضد « ١ / ١٥٤ » ، الفائق ==

الأفعـال موضوعة فى الـلغة بإزاء صدور مدلولاتهـا عن القادر المختـار ، فإذا أسندت إلى غيره كانت مجازات لغـوية . وربما استدلوا عليه : بأن من علامة المجاز اللغوى صحـة النفى كما سيـأتى [1] - وهـى موجـودة فيـما نحن فيـه كما فى المفرد ، إذ يصح أن يقال : ما أخرجت الأرض الأثقال ، وإنما أخرجها الله تعالى منهـا / (٥١ /ب)، وما أتت النخلة أكلهـا ، ولكن أتى الله منها الأكل ، وما [2] قعد فلان ولكن [3] اقعد فيمن هو كذلك ، قال الله تعالى: ﴿ ومـا رمـيت إذ رمـيت ولكن الله رمى ﴾ [4] وهذا على رأينـا ظاهر . وإمـا لزعمهم : بأن صيغ الأفعال لا تدل إلا على صدور [5] مدلولاتها ممن أسندت إليه ، سواء كان موجبا أو مختارا [6] ،وخصوصية أحدهما غير مستفاد منها - كما سيأتى [7] - فإذا أسند فعل إلى فاعل سواء كان موجبا أو مختارا ، وجب أن تكون حقيقة فيه ، إذ لو كان مجازا فى الموجب لكان له جهة حقيقة ، كما فى المفرد ، ولما لم يكن كذلك ، علمنا أنه ليس بمجاز [8] .

أجـاب الأكثـرون عن الأول : بأن صيغ الأفـعال لا دلالة لهـا على صدور

=== « ١ / ١٢٤ » .

وراجع : نهـاية السول « ١ / ٢٦٦ » ، الإبهـاج « ١ / ٢٩٥ » ، تيـسيـر التحـرير «١٢/٢» .

(١) انظر ما سيأتى : « ص ٣٣٢ » .

(٢) انظر : الفائق « ١ / ١٢٤ » ، فى هذه التأويلات .

(٣) فى « ت » : لكن .

(٤) سورة الأنفال : آية « ١٧ » .

(٥) فى الأصل : « صدقة » ، وما أثبته من « ت » .

(٦) بعد أو مختارا فى « ت » زيادة قوله : وجب أن يكون حقيقة فيه .

(٧) انظر ما سيأتى : « ص ٣٣٨ » .

(٨) انظر هذه الأدلة فى :

المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٩ » ، الفائق « ١ / ١٢٤ » .

مدلولاتها من الفاعل المختار ويدل عليه وجوه [1] :-

أحدها : لو كانت صيغة الفعل دالة على صدور الفعل من المختار لكان قولنا : « أخرج » و « أنبت » خبرا تاما ، لأنه حينئذ يجرى مجرى قولنا : « أخرج القادر » ، و « أنبت القادر » وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم . وفيه نظر ، لأن لقائل [2] أن يقول : هب أنه لا يدل على خصوصية القادر المختار ، لكن لا نزاع فى أنه يدل على صدوره عن شيء .

فقولنا : أخرج حينئذ يجرى مجرى ، قولنا : أخرج شيئا فكان يجب أن يكون خيرا تاما ، فما هو جوابكم فيه ؟ فهو جوابنا فيما أوردتموه علينا .

وثانيها : أن إسناد الفعل إلى الفاعل ، تارة يفيد صدوره منه فقط كقولك: « ضرب زيد » ، وتارة يفيد اتصافه به فقط كما فى قولك : « مرض زيد»، و« مات عمر » ، وتارة يفيد المعنيين جميعا كقولك : « قام زيد » ، فلو كان الفعل دالا على صدوره من القادر المختار بطريق التضمن لم يكن إسناد الفعل إلى الفاعل فى هذه الصور الثلاثة على سبيل الحقيقة ، لكن لم يقل أحد من أئمة اللغة ، : إن مرض زيد ومات عمر ، مجاز لغوى .

وثالثها : أن من الاستعمال الشائع من غير نكير [3] من أهل اللسان قول القائل : « السواد يضاد البياض وينافيه » ، و « إن الجسم الجمادى يقبل العرض » ، ويشغل الحيز ،وينتقل عن مكانه غير الطبيعى . والأصل فى الكلام الحقيقة الواحدة ، وحينئذ يلزم أن لا يكون حقيقة فى خصوصية القادر المختار ، وهو المطلوب .

ورابعها : أن الفعل لو كان له دلالة على القادر من حيث الوضع لكان

---

(١) انظر فى هذه الوجوه : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٩ » ، الفائق « ١ / ١٢٥ » .

(٢) فى الأصل : لأن القائل ، وما أثبته من « ت » .

(٣) فى الأصل : نكر ، وما أثبته من « ت » .

قولنا : « أخرج القادر » ، تكررا [1] وغيره نقصا نظرا إلى الوضع ومعلوم أنه ليس كذلك .

وخامسها :هب أن الأفعال دالة على القادر المختار بطريق التضمن/(٥٢/أ) لكن لا دلالة لها على القادر المعين ،وإلا لزم الاشتراك بحسب القادرين وأنه خلاف الأصل .إذا ثبت هذا [2] فنقول [3] :إذا أسند الفعل [4] إلى غير ذلك القادر الذى صدر الفعل عنه لم يكن ذلك مجازا لغويا ، لأن التغيير غير واقع فى المفهوم اللغوى ، فيكون مجازا عقليا لدخوله تحت ما ذكرنا من الضابط [5]

وأما الجواب : عما استدلوا به أولا : فهو أنا نسلم أن صحة النفى من علامات المجاز ، لكن لا نسلم أنها من خواص المجاز اللغوى أو العقلى على التعيين ، وحينئذ [6] يستدل بصحة النفى على المجاز اللغوى فإنما هو بواسطة أن المجاز العقلى فيه غير متصور ، أما بمجرد النفى فلا .

وعن الثانى : إن نسلم أنه لا دلالة للأفعال من حيث الوضع على خصوصية الفاعل كما بينا ،لكن ما الذى تريد من قولك ؟ أنه لو كان مجازا فى الموجب لكان له جهة حقيقة . إن أردت به أن يكون له جهة حقيقة بحسب اللغة فهو ممنوع ، إذ المجاز لو استدعى الحقيقة فإنما يستدعى حقيقة تقابله والحقيقة اللغوية ليست فى مقابلة المجاز العقلى ، إذا ليس معنى المجاز العقلى أن يكون اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له حتى يستدعيها ، وإن عنيت به أن يكون له جهة حقيقة بحسب العقل فمسلم ، لكن لا نسلم أن ليس له جهة حقيقة ، بل له ذلك ، وهو إسناده إلى ما هو مستند إليه لذاته .

وأما الثالث : وهو الذى وقع التجوز فى مفردات ألفاظه وفى تركيبه معا،فهو كقول الشاعر :

---

(١) فى « ت » : تكريرا .

(٢) فى الأصل : بهذا ، والمثبت من « ت » .

(٣) فى الأصل : للقول ، والمثبت من « ت » .

(٤) آخر الورقة « ٥٢ » من « ت » .

(٥) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٠ » ، الفائق « ١ / ١٢٥ » .

(٦) فى الأصل : وحيث والمثبت من « ت »

أحيانى اكتحال بطلعتك [1]

فإن « الإحياء » مستعمل فى السرور ، وهو غير موضوعه الأصلى ، و « الاكتحال » فى الرؤية ، وهو مجاز فيها ، فهذا مجاز فى مفرداته ثم نسب « الإحياء » إلى « الاكتحال » وهو مجاز عقلى، لأنه غير منتسب إليه فى نفس الأمر « وإنما نسب إليه » [2] لضرب من الملاحظة بينه وبين الإسناد الأصلى [3].

---

(١) ذكر المصنف هذا المثال على أنه جزء من بيت من الشعر ، ولم أجد هذا البيت مع البحث والتقصى ، وقد ذكره الرازى والمصنف فى الفائق ، والقاضى البيضاوى وابن السبكى وجمال الدين الإسنوى والبدخشى من باب التمثيل ، ولم يذكروا أنه جزء من بيت من الشعر .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٥ » ، نهاية السول « ١/ ٢٦٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٦٥ » ، الفائق « ١ / ١٢٢ » .

(٢) ساقط من « ت » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٦ » ، الفائق « ١ / ١٢٢ » ، نهاية السول « ١/ ٢٦٦ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٥ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٦٩ » .

(٣) وبيان ذلك : هو أن حقيقة الإحياء : هو السرور بالرؤية ، لكن إطلاق لفظ الإحياء على السرور ، مجازا إفراديا ، لأن الحياة شروط صحة السرور، والسرور من آثارها .

وكذلك لفظ : « الاكتحال » على الرؤية : مجاز إفرادى ، لأن الاكتحال هو جعل العين مشتملة على الكحل ، كما أن الرؤية : هى جعل العين مشتملة على صورة المرئى .

فلفظ الإحياء والاكتحال : حقيقة فى مدلولهما ، وهو سلوك الروح فى الجسد ، ووضع الكحل فى العين واستعالهما - أى الإحياء والاكتحال - فى السرور والرؤية مجاز إفرادى ، وإسناد الإحياء إلى الاكتحال مجاز تركيبى ، لأن الإحياء : لم يوضع ليسند إلى الاكتحال ، بل إلى الله تعالى ، لأنه من خواص قدرته سبحانه وتعالى .

انظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ١٨٥ - ١٨٦ » .

المسألة الثامنة

في بيان جهات التجوز في المفرد

قد [1] عرفت مما سبق في حد [2] المجاز أن العلاقة لابد منها فيه .
فنقول: العلاقة التي هي شرط المجاز ، ليست هي عبارة عن مجرد الاشتراك في أمر من الأمور التي هي موجودة في الحقيقة ، وإلا لجاز إطلاق اسم كل شيء على كل ما عداه لأنه ما من شيء إلا ويشارك كل ما عداه في أمر من الأمور ، بل لابد من المناسبة والمشاركة في أمر خاص ظاهر .

إذا عرفت هذا ، فلنذكر ما يحضرنا منها ، وقبل الخوض في التعداد لابد من التنبيه على شيء . وهو : إنا إذا / (٥٢ / ب)أوردنا مثالا بجهة من جهات التجوز لا يشترط فيه أن لا يكون مشتملا على جهة أخرى ، بل يجوز أن يكون فيه جهتان وثلاثة ، فلا يفهم من قولنا : مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يكون مشتملا على تلك الجهة ، مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، فإن كان فيه جهة أخرى فإنما لم ينبه عليها لأنا نذكر لها مثالا آخر .

الجهة الأولى : من جهات التجوز ، إطلاق اسم العلة على المعلول سواء كانت العلة « فاعلية » [3] أو « قابلية » [4] أو « صورية » [5] أو

(١) في « ت » : وقد .

(٢) في « ت » : في ضد وهو تصحيف ، وانظر ما سبق : « ص ٢٦٧ » .

(٣) العلة الفاعلية : هي ما يوجد منها المعلول : أي يكون مؤثرا في المعلول موجدا له .
انظر : التعريفات « ص ١٥٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ /١٥٨ » .

(٤) العلة القابلية : هي تسمية الشيء باسم قابله .
شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٧ » .

(٥) العلة الصورية : وهي ما يجب بها وجود المعلول .
التعريفات « ص ١٥٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٧ » .

« غائبة » [1] .

مثـال الأول : إذا كانت حقيـقية إطلاق اسم الفـاعل وإرادة المفعول كـقوله تعالى : ﴿ عيشـة راضيـة ﴾ [2] أى : مرضـيـة ، ومـثـاله إذا كـانت ظنيـة كتسميتـهم « المطر بالسماء » .

مثال الثاني:كقولهم : « سال الوادى » ، و « جرى الميزاب » و « النهر »

مثال الثالث : كتسميتهم القدرة باليد [3] ، والعقل ، والفهم ، بالقلب .

مثال الرابع : كتسميتهم العنب بالخمر ، والعقد بالنكاح [4] .

وثانيها : إطلاق اسم المعلول على العلة ، كـتسـميـتهم المرض الشـديد ، والمحنة العظيـمة بالمـوت ، ومنه قوله تعـالى : ﴿ حجابا مـستورا ﴾ [5] أى ساترا.

تنبيهان : -

الأول : إذا وقع التعارض بين هذين المجازين ،كان الأول أولى .

وهذا ظاهر،على رأى من يجوز تعليل المعلولين المتماثلين بعلتـين مختلفتين

---

(١) العلة الغائبة : وهى ما يوجد منها المعلول: أى يكون مؤثرا فى المعلول موجدا له .
التعريفات « ص ١٥٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٨ » .

(٢) سورة الحاقة : آية « ٢١ » ،القارعة : آية « ٧ » .

(٣) هذا المثال عكسه الإمام الرازى وأتباعه فقالوا : كتسميتهم اليد بالقدرة .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٩ » ، الفائق « ١ / ١٢٦ » .
وراجع : نهاية الـسول « ١ / ٢٧١ » ، التمـهيد لـلإسنوى « ص ١٨٣ » ، الإبهاج «١/٣٠١» .

(٤) انظر : المحـصول « ١ / ق ١ / ٤٤٩ » ، الفـائق « ١ / ١٢٦ » ، شـرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٧ » .

(٥) سورة الإسراء : آية « ٤٥ » .
وانظر المحصول: نفس الموضع السابق .

لأن العلم بالمعلول المعين حينئذ لا يستلزمه [1] العلم بالعلة المعينة . وأما العلم بالعلة المعينة ، فإنه يستلزمه [2] العلم بالمعلول المعين . وأما [3] على رأى من لم يجوز ذلك فكذلك ، لأن العلم بالعلة المعينة كما تفيد العلم بوجود المعلول المعين ، فكذا يفيد كمية وجوده . وأما العلم بالمعلول ، وإن أفاد العلم بوجود العلة المعينة حينئذ لكن لا يفيد كمية وجوده ، فكان الأول اولى .

الثانى : إذا وقع التعارض بين هذه العلل الأربع ، كانت العلة الغائبة أولى ، لا لما قيل : بأن فيها جهتى العلية والمعلومية بالنسبة إلى العلل الثلاثة الباقية ؛ فإنها علة لها فى الذهن ومعلول لها فى الخارج ، فإن هاتين الجهتين حاصلتان أيضا للعلل الثلاثة بالنسبة إليها ضرورة أن العلية والمعلولية من الأمور الإضافية المتلازمة ، بل لأن عليتها فى الذهن ومعلوليتها فى الخارج وسائر العلل بالعكس من هذا . وقد عرفت أن دلالة الألفاظ على ما فى الأذهان بالذات ، وعلى ما فى الخارج بالعرض فتكون جهة الرجحان التى هى العلية حاصلة/(٥٣ / أ) للعلة الغائبة فى الدلالة الذاتية ولغيرها فى الدلالة العرضية، فتكون العلة الغائبة أولى من غيرها [4] .

وثالثها : إطلاق اسم اللازم على الملزوم ، كإطلاق [5] المس على الجماع فى

---

(١) فى « ت » : لا يستلزم .

(٢) فى « ت » : يستلزم .

(٣) فى الأصل : « إنما » ، وما أثبته من « ت » .

(٤) انظر فى إطلاق اسم العلة على المعلول ، وإطلاق اسم المعلول على العلة :
العدة « ٢ / ٧٠٦ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٤٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٢٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه مع حاشية الجرجانى « ١ / ١٤٢ ، ١٤٣ » وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٣٠٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٧ ، ١٥٩ » .

(٥) آخر الورقة « ٥٣ » من « ت » .

قوله تعالى : ﴿ **وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن** ﴾ [١] أى قبل الوطء » وخصه قوم بالكناية إذ قالوا : أن قولهم : « كثير الرماد » للمضياف ، و« طويل النجاد » لطويل القامة من باب الكنية ، وهو إطلاق « اسم » [٢] اللازم على الملزوم .

ورابعها : عكسه كقوله تعالى : ﴿ **أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون** ﴾ [٣] أى يدل ، والدلالة لازمة [٤] من لوازم الكلام .

وخصه قوم بالاستعارة ، والصحيح : أن الاستعارة غيره « وستأتى » [٥] ثم من الظاهر [٦] تغايرها من الجهتين أعنى العلية والمعلولية ، واللازمية والملزومية ، فإن الاعتبار الثانى يصدق حيث لا يصدق الاعتبار الأول ، كما فى الخاص والعام ، فإن الإنسان ملزوم للحيوان ، وهو لازم له ، ولا علية ولا معلولية بينهما ولا بينهما نسبة العموم والخصوص - أيضا - إن [٧] استدعاء الوجود من الجانبين شرط فى الجهة الأولى دون الثانية ، وإذا وقع التعارض [بين] [٨] هاتين الجهتين كانت الجهة الأولى أولى ، وإذا وقع التعارض بين إطلاق اسم اللازم على الملزوم وبين إطلاق اسم الملزوم على اللازم ، كان الثانى أولى لاستلزامه إياه من غير عكس [٩] .

---

(١) سورة البقرة : آية « ٢٣٧ » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) سورة الروم : آية « ٣٥ » .

(٤) فى « ت » : لازم .

(٥) ساقط من « ت » .

(٦) فى « ت » : « من المضاهر » وهو تصحيف .

(٧) فى « ت » : لأن .

(٨) ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٩) انظر فى إطلاق اسم اللازم على الملزوم وعكسه : ==

وخامسها : تسمية الشيء باسم ما يشابهه ، وإما في الصورة كإطلاق اسم « الفرس » على المصور بصورته ، وإما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة كإطلاق اسم « الاسد » على الشجاع ، و « الحمار » على البليد ، وهذا النوع هو المستعار ، وهذا لأنه هو الذي استعير فيه المعنى فاستعير اللفظ فيه تبعا لاستعارة المعنى .

وإذا وقع التعارض بين هذا ، وبين واحد من الأربعة ، الأول أعني إطلاق اسم العلة على المعلول ،وعكسه ،وإطلاق اسم الملزوم على اللازم ،وعكسه ، فالثلاثة ،الأول منها أولى قطعا للملازمة وعدم الانفكاك .

وأما الرابع : فيحتمل أن يقال المستعار أولى ، لأنه أكثر ولأنه من أصناف البديع ، ولأن تلك الجهة حاصلة للمستعار - أيضا - مع زيادة ما ذكرنا من المرجحات ، لأن بين الأسد و الشجاعة ملازمة ، فإطلاق اسم الأسد على الشجاعة إطلاق إسم الملزوم على اللازم ، ثم إطلاقه على الشجاع -أيضا - كذلك ، لأن بين الشجاعة والشجاع ملازمة أيضا (١) .

وسادسها : إطلاق اسم الكل على الجزء ، كما في قولهم :الزنجي(٥٣/ب) سود ، والرومي أبيض ، وكإطلاق اليد على العضو المخصوص إلى الكوع ، أو إلى المرفق عند من يجعلها حقيقة فيه إلى المنكب .

وسابعها : عكسه ، كإطلاق الرأس على الشخص في قولهم : يملك فلان

==الأحكام للآمدى « ١ / ٣٣ » ، الفائق « ١ / ١٢٧ » وراجع : البرهان للزركشى « ٢ / ٢٦٩ - ٢٧٠ » ، المدخل « ص ٧٧ » ، الإبهاج « ١ / ٣١٠ » ، حاشية الجرجانى على العضد « ١ / ١٤٣ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٩ ».

(١) انظر فى هذا النوع :

المستصفى « ١ / ٣٤١ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٤٢ » ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر « ٢ / ١٦ » .

وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٧٢ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣١٧ » .

كذا رأسا من الرقيق ، وذبح كذا رأسا من البقر . وإذا وقع التعارض بينهما كان الأول [أولى[1]] لاستلزام[2] الكل الجزء من غير عكس، وهذا إنما يستقيم فى إطلاق اسم الجزء الأعم على الكل ،أما في إطلاق اسم الجزء الخاص بالشيء كالناطق مثلا بالنسبة إلى الإنسان فلا ، لأنه [3] مستلزم له فيحتاج فى تعليل أولوية الأول بالنسبة إلى هذا الجزء ، وإلى وجه آخر وهو أن الكل مستلزم للجزء من حيث إنه كل ، وأما الجزء الذى يستلزم الكل فإنه لا يستلزمه من حيث إنه جزء بل باعتبار آخر ، وما بالذات يكون أولى وأقدم مما بالغير .

وأيضا : الكل يستلزم الجزء بالدلالة التضمنيه ، والجزء الخاص يستلزم الكل بالدلالة الالتزامية [4]، ولا شك أن[5] الدلالة التضمنيه أولى من الدلالة الالتزامية [6] .

ويدخل فى هذا القسم إطلاق اسم المقيد على المطلق وعكسه ، لأن المطلق جزء المقيد .

وإذا وقع التعارض بين إطلاق اسم الكل على الجزء وبين إطلاق إسمالعلة على المعلول أو عكسه ، كان الثاني أولى لحصول الاستلزام مع زيادة التأثير والتأثر .

---

(١) ساقط من الأصل وما أثبته من "ت" .

(٢) في الأصل :لاستلزامه ، وما أثبته من "ت".

(٣) فى الأصل : " انه" ، وما أثبته من "ت" .

(٤) في الأصل : ألتزاميه.، وما أثبته من "ت" .

(٥) في الأصل : إلا أن ، وما أثبته من "ت" .

(٦) انظر في هذا النوع :

المحصول "١/ق ١/ ٤٥٢" . وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣١٩" ،التمهيد للإسنوى "ص ١٨٥" ، نهاية السول "١/ ٢٧٢" ، الإبهاج "١/ ٣٠٣ ، ٣٠٤ "، البرهان للزركشي " ٢/ ٢٦٢ "

وأمـا إذا وقع التـعارض بيـنه وبين إطلاق اسم الملزوم على اللازم كـان الأول أولى، لأن الاستلزام مـشترك ويخص بكونـه داخلا في مسـمى اللفظ بخلاف اللازم ، فإنه غير داخل في مسـمى اللفظ ، ويعرف منه كونه أولى من عكسه ومن المستعار .

وأما إذا وقع التعارض بين إطلاق اسم الجزء على الكل ، وبين ما تقدم من الأقسام، فكل ما تقدم من الأقسام أولى منه إلا إطلاق اسم اللازم على الملزوم فإنهما سواءان ، لأنه كـما لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم فكذا لا يلزم من وجود الجزء وجود الكل .

وثامنها : إطلاق اسم أحد الضدين على الآخر ، كقوله تعالى :

﴿ **وجزاء سيـئة سيئـة مثلها**[1] ﴾، وقوله تـعالى :﴿ **فـمن اعتـدى عليكم فاعتدواعليـه بمثل ما أعتدى عليكم** [2] ﴾ .سمى جزاء السيئـة سيئة واعتداء وهو عدل لكونه ضدها .

وإذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم من الأقسام ، كان كل ما تقدم أولى منه إلا إطلاق اسم اللازم على الملزوم وما فى معناه .فإن فيه نظرا [3] .

وتاسعها : تسمية ما يألفوه باسم ما بالفعل سواء كان بالقوة القريبة بالفعل كتسـمية الخمـر في الدن مسكرا ،وكتسـمية العالم بصنعـة الكتابة بالكاتب في غيرحـالة المباشـرة ، أو بالقـوة البـعيـدة (عنه[4]) ، كـتسميـة الصبي بالكاتـــب و العالم[5] .

---

(١) سورة الشورى : آية "٤٠" .

(٢) سورة البقرة : آية "١٩٤" .

(٣) انظر : العدة "٧٠٥/٢" ، المحصول "١/ق١/٤٥١ ـ ٤٥٢" .

وراجع : المسـودة" ص١٦٩" ، نهـاية السـول "٢٧٢/١" ، الإبهـاج "٣٠٢/١"،جمع الجوامع وشرحه "٣١٧/١" .

(٤) ساقط من "ت" .

(٥) آخر الورقة "٥٤"من "ت" .

وإذا وقع التعارض بين هذا وبين إطلاق (اسم[1]) أحد الضدين على الآخر فيحتمل أن يقال : الأول أولى ، لأنه أكثر

ويحتمل أن يقال : الثاني أولى لأن انتقال الذهن عند سماع أحد الضدين إلى الضد الآخر ، أكثر من انتقاله ثمة . ويعرف من هذا نسبته إلى الأقسام المتقدمة فلا نطول بذكرها [2] .

وعاشرها : تسمية الشيء باسم ما يجاوره ، كتسمية المزادة بالراوية ، والشراب بالكأس عند من يجعل الكأس اسم الوعاء ، ولا يشترط أن يكون فيه الشراب .

وأما من يقول : لا يقال : للوعاء كأس إلا إذا كان فيه الشراب فلا . وإذا وقع التعارض بين هذا وبين تسمية ما يألفوه بالعقل[3] كان الثاني أولى ، لأن تقدير الحصول يصير حقيقة فيه بخلاف اسم أحد المجاورين في الآخر ، فإنه لا يصير حقيقة بحال إلا بوضع جديد ،وهو مشترك ، ولأنه أكثر فكان أولى[4].

حادى عشرها : إطلاق الاسم على الشيء باعتبار ما كان عليه أولا ، ثم زال عنه ، كالعبد على المعتق ، والضارب على من صدر منه الضرب في الماضي.

وإذا وقع التعارض بين هذا وبين ما تقدم من الأقسام كان هذا أولى ، لأنه حقيقة عند البعض في الحال ، وبتقدير أن لا يكون حقيقة فيه في الحال إلا أنه

---

(١) ساقط من "ت" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/٤٥٢" ، نهاية السول "١/٢٧٣" ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني "١/٣١٩" ،المزهر "١/ ٣٦٠"، شرح الكوكب المنير "١/١٦٣" .

(٣) في الأصل : بالفعل ، والمثبت من "ت"

(٤) انظر: العدة"١/ ١٧٣" ، المحصول "١/ق١/٤٥٣"، الأحكام للأمدى "١/ ٢٨" مختصر ابن الحاجب وشرحه مع حاشية الجرجاني على العضد"١/ ١٤٢ ١٤٣"

كان حقيقة فيه بخلاف ما تقدمه[1] من الأقسام[2] .

وثاني عشرها : المجاز بالزيادة ، كقوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء**[3] ﴾ عند من يجعل الكاف زائدة .

وإذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم ، كان كل ما تقدم أولى ، لأن فيه زيادة لا معنى[4] لها[5] ، وهو غير مرضي عند الفصحاء[6] .

وثالث عشرها : عكسه كقوله تعالى : ﴿ **وأسأل القرية**[7] ﴾ وستعرف أنه إذا وقع التعارض بين الإضمار والمجاز أيهما أولى[8] .

---

(١) في "ت" : ما تقدم .

(٢) انظر : المحصول " ١/ق١/٤٥٢" ، الأحكام للآمدى "١/٢٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/١٤٢ " .

(٣) سورة الشورى : آية "١١" .

(٤) فى الأصل : "المعنى " وهو تصحيف .

(٥) قوله : " زيادة لا معنى لها " هذا لا يليق بكلام الله تعالى ، لأن كل ما فيه له معنى بدون شك ، فالذين يقولون : إن في القرآن مجازا ، يقولون هنا الزيادة للتأكيد، والذين يقولون: إنه ليس في القرآن مجاز ، يجيبون بعدة أجوبة أظهرها: أن المراد بالمثل " الذات " والمعنى ليس كذاته شيء .

انظر : هامش العدة "١/١٧٣" ، شرح الكوكب المنير "١/ ١٧٠" .

(٦) انظر في هذا النوع :

العدة "١/ ١٧٣" ، المستصفى "١/ ٣٤٢" ، المحصول"١/ق١/ ٤٥٤" .

وراجع : نهاية السول"١/ ٢٧٣" ، الإبهاج "١ / ٣٠٥" ، حاشيته الجرجاني على العضد"١/ ١٤٣" ، المزهر "١/ ٣٦٠" ، شرح الكوكب المنير"١/ ١٦٩ ـ ١٧٤" .

(٧) سورة يوسف:آية "٨٢" .

(٨) العدة "١/ ١٧٣" ، المستصفى"١/ ٣٤٢" ، المحصول"١/ ق١/ ٤٥٤" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٢٧٣" ، الإبهاج"١/ ٣٠٥" ، حاشية الجرجانى على العضد"١/ ١٤٣" ،المزهر"١/ ٣٦٠" .

ورابع عشرها : إطلاق اسم المتعلق على المتعلَّق كتسمية[1] المعلوم علما والمقدور قدرة ، في قولهم هذا قدرة الله ، وعلم الله أى مقدوره ومعلومه [2]

وإذا وقع التعارض بين ذا وبين الإضمار فأيهما أولى فستعرف ذلك ـ فيما يأتي إن شاء الله تعالى[3] ـ ولا يخفى عليك نسبته إلى كل ما تقدم أيضا مما تقدم[4] .

وخامس عشرها : تسمية الحال باسم المحل ، كتسمية الخارج المستقذر بالغائط .

فإنه في الأصل اسم المكان المطمئن من الأرض فسمي نفس الخارج به لكونه يقضي به في الغالب ، ومنه قولهم : " لافض فوك "أي أسنانك .

وسادس عشرها : عكسه ، كقوله تعالى : ﴿ **وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون** [5] ﴾ أي في الجنة سماها رحمة لأنها محل رحمته .

---

(١) في "ت" : تسمية .

(٢) قال الشيخ صفي الدين الهندى في الفائق "١/ ١٣١" : وعكسه كقوله عليه السلام "تحيض في علم الله ستا أو سبعا " .

معناه : تحيض ستا أو سبعا وهو معلوم الله تعالى ، وأريد : فيما علمك الله فأطلق المتعلق وأراد به المتعلق .

(٣) انظر ما يأتي : "ص ٤١٦"

(٤) انظر هذا النوع في :

المحصول "١/ق١/ ٤٥٤" ، الأحكام للآمدي "١/ ٣٣" وراجع جمع الجوامع وشرحه للمحلي "١/ ٣١٩" ، الإبهاج "١/ ٣٠٩"، المدخل "ص ٧٩" . شرح الكوكب المنير "١/ ١٦٢. ١٦٦"

(٥) سورة آل عمران آية "١٠٧"

ومنه يقال : في العرف في سخط الله ،أي في النار،لأنها محل سخطه[1].

إذا وقع التعارض بينهما كـان الثاني أولى، لأن الحال يستلزم[2] المحل من غير عكس . فهو كالملزوم بالنسبة إلى اللازم .

لا يقال : إن الأول أولى ، لأن المحل مفتقر(إليه[3]) فهو كالمعلول[4] من هذا الوجه [والحال مفتقر فهو كالمعلول من هذا الوجه] [5] ، وقد عرفت أن إطلاق اسم العلة على المعلول أولي من عكسه،فيكون ما يشبه أولى

لأنا نقول : لا نسلم أن أولوية إطلاق اسم العلة على المعلول إنما هو باعتبار الاعتبار الافـتقار إليها حتى يلزم مـا ذكرتموه ، بل لما سبق من أن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين من غير عكس . ولئن سلم ذلك لكن يجوز أن يكون الشيء مرجحـا مع غيره ، ولا يصلح أن يكون مرجحـا وحده ، فلا يلزم من كون الافتقار مرجحا مع الاستلزام كونه كذلك بدونه [6] .

وسابع عشرها : تسمية البـدل باسم مبدله ، كتسمـيتهم الدية « بالدم » في قولهم : أكل فلان دم فلان ، أي : ديته .

ومنه قول الشاعر :

يأكلن كل ليلة أكافا [7] .

---

(1) انظر : تفسير الطبرى "٤/ ٤١"، تفسير القرطبي"٤/ ١٦٩".

(2) في الأصل : يستلزمه ، والمثبت من "ت" .

(3) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(4) في "ت" : كالعلة .

(5) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(6) انظر التمهـيد للإسنوى ص ١٨٩ ، الإبهاج " ١/ ٣١٠" ، حاشيـة الجرجانى على العضد "١/ ١٤٤ " ، البـرهان للزرشى" ٢/ ٢٨١ -٢٨٢ " ، شرح الكوكب المنير " ١ / ١٦٠، ١٦٥ " .

(7) هذا البيت أورده ابن منظور في اللسان من غير نسبة وصدره : ==

أي ثمن الاكاف .

وثامن عشرها : عكسه كتسميـة الأداء « بالقضاء » في قوله تعالي : ﴿ **فإذا قضيتم الصلاة** ﴾ (١) أي أديتم .

وإذا وقع التعارض بينهـما كان الأول أولي وإن سلم كون كل واحـد منهما مستلزما للآخـر ، لأنه أكثر ، ولأن المبدل أصل ، والبدل فرع وتسـمية الفرع بالأصل أولي من العكس (٢) .

وتاسع عشرها : إطلاق المنكر وإرادة واحد بعـينه ، كقـوله تعالي ﴿ **إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة** ﴾(٣)عند من يزعم أن المأمور به كانت بقرة معينة(٤)

العشرون : إطلاق المعرفّ وإرادة المنكر ، كما في قوله تعالي : ﴿ **وادخلوا الباب سجدا** ﴾ (٥) عند من يزعم أن المأمور بـه دخول باب من الأبواب لا بابا بعينه (٦)،ولا يظن أن هذا تكرار فـإنه سبق ذكـر إطلاق المطلق ،وإرادة المقـيد وعكسه ، لأنهما قد يكونان معرفتين وقد يكونان نكرتين ، وما نحن فيه ليس

== إن لنا أحمرة عجافا . .

في مادة « أكف » « ٩ / ٩ » .

وكذا أورد الزبيدي في تاج العروس في مادة « أكـف » في فصل الهمزة ، باب الفاء « ٦ / ٤٣ » .

وكذا ابن السبكي في الإبهاج « ١ / ٣١٠ » والشيخ المصنف في الفائق « ١ / ١٣٢ » من غير نسبة .

(١) سورة النساء : آية « ١٠٣ ».

(٢) انظر : الفائق « ١ / ١٣٢ » . وراجع : الإبهاج « ١ / ٣١٠ » ، حاشـية الجرجاني علي العضد « ١ / ١٤٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٧٦ ».

(٣) سورة البقرة : آية « ٦٧ ».

(٤) انظر ما سـيأتي في هذا الكتـاب في مسـألة : تأخيـر البيان عن وقـت العمل « ص ١٦٢٠».

(٥) سورة البقرة : آية « ٥٨ » .

(٦) في الأصل : معينه . والمثبت من « ت » . ==

كذلك [١] بل لابد وأن يكون أحدهما معرفة والآخر نكرة .

وإذا وقع التعارض بينهما كان الثاني أولي،وهو ظاهر لكون المعرف كالكل، والمنكر كالجـزء [وقد عرفت أن] [٢] إطلاق اسم الكل [٣] علي الجزء أولي من العكس .

ويمكن أن يعارض هذا بما أن فـيه تعطيل الكلمـة عن الفائدة ، وهي الألف ولام التعريف بخلاف عكسه ، فإنه لا يتعطل فيه شيئ من الكلمـة ، وإن كـان فيه تعطيل التنكير عن الفائدة أيضا [٤] .

الحادي والعشرون : إطلاق النكرة ، وإرادة الجنس ، كمـا في قـوله تعالي : ﴿ **علمت نفس ما قـدمت وأخرت** ﴾ [٥] ، وكقـولـه تعالي : ﴿ **وحسـن أولئك رفيقا** ﴾ [٦] عند من لم يجعله اسم جنس كالصف [٧] والخصم [٨] .

الثاني والعشرون / (٥٥/ أ): إطـلاق المـعـــرف بالـلام وإرادة الجنس ، كقولهم: « الرجل خير من المرأة » ، و « الدينار خير من الدرهم » ، فإنه ليس

===اختلفوا في الباب علي وجهين : أحدهما : وهو قـول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة أنه باب يدعي باب الحطة من بيت المقدس .

وثانيهما : حكي الأصم عن بـعضهم أنه عني بالباب جهة من جهـات القرية ومدخلا إليها . (انظر : التفسير الكبير للفخر الرازي « ٣ / ٨٨ ») .

(١) انظر ما سبق : « ص ٢٩٩ » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) آخر الورقة « ٥٥ » من « ت » .

(٤) انظر : الفائق « ١ / ١٣٢ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ٣١٠ » .

(٥) سورة التكوير : آية « ١٤ » .

(٦) سورة النساء : آية « ٦٩ » .

(٧) في الأصل : « الصنف » ، وما أثبته من « ت » .

(٨) انظر : الفائق « ١ / ١٣٣ » ، وراجع : الإبهاج « ١ / ٣١٠ » ، حاشـية الجرجاني علي العضد « ١ / ١٤٤ » .

المراد منه أن كل واحد من الرجال خيـر من المرأة ، إذ قد تكون المرأة خيراً من الرجل ، والدرهم قد يكون خيراً من الدينار ، بل المراد منه الجنس [(١)] .

واعلم أنا إنما لم نذكر أحوال تعارض هذه الجهات المتأخرة مع [(٢)] ما قبلها من الجهات ، لأنه يمكنك معرفتها مما تقدم فلا يطول الكتاب بذكرها .

المسألة التاسعة

في أن استعمال اللفظ في كل واحد من صـور المجاز ، هل يفتقر إلي كونه مستعملا فيه من جهتهم أو لا يفتقر إلي ذلك ؟

بل يكفي فيه وجود العـلاقة المعتبرة في التجوز المستـفادة من كلامهم ، إما صريحا بأن [(٣)] كان منصـوصا عليهـا نصا كليا أو ضـمنيا [(٤)] ، بأن كـانت معلومـة من استقراء كلامـهم المجاز كما سـبق في بيان جهات الـتجوز [(٥)] . اختلفوا فيه : فمنهم من ذهب إلى اشتراطه [(٦)] . ومنهم من لم يشترطه ، بل يشترط وجود العلاقـة المعتبرة فقط [(٧)] . ويعرف من هذا أن مـجرد العـلاقة

---

(١) انظر : نفس المراجع السابقة .

(٢) في الأصل : « من » ، وما أثبته من « ت » .

(٣) في الأصل : « فإن » ، وما أثبته من « ت » .

(٤) في « ت » : ضمنا .

(٥) انظر ما سبق : « ص ٢٩٣ » .

(٦) والاشتراط هـو اختيار الإمام الرازي وأتـباعه . انظر : المحـصـول « ١ / ق ١ / ٤٥٦».

وراجع : الإبهاج « ١ / ٢٩٩ » ، نهاية السول « ١ / ٢٧٠ » .

(٧) وإلي هذا ذهب جمـاعة من العلماء منهم ابن الحـاجب في مختـصره « ١ / ١٤٣ » وصححه .

وانظر : المعتـمد « ١ / ٣٧ » ، أصول السرخـسي « ١ / ١٧٨ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٦ » ، الأحكام للآمـدي « ١ / ٥٢ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٩ » ، شـرح الكوكب المنير « ١ / ١٧٩ »

والمناسبة مر غير أن يشهد باعتبارها كلامهم بالتفسير المذكور غير كافية إجماعا ، وإن كان كلام بعضهم ليشعر [1] بخلافه [2] .

احتج الشارطون بأنه يجوز أن يستعار الأسد للرجل الشجاع لمشابهته إياه في الشجاعة ، ولا يجوز أن يستعار للأبخر [3] مع مشابهته إياه في البخر .

وكذلك يجوز اطلاق « النخلة » علي الإنسان الطويل لمشاركته إياها ، ولا يجوز ذلك في غيره من الأشياء الطويلة ، وتخلف الحكم عن المقتضي خلاف الأصل، فهو إذن لفقده ، ولأنه لو لم يشترط الاستعمال في كل واحد من الصور بل يكفي فيه حصول جهة من جهات التجوز ، لجاز تسمية العشرة بالخمسة وبسائر الأجزاء ، ولأنهم استعلموا اسم الجزء في الكل في غير موضع واحد ، وكذا تسمية البيت بالحائط والسقف ، وكذا تسمية الصيد بالشبكة ،وبالعكس ، والثمرة [4] بالشجرة وبالعكس ، والابن بالأب وبالعكس ، لأن علاقة السببية والمسببية موجودة بينهما ، وكذا تسمية ظل [5] كل شيء باسمه لمشابهته إياه [6] في الصورة ، وهي إحدي جهات التجوز ، ولما لم يجز كل ذلك علمنا أنه [7] لابد من الاستعمال منهم أو النقل الصريح بتجويز

---

(١) في « ت » : يسعر .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) بخر الفم من باب تعب: بمعني أنتنت ريحه ، فالذكر أبخر والأنثي بخراء ،والجمع : بخر ، قيل : أحمر وحمراء وحمر .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « بخر » «١/ ٢٠٥ » ، لسان العرب «٤ / ٤٧ » ، المصباح المنير « ١ / ٤٣ » .

(٤) في الأصل : « والثمر » ، وما أثبته من « ت » .

(٥) في الأصل « ظال » وهو تصحيف ، وما أثبته من « ت » .

(٦) في « ت » إما

(٧) في الأصل « أن » ، وما أثبته من « ت » .

الاستعمال [١]

فإن قيل لا نسلم أن ما ذكرتم يدل علي مقصودكم ، أما الصورتان الأوليان[٢] فإنما لم يجز الاستعارة فيهما لعدم حصول العلاقة المعتبرة في التجوز ، وذلك لأن العلاقة المعتبرة في الاستعارة هي المشابهة في أشهر الصفات /(٥٥ /ب) وأخصها ، و « البخر » ليس من الصفات المشهورة للأسد ، والطول وحده ليس من أخص الصفات للنخلة ، وإنما أطلقت علي الإنسان الطويل لا لمشاركته إياها في الطول فقط ، بل لمشاركته إياها في الطول وفي أمور أخر يصير المجموع أخص صفاتها ، فمن تلك الأمور أنها منتصبة القامة ، وأن منها ذكراً وأنثي ، وأنها لا تثمر إلا بالتلقيح ، وأنها لا تعيش إذا قطعت رأسها ، وأن الأنثي منها يتمائل إلي الذكر علي ما قيل ، وبعض هذه الصفات وإن كانت قد توجد في الحيوانات التي غير الإنسان ، وبعضها في الجمادات كانتصاب القامة ، لكن مجموع هذه الصفات لا توجد إلا في الإنسان ، ولذلك قال عليه السلام : « أكرموا عمتكم النخلة ، فإنها خلقت من بقية طينة [٣] آدم عليه السلام » [٤] .وإذا كان كذلك فلم يدل عدم جواز الاستعارة فيهما على جواز النقل والإشارة منهم .

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٦ - ٤٥٧ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٥٢ » ، الفائق « ١ / ١٣٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٤٤ » .
وراجع : نهاية السول « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٢٩٩ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠٤ » .

(٢) في « ت » : الأولتان .

(٣) في « ت » : طين .

(٤) هذا الحديث موضوع أخرجه العقيلي في الضعفاء « ٤٣٠ » . وابن عدي والباغندي في حديث شيبان وغيره ، وعنه ابن عساكر .
ورواه أبو نعيم في حلية الأولياء من طريق مسروق بن سعيد التميمي عن الأوزاعي عن عروة عن علي قال رسول الله ﷺ : « أكرموا عمتكم » الحديث .
قال أبو نعيم « غريب من حديث الأوزاعي عن عروة تفرد به مسروق بن ==

وأما الملازمة الثـانية فهي ممنوعة أيض لجـواز أن يكون عدم جواز وإطلاق اسم أحدهما علي الآخـر لمانع ، لا لتوقفه علي الاستعـمال فيه ، ألا تري أن

== سعيد » « ٦ / ١٢٣ » .

وقال العقيلي : « حديثه غير محفوظ ولا يعرف إلا به » .

وقال ابن عساكر : عروة لم يدرك عليا ، والحديث غريب والتميمي مجهول ومن هذا الطريق أورده ابن الجوزي في الموضوعات .

وقال : هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ تفرد به مسروق

قال ابن عدي : « مسروق غير معروف وهو منكر الحديث »

وقال ابن حبـان : « يروي عن الأوزاعي المناكير التي لا يجوز الاحتـجاج بمن يرويها ومنها هذا الحديث » .

الموضوعات لابن الجوزي « ١ / ١٨٣ - ١٨٤ » .

وعقب عليه السيوطي في اللآلئ « ١٥٦١ » .

بقوله : أخرجه العقيلي وقال : « إنه غير محفوظ ، لا يعرف إلا بمسروق » وأخرجه ابن عدي ، وقال : « هذا منكر عن الأوزاعي وعروة عن علي مرسل ، ومسروق غير معروف لم أسمع بذكره إلا في هذا الحديث » .

وأخرجه أبو يعلي في مسنده عن شيبان به .

وأخرجه أبي حاتم وابن مردويه معا في التفسير ، وابن السني .

وله شاهد رواه البـاطرقاني وابن عـدي وابن الجوزي في الموضـوعات « ١ / ١٨٤ » كلهم عن جعفر بن أحمد بن علي الغافـقي حدثنا أبو صالح كاتب الليث حدثنا وكيع عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عمر مرفوعا .

قال : قال رسول الله ﷺ : « أحسنوا إلي عمتكم النخلة فإن الله خلق آدم ففضل من طينته فخلق منها النخلة » .

وهو أيضا : موضوع .

قال ابن الجـوزي : « وأما حديث ابن عمـر فقال ابن عدي كنانتـهم جعفر بن حـمد بوضع الأحـاديث بل يتقـن ذلك ، ولا شك أن جـعـفـرا وضع هذا الحـديث » الموضوعات « ١ / ١٨٤ »

وأقره ابن حجر في اللسان علي ذلك « ٢ / ١٠٨ - ١٠٩ »

انظر في تخريج هذا الحديث أيضا

كشف الخفاء « ١ / ١٩٥ » . سلسلة الأحاديث الضعـيفة والموضوعة للألباني « ١ / ٢٨٢ - ٢٨٣ »

الحقيقة قد لا تطرد لمانع وذلك لا يقدح في كونها مقتضية له ، وإذا كان كذلك فالمجاز أولي بأن لا يطرد لمانع ، وذلك لا يقدح في العلاقة المسوغة له .

ويمكن أن يجاب عن الأول : إن الاشتهار إن اعتبر بالنسبة إلي كل أهل اللسان فهو متعذر أو متعسر ، وإن اعتبر بالنسبة إلي أهل العلم والخبرة منهم فهو حاصل في البخر وأمثاله ، مما لا يجوز الاستعارة بسبب الاشتراك فيه وغيرهما غير مضبوط فلا يجوز تعليق الحكم به.

وأما قوله : لعل المعتبر الاشتراك « في أخص الصفات »[1] .

قلنا :هذا الاحتمال مدفوع بما أنهم يطلقون اسم أحد السببين[2]علي الآخر بأدني ملابسة بينهما ، كإطلاقهم اسم الحال علي المحل ، وأحد المجاوزين علي الآخر ، واسم أحد الضدين علي الآخر ، مع أن الحالية والمحلية والمجاورة والضدية ليست من أخص صفاتها .

وعن الثاني : أن الأصل عدم المانع - وأيضا - بأن إحالة عدم الحكم إلي عدم المقتضي أولي من إحالته إلي وجود المانع لئلا يلزم التعارض ، واحتج من نفي الاشتراط بوجوه : -

أحدها : أن إطلاق الاسم علي معناه المجازي وتمييز بعض أنواعه عن البعض يحتاج إلي بحث عميق ونظر دقيق ، وما يكون نقليا لا يكون كذلك .

وثانيها : أنك إذا أطلقت الاسم علي غير موضوعه الأصلي /(٥٦/أ)علي وجه الاستعمال ، إما لتعظيم ، أو لتحقير ، فالمقصود غير حاصل بمجرد إطلاق [3] الاسم « بل » [4] بإعارة ذلك المعني الذي لأجله استعير اللفظ له، فاستعارة اللفظ تابعة لاستعارة المعني ،وهي ليست من الأمور النقلية بل هى

---

(١) ساقط من « ت » .

(٢) آخر الورقة « ٥٦ » من « ت » .

(٣) في الأصل : « الطلاق » ، وهو تصحيف ، وما أثبته من « ت » .

(٤) ساقط من « ت » .

حاصلة بمجرد القصد وتوهم وجوده للمبالغة في المدح أو الذم ، فكذلك استعارة اللفظ بحيث إن لا تكون متوقفة علي النقل وإلا لزم أن لا تكون تابعة لها ، بل هي مستقلة بنفسها .

وثالثها : لو كان إطلاق الاسم علي معناه المجازي نقليا ، لما افتقر إلي العلاقة والمناسبة التي تكون بين محل الحقيقة والمجاز ، بل كان النقل كافيا فيه كالوضع الأول ، ولما لم يكن كذلك ، علمنا أنه غير مفتقر إليه (٣) .

وأجيب عن الأول : أنا لا نسلم أن إطلاق الاسم علي معناه المجازي يفتقر إلي النظر الدقيق ،بل المحتاج إليه هي العلاقة المصححة للتجوز لا نفس الإطلاق .

وأجاب الإمام عن الثاني : بأن إعارة (٤) المعني أمر تقديري لا تحقيقي ، فجاز أن يمنع [منه] (٥) الواضع في بعض الصور (٦) . وهو غير سديد .

أما الأول : فلأن احتمال المنع غير المنع ، وهو غير مانع إذ لو كان مانعا لتحقق المنع في كل موضع ، يكون المانع غير ممتنع .

وأما ثانيا : فلأن حاصله يرجع إلي أن عدم جواز استعمال اللفظ في معناه المجازي ، يمنع الواضع منه ، أو لاحتمال المنع بتقدير كونه مانعا أيضا لا لتوقفه علي النقل . والنزاع إنما هو في الثاني دون الأول ، فإن من يقول : العلاقة كافية في التجوز ، إذا منع مانع منه من عرف أو غيره لا يجوز الاستعمال فيه مع وجود العلاقة المصححة له . بل الجواب عنه بمنع أن

---

(٣) انظر في هذه الوجوه والجواب عنها في :
المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٧ - ٤٥٨ » ، الأحكام للآمدي « ١/ ٥٣ » ، الفائق « ١ / ١٣٤ - ١٣٩ » ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد « ١ / ١٤٤ » .

(٤) في الأصل : « اعادة » وما أثبته من « ت » .

(٥) ساقط من الأصل وما أثبته من « ت » .

(٦) انظر المحصول « ١ / ق ١ / ٤٥٨ » .
فقال الإمام الرازي : « وعن الثاني : أن هذه الإعارة ليست أمرا حقيقا بل أمرا تقديريا فلم لا يجوز أن يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون البعض »

إعارة اللفظ تابعة الإعارة ، إذ لا يلزم من عدم حصول المقصود من إعارة اللفظ بدون إعارة المعني ، أن تكون تابعة لها لجواز أن يكون إعارة اللفظ مشروطة بإعارة المعني والمشروط غير تابع للشرط .

وعن الثالث : أن المجاز إنما يفتقر إلي العلاقة لضرورة كونه مجازا ، فإنه لولا العلاقة لم يكن اللفظ مجازا ، بل كان حقيقة فيه أيضا ، ولا يتميز باشتراط القرينة فإنه حاصل في المشترك ، فلولا العلاقة لم يكن المجاز متميزا عن المشترك ، بخلاف الوضع الأول . وإذا قد عرفت ما في الجانبين من الضعف ، وجب التوقف (١) .

المسألة العاشرة

في السبب الموجب للتكلم بالمجاز

وهو وجوه (٢) :

أحدها : أنه لا يكون للمعني الذي عبر عنه بالمجاز /(٥٦/ ب)لفظ حقيقي ، فيتعين تعبيره بالمجاز .

وثانيها : أنه وإن كان له لفظ حقيقي ، لكن المتكلم أو المخاطب لم يعرفه .

وثالثها : أنه وإن كان معلوما لهما ، لكنه معلوم كغيرهما أيضا والمجاز قد لا يكون معلوما لغيره ، فيعبر (٣) به لئلا يطلع علي ذلك المعني غيرهما .

ورابعها : أن الإخفاء،وإن كان غير مطلوب(٤) له ، لكن قد يكون لفظ الحقيقة ثقيلا علي اللسان ،سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتنافر تركيبه أو

---

(١) انظر : الأحكام للآمدي « ١ / ٥٣ » ، الفائق « ١ / ١٣٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٤٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٠٤ » .

(٢) انظر : الخصائص لابن جني « ٢ / ٤٤٢ - ٤٤٧ » ، المستصفي « ١ / ٣٤٢ » المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٤ - ٤٦٧ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٥٨ » .

(٣) في « ت » : فيعتبر به .

(٤) في الأصل : « المطلوب » ، وما أثبته من « ت » .

لثقل وزنه (١) .

وخامسها : أنه وإن لم يكن كذلك ، لكنه يكون غير صالح للسجع أو للتجنيس (٢) ،وسائر أصناف البديع ، أو لإقامة الوزن والقافية ، والمجاز صالح لذلك (٣) .

وسادسها : أنه وإن لم يكن كذلك ، لكن لما كان التعبير بالمجاز ألذّ ،عدل عنه إليه ، أما بيان أنه ألذّ فلأن التعبير عن الشيء باسم لازمه ، لا يوقف علي تمام المقصود بل علي بعضه ، فيكون المقصود معلوما من وجه ، ومجهولا من وجه ، والوجه المعلوم يسوقه إلي تحصيل ذلك الوجه المجهول ، فيحصل هناك ألم ولذّة باعتباري الجهل والعلم ، ثم إذا حصل العلم بكماله بعد الشوق إليه حصل هناك لذّة عظيمة ، لأن اللذّة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوي وأتم بما إذا حصلت بغتة (٤) من أن يكون مسبوقا بألم ، بخلاف الحقيقة ، فإنها

---

(١) من أمثلة هذا القسم « الخنفقان » بفتح الخاء المعجمة وإسكان النون وفتح الفاء بعدها وكسر القاف بعدها،ياء ثم قاف . وهو « الداهية » فلما كان هذا اللفظ أعني « الخنفقين » ثقيلا علي اللسان لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه أعني ثقل الحروف والوزن ،وتنافر التركيب حسن العدول عنه إلي المجاز بأن تقول : وقع فلان في موت، وما أشبهه .

انظر : الإبهاج « ١ / ٣١٧ » ، نهاية السول « ١ / ٢٨٢ » ، جمع الجوامع وشرحه « ٣٠٩/١ » ، منهاج العقول « ١ / ٢٨٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٥ »

(٢) في « ت » : أو التجنيس .

(٣) قال في الطراز « ٢ / ٨ » : « اعلم أن أرباب البلاغة وجهابذة أهل الصناعة مطبقون علي أن المجاز في الاستعمال أبلغ من الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام ،ويكسبه حلاوة ويكسوه رشاقة والعلم فيه قوله تعالي : ﴿ **فاصدع بما تؤمر** ﴾، وقوله : ﴿ **وداعيا إلي الله بإذنه وسراجا منيرا** ﴾ فلو استعمل الحقائق في هذه المواضع لم تعط ما أعطي المجاز من البلاغة . . .

وانظر : المحلي علي جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٠٩ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٥ » .

(٤) في الأصل : لغته . والمثبت من « ت » .

توقف علي المقصود لكماله فلا تعظم اللذة [1] .

وسابعها : أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم [2] .

وثامنها : أن يكون أدخل في التحقير [3] .

وتاسعها : أن يكون التعبير به أبلغ في الإنباء عن المقصود ، فإن قولك : «رأيت أسدا » أبلغ في الإعلام عن المقصود من قولك [4] : « رأيت شجاعا » أو إنسانا « يشبه الأسد في الشجاعة » .

وعاشرها : أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة . فهذا ما حضرنا من الأسباب الداعية للتكلم بالمجاز [5] .

---

(١) انظر : الخصائص لابن جني « ٢ / ٤٤٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٧ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٣٠ » ، الطراز « ١ / ٨٠ » .

(٢) فمن أمثلة التعظيم قولهم : « سلام الله علي الحضرة العالية ، وعلي المجلس الكريم » فيعدلون عن اللقب الصريح إلي المجاز من أجل التعظيم لحال المخاطب وتشريفا لذكر اسمه عن أن يخاطب بلقبه ، فيقال : سلام علي فلان .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٥ » ، الطراز « ١ / ٨٠ » ، المزهر «١/ ٣٦٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٥٦ » .

(٣) ومن الأمثلة للتحقير : التعبير عن الاستطابة : بالغائط ،وعن قضاء الوطء من النساء بالوطء ، ويترك لفظ الحقيقة استحقارا له وتنزها عن التلفظ به لما فيه من البشاعة والغلظ ، ونفرة الطباع عن التلفظ به .
انظر:المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٦ » ، الطراز « ١ / ٨٠ » ، المزهر «١/ ٣٦٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ . ١٥٦ » .

(٤) آخر الورقة « ٥٧ » من « ت » .

(٥) انظر : الخصائص لابن جني « ٢ / ٤٤٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٦ - ٤٦٧ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٣٠ » ، الطراز « ١ / ٨٠ » .

المسألة الحادية عشرة
في أن الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز

قيل : الحق هو الثاني [1] ، للاستقراء .

أما بالنسبة إلي كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم فظاهر ، لأن أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم ، وكنايات وإسنادات قول وفعل إلي من لايصلح أن يكون فاعلا لذلك ، كالحيوانات والدهر والأطلال والدمن ، ولا شك أن كل ذلك يجوز .

أما [2] بالنسبة إلي الاستعمال العام فكذلك ، فإن الرجل يقول : « سافرت البلاد » و « رأيت العباد » ، و « لبست الثياب » ، و « ملكت العبيد » ، مع أنه ما سافر في كلها ، ولا رأي كلهم ، وما لبس كل الثياب ، ولا ملك كل العبيد .

وكذلك يقول : ضربت زيداً [3] ، مع أنه ما ضرب إلا جزءا منه.

---

(١) ذهب ابن جني إلي أن الغالب في الاستعمال هو المجاز وتبعه ابن متويه وبعض الأصوليين .انظر : الخصائص « ٢ / ٤٤٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٨ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ١٩١ » .

وذهب الإمام الرازي : إلي أن الغالب في الاستعمال الحقيقة ،وتبعه جماعة من الأصوليين .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٨ » ، أصول السرخسي « ١ / ٧١ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٤٢ » ، الابهاج « ٢ / ٤٢ » .

(٢) في الأصل : وأما . والمثبت من « ت » .

(٣) وانظر : الخصائص لابن جني « ٢ / ٤٥٠ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٩ » ، الفائق « ٣ / ١٣٧ » .

واعترض أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه تلميذ القاضي عبد الجبار بن أحمد علي قوله : « ضربت زيدا » ونحوه « كضربت عمرا » .

حيث قال إن المتألم بالضرب هو جملة عمرو لا عضو من أعضائه .

وهذا اعتراض ساقط قاله الإمام الرازي في المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٩ » ، وتابعه الشيخ المصنف - رحمهما الله تعالي -

وذلك أن مراد القائلين بأن الغالب في الاستعمال المجاز في نحو : « ضربت عمرا » هو أن المجاز في لفظ « الضرب » لا في لفظ « التألم » والضرب : هو عبارة =

وكذا إذا عين جزء منه مثل أن يقول : ضربت رأسه . مع أنه ماضرب إلا جزءا منه / (٥٧ / أ) .

وكذلك قولهم : « طاب الهواء » ، و « برد الماء » ، و « مات زيد »، و « مرض عمرو » [١] ، بل إسناد الأفعال الاختيارية كلها إلي الحيوانات ، علي مذهب أهل السنة مجاز ، لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالي ، فإسنادها إلي غيره [٢] مجاز عقلي [٣] .

وأما قول ابن جني[٤] : إن قولنا : « قام زيد » ، و « قعد عمرو » ، مجاز [٥] لزعمه أنه يفيد صدور المصدر ، والمصدر يفيد الجنس ، وهو يتناول

== عن إمساس جسم حيوان بعنف وإلا مساس حكم يرجع إلي الأجزاء لا إلي الجملة اتفاقا فكان المضروب في الحقيقة هو نفس الجزء الممسوس فقط فظهر سقوط هذا الاعتراض.

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٩ - ٤٧٠ » ، الفائق « ١ / ١٣٨ » .

وقال الشيخ المصنف في الفائق « ١ / ١٣٨ » : « وهو مجاز من وجه آخر إذ هو عبارة عن جميع الأجزاء الباقية من أول عمره إلي آخره ،وربما لم يمس شيئا منها » .

وانظر : الخصائص « ٢ / ٤٥٠ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٠ » .

(١) وقال الهندي في الفائق « ١ / ١٣٨ » وكذا : « رأيت زيدا » فإن الأجزاء الأخري الكامنة غير مرئية ، وهو عبارة عن المجموع ، وكذا طاب الهواء . . . » .

(٢) في الأصل : « غير » . والمثبت من « ت » .

(٣) مذهب أهل السنة أنه لا يكون في هذا الكون إلا ما أراده الله ، والفعل الذي يفعله العبد وإن كان بإرادة الله كونا كان أو قدرا ، فإنه فعل حقيقي للعبد ، ويسند إليه إسنادا حقيقا لا مجازيا . انظر ما سبق : ص

(٤) في الأصل : « إن » ، والمثبت من « ت » .

(٥) ذكر أبو الفتح عثمان بن جني في خصائصه « ٢ / ٤٤٧ - ٤٤٨ » أن أكثر اللغة مع النظر والتأمل مجاز لا حقيقة ، وذلك عامة الأفعال نحو : قام زيد ، وقعد عمرو ، وانطلق بشر ، وجاء الصيف ، وانهزم الشتاء ، ألا تري أن الفعل يفاد منه معني الجنسية . ===

جميع الأفراد وهو غير صادر منه . فهو باطل ، لأن المصدر يصدق علي القليل والكثير ولا دلالة له إلا علي نفس الماهية ، وما كان كذلك لا يكون متناولا لجميع الأفراد ، بل له صلاحية التناول ، وصلاحية التناول غير التناول ، ثم ليعلم أن الغلبة لو ثبتت للمجاز ، فإنما تثبت لمجموع المجازين أعني الإفرادي والتركيبي .

وأما بالنسبة إلي الإفرادي وحده فلا .

وأما بالنسبة إلي التركيبي وحده ففيه نظر . علي رأي من لم يثبت فاعلا وخالقا غير الله تعالي [1] .

المسألة الثانية عشرة

في أن المجاز المفرد خلاف الأصل

إما بمعني خلاف الغالب ، أو بمعني أنه علي خلاف الدليل ، ويدل عليه وجوه [2] : -

---

= فقولك : قام زيد ، معناه كان فيه القيام أي هذا الجنس من الفعل ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر ، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام .

وانظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٨ » .

(١) وقال الإمام الرازي في الرد علي أبي الفتح ابن جني : « أقول هذا ركيك ، لأنه ظن أن المصدر لفظ دال علي جميع أشخاص تلك الماهية وهو باطل ، بل المصدر لفظ دال علي الماهية ، أعني القدر المشترك بين الواحد والكل ، والماهية من حيث هى: لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة ، وإذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة له علي الكثرة وعلي الوحدة » .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٦٨ - ٤٦٩ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧١ » وراجع : الإبهاج « ١ / ٣١٤ » ، المحلي علي جمع الجوامع « ١ / ٣١٢ » ، نهاية السول « ١ / ٢٧٨ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٧٧ » .

أحدها : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة ، فإن وجب حمله علي حقيقته فهو المطلوب ، لأن الدليل حينئذ يكون دالا عليه ، والحمل علي المجاز حينئذ يكون مخالفة لذلك الدليل فيكون خلاف الأصل ، إذ الأصل في الدليل الأعمال لا الإهمال ، وإن وجب حمله علي مجازه فهو باطل أيضا ، لأنه يلزم وجود المشروط بدون الشرط ، لأن شرط حمل اللفظ علي مجازه أن يكون معه قرينة صارفة عن الحقيقة وفاقا ، ولأنه إذا لم يجز حمل المشترك علي أحد مفهوميه إلا بقرينة تساويهما ، فلأن لا يجوز حمله علي المجاز مع أنه فرع الحقيقة كان أولي ، وإن وجب حمله عليهما فهو باطل أيضا لما بينا أنه لا يجوز حمل اللفظ علي مفهومين مختلفين ، ولأنه يلزم أن يكون اللفظ حقيقة فيهما ، لأنه لا معني لكون اللفظ حقيقة في شيء إلا أنه يجب حمل اللفظ عليه عند تجرده عن القرينة .

وإما أن لا يحمل علي شيء منهما فهو أيضا باطل .

أما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأن اللفظ حينئذ يكون من المهملات لا من المستعملات [(١)] .

وثانيها : أنا قد ذكرنا أن الألفاظ وضعت معرفات لما في الضمائر ، فكان الواضع قال : إذا سمعتم مني أني [(٢)] تكلمت بهذه اللفظة ، فاعلموا : أني أردت به المعني الفلاني ، فمن تكلم بكلامه وجب أن يعني ذلك المعني ،وإلا كان متكلما بكلام آخر ، وحينئذ يجب حمله عليه [(٣)] /(٥٧/ ب) .

وثالثها : استدل الكل بالاستعمال علي الحقيقة ، فلولا أنه تقرر عندهم أن

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧١ - ٤٧٢ » .

(٢) في الأصل : « اني مني » ، وما أثبته من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٣ - ٤٧٤ » .

وقال الرازي : « ولهذا يسبق إلي أذهان السامعين ذلك المعني دون ما هو مجاز فيه، ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز لكان حقيقة ولم يكن مجازا » .

الأصل في الكلام هو الحقيقة ،وإلا لما صح ذلك ، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « ما كنت أعرف معني الفـاطر حتي اختصم إلي شخصان في بئر فقال أحدهما : فطرها أبي أي اخترعها » (١) .

وقال الأصمعي (٢) أنه قال : ما كنت أعرف معني « الدهاق » حتي سمعت جارية بدوية تقول : « اسقني دهاقا » أي ملآن (٣) .

---

(١) أخرج ابن جـرير الطبري في تفسيـره « ٧ / ١٥٩ » عن مجاهد قال : سـمعت ابن عباس يقول : كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتي أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما لصاحبه : أنا فطرتها ، يقول : أنا ابتدأتها .
وأخرجه أبو عبيدة في فضائل القرآن ، وابن الأنباري وعبد بن حميد .
والبيهقي في شعب الإيمان وابن المنذر وابن أبي حاتم .
انظر : تفسير القرطبي « ١٤ / ٣١٩ » ، تفسير ابن كثير « ٣ / ٥٤٦ »، الدر المنثور للسـيوطي « ٥ / ٢٤٤ » ، فـتح القـدير للشـوكاني « ٢ / ١٠٦ » ، روح المعـاني للألوسي « ٧ / ١٠٩ - ١١٠ » .

(٢) هو : أبو سعيد عبد الملك بن قـريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي ، ولد سنة « ١٢٢ هـ » وكـان صـاحب لغة ونحـو ، وإمـاما في الأخـبـار والنوادر والملح والغرائب والشعر والبلدان . توفي سنة س ٢١٦ هـ » وقيل غير ذلك .
انظر : أخبـــار النحـويين « ص ٥٨ » ، الفـهـرسـت « ص ٨٢ » ، تاريخ بغـداد « ١٠/ ٤١٠ » ، اللباب « ١ / ٧٠ » ، تهذيب الأسماء واللغات « ٢ / ٢٧٣ » .
وانظر : كـــلام الأصـمـــعي في : المحـــصـول « ١ / ق ١ / ٤٧٤ » ، الـفـائق «١/ ١٤٠».

(٣) يقال : أدهق الكأس شدّ مـلأها ، وكـأس دهـاق : مـترعة ممتلئة ، وفي التنزيـل : ﴿وكأسا دهاقا﴾ . قيل : ملأي .
وقال خداش بن زهير :

أتانا عامر يرجو قرانا　　　فأترعنا له كأسا دهاقا

ويقال : أدهقت الكأس إلي أصبارها أي ملأتها إلي أعاليها .
وقيل : معني قوله : دهاقا . متتابعـة علي شاربيها من الدهق الذي هو متابعة الشد ، والأول أعرف .
===

وبالجملة فكتب اللغة بأسرها شاهدة علي ذلك . لأنهم إذا بينوا معني لفظ فيها فقل ما يسندوا ذلك إلي النقل ، بل استدلوا عليه بالاستعمال ، إما في شعر أو في مثل ، وذلك يدل علي اتفاقهم أن الأصل في الكلام هو الحقيقة [1] .

ورابعها : المجاز يتوقف علي وضع اللفظ لمعني ، وعلي نقله إلي غيره ، واستعماله فيه عند من يعتبر الوضع فيه ، وعلي شرط ذلك النقل ، وهو المناسبة ، وعلي قرينة تصرفه عن الحقيقة ، وتدل علي المجاز ،والحقيقة لا تتوقف إلا علي الوضع ، والاستعمال ، وما يتوقف علي أكثر المقدمات يكون مرجوحا بالنسبة إلي ما يتوقف علي أقلها [2] .

المسألة الثالثة عشرة

[حمل اللفظ علي المعني اللغوي إن لم يكن له معني سواه]

اللفظ [3] ان لم يكن له معني سوي اللغوي وجب حمله عليه .

== وقيل : دهاقا صافيه .

انظر : الصحاح « ٤ / ١٤٧٨ » ، معجم مقاييس اللغة « ٢ / ٣٠٧ » ، لسان العرب « ١٠ / ١٠٦ » .

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٤ » .

(٢) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٣ » .

وذكر المصنف هنا أربعة وجوه ، وهناك وجه خامس ذكره الإمام الرازي في المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٥ » .

وهذا الوجه هو قوله : لو لم يكن الأصل في الكلام الحقيقة لكان الأصل إما المجاز، وهو باطل بالإجماع ، أو لا يكون احدهما أصلا فحينئذ يتردد كلام الشارع بين أمرين فيصير الكل مجملا ، وهذا أيضا باطل بالإجماع .

ويلزم علي ذلك أن يكون كل ما يتكلم به مجملا لترد تلك الألفاظ بين حقائقها ومجازاتها، وإذا كان الكل مجملا لم نفهم المراد من الألفاظ إلا بعد الاستفسار ، وهذا باطل . وعليه يكون الأصل في الكلام الحقيقة .

(٣) آخر الورقة « ٥٨ » من « ت » .

وإن كان له بحسب العرف أو الشرع معني آخر ، فإن كانت دلالته عليه مساوية لدلالته علي المعني اللغوي ، أو كانت راجحة عليها ، لكن لم ينته الرجحان إلي أن يصير المعني اللغوي مهجورا بالكلية ، فإن اللفظ يكون كالمشترك بينهما، ورجحانه كرجحان بعض مفهومات المشترك علي البعض ، وإن صار مهجورا بالكلية ، فاللفظ يجب حمله علي المفهوم العرفي ، أو الشرعي وعند الاجتماع يجب تقديم المعني الشرعي ، ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجاز إن صدر اللفظ من الشارع ، أما إن صدر من أهل العرف أو اللغة ، فإنه يجب تقديم المعني العرفي ، أو اللغوي ، لأن الظاهر من حال المتكلم أن يتكلم بكلامه [1] .

وقال القاضي أبو بكر رحمه الله : يكون اللفظ مجملا بين الحقيقة الشرعية واللغوية ، لأن الشارع كان يناطقهم بكلامهم ، كما كان يناطقهم بكلامه ،فلا يرجح أحدهما علي الآخر إلا لمرجح [2]. وهذا تفريع منه علي القول بالحقيقة الشرعية ،وإلا فهو منكر لها [3] . وهو ضعيف لما سبق [4] . ولأن الغالب علي كلامه استعمال الألفاظ في مفهوماتها الشرعية ، فيجب تقديمه إلحاقا للفرد بالأعم والأغلب ، ولأنه عليه السلام مبعوث لبيان المعاني الشرعية وأحكامها ، وقد صلح اللفظ أن يكون بيانا لها فيضاف إليه .

---

(١) انظر : المعتمد « ٢ / ٩١٠ - ٩١١ » ، أصول السرخسي « ١ / ١٨٤ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٢٧ - ٢٨ » ، الفائق « ١ / ١٤١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٦٣ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٢٨ » .

(٢) في « ت » : إلا بمرجح .

وانظر : الفائق « ١ / ١٤٢ » ، مختصر ابن الحاجب ،وشرحه « ١ / ١٦٣ » .

(٣) حيث يزعم أن الألفاظ في الشرع مثل : الصلاة والزكاة والصوم والمؤمن والفاسق ، مستعملة في المعني اللغوي كما تقدم : « ص ٢٣٢ ».

وانظر : المعتمد « ١ / ٢٣ » ، العدة « ١/١٨٩ » ، البرهان لإمام الحرمين « ١ / ١٧٥» ، المستصفي «١/٣٢٧ » ، المنخول « ص ١٧٣ » ،المحصول « ١ / ٤١٤ »

(٤) انظر ما سبق : « ص ٢٣٢ » .

ثم ليعلم أن الحقيقة اللغوية ، إنما تقدم علي المجاز اللغوي الذي/ (٥٨/أ) ليس هو براجح ، أما إذا كان راجحا ولم ينته [١] إلي أن يكون حقيقة فيه.

فقد اختلفوا فيه :

فـذهب أبـو حنيـفة [٢] رضي الله عنه ومن تابعـه إلي ترجـيح الحـقـيقـة المرجوحة [٣] .

وذهب أبو يوسف [٤] إلي ترجيح المجاز الراجح [٥] . وتوقف فيه بعضهم

---

(١) في « ت » : ينبه.

(٢) هو : الإمام أبو حنيفـة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه الفـقيه الكوفي ، ولد سنة « ٨٠ هـ » ، أحد الأئمة الأربعة ، أدرك أربعة من الصحابة : أنس بن مالك ، وعبد الله بن أبي أوفي وسهل بن سـعد الساعدي ، وأبو الطفيل عـامر بن واثلة ، نبغ في العلوم الشرعية والعربية وعلم الكلام والجدل . توفي سنة «١٥٠ هـ» وقيل غير ذلك
انظر : تاريخ بغداد « ١٣ / ٣٢٣ » ، طبقات فقـهاء الشيرازي « ص ٦٧ » ، وفيات الأعـيان « ٥ / ٤٠٥ » ، سـيـر أعلام الـنبلاء « ٦ / ٣٩٠ » ، البـداية ،والنهـاية «١٠/١٠٧» .

(٣) ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالي إلي أن الحقيـقة المستعملة أولي من المجاز المتعارف ، كمـا إذا حلف لا يأكل من هـذه الحنطة أو لا يشرب من الفـرات فالعمل بـالحقيـقة أولي ، وإن كانت الحقيقـة مرجوحة عملا بالأصل فإن الحقيقـة أصل فهمها أمكن لا يصح العدول عنه .
انظر : المغني في أصـول الفقه للخبازي « ص ١٣٨ » ، كشف الأسـرار عن أصول البزدوي « ٢ / ٧٧ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٢٢٠ » ، شرح التوضيح للتنقيح « ١ / ٨٢ » .

(٤) هو : يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي أبو يوسف ، ولد سنة « ١١٣ هـ » صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميـذه وأول من نشر مذهبه ، وولي القضاء ببـغداد أيام المهـدي ، والهـادي والرشيـد من كـتبـة الخـراج ، والآثار . توفي سنة «١٨٢هـ» .
انظر : تاريخ بغـداد « ١٤ / ٢٤٢ » ، وفـيـات الأعـيـان « ٦ / ٣٧٨ » ، تذكـرة الحفاظ « ١ / ٢٩٣ » ، البداية والنهاية « ١ / ١٨٠ » ، الفوائد البهية « ص ٢٢٥ »

(٥) ذهب أبو يوسف إلي أن المجاز المتعارف عليه أولي من الحقيقة المستعملة لتبادر الفهم=

وعزي ذلك إلي الشافعي رحمه الله ، لأن الحقيقة ، وإن كانت مرجوحة من حيث الاستعمال ، لكنها راجحة من حيث إنها حقيقة ، والمجاز وإن كان مرجوحا من حيث إنه مجاز ، لكنه راجح من حيث الاستعمال ، وإذا تقاومت الجهتان وجب التوقف (١) .

المسألة الرابعة عشرة

في كيفية حمل اللفظ علي معناه المجازي (٢)

قد عرفت أنه إذا تعذر حمل اللفظ علي معناه الحقيقي ، وجب الحمل علي المعني المجازي ، ثم المجاز إما أن يكون من نوع واحد ، أو من أنواع مختلفة. وعلي التقديرين ، إما أن يكون لحقيقة واحدة ، أو لحقيقتين ، أو للحقائق فإن كان الثاني : فالأمر في ترجيح بعض المجازات علي البعض كما سبق في المشترك فلا حاجة إلي الإعادة (٣) .

= = إليه ، لأن التعارف يوجب التبادر إلي الفهم ، ولا تعارضه الأصالة ، لأن الأصالة إنما تقتضي الحمل عليه إذا لم يمنع مانع ، لكن التبادر والتعارف مانعان من ذلك .

انظر : فواتح الرحموت « ١ / ٢٢٠ » .

وراجع : المغني في أصول الفقه « ص ١٣٨ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٧٧ » ، شرح التوضيح للتنقيح « ١ / ٨٢ » .

(١) نقل الإمام الرازي في المحصول والمنتخب أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية ، لأن كل واحد منهما راجح من وجه ومرجوح من وجه ، وجزم به في المعالم، واختاره القاضي البيضاوي .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٤٧٦ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١١٨ » ، الإبهاج « ١ / ٣١٥ » ، نهاية السول « ١ / ٢٧٨ » ، فواتح الرحموت «١/ ٢٢٠».

(٢) انظر فى هذه المسألة :

المعتمد « ٢ / ٩١٦ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٥٨١ » ، شرح تنقيح الفصول «ص١١٩» ، وراجع : التمهيد للإسنوي « ص٢٣٠» ، تيسير التحرير « ٢/ ٥٤ » .

(٣) انظر ما سبق : « ص ٢١٠ » .

وإن كان الأول : وهو أن يكون المجاز لنوع واحد من الحقـيقة ، فإن كانت تلك المجازات مخـتلفة الأنواع ، حمل اللفظ علي الراجح منهـا . وقد عرفت فيما سلف ، ما هو الراجح منها عند التعارض [١] .

وإن كان من نوع واحـد فذلك النوع ، إما أن يكون بـعض مدلولات اللفظ بطريق الحقيقة ، أو لا يكون كـذلك بل هو خارج عنها . فإن كان الأول تعين الحمـل عليـه علي رأي من يـري أن الـعام المخصـوص حجـة في الباقي [٢] .

وإن كان الثاني : فأما إن كان نوعه في فرد واحد ، أو أفراد كثيرة فإن كان الأول : تعين الحمـل عليـه] [٣] ، وإن كان الثاني : فإما أن يكون بعض تلك الأفراد أولي من البعض أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول : حمل اللفظ عليه رعاية لتلك الأولوية .

وإن كان الثـاني : فـإما أن يمكن حـصـر تلك الأفراد عـادة ، أولا يمكن ، وعلي التقـديرين ، فإما أن يكون مع اللفظ قـرينة تدل علي اعتبـار البعض أو إلغاء البعض ، أولا يكون معه قرينة فهذه أقسام ستة :

أحدها : أن تكون محصورة ومع اللفظ قرينة تدل علي اعتبار البعض ، فإن كان ذلك البـعض معينا سـواء كان واحدا ، أو كـثيرا حمل الـلفظ عليه علي المذهبين ، وإن لم يكن معينا بل ليس فيـها دلالة إلا علي البعض ، من حيث إنه بعض من غير تعيين كان القول فيه كما إذا لم يوجد قرينة .

وثانيها : أن تكون محصورة ، ومعه قرينة تدل علي إلغاء البعض ، فإن كان الباقي بعد الإلغاء واحدا تعين الحمل عليـه ، وإن كان أكثر من ذلك كان القول فيه كما إذا لم توجد القرينة .

---

(١)انظر ما سبق : « ص ٢١٨ » .

(٢) انظر ما سبق : « ص ٢١٨ » .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « ت » .

وثالثها : أن يكون [1] محصوره ، وليس معه قرينة يدل [2] علي اعتبار البعض ، ولا علي الغائبة / (٥٨ / ب) ، فاللفظ إما أن يكون عاما أو خاصا . فإن كان الأول فمن جوز منهم استعمال اللفظ في مفهومين مختلفين، قال : يحمل اللفظ علي جميع تلك الأفراد كلها ، ومن لم يجوز ذلك،فحكمه عنده [3] كحكم الخاص وسيأتي [4] .

وإن كان الثاني : وهو أن يكون اللفظ خاصا ، فالمجوزون لحمل اللفظ علي المفهومين المختلفين ، قالوا : بحمل اللفظ علي تلك [5] الأفراد بأسرها علي البدل ، إذ اللفظ ليس بعام حتي يحمل علي الجمع ، وليس البعض أولي من البعض ، والتعليل بالكلية باطل بالاتفاق ، فيتعين الحمل علي البدل . هذا [ما] [6] نقله الإمام [7] . وفيه نظر . وهذا لأن قياس مذهبهم ، يقتضي حمله علي الكل بطريق الشمول ، إذ ليس عندهم من شرط حمل اللفظ علي المفهومين المختلفين أن يكون اللفظ عاما ، وإلا لم يجز حمل المشترك علي كلا مفهوميه حالة الإفراد من غير لام التعريف ، ومن غير ما يقوم مقامه ، كالإضافة لكنه جائز عندهم ، وكيف لا ، والقوم جوزوا ذلك في الأفعال كما في قوله تعالي : ﴿ إن الله وملائكته يصلون علي النبي ﴾ [8] ، وقوله :

---

(١) في « ت » : تكون .

(٢) في « ت » : تدل.

(٣) في « ت » : عندهم.

(٤) انظر ما سيأتي : ص ١٢٤٩.

(٥) في « ت » : ذلك .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٧) آخر الورقة « ٥٩ » من « ت » .

أي هذا ما نقله الإمام الرازي في المحصول « ١ / ق ١ / ٥٨٣ - ٥٨٤ » ، عن أبي الحسين البصري في المعتمد « ٢ / ٩١٧ - ٩١٨ » .

(٨) سورة الأحزاب : آية « ٥٦ » .

﴿أو لامستم النساء﴾ [١] .

ومعلوم أن الفعل لا عموم له ، وكلام القاضي في « العمدة » [٢] يدل أيضا علي ما ذكرناه ، وأما من لم يجوز ، فاللفظ يبقي عنده مجملا بين تلك الأفراد ، وحينئذ لابد من البيان.

ورابعها وخامسها :أن تكون الأفراد غير محصورة ومع اللفظ قرينة تدل[٣] علي اعتبار البعض ، أو الغائبة ، والحكم فيهما كما في نظيرتهما [٤] من المحصورة من غير فرق .

وسادسها : أن يكون [٥] الأفراد غير محصورة ، وليس معه قرينة تدل علي الاعتبار ، ولا علي الإلغاء ،فاللفظ ، إما أن يكون عاما [٦] أو خاصا [فإن كان خاصا] [٧] قال القاضي عبد الجبار : لابد من دلالة معينة لتعذر الحمل علي الكل ، مع أنه متعذر الحصر [٨] .

قال أبو الحسين[٩] البصري: هذا غير مستقيم علي رأيه ،فإنه يجوز استعمال

---

(١) سورة النساء : آية « ٤٣ » ، والمائدة : آية « ٦ » .
(٢) هذا كتاب في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار بن أحمد ، وهو كتاب مفقود ، والشيخ المصنف أورد اسمه هكذا ، لكن ورد اسمه في المعتمد لأبي الحسين البصري هكذا « العمد » ذكره في عدة مواضع منها قوله في « ١ / ٣٢٤ ». وقد ذكر قاضي القضاة . في « العمد» ،والشرح.وقد ذكرناها في شرحنا لكتاب «العمد »
وقال في « ١ / ٤٣٧ » : فقد أجازه قاضي القضاة في « كتاب العمد ».
(٣) في الأصل : « يدل » ، والمثبت من « ت » .
(٤) في « ت » : نظيرهما .
(٥) في « ت » : أن تكون .
(٦) في « ت » : علما .
(٧) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .
(٨) انظر : المعتمد « ٢ / ٩١٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ٥٨٣ » بتصرف .
(٩) في « ت » : الحسن .

اللفـظ في مفهـومين مختلفين، فيمكن حمله علي الكل بطريق البدل [1] .

نعم يليق ذلك بمذهب من لم يجوز ذلك ، لأن اللفظ لم يوضع للتحسين حتي يمكن الحمل علي الكل بطريق البدل [2] .

---

(١) انظر : المعتمد « ٢ / ٩١٧ » بتصرف .

(٢) ذكر الشيخ المصنف في الفـائق « ١ / ١٤٥ » أن ذلك يليق بمذهب من لا يري الحمل علي مخـتلفين ، وذلك أن اللفظ عنده في مـجازه إذا تعـذرت الحقيـقة كـما هو في حقيقته ، ولا حمل علي البدلية في الحقيقتين المختلفتين وكذا في المجاز ، وهذا يؤكد الحمل علي الشمول ، لأن اللفظ مـحمول علي الشمول في الحقيـقتين المختلفتين عند القائلين به ، وكذلك ينبغي أن يكون المجاز عندهم .

((الفصل الرابع عشر))

في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز

الفصل الرابع عشر

في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز

وفيه مسائل :

المسألة الأولي

في الفرق بين الحقيقة والمجاز [1]

اعلم أن الفصل بين الحقيقة والمجاز ، تارة يقع بالتنصيص ، وتارة بالعلامات .

أما الأول [2] : فهو أن يقول الواضع : هذا اللفظ حقيقة في هذا المعني مجاز في هذا المعني ((أو يقول ذلك أئمة اللغة إذ الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن ثقة / (٥٩ / أ) أو يقول الواضع هذا حقيقة أو مجاز)) [3] . فيثبت بهذا أحدها وهو ما نص عليه .

فإن أردت أن تثبت بواسطة هذا أن يكون ذلك اللفظ مجازا في غيره في الأول، وحقيقة في غيره في الثاني ، وجب أن نضم إليه مقدمة أخري .

---

(١) هذه المسألة ذكرها الشيخ المصنف للتفريق بين الحقيقة والمجاز وهو من عدة أوجه .
وانظر في هذه المسألة : المعتمد « ١ / ٣٢ » ، أصول السرخسي « ١ / ١٧٢ » ، المستصفي « ١ / ٣٤٢ » ، المحصول « ١ / ق١ / ٤٨٠ - ٤٨٦ » ، الأحكام للآمدي « ١ / ٣٣ » .

(٢) ذكر الإمام الرازي في المحصول « ١ / ق١ / ٤٨٠ » أنه من ثلاثة أوجه :
أحدها : أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز .
الثاني : أن يذكر أحدهما .
ثالثهما : أن يذكر خواصهما .
وهذا الوجه الثالث : زاده الإمام الرازى فى المحصول قال ابن السبكى فى الإبهاج «١/ ٣٢٠ » : « وهو لا يخلو من نظر ،لأنه يندرج فى قسم الاستدلال فلا يعد من التنصيص .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت »

فنقول : في الأول : إذا ثبت أنه حقيقة في هذا ، وجب أن يكون مجازا في غيره وإلا لزم الاشتراك ، وأنه خلاف الأصل . ونقول في الثاني : وإذا كان مجازا في هذا ، وجب أن يكون حقيقة في غيره ، وإلا لزم تكثير المجاز ، وأنه خلاف الأصل ، لكن لم يكونا علي هذا النمط من طرق التنصيص ، بل من المركب منه ، ومن الاستدلال .

وأما العلامات فهي أمور [1] :

أحدها : أن يتبادر المعني إلي فهم جماعة من أهل اللسان ، عند سماع اللفظ من غير قرينة ، والمتبادر إلي الفهم هو الحقيقة ، وما لا يتبادر إليه فهو المجاز[2] .

لا يقال : ما ذكرتم منقوص طردا [3] وعكسا [4] .

أما الطرد : فلأن المجاز المنقول ، والمجاز الراجح ، مما يتبادر معناهما المجازيين إلي الفهم عند اطلاقهما من غير قرينة دون حقيقتهما .

وأما العكس : فلأن المشترك حقيقة في مدلولاته [5] مع أنه لا يتبادر شيء

---

(١) انظر في هذه الأمور في الاستدلال بالعلامات : المحصول « ١ / ق١ / ٤٨٠ - ٤٨٢ » .

(٢) انظر : المعتمد « ١ / ٣٢ » ، المحصول « ١ / ق٢ / ٤٨١ » .
وراجع الإبهاج « ١ / ٣٢٠ » .

(٣) الطرد : هو وجود الحكم بوجود العلة .
وانظر في تعريفه : العدة « ١ / ١٧٧ » ، الكافية في الجدل « ص ٦٦ » ، الحدود للباجي « ص ٧٤ » ، شرح الكوكب المنير « ٤ / ١٩٥ » .

(٤) العكس : هو وجود العلة بوجود الحكم ، علي عكس الطرد .
انظر : العدة « ١ / ١٧٧ » ، الكافية في الجدل « ص ٦٦ » ، الحدود للباجي «ص٧٥»، شرح الكوكب المنير « ٤ / ٦٧ » .

(٥) في « ت » : مدلولاتها .

منهما إلي الفهم بدون القرينة .

لأنا نقول : أما المنقول : فغير وارد ، لأن المنقول إليه إنما يتبادر إلي الفهم عند سماع المنقول ، لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازا فيه أيضا لا ينافي كونه حقيقة فيه كما ستعرف أن اللفظ الواحد في المعني الواحد يجوز أن يكون حقيقة ومجازا باعتبار وضعين (١) .

وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية ، فالأصل (٢) أنها صارت الآن مجازا عرفيا.

وأما المجاز الراجح : فإنه وإن تبادر معناه المجازي بدون القرينة لكنه نادر ، والتبادر في الأغلب لا يوجد إلا في الحقيقة ، وتخلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه ، الا تري أن الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر منه، وتخلف عنه في بعض الأوقات لا يقدح في كونه دليلا عليه لا سيما في المباحث اللغوية ، والأمارات الإعرابية ، وأما اللفظ المشترك : فإنه حقيقة في إفادة أحد المعنيين لا بعينه ، وهذا المعني يتبادر إلي الفهم عند إطلاقه وسماعه بدون القرينة (٣) .

والذي لا يتبادر إلي الفهم هو أحدهما عينا ، وهو ليس بحقيقة (٤) ((وقد عرفت ما في هذا الجواب من الإشكالات من قبل (٥) .

ويمكن أن يقال عليه لو كان المشترك حقيقة)) (٦) في إفادة أحد المعنيين

---

(١) انظر ما يأتي « ٣٤١ » .

(٢) في « ت » : فلاجل .

(٣) انظر : الفائق « ١ / ١٤٦ » ، الإبهاج « ١ / ٣٢٠ » ، نهاية السول « ١ / ٢٨٣ »، منهاج العقول « ١ / ٢٨٢ » ، إرشاد الفحول « ص ٢٥ » .

(٤) في « ت » : حقيقة .

(٥) انظر ما سبق .

(٦) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

لكان متواطئا ، لأن هذا المفهوم مشترك بين ذينك المعنيين علي السوية وهو خلف [1] .

وثانيها : أن أهل اللغة /(٥٩/ب) إذا حاولوا تعريف الشئ لغيرهم عبروا عنه بلفظ مخصوص ، وإذا حاولوا أن يعبروا عن شيء آخر بذلك اللفظ لم يقتصروا عليه بل ضموا إليه ما به يتبين المراد .

فنعلم أن اللفظ حقيقة في الأول ، ومجاز في الثاني ، ومنه : " جناح الذل " ، و " نار الحرب " ،و " رحي الحرب " [2] .

وثالثها : أن يصح نفي اللفظ عن معناه المجازى ، في نفس الأمر دون معناه الحقيقي .

ولهذا لما كان الحمار مجازاً في "البليد" « إذ » [3] يصح أن يقال : إنه ليس بحمار بل هو إنسان ، ولايصح أن يقال أنه ليس بإنسان .

وإنما [4] قيدنا بصحة النفي في نفس الأمر ، احترازاً عن قول : من قال : في إنسان [5] ظنه جرثومة [6] أو حيوانًا آخر أنه ليس بإنسان ، فإن هذا النفي

---

(١) قال المصنف في الفائق « ١ / ١٤٦ » : « وفيه نظر » . وأجاب الشوكاني في إرشاد الفحول عن هذا الإشكال من المصنف : بأنه إنما يصح ذلك لو تبادر أحد المعنيين لا بعينه علي أنه المراد ، واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه ، وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه ، إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ، ولا يعلمه ، فذلك كاف في كون المتبادر غير مجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا .

انظر : منهاج العقول « ١ / ٢٨٣ » ، إرشاد الفحول « ص ٢٥ » .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٢" ، المحصول "١/ق١/ ٤٨١" ، الفائق "١/ ١٤٧" .

وراجع : الإبهاج "١/ ٣٢٠, ٣٢١" .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) في " ت " : وإذا .

(٥) آخر الورقة " ٦٠" من "ت" .

(٦) الجرثومة : هي الأصل ، وجرثومة كل شيء أصله ومجتمعه ، وقيل الجرثومة :=

لما لم يكنِ في نفس الأمر ، لم يدل على كونه مجازاً فيه .

لايقال : إنما يصح نفي اللفظ عن معنى إذا عرف كونه مجازاً فيه ، لأن المعنى من قولك : البليد : ليس بحمار ، أي أن الحمار ليس موضوعًا بإزاء البليد، فلو عرف كونه مجازاً فيه بصحة النفي لزم الدور وأيضًا [(١)] :

فإنا لانسلم : أن الحقيقة لايصح نفيها ، إذ يصح أن يقال : في عرف الاستعمال لمن لا مروءة له ولا عقل يسدده أنه ليس بإنسان ، ولاهو ابن آدم .

لأنا نقول : لانسلم أن معنى قولنا : البليد ليس بحمار هو ماذكرتم ، بل معناه البليد ليس بحيوان ناهق ، وقد ثبت أن الحمار حيوان حقيقة فيه ، فنفي الحيوان الناهق عن البليد يستلزم نفي لفظ الحمار عنه ، وإلا لزم الاشتراك،وهو خلاف الأصل ، فصحة النفي لايدل على التجوز إلا مع هذا الأصل .

ولئن سلمنا : أن معنى قولنا : البليد ليس بحمار ، هو ما ذكرتم ، لكن لانسلم أن صحة النفي يتوقف على معرفته حتى يلزم توقف صحة النفي على معرفة كونه مجازاً فيه ، بل العارف باللغة وبمواقعها ، قد يحكم بفطرته السليمة بصحة سلب اللفظ عن معنى ، وإن لم يكن قد عرف قبله [(٢)] أنه غير موضوع بإزائه بطريق آخر ، بل ربما استدل عليه بما يجده في نفسه من صحة السلب .

وعن الثاني : أن ذلك لظنهم أن الإنسان إنما هو حقيقة فيمن اتصف من بني

== ما اجتمع من التراب في أصول الشجر ، ويقال : لقرية النمل جرثومة ، ويقال أيضًا : للتراب الذي تسفيه الريح جرثومة .

والمقصود أن الجرثومة هنا : هي المكان المرتفع .

انظر : معجم مقاييس اللغة "٥٠٦/١" ، لسان العرب مادة " جرثم "" ٩٥/١٢" .

(١) انظر : الفائق "١٤٧/١" .

(٢) في الأصل : " قدره " .

آدم بالصفات المرضية والخصائل [1] الحميدة لا لمطلق بني آدم ، ولهذا يقولون الإنسان في الحقيقة ، من اتصف بكيت وكيت من الصفات الحميدة التي يتميز الإنسان بها عن سائر الحيونات [2] .

ورابعها : أن نعلق الكلمة بما يستحيل تعليقها به ، فيعلم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له فيكون مجازاً فيه كقوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ [3] .

هذا ماذكره الإمام [4] وغيره [5] . وفيه نظر ، لأن المجاز العقلي نحو" أخرجت الأرض /(٦٠/أ) أثقالها " و " مما تنبت الأرض " كذلك مع أنه ليس مجازاً لغويًا ، اللهم إلا أن يرد بقوله : بما يستحيل تعليقها به ، نظراً إلى الوضع اللغوي لكنه باطل ، لأنه قد اعترف أن أمثلة الأفعال لادلالة لها على خصوصية الفاعلين ، ومعلوم أيضًا أنه لادلالة لها على خصوصية المفعولين ، فلم يكن التعليق بالمستحيل علامة المجاز اللغوي [6] .

وخامسها : وهو مما ذكره الغزالي - رحمه الله - وهو أن الحقيقة جارية على الاطراد ، والمجاز عكسه [7] . وهذا يجب تقييده بأمرين :

أحدهما : بالوجوب أي يجب أن تكون جارية على الاطراد لئلا يرد المجاز المطرد نقضًا على طرده ، فإنه وإن كان مطرداً لكنه لايجب طرده

---

(١) في "ت" : والخصال .

(٢) انظر : الفائق "١/١٤٧" .

(٣) سورة يوسف : آية "٨٢" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/٤٨٢" وعبارته في المحصول : " إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له ، فيعلم أنها مجاز فيه كقوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ .

(٥) وانظر : المعتمد "١/٣٤" .

(٦) انظر : المعتمد "١/٣٤" ، الفائق "١/١٤٧" .

(٧) انظر في هذا الفرق ماذكره الشيخ الغزالي في المستصفى "١/١٤٧" .

بدليل عدم اطراد مثله من المجاز .

وثانيهما : بشرط عدم المانع ، أي يجب أن تكون مطردة إن لم يمنع منه مانع شرعي ، أو عقلي ، أو لغوي ، لئلا يرد مثل " السخي " و " الفاضل " بالنسبة إلى الله تعالى نقضًا على عكسه [(١)] .

اعترض الإمام [(٢)] عليه : بأنه إن أراد بجريان الحقيقة على العموم جريانها [(٣)] في موارد نص الواضع فالمجاز كذلك ، وإن أراد به إلحاق المسكوت بالمنطوق به في جواز استعمال [(٤)] اللفظ فيه لجامع مشترك بينهما، فهذا قياس في اللغة ، وهو لايقول به [(٥)] .

وجوابه : لعله ذكر هذه العلامة تفريعًا على جواز القياس في اللغة .

ولئن سلم : أنه ليس كذلك ، لكن لايلزم من نفي القسم الأول ، القسم الثاني، أو إن لزم ، لكن لايلزم منه صحة القياس في اللغة ، لجواز أن يكون اطرادها كاطراد أسماء الفاعلين ، والمفعولين ، وأسماء الصفات ، كالعالم فإنه لما استعمله ، والواضع في ذي علم واحد بطريق الحقيقة ، علمنا صدقه على كل ذي علم بطريق الحقيقة .

وقد عرفت أن هذا الباب ليس من القياس في شيء ، بل هو معلوم بالضرورة من قواعد كلامهم ،وليس أنه إذا استعمل الواضع اللفظ بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، وجب أن يصدق مثله ، في كل موضع حتى يجوز أن يقال : " واسأل البساط "، و " الكون " بمعنى أهل

---

(١) انظر : المعتمد "١/٣٢" ، الفائق "١/١٤٨" .

(٢) انظر في اعتراض الإمام الرازي في المحصول "١/ق١/٤٨٣" .

(٣) في " ت " : جهاتها .

(٤) في الأصل : الاستعمال ، وما أثبته من " ت " .

(٥) حيث أن الشيخ الغزالي يرى أن اللغة لاتثبت قياسًا بل هي توقيف .

انظر : المستصفى "١/٣٢٣" .

البساط ، وأهل الكون (١) .

وسادسها : أن يكون الاسم له معنيان ، وقد اتفق على أنه حقيقة في أحدهما ، وجمعه بذلك المعنى الحقيقي المتفق عليه ، مخالف لجمعه بالمعنى الآخر ، فيعلم أنه مجاز في هذا الآخر وإلا لزم الاشتراك ، وأنه خلاف الأصل (٢) .

فاختلاف (٣) الجمع لايدل على التجوز إلا مع هذا الأصل ، وإلا فليس له إشعار بكون اللفظ حقيقة في معناه أو مجازاً ، ولأنه يجوز أن يكون للاسم بحسب معنى حقيقي جمع ، وبحسب معنى حقيقي آخر جمع آخر مخالف/(٦٠/ب) له ليكون دليلاً على تعيين أحد المسميين حالة الجمع ، فعلى هذا لايكون اختلاف الجمع دليلاً على التجوز ، ولايخفى عليك أن ماقيل إن الجمع إنما هو للاسم لا للمسمى ، فاختلافه لايكون مؤثراً في اختلاف الجمع ، لايصلح جوابًا عنه ، وبتقدير صحته ، فهو وارد عليه أيضًا على تقدير التجوز لأن الاسم فى المعنى الحقيقي والمجازي « واحد فاختلاف مسماه الحقيقي والمجازي»(٤) وجب أن لايكون مؤثراً في اختلاف جمعه لما ذكره

== وقال في المنخول "ص٧٢" : " والمختار منعه ، وهو مذهب القاضي " .
وانظر ماسبق : ص ١٤٧ .

(١) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٨٤" ، الفائق "١/ ١٤٨" .

(٢) وهذا أيضًا من العلامات التي ذكرها الشيخ الغزالي في المستصفى "١/ ٣٤٣" .
وهذه العلامة هي أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيكون مجازًا في أحدهما دون الآخر، وذلك مثل : الأمر الحقيقي ، فإنه يجمع على أوامر ، وإذا أريد به الشأن فإنه يجمع على أمور .
انظر : المستصفى "١/ ٣٤٣" ، المحصول "١/ق١/ ٤٨٥" .

(٣) هذا اعتراض أورده الإمام الرازي في المحصول "١/ق١/ ٤٨٥" بعد إيراده لكلام الشيخ الغزالي ، بين فيه ضعف كلام الغزالي ، وذلك لأن الاختلاف لا إشعار له ألبتة بكون اللفظ حقيقة في معناه ومجازه .

(٤) مابين القوسين ساقط من " ت " .

وسابعها [1] : أن يكون اللفظ له معنى حقيقي متفق عليه ، وله تعلق بالغير ، فإذا استعمل فيما لاتعلق له بذلك الغير كان مجازاً .

مثاله : القدرة . فإنها حقيقة في الصفة المؤثرة في الإيجاد ، ولها تعلق بالقادر ، والمقدور ، وإذا استعملت في نفس المقدور ، كما في قولهم : هذا قدرة الله في النبات الحسن ، لم يكن له ذلك التعلق . فيعلم أنه مجاز فيه ، وهذا إنما يتم بما ذكرنا من أن الأصل عدم الاشتراك [2] ، وإلا فيجوز أن يكون له بحسب إحدى الحقيقتين متعلق دون الأخرى .

ولقائل أن يقول : هذا وما قبله إذا كان لايتم إلا بأن الأصل عدم الاشتراك وهو وحده دليل تام على التجوز مهما استعمل اللفظ في معنيين ، وثبت أنه حقيقة في أحدهما ، فالتعرض لاختلاف الجمع وكون مسماه متعلقًا بالغير وصحة النفي يكون ضائعًا [3] .

وثامنها : أن يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ، ولم يعلم أنه حقيقة في أيهما أو فيهما ، لكن استعماله في أحدهما يتوقف على استعماله في الآخر ، فيعلم أنه مجاز في المتوقف فيه ، لأن توقف استعماله فيه على استعماله في غيره يصير كالقرينة ، وأنها آية التجوز ، ولكن لايعلم من هذا أنه حقيقة في غير المتوقف ، فإذا ضم إليه دليل آخر نحو تبادر الفهم إليه ، أو دل دليل مثل الإجماع وغيره على أنه ليس بحقيقة في غيرهما ، فيعلم أنه حقيقة فيه مثاله : المكر [فإن استعماله في الله تعالى بمعنى إجراء المكر يتوقف على[4]] استعماله

---

(١) آخر الورقة "٦١" من "ت" .

(٢) انظر : المستصفى "١/٣٤٣" ، المحصول "١/٤٨٦" .

وذكر الإمام الرازي في المحصول أن هذه العلامة ضعيفة جدًا ، وذلك لاحتمال أن يكون اللفظ حقيقة فيهما ، والاحتمال أن يكون له بحسب إحدى الحقيقتين متعلق دون الآخر .

(٣) في "ت" ضائعًا يكون .

(٤) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ت" .

في العباد بمعنى الخداع من غير عكس ، فيعلم أنه مجاز [1] .

وتاسعها : أن يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ، ويشتق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه ، من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ، ولايشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر ، مع عدم المانع منه فيعلم أنه مجاز فيه ، وحقيقة في الأول ، مثاله : لفظ " الأمر " فإنه مستعمل في القول المخصوص والفعل - كما سيأتي إن شاء الله تعالى [2] - لكنه لما كان حقيقة في القول المخصوص « لاجرم اشتق منه / (٦١/أ) الأمر المأمور به ، ولما لم يكن حقيقة في الفعل » [3] لم يشتق منه شيء من ذلك [4] ، وإنما قيدنا بعدم المانع منه ، احترازاً عن مثل " القارورة " فإنها مشتقة من قرار المائع ، وهو موجود في الخوابي والجرار مع أنه لا يقال لها بقارورة لوجود المانع منه [5] ، إما عن أهل اللغة أو العرف .

ولايرد على طرد هذه العلامة " الرائحة " ، فإنها وإن كانت حقيقة في معناها لكن إنما لايشتق منها ، لأنه لايمكن الاشتقاق منها إذ ليس فيها معنى الحدث ، ألا ترى [6] أن التزوج لما أمكن الاشتقاق منه اشتق منه المتزوج .

فإن قلت : ولئن سلم : أن الاشتقاق دليل الحقيقة ، لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز ، لجواز أن يكون الاسم [7] بحسب إحدى الحقيقتين اشتقاق دون

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٨٥" .
ومذهب أهل السنة والجماعة : هو أن المكر ليس من أسماء الله سبحانه وتعالى ولا من صفاته ، ولا يجوز ذلك مطلقًا .
انظر : مختصر الصواعق المرسلة "٢/ ٣٤,٣١" .

(٢) انظر مايأتي : ٦٦٨ .

(٣) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٣٤٣" .

(٥) انظر : ماسبق في معنى القارورة " ص١٥٥ " .

(٦) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٨٥" .

(٧) في " ت " : للاسم .

الأخرى .

قلت الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : ماسبق من أن الأصل عدم الاشتراك .

وثانيهما : أنا لما وجدنا عدم الاشتقاق مرتبًا على المجاز المناسب له لئلا يلزم تكثير المخالفة فيما ذكرنا من الصور ، غلب على ظننا أن علته هي كونه مجازًا [(١)] ، ولاتثبت مجازية ماذكرنا من الصورة بهذه العلامة لئلا يلزم الدور بل بغيرها من العلامات ، فحينئذ يكون عدم الاشتقاق معلول كونه مجازاً فيستدل به على التجوز استدلالاً بالمعلول على علته .

فإن قلت : الاستدلال بالمعلول المعين على العلة المعينة مشروط ببيان انحصار الغلبة في تلك العلة المعينة ، لجواز أن يكون الحكم الواحد معللاً بعلتين مختلفتين بالنوع ، وأنتم ما فعلتم ذلك .

قلت : إنا وإن جوزنا تعليل الحكم الواحد النوعي بعلتين مختلفتين بالماهية النوعية ، لكن الأصل في ذلك الاتحاد فيكفينا أن نتمسك بهذا الأصل ، لأن المثبت به الظن لا القطع .

المسألة الثانية

في بيان أن اللفظ الدال على معنى قد لايكون حقيقة ولا مجازًا لغويًا [(٢)]

فمن ذلك : الأعلام المنقولة : فإنها [(٣)] ليست بحقيقة ، ولامجاز .

---

(١) في الأصل ، " ت " مجاز ، وهي كما أثبتها .

(٢) انظر في هذه المسألة :

المحصول "١/ق١/٤٧٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/١٥٣" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٢٨٢" ، التمهيد للإسنوي "ص١٧٩" ، الإبهاج "١/٣١٩" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٠" ، فواتح الرحموت "١/٢٠٨" .

(٣) في " ت " : وانها .

أما الأول : فظاهر ، إذ الواضع لم يضعها لتلك المسميات .

وأما الثاني : فلأن النقل ليس لمناسبة بين المعنى الأول ، وبين المعنى الثاني .

ومنه الأسماء المخترعة : ممن ليس له الوضع ، سواء كانت أعلامًا أو أجناسًا ، أما أنها ليست بحقيقة ، فلأن واضع اللغة لم يضعها لشيء أصلاً ، ولا أهل اللسان يعرفها حتى تجعل عرفية عامة أو خاصة .

وأما أنها ليست مجازًا فلأن المجاز يستدعي وضعًا سابقًا عليه / (٦١/ب) على ماعرفت ذلك في تحديده [١] ، وهو غير حاصل فيها .

ومنه اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له : فإنه ليس بحقيقة ولامجاز فيه .

أما الأول : فلعدم الاستعمال فيه .

وأما الثاني : فلعدم النقل .

وأما في غيره فيمكن أن يكون مجازًا فيه ، إذ الاستعمال فيه لمناسبة بينه وبين الموضوع الأول قبل الاستعمال فيه ممكن [٢] .

ومن هذا تعرف أن المجاز لايستدعي سبق الحقيقة [٣] ، بل سبق الوضع فقط .

ولا يلتفت إلى قول من يقول : إنه لو لم يستدع الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة ، لأن الفائدة غير منحصرة في استعمال اللفظ فيما وضع له ، نعم [٤]

---

(١) انظر ماسبق : " ص ٢٦٧ " .

(٢) في " ت " : يمكن .

(٣) آخر الورقة "٦٢" من "ت" .

(٤) في الأصل : غير معجمة وفي " ت " : يعم ، والصواب ماأثبته بدليل السياق .
وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/١٥٣-١٥٤" . وراجع : الفائق "١/١٥١" ، تيسير التحرير "٢/٢١" ، فواتح الرحموت "١/٢٠٨"

المقصود الأصلي [من الوضع ، ذلك لكنه قد يحصل بعد استعماله في غير ماوضع له ، وحينئذ لايلزم خلوه عن المقصود الأصلي [1]] أيضًا ، وأما غير هذه الألفاظ من الألفاظ الدالة على المعاني فإنها لاتخلو عن كونها حقيقة أومجازًا .

المسألة الثالثة

في أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازًا [2]

« أما بالنسبة إلى معنيين فظاهر ، وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار الوضعين فقد يكون أيضًا حقيقة ومجازًا » [3] ، لأن اللفظ الموضوع للمعنى العام ، إذا خصه العرف العام ، أو الشرع ببعض أنواعه ، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى العام حقيقة لغوية [ومجازًا عرفيًا ، وبالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس . ومن هذا تعرف أن الحقيقة قد تصير] [4] مجازًا ، وأن المجاز قد يصير حقيقة .

وأما أنه يكون كذلك بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد ، فذلك غير ممكن لاستحالة اجتماع النفي والإثبات [5] .

---

(1) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ت" .

(2) انظر : المحصول "١/ق١/٤٧٨" ، الفائق "١/٤٥١" .

وراجع : نهاية السول "١/٢٨٣" ، الإبهاج "١/٣١٩" ، منهاج العقول "١/٢٨١" .

(3) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(4) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من " ت " .

(5) انظر المحصول " ١ / ق / ١ / ٤٧٨ " .

﴿ الفصل الخامس عشر ﴾

فى الحروف

الفصل الخامس عشر

فى الحروف

إنها لما كانت من جملة كلام العرب ، وجب على الباحث عنه أن يبحث عنها وكيف لا ؟ والأحكام الفقهية قد تختلف بسبب اختلاف معانيها ، لكن فيها كثرة يطول ذكر جميعها ، فلنذكر منها ماتمس الحاجة إليه .

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى الحروف العاطفة

[الواو]

ولنبدأ بالواو منها ، فإنها أصل الباب . فنقول :

اتفق الأكثرون من الأدباء والفقهاء على أنها لمطلق الجمع [1] ،من غير إشعار بالترتيب والمعية . ونص سيبويه عليه فى مواضع من كتابه [2] .

وقال بعضهم إنها للترتيب [3] ، ونسب الحنفية ذلك إلى الشافعى- رضى

---

(١) والقول بأنها مطلق الجمع مذهب الجمهور من النحاة والأصوليين والفقهاء ، ونقل أبو على الفارسى : إجماع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق .
انظر : المحصول "١/ق١/٥٠٧-٥٠٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٣".
وراجع : نهاية السول "١/ ٢٩٧" ، أصول البزدوى "٢/ ١٠٩" ، كشف الأسرار "٢/ ١٠٩" .
وقال ابن هشام فى المغنى "٢/ ٣١" بحاشية الأمير : " وقول بعضهم : إن معناها الجمع المطلق غير سديد . لتقييد الجمع بقيد الإطلاق ، وإنما هى للجمع لا بقيد "

(٢) انظر : كتاب سيبويه "١/ ٢٩٩" ، "٢/ ٢٢٩" ، "٣/ ٤١، ٤٦" . وذكر أنها تأتى لمطلق الجمع فى سبعة عشر موضعًا من هذه المواضع "١/ ١٥٠، ٣٢٤".

(٣) وإليه ذهب الفراء ، وهو مذهب ثعلب وأبى عمر الزاهد غلام ثعلب وأبى ==

الله عنه - من غير ثبت بل ظنًا منهم ، أنه إنما أوجب الترتيب فى الوضوء ، لكون الواو العاطفة مقتضيًا له [1] .

ونسب ذلك إلى الفراء [2] .

== عبيدة وغيرهم ، واشتهر هذا المذهب عن الشافعية ، بل نقل عن الشافعى نفسه ، وإن كان هذا النقل غير صحيح عنه كما سأشير إليه ، ونقله الماوردى فى الحاوى فى الوضوء عن الفراء ، وثعلب ، وأكثر أصحاب الشافعى ، وهو منسوب لقطرب والربعى والفراء وابن هشام كما فى المغنى لابن هشام "٢/٣١" بحاشية الأمير ، ونسبه الإسنوى فى نهاية السول "١/٢٩٧" لأبى جعفر الدينورى وهو اختيار الشيرازى .

انظر : التبصرة "١/٢٣١" ، نهاية السول "١/٢٩٧" .

وقول السيرافى : إن النحويين أجمعوا على أنها لاتفيد الترتيب مردود بما نقل عن قطرب وغيره من إفادتها الترتيب . وانظر : مغنى اللبيب "٢/٣٥٤" ، معانى الحروف للرمانى وهامشه "ص٥٩" ، المحصول "١/ق١/٥٠٨" وهامشه .

(١) انظر : تيسير التحرير "٢/٦٤" ، كشف الأسرار "٢/١٠٩" ، فواتح الرحموت "١/٢٢٩" ، التلويح على التوضيح "١/٩٩" .

أما نسبة هذا القول للإمام الشافعى فغير صحيحة .

قال أبو منصور البغدادى على ما فى الإبهاج "١/٣٤٤" : "معاذ الله أن يصح عن الشافعى أنها للترتيب ، وإنما هى عنده لمطلق الجمع " .

وذكر ابن السبكى : أن مما يوضحه اتفاق الأصحاب على أن قول القائل : وقفت على أولادى وأولاد أولادى ، يقتضى التسوية .

انظر : الإبهاج "١/٣٤٤" .

وأما إيجاب الشافعى الترتيب فى الوضوء فليس من " الواو " فإنه رضى الله عنه احتج على وجوب الترتيب بوجوه عديدة ليس منها أن " الواو " للترتيب .

انظر : الأم للشافعى "١/٤٣-٤٤" .

(٢) الفراء هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمى مولى بنى أسد ، ولد سنة « ١٤٤ هـ » إمام أهل الكوفة وأعلمهم بالنحو والأدب ، وقيل لولا الفراء لما كانت عربية ، لأنه خلصها وضبطها . توفى سنة « ٢٠٧ هـ » .

أيضا [1] .

[ونقل عنه أيضا] [2] ، أنها للترتيب حيث يتعذر الجمع .

وقيل : أنها للجمع بصفة المعية : ونسب ذلك إلى أبى يوسف ومحمد[3]. رحمهما الله [4] .

واستدل عليه بما قال : إنه لو قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها : إن

== انظر : أخبار النحويين للسيرافى « ص ٤٠ » ، الفهرست « ص ٩٨ » . تاريخ بغداد « ١٤ / ١٤٩ » ، معجم الأدباء « ٢٠ / ٩ » ، وفيات الأعيان « ١٦ / ١٧٦ » ، البداية والنهاية « ٦ / ٢٦١ » .

ولعل هذه النسبة للفراء أخذا من قوله فى معانى القرآن « ٢ / ٢٣١ » : « كان الناس يسجدون بلا ركوع فأمروا أن تكون صلاتهم بركوع قبل سجود » ذكر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا** ﴾ الآية .

(١) ونسب أيضا للإمام أبى حنيفة .

انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ٢ / ١٠٩ ، ١١٣ » ، تيسير التحرير «٢/ ٦٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٢٩ » ، التلويح على التوضيح « ١ / ١٩٩ »

(٢) ساقط من الأصل والمثبت من « ت » .

(٣) هو : أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى ، ولد سنة « ١٣١ » هـ ، طلب الحديث وسمع عن مسعر ومالك والأوزاعى ، وصحب أبا حنيفة وأخذ الفقه عنه وهو الذى نشر علم أبى حنيفة . له مصنفات منها : الجامع الكبير والصغير والمبسوط والآثار . توفى سنة « ١٨٩ » هـ وقيل غير ذلك .

انظر : الفهرست « ٢٨٧ » ، تاريخ بغداد « ٢ / ١٧٢ » ، طبقات الفقهاء للشيرازى « ص ١١٤ » ، تهذيب الأسماء واللغات « ١ / ٨٠ » ، وفيات الأعيان «٤/ ١٨٤»، الفوائد البهية « ص ١٩٣ » .

(٤) انظر فى هذه النسبة لأبى محمد وأبى يوسف :

أصول السرخسى « ١ / ٢٠٢ » ، كشف الأسرار « ٢ / ١١٣ » .

وقال البخارى فى كشف الأسرار « ٢ / ١١٣ » : وزعم بعضهم أنها للترتيب عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة . . . . وليس الأمر كما زعموا، إذ لا يلزم من وجود المقارنة أو الترتيب فى صورة من الصور التى وجدت فيها ==

دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق ، فدخلت بانت بالثلاث ، كما لو قال لها : أنت طالق / (٦٢ / أ) ثلاثا ، أن دخلت الدار .

ومما قال : إن زوج الأختين فى عقد واحد من غير إذن الزوج فبلغه الخبر، فإن أجاز نكاحهما [١] معا بطل نكاحهما ، وإن أجاز نكاح أحديهما قبل الأخرى بطل نكاح الثانية ، وإن قال : أجزت نكاح فلانة ، وفلانة ، فهو كما لو قال : أجزت نكاحهما [٢] معا .

ولا يخفى عليك ما فى هذا الاستدلال من الضعف هذا كله فى « الواو » العاطفة .

== الواو أن تكون الواو موضوعة له الجواز أن تكون المقارنة أوالترتيب على معنى آخر غير الواو.

(١) فى الأصل : نكاحها ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : كشف الأسرار « ١ / ١١٠ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٦٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٢٢٩ » ، التلويح على التوضيح « ١ / ٩٩ » ، .

وانظر فى هذه الأقوال وأدلتها ومعانى الواو فيه :

الصاحبى « ص ١١٧ » ، التبصرة والتذكرة للصيمرى « ١ / ١٣١ » ، رصف المبانى « ص ٤٧٣ » ، وراجع : المعتمد « ١ / ٣٨ » ، العدة « ١ / ١٩٤ » ، التبصرة «ص ٢٣١ » ، البرهان « ١ / ١٨١ » ، أصول السرخسى « ١ / ٢٠٠ » ، المحصول « ١ / ق١ / ٥٠٧ » .

[واو المعية]

أما « الواو » بمعنى مع فى المنقول معه ، فلا خلاف أنها تقتضى الجمع بصفة المعية كما فى قولهم : جاء البرد والطيالسة .

احتج الأكثرون بوجوه :

أحدها : أن « الواو » لو كانت للترتيب لما جاز دخولها فيما لا يتصور فيه الترتيب ، كقولهم : « تقاتل زيد وعمرو » ، إذ المفاعلة حقيقة فى صدور الفعل من الجانبين معا كما لا يجوز دخول « الفاء وثم » فيه لكنه يجوز ، فوجب أن لا يكون (١) للترتيب (٢) .

فإن قلت : ماذا تعنى بقولك : لو كانت الواو للترتيب لما جاز دخولها فيما لا يتصور فيه الترتيب ، تعنى به مطلقا ، أما بطريق الحقيقة ؟

فإن عنيت به الأول فممنوع ، وأما القياس على « الفاء » و « ثم » فغير مفيد.

أما أولا : فلأنه قياس فى اللغة ، وهو ممتنع على ما تقدم (٣) .

ولئن سلمنا : صحته فى الجملة ، ولكن لا نسلم صحة هذا القياس ، إذ الفرق قائم وهو ((بيان)) (٤) أنهما يقتضيان الترتيب بصفة التعقيب والتراخى والواو ليست كذلك ، بل هى لمطلق (٥) الترتيب ، ومع قيام الفرق لا يصح القياس .

---

(١) فى « ت » : أن يكون .

(٢) انظر : العدة « ١ / ١٩٤ » ، البرهان « ١ / ١٨٢ » ، المنخول « ص ٨٥ » ، المحصول « ١ / ق١ / ٥٠٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ١ / ١٨٩ » .

(٣) انظر ما سبق : ١٤٧ .

(٤) ساقط من « ت » .

(٥) فى « ت » : بمطلق .

وأما ثانيا : فلأن المجاز غير لازم الاطراد لا سيما مع اختلاف اللفظ .

وإن عنيت به الثانى : فنقول : ما المراد من قولك : « لو كانت [1] حقيقية فى الترتيب لما جاز دخولها فيه » ؟ تريد به أنها لو كانت للترتيب بطريق الانفراد ، أم بطريق الاشتراك .

فإن أردت به الأول : فهو مسلم لكن القياس على " الفاء " و " ثم " حينئذ يكون مستدركًا ، لأنا نعلم بالضرورة أنها لو كانت للترتيب بطريق الانفراد لما جاز دخولها بطريق الحقيقة على غير الترتيب .

وإن أردت به الثانى فممنوع ، لجواز أن يكون حقيقة فى الترتيب وفى الجمع المطلق ، بالاشتراك اللفظى ، فلا يمتنع دخولها حينئذ فيما لايتصور فيه الترتيب بطريق الحقيقة ، بمعنى مطلق الجمع .

سلمنا : صحة دليلكم ، لكنه يقتضى أن لاتكون الواو للترتيب فقط ولايقتضى أن لاتكون حقيقة فيه بطريق الاشتراك .

قلت : نعنى به عدم جواز الدخول مطلقًا والدليل عليه وجهان :-

أحدهما : هو ماذكرناه . **قوله** : أنه قياس فى اللغة .

قلنا : لانسلم /(٦٢/ب) بل هو استدلال لعدم جواز استعمال اللفظ فى معنى " على " عدم جواز استعمال ماهو مثله فيه ، وليس ذلك من القياس فى شيء ، بل هو معلوم بالضرورة [2] ، كاطراد أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات ، ووجوب قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر ، إذا كان من لغة واحدة .

[**فإن**] [3] قلت : " الواو " بتقدير أن تكون للترتيب فهى ليست بمعنى

---

(١) فى "ت" : لو كان .

(٢) آخر الورقة "٦٣" من "ت" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

"الفاء" و " ثم " فلم يكن الاستدلال [1] من قبيل ماذكرتم من الدلالة .

قلت : الأمر وإن كان على ماذكرتم ، لكن من المعلوم بالضرورة أنه إنما امتنع عن استعمال "الفاء" و " ثم " فيما لايتصور فيه الترتيب لكونهما دالين على الترتيب المنافى للمعية ، لا بخصوصية التعقيب والتراخى ، و " الواو " بتقدير أن تكون للترتيب يشاركها [2] فى كونها دالة عليه فتكون " الواو " وكـ" الفاء " و " ثم " فى هذا الأمر [3] .

سلمنا : أنه قياس فى اللغة ، لكن قد ذكرنا مايدل على صحته ، وأما الفرق فقد تقدم جوابه [4] .

قوله : ثانيًا المجاز غير لازم الاطراد ، قلنا : ليس هذا الباب منه فى شيء.

وثانيهما : أنها لو دخلت على ذلك التقدير فيما لا يتصور فيه الترتيب ، فإما أن يكون بطريق الحقيقة ، وحينئذ يلزم الاشتراك ، وهو على خلاف الأصل ، وبطريق التجوز ، وهو أيضًا خلاف الأصل ، فلايجوز دخولها مطلقًا .

وثانيها : لو كانت " الواو " للترتيب ، لكان قوله تعالى فى البقرة : **﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة ﴾** [5] مناقضًا لقوله تعالى فى الأعراف : **﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً ﴾** [6] لاتحاد القصة ، واللازم باطل فالملزوم مثله [7] .

---

(١) فى الأصل : الاشتراك ، والمثبت من "ت" .

(٢) فى الأصل : يشاركهما ، والمثبت من "ت" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٦٤, ٦٥" .

(٤) انظر ماسبق . "ص٣٤٦" .

(٥) سورة البقرة : آية "٥٨" .

(٦) سورة الأعراف : آية "١٦١" .

(٧) انظر التبصرة "ص٢٣٥" ، وقال أبو اسحاق فى وجه الاستدلال : ==

وثالثها لو كانت " الواو " للترتيب ، لكان قولنا : " جاء زيد وعمرو بعده " تكريراً و " قبله " نقضًا ، ولكان قولنا . " جاء زيد وعمرو " كذبًا عند مجيئهما معًا [(١)] .

ورابعها : لأنها [(٢)] لاتفيد الترتيب فى قوله تعالى : ﴿ **واسجدى واركعى** [(٣)]﴾ لتقديم الركوع على السجود، وفى قوله تعالى : ﴿ **فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة** ﴾ [(٤)] ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ [(٥)] ،وفى قوله تعالى : ﴿ **أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف** ﴾ [(٦)] والأصل هو الحقيقة الواحدة فوجب أن لاتكون للترتيب [(٧)] .

وخامسها : السيد إذا قال لعبده : اشتر اللحم والخبز لم يذم العبد لو اشترى الخبز أولاً ثم اشترى اللحم ،ولو كانت" الواو " للترتيب لذم لمخالفته السيد ، كما إذا قال : اشتر اللحم أولاً ثم اشتر الخبز [(٨)] .

وسادسها : لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار فى قول القائل : جاء زيد

== " فلو رتبت الواو لم يجز أن يقدم فى أحد الموضعين ما أخره فى الموضع الآخر " .

وانظر : أصول السرخسى "١/ ٢٠٢" ، المحصول "١/ ق١/ ٥١٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٤" ، الفائق "١/ ١٥٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٨٩"

(١) انظر : العدة "١/ ١٦٤-١٩٥" ، التبصرة "ص٢٣٦" ، المحصول "١/ ق١/ ٥٠٩" وقال : " لما لم يكن كذلك بالإجماع صح قولنا " ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٤" ، الفائق "١/ ١٥٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٨٩" .

(٢) فى " ت " : انها .

(٣) سورة آل عمران : آية "٤٣" .

(٤) سورة النساء : آية "٩٢" .

(٥) سورة المائدة : آية "٣٨" .

(٦) سورة المائدة : آية "٣٣" .

(٧) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥١٠" .

(٨) انظر المحصول"١/ ق١/ ٥١١" ،الأحكام للآمدى"١/ ٦٤" ، الفائق "١/ ١٥٥"

وعمرو عن تقدم أحدهما / (٦٣/أ) وتأخر الآخر [١] .

وسابعها . قوله عليه السلام : « أبدأوا بما بدأ الله » [٢] حين سئل عما

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٦٤" .

(٢) هذا جزء من حديث ، وقد ورد بثلاثة ألفاظ : " أبدأ " " نبدأ " "أبدؤوا" .

بلفظ : " أبدأ " بصيغة الخبر : رواه مسلم فى حديث جابر الطويل فى صفة حجته ﷺ فى كتاب الحج ، باب حجة النبى ﷺ حديث "١٢١٨" "٢/ ٨٨٦-٨٩٢" . والنسائى فى السنن الكبرى .

والدارمى فى كتاب المناسك ، باب سنة الحج حديث "١٨٥٧" "٢/ ٣٧٥,٣٧٨" .

والبيهقى فى كتاب الحج ، باب الخروج إلى الصفا والمروة والسعى بينهما والذكر عليهما "٥/ ٩٣" .

وابن خزيمة فى صحيحه حديث "٢٧٥٧" كتاب المناسك ، باب الخروج إلى الصفا بعد استلام الركن "٤/ ٢٣٠" .

وبلفظ " نبدأ " : أخرجه أبو داود حديث "١٩٠٥" ، كتاب المناسك ، باب صفة حجة النبى ﷺ "٢/ ١٨٢ -١٨٦" .

والترمذى "٨٦٢" ، كتاب الحج ، باب ماجاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة وقال : هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم "٣/ ٢١٦" .

والنسائى فى السنن ، كتاب مناسك الحج ، باب ذكر الصفاء والمروة "٥/ ٢٣٧-٢٣٩" .

والإمام مالك فى الموطأ حديث "١٢٦" ، كتاب الحج ، باب البدء بالصفا فى السعى "١/ ٣٧٢" .

والإمام أحمد فى مسنده "٣/ ٣٢٠" .

وابن ماجه حديث "٣٠٧٤" = فى المناسك -= باب حجة رسول الله ﷺ "٢/ ١٠٢٢-١٠٢٧" .

وبلفظ " ابدؤوا " وبهذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد فى المسند "٣/ ٣٩٤" من طريق سليمان بن بلال عن موسى بن داود ، وموسى بن داود الضبى .

قال ابن حجر فى التقريب صدوق فقيه زاهد له أوهام "٢/ ٢٨٢"

قال الألبانى " وأما سليمان بن بلال فثقة محتج به فى الصحيحين فيمكن أن =

يبدأ [١] فى السعى، أبالصفا أو بالمروة [٢] ؟ ولو كانت للترتيب لما سئل عنه لوجود مايدل عليه [٣] ، ولايعارض هذا بمثله ، وهو أنها لو كانت لمطلق الجمع لما احتاجوا إلى السؤال أيضًا ، لأن السؤال حينئذ يكون واقعًا عما لايتعرض له اللفظ « نفيًا وإثباتًا . لأن اللفظ الدال على القدر المشترك من الأنواع لا دلالة له على تلك الأنواع » [٤] لانفيًا ولا إثباتًا، فلايكون السؤال واقعًا حينئذ عن شيء مع وجود دليله ، بل غايته أنه لاحاجة إلى السؤال ، لأنه يخرج عن عهدة التكليف بأيهما يبدأ نظرًا إلى البراءة الأصلية ، لكنه يجوز أن يسأل للاحتياط ودفعًا للمجاز القريب [٥] ، وهو إطلاق العام وإرادة الخاص ، وأما على التقدير الأول يكون السؤال واقعًا عما وجد دليله والسؤال

== يكون الضبى قد وهم عليه فى هذا اللفظ وإلا فهو الواهم . والعصمة لله "إرواء الغليل" ١/٨٥" .

قال الألبانى : " وجملة القول : إن هذا اللفظ " ابدأوا " شاذ لايثبت لتفرد الثورى وسليمان به مخالفين فيه سائر الثقات " ...

وقد قالوا " نبدأ " فهو الصواب ولايمكن القول بتصحيح اللفظ الآخر ، لأن الحديث واحد وتكلم به رسول الله ﷺ مرة واحدة عند صعوده على الصفا فلابد من الترجيح وهو ماذكرنا ، وقد أشار إلى ذلك العلامة ابن دقيق العيد فى الإلمام بأحاديث الأحكام بعد ذكر هذا اللفظ من رواية النسائى ، والحديث فى الصحيح بصيغة الخبر " نبدأ " و " أبدأ " لابصيغة الأمر والأكثر فى الرواية هذا ، والمخرج للحديث واحد . إرواء الغليل "٤/٣١٨" قال أبو الفتح القشيرى : " مخرج الحديث واحد وقد اجتمع مالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان على رواية " نبدأ " بالنون التى للجمع " .

قال : قلت : " وهم أحفظ من الباقين " . التلخيص الحبير "٢/٢٦٩" .

(١) فى " ت " : عماذا نبدأ .

(٢) فى الأصل : أم بالمروة ، والمثبت من " ت "

(٣) انظر . المحصول "١/ق١/٥١١"

(٤) مابين القوسين ساقط من " ت "

(٥) فى " ت " الغريب

عن مثله عيب .

وثامنها : أن أهل اللغة قالوا : " واو العطف " فى الأسماء المختلفة "كواو الجمع" فى الأسماء المتفقة و "واو الجمع" لاتفيد الترتيب وفاقا ، فكذا "واو العطف" وإلا لم تكن كهى [1] .

فإن قلت : تشبيه الشىء بالشىء لايقتضى الاشتراك فى كل الأمور ، بل يكفى فيه اشتراكهما فى أمر من الأمور و " واو الجمع " و " العطف " يشتركان فى إفادة الاشتراك فى الحكم فيكفى ذلك فى صدق قولهم : وحينئذ لايلزم أن لايكون " واو للعطف " للترتيب [2] .

قلت : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنهم نصوا على أن فائدة أحدهما [3] عين فائدة الأخرى ، وذلك يقتضى ألا يقع الاكتفاء بالاشتراك فى أمر من الأمور [4] .

وثانيهما : أن نسلم أن الاشتراك فى أمر من الأمور كاف فى التشبيه [5] ، لكن نقول : لايطلق التشبيه [6] فى الأغلب إلا إذا كان الاشتراك واقعًا فى كل الأمور وفى الأكثر ،وإلا فيقيد بذلك النوع المخصوص ، فإطلاقهم التشبيه يدل ظاهراً على أنها ليست للترتيب ، والمباحث اللغوية لاتنتهى إلى

---

(١) انظر : التبصرة "ص٢٣٤" ، المحصول "١/ق١/٥١٢" ، الأحكام للآمدى "١/٦٤" .

(٢) ضياء السالك إلى أوضح المسالك "٣/١٦٥" ، شرح الكافية الشافية ٣/١٢٠٢ .
وانظر : المعتمد "١/٤١" ، التبصرة "ص٢٣٤" ، المحصول "١/ق١/٥١٢" ، نهاية السول "١/٢٩٧" ، الإبهاج "١/٣٣٩" .

(٣) فى الأصل ، "ت" : احديهما ، وهى كما أثبت .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/٥١٢" .

(٥) فى " ت " : النسبة .

(٦) فى " ت " : النسبة .

القطع فيكتفى به .

وتاسعها : أن الجمع المطلق معنى معقول تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، فالظاهر أن الواضع وضع له لفظًا ، وليس ذلك غير " الواو " بالإجماع فهو " هى" . ويلزم من هذا أن لاتكون للترتيب دفعًا للاشتراك .

ولو عورض هذا بمثله ، وقيل « أن » [1] الترتيب المطلق أيضًا معنى معقول تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، فالظاهر أن الواضع وضع له لفظًا مفردًا وليس ذلك غير " الواو " وفاقا فتعين أن يكون هو " الواو " ويلزم من/ (٦٣/ب)هذا أن لايكون [2] لمطلق الجمع دفعًا للاشتراك [3] . فنحن نرجح الأول : بأنه أعم فتكون الحاجة إليه أكثر .

وعاشرها : لو أفادت " الواو " الترتيب لصح دخولها فى جواب الشرط ، لكن [4] لايصح ، فوجب أن لايفيده ، وأما انتفاء اللازم فبين .

وأما الملازمة فلأن الشرط [5] لايقتضى إلا كونه مرتبًا عليه " والواو " تفيد [هذا] [6] القدر فوجب القول بصحة الدخول قياسًا على صحة دخول سائر الألفاظ الملائمة معناها لمعنى الترتيب [7] .

واحتج من قال أنها للترتيب بوجوه [8] :

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) فى " ت " : أن يكون .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٦٤، ٦٦" .

(٤) آخر الورقة "٦٤" من " ت " .

(٥) فى " ت " : المشروط .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٧) انظر : التبصرة "ص٢٣٤, ٢٣٥" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٤, ٦٦" .

(٨) العدة "١/ ٩٥" ، التبصرة "ص٢٣٢" ، المحصول "١/ق١/ ٥١٣" ، ==

أحدها: قوله تعالى : ﴿ واركعوا واسجدوا ﴾ [1] .

وثانيها : ماروى عن النبى ﷺ ، أنه قال : « لمن قام خطيبًا بين يديه وقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى:« بئس خطيب القوم أنت ،قل من عصى الله ورسوله فـقد غوى» [2] ولو لم تكن الواو للتـرتيـب

=== الأحكام للآمدى "١/٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/١٩١" .

وراجع : نهاية السول "١/٢٩٧" ، الإبهاج "١/٢٤٣" .

(١) سورة الحج : آية "٧٧" .

ووجه الاستدلال من هذه الآية : هو أنه فهـم من الآية أن السجود بعـد الركوع ، ولولا أن الواو تفيد الترتيب لجاز الأمران .

انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٠٠" ، الأحكام للآمـدى "١/٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/١٩١" .

(٢) أخرجـه مسلم حـديث "٨٧٠" - كتاب الجـمعة - باب تخـفيف الصـلاة والخطبة "٢/ ٥٩٤" من حـديث عدى بن حـاتم ولفظه : " أن رجـلاً خطب عند النبى ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فـقد رشد ، ومن يعصهما فقـد غوى . فقال رسول الله ﷺ : " بئس الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله " .

وأبو داود حديث "٤٩٨١" - كتاب الأدب - "٤/ ٢٩٥-٢٩٦" .

والنسائى فى كتاب النكاح باب مايكره من الخطبة "٦/ ٩٠" .

وأحمد بن حنبل فى مسنده "٤/ ٢٥٦" .

وأخرجه فى المسند أيضًا بلفظ : " جاء رجلان إلى رسول الله ﷺ فتشـهد أحدهما فقـال : من يطع الله ورسوله فـقد رشد ومن عـصاهمـا فقد غـوى . فقـال رسول الله ﷺ: بئس خطيب القوم أنت قم " . "٤/ ٣٧٩" .

ورواه الحاكم فى المستدرك "١/ ٢٨٩" وقال : صحيح على شرط الشيخين .

ورواه البيهقى "٣/ ٢١٦" فى كتاب الجمعة - باب ما يكره الكلام فى الخطبة .

قال القاضى عياض وجماعة من العلماء : إنما أنكر عليه لتشريكه فى الضمير المقتضى للتسوية وأمره بالعطف تعظيمًا لله تعالى بتقديم اسمه . ==

لم يكن بين العبارتين فرق [(١)] .

== وقال النووى : " الصواب أن سبب النهى : أن الخطب شأنها البسط والايضاح واجتناب الإشارات والرموز " .

وهذا الذى قاله القاضى : ضعفه النووى ، وقال : " بأن مثل هذا الضمير قد تكرر فى الأحاديث الصحيحة من كلام رسول الله ﷺ كقوله : « أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » وغيره من الأحاديث ثم قال: « وإنما ثنى الضمير هاهنا لأنه ليس خطبة وعظ ، وإنما هو تعليم حكم ، فكلما قل لفظه كان أقرب إلى حفظه بخلاف خطبة الوعظ فإنه ليس المراد حفظه ، وإنما يراد الاتعاظ به " .

ومما يؤيد هذا ماثبت فى سنن أبو داود بإسناد صحيح عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : علمنا رسول الله ﷺ خطبة الحاجة : " الحمد لله نستعينه ونستغفره . . . . " من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فإنه لايضر إلا نفسه . . . " .

انظر : شرح مسلم للنووى "٦/١٥٩ ، ١٦٠" .

وقال القرطبى : ظاهره أنه أنكر عليه جمع اسم الله تعالى واسم رسوله ﷺ فى ضمير واحد ، ويعارضه مارواه أبو داود من حديث ابن مسعود أن النبى ﷺ خطب فقال فى خطبته : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فإنه لايضر إلا نفسه وفى حديث أنس ، ومن يعصهما فقد غوى وهما صحيحان ، ويعارضه أيضًا قوله تعالى : ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبى ﴾ فجمع بين ضمير اسم الله وملائكته . ولهذه المعارضة صرف بعض القراء هذا الذم ، إلا أن الخطيب وقف على ومن يعصهما ، وهذا التأويل لم تساعده الرواية ، فإن الرواية الصحيحة أنه أتى باللفظين فى مساق واحد ، وإن آخر كلامه إنما هو فقد غوى ، ثم إن النبى ﷺ رد عليه وعلمه صواب ما أخل به فقال : قل : ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فظهر أن ذمه إنما كان على الجمع بين الاسمين فى الضمير " .

انظر : شرح سنن النسائى للسيوطى "٦/ ٩٠ -٩١" .

(١) انظر : العدة "١/١٩٥" ، التبصرة "ص٢٣٢" ، المحصول "١/ق١/٥١٣" ، الأحكام للآمدى "١/٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩١" ، الفائق "١/١٥٨" .

وثالثها : قولـه عليه السـلام للصحـابة : « أبدأوا بما بدأ الله » حين سـئل عماذا نبدأ فى السعى، فإنه يدل على فهمه عليه السلام الترتيب من الآية [(١)] .

ورابعها : إنكار الصحابة على ابن عباس - رضى الله عنهما - فى أمره [(٢)] إياهم بالعمرة قبل الحج ، واحتجاجهم عليه فى ذلك ، بقوله تعالى : ﴿**وأتموا الحج والعمرة لله**﴾ [(٣)] ، فلولا أنهم فهـموا من الآية الترتيب لما أنكروا ذلـك عليه ، ولما صـح احتجـاجهم بها عـليه ، وفهـمهم حجـة ، لأنهم من أهل

---

(١) انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٠٠" ، الأحكام للآمـدى "١/ ٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩١" ، الفائق "١/ ١٥٧" .

(٢) فى " ت " : وامره .

(٣) سورة البقرة : آية "١٩٦" .

وإنكار الصحابة على ابن عباس رضى الله عنهما :

أخرجه الإمام أحمد فى أبواب العمرة - باب جواز العمرة فى جميع أشهر السنة قبل الحج وبعده ومعه حديث "٤٩" . الفتح الربانى "١١/ ٥٥ - ٥٦" .

عن أبى مليكة قال : قال عروة لابن عبـاس : حتى متى نضل الناس ياابن عباس ، قال ماذاك ياعروة ؟ .

قال : تأمرنا بالعمرة فى أشهر الحج ، وقد نهى أبو بكر وعمر ، فقال ابن عباس قد فعلها رسول الله ﷺ فقال عروة : كانا هما اتبع رسول الله ﷺ وأعلم به منك .

وأورده الهيـثمى فى مجـمع الزوائد : فى اختلاف قليل فى بعض الألفـاظ ، وعزاه للطبرانى فى الأوسط وقال : إسناده حـسن، ولفظه : عن عروة بن الزبير : إنه أتى ابن عباس فقال : ياابن عباس طالما أضللت الناس ، قال : وماذاك ياعروة ؟ .

قال الرجل يخـرج محرمًـا بحج أو عمرة ، فإذا طاف زعـمت أنه قد حل فقـد كان أبوبكر وعمر ينهيان عن ذلك فقال : أهما - ويحك - آثر عندك أم ما فى كتاب الله وما فى سنة رسول الله ﷺ فى أصحابه وفى أمته فـقال عروة هما كانا أعلم بكتاب الله ومـا سن رسولـه ﷺ منى ومنك ، قال ابـن مليكة - رحمـه الله تعـالى - : فخصمه عروة .

"٣/ ٢٣٤" ، وانظر : الفتح الربانى "١١/ ٥٦" .

اللسان (١) .

وخامسها : ماروى عن عمر رضى الله عنه « أنه (٢) قال » لما أنشد (٣) :

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً (٤) . . .

---

(١) انظر : التبصرة "ص٢٣٣" ، المحصول "١/ق١/٥١٧" ، الأحكام للآمدى "١/٦٧" .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) فى " ت " : لمن .

(٤) هو عجز بيت لسحيم عبد بنى الحسحاس الشاعر الإسلامى المتوفى مقتولاً فى زمان عثمان بن عفان رضى الله عنه ، وقيل فى اسمه " حية " .

انظر فى ترجمته :

البيان والتبيين "١/ ٧١" ، الشعر والشعراء "ص١٥٢" ، خزانة الأدب "١/ ٢٧٢" .

والبيت بتمامه كما جاء فى ديوانه :

عميرة ودع إن تجهزت غازيًا ... كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا

وهو مطلع قصيدة كان المفضل الضبى يسميها الديباج الخسروانى ، وعميرة : تصغير عمرة مؤنث عمر واحد العمور : وهى أصول الأسنان والأضراس .

قال أبو عبيدة : عميرة صاحبته شغف بها تسمى " غالية " وهى من أشرف تميم بن مرة ، ولم يتجاسر على ذكر اسمها . . .

وقد ورد البيت معزواً إليه فى :

البيان والتبيين "١/ ٧١" ، الشعر والشعراء "١/ ١٨٧" ، كتاب سيبويه "٤/ ٢٢٥" ، شرح المفصل لابن يعيش "٢/ ١١٥" ، لسان العرب مادة " كفى " "١٥/ ٢٢٦" ، مغنى اللبيب "١/ ١١٣" ، شرح قطر الندى "ص٣٢٣" ، خزانة الأدب "١/ ٢٧٣" .وورد من غير نسبة إليه فيه : الخصائص "٢/ ٤٨٨" ، شرح المفصل "٧/ ٨٤" ، شرح الكافية الشافية "٢/ ١٠٧٩" الشاهد رقم "٧٠٧" ، البحر المحيط "٦/ ١٥" ، النهر الماد من البحر المحيط "٣/ ٣٦٦" ، أوضح المسالك "٣/ ١٣٨" .وروى : أن سحيمًا أنشد عمر رضى الله عنه بائيته تلك فقال :

" لو قلت : شعرك مثل : كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا . لأعطيتك عليه "==

لو قدمت الإسلام لأجزتك ، وذلك يدل على فهمه رضى الله عنه منها الترتيب[1] .

وسادسها : ماتقدم من أن الترتيب أمر معقول تمس الحاجة إلى التعبير عنه، فلابد له من لفظ دال عليه ، وترجيحكم مطلق الجمع بكونه أعم ، معارض بما إنا لو جعلناها حقيقة فى الترتيب أمكن جعلها [2] مجازًا عن مطلق الجمع لكونه لازمًا [له] [3] ولو جعلناها حقيقة فى مطلق الجمع لم يمكن [4] جعلها مجازًا فى الترتيب لكونه غير لازم له ، وهذا على رأى من يشترط

== وقيل : إنه - يعنى عمر - قال : " لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك " .

قال سحيم : " ماسعرت " يريد ماشعرت ، وكان يرتضخ لكنه أعجمية .

وورد أيضًا : أن سحيمًا أدرك النبى ﷺ وقد تمثل النبى ﷺ بشىء من شعره فقال رسول الله ﷺ : كفى بالشيب والإسلام للمرء ناهيًا .

فقال أبو بكر : إنما قال الشاعر : كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا .

فأعادها النبى ﷺ كالأول .

فقال أبو بكر : أشهد أنك لرسول الله : ﴿ وماعلمناه الشعر وماينبغى له ﴾

انظر : الإصابة "٢/١٠٩" .

وأخرج البخارى فى الأدب المفرد فى باب القائلة "ص٥٤٦" من طريق سعيد بن عبدالرحمن عن السائب عن عمر أنه كان لايمر على أحد بعد أن يفىء الفىء إلا أقامه، ثم بينا هو كذلك إذا قبل هذا مولى بنى الحسحاس يقول الشعر فدعا به فقال : كيف قلت ؟ قال :

ودع سليمى إن تجهزت غازيًا *** كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا

وانظر : البيان والتبيين "١/٧٢" ، شرح المفصل "٨/٩٣" ، الأغانى "٢٢/٣٠٤"

(١) انظر : العدة "١/١٩٦" ، التبصرة "١/٢٣٢" ، المحصول "١/ق١/٥١٤"، الأحكام للآمدى "١/٦٧" .

(٢) فى " ت " : جعلهما .

(٣) ساقط من الأصل ، المثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : لم يكن .

اللزوم فى التجـوز ظاهرًا ، وأما على رأى من لـم يشـترط ذلك بل يكفى فـيه بالمناسبة ، المعتبرة فإنه وإن أمكن جعلها مـجازًا فيه لكنه حينئذ يكون من قبيل إطلاق اسم اللازم على الملزوم ، أو الجـزء على الكل ، وعلى التـقدير الأول يكون عكسه ، وقد عرفت أنه عند التعارض أولى .

وسابعها : أن التـرتيب فى الذكر ، لابد وأن يـكون له سُبب ، والتـرتيب [فى] (١) الوجود يصلح أن يكون سببًا له فيضاف إليه (٢) .

لايقال /(٦٤/أ) : هذا الدليل يقـتضى أن يكون ماليس بمتـقدم متقـدمًا ، وماليس بمتأخـر متأخرًا ، لأنه إذا علم حصـول المعطوف والمعطوف عليه . أو بالترتيب لكن قدم فى اللفظ ماهو المتأخر فى الوجود أمكن سرد هذا الدليل فيه فيلزم المحذور المذكور .

لأنا (٣) نقول : ترك مقتضى الدليل لمعارض لايقدح فيه .

وثامنها : لو قال الزوج لغير (٤) المدخول بهـا : " أنت طالق ، وطالق ، وطالق " طلقت واحدة ، ولو كانت للجمع لوقع الثـلاثة ، كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثًا (٥) .

والجـواب عن الأول : أن لانسلم تقدم الركـوع على السجود مسـتـفاد من الآية ، بل من فعله عليه السلام ، وقوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » (٦) .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/٥١٩" ، الأحكام للآمدى "١/٦٧" .

(٣) فى " ت " : ولانا .

(٤) فى الأصل : بغير ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر : المحصول "١/ق١/٥١٨" ، الأحكام "١/٦٧" ، التبصرة "ص٢٣٣" .

(٦) رواه البخارى عن مالك بن الحويرث : أتينا النبى ﷺ ونحن شببـة متقاربون فأقمنا عنده عشرين يومًا وليلة ، وكان رسول الله ﷺ رحيمًا رفيقًا ، فلما ظن ==

وغيره من الأدلة الدالة على وجوب التأسى به [1] .

وعن الثانى : بمنع الملازمة ، وهذا فإن " الواو " وإن كان لمطلق الجمع كان بين العبارتين فرق ، وهو أن الإفراد فى الذكر أدخل فى التعظيم ، ثم الذى

== أنا قد اشتهينا أهلنا أو قد اشتقنا سألنا عمن تركنا بعدنا فأخبرناه فقال : ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم ، وعلموهم ومروهم وذكر أشياء أحفظها أولا أحفظها ، وصلوا كما رأيتمونى أصلى ، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم " صحيح البخارى - كتاب الأذان - باب الآذان للمسافر إذا كانوا جماعة ، أوالإقامة وكذلك بعرفة وجمع "١/ ١٥٥" .

وفى كتاب الأدب باب رحمة الناس بالبهائم "٧/ ٧٧" .

ومسلم بنحوه ولم يقل فيه: " وصلوا كما رأيتمونى أصلى " حديث "٦٧٤" = كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب من أحق بالإمامة "١/ ٤٦٥-٤٦٦" .

والإمام أحمد فى مسنده "٥/ ٥٣" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص١٥٥" .

وأخرجه أبو داود حديث "٥٨٩" فى كتاب الصلاة - باب من أحق بالإمامة "١/ ١٦١" .

وأخرجه الترمذى حديث "٢٠٥" فى كتاب الصلاة - باب ماجاء فى الأذان فى السفر-"١/ ٣٩٩" .

وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الإمامة - باب تقديم ذوى السن " ٢/ ٧٧" .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها - باب من أحق بالإمامة "١/ ٣١٣" .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الصلاة - باب من أحق بالإمامة .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصلاة - باب فى ذكر الأمر بالأذان والإمامة وأحقهما "١/ ٢٧٢" .

(١) انظر : أصول السرخسى "١/ ٦٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩١" .

يدل على أن الأمر بتغير [1] كان كذلك [2] هو أن الترتيب غيـر متصور بين معصـية الله ومعصـية الرسول ﷺ لكونهمـا متلازمتين لاتنفـك إحداهما عن الأخرى والأمر لايرد بتحصيل مثله فيـتعين أن يكون الأمر بما ذكرنا ، إما لعدم احتمال معنى آخر أو وإن كان محتملاً لكن الأصل عدمه [3] .

وعن الثالث : منع أنه عليـه السلام فهم التـرتيب من الآية . وهذا لأنه لو كان كذلك لعلل بالـ "لواو" لا بالابتداء [4] .

وعن الرابع : بمنع الملازمة أيضًا فإنه وإن جـعل " الواو " لمطلق الجمع كان الإنكار مستقيمًا أيضًا ، والاحتجاج بالآية على نفى وجوب تقديم العمرة على الحج صحيح ، نعم لو احتجوا بالآية على ضد ما كان يأمرهم به ، وهو تقديم الحج على العـمرة لا على نفى مـاكان يأمـرهم به ، لم يكن ذلك دليلاً أيـضًا على أنهم فهموا الترتيب من " الواو " حتى تكون " الواو " للترتيب لجواز أن يكون ذلك سبب [5] الابتداء بالذكر كما فهمه عليه السلام من آية السعى .

ولئن سلم : صحة الملازمة لكن فهمهم التـرتيب منها معـارض بعدم فهـمه -رضى الله عنه - إذ لو فهم التـرتيب منها ، فأمـره بتقديم العـمرة على الحج لابد وأن يكون لدليل آخر غير الآية ، وإلا لكان ذلك مخالفة للدليـل من غير دليـل، وهو باطل [6] .

---

(١) فى الأصل : بتغيير ، وماأثبته من " ت " .

(٢) فى " ت " : لذلك .

(٣) انظر : العـدة "١/١٩٦" ، المحـصـول "١/ق١/ ٥٢٠" ، الأحكـام للآمـدى "١/ ٦٧" مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩١" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٠٠" ، الأحكام للآمـدى "١/ ٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩١" .

(٥) فى الأصل : بسبب ، والمثبت من " ت " .

(٦) انظر : الأحكام "١/ ٦٨" .

وحيـنئذ يلزم التـعارض وهو خـلاف الأصل ، ولما كان اللازم باطلاً فـالملزوم مثله، ولايجاب عنه بأن فهم [1] الترتيب ، معارض بـأمر ابن عباس - رضى الله عنه - إياهم بتقديم العمرة على الحج ، كما أجاب به الإمام [2] وغيره [3] /(٦٤/ب) . لأن ذلك غير مـستفاد من الآية ، سـواء كانت [4] " الواو " للجمع أو للترتيب فلايكون معارضًا له .

وعن الخامس : لأن [5] ذلك بناء على أن الأدب ، تقـديم الأفـضل [6] بالذكر، لأن مايستحق الترتيب طبعًا يستحق التقديم وضعًا [7] .

وعن السادس : المعارضة بكثرة الاستعمال ، فإن كثرة استعمالها فى الجمع يدل على أنها حقيقة فيه ، وإلا لزم تكثير المجاز وهو خلاف الأصل [8] .

وعن السابع : أنه دليل مستقل على أن الابتداء بالذكر يفيد الترتيب ، لا أن " الواو " تفيده .

ولئن سلمنا : ذلك لكنه لايفيد كون " الواو " للترتيب من جهة الوضع بل من جهة أخرى ، والنزاع إنما وقع فى كونها هـل تفيد الترتيب من جهة الوضع أم لا ؟ وماذكرتموه لايفيده [9] .

---

(١) فى " ت " فهمهم " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/٥٢١" .

قال الإمام الرازى : " وأما أثر ابن عباس - رضى الله عنهما - فهو معارض بأمر ابن عباس إياهم بتقديم العمرة على الحج .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/٦٨" .

(٤) آخر الورقة "٦٥" من " ت " .

(٥) فى " ت " : أن

(٦) فى الأصل : الفضل ، والمثبت من " ت " .

(٧) انظر : العدة "١/١٩٧" ، المحصول "١/ق١/٥٢١" .

(٨) انظر : الفائق "١/١٦١" .

(٩) انظر : المحصول "١/ق١/٥٢٢" ، الأحكام للآمدى "١/٦٨" .

وعن الثامن : بمنع الحكم . فإن عند البعض ، كمالك [1] ، وأحمد [2] وأبى حنيفة - رضى الله عنهم - يقع الثلاث [3] .

ولئن سلمناه : لكن إنما لايقع الثلاث ، لأن الكلام الثانى والثالث ليسا مفسرين للأول حتى يتم به ، والمرأة قد بانت بالطلقة الأولى ، فلم تلحقها الثانية والثالثة ، بخلاف قوله : " أنت طالق طلقتين " أو " ثلاثًا " ، فإن الثانى تفسير للأول ، والكلام إنما يتم بآخره [4] .

---

(١) هو : أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبى عامر ، ولد سنة "٩٣هـ" ، إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة الأعلام ، وشهرته تغنى عن الإسهاب فى ترجمته . توفى سنة "١٧٧هـ" .

انظر : حلية الأولياء "٦/٣١٦" ، الفهرست "ص٢٠٨" ، صفة الصفوة "٢/٩٩" ، اللباب "٣/١٥١" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/٧٥" ، وفيات الأعيان "٤/١٣٥" .

(٢) هو : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيبانى ، ولد سنة "١٦٤هـ" هو أحد الأئمة الأربعة ، والفقيه المحدث ، أخذ عن سفيان بن عيينة والشافعى وغيرهما ، امتحن بسبب مسألة القول بخلق القرآن . له مصنفات منها : المسند وكتاب السنة ، توفى سنة ٢٤١هـ .

انظر حلية الأولياء "٩/١٦١" ، تاريخ بغداد "٤/٤١٢" ، الفهرست "٣٢٠" ، صفة الصفوة "٢/١٩٠" ، تهذيب الأسماء واللغات "١/١١٠"

(٣) اختلف العلماء فيما إذا قال الرجل لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق فذهب مالك والشافعى فى القديم والحنابلة والأوزاعى والليث وربيعة وابن أبى ليلى إلى أنه يقع ثلاثًا ، لأن الواو تقتضى الجمع ، ولاترتيب فيها فيكون موقعًا للثلاث جميعًا ، كما لو قال : أنت طالق ثلاثًا .

وذهب أبو حنيفة والشافعى فى الجديد وأبو ثور : إلى أنه لايقع إلا واحدة ، لأنه أوقع الأولى قبل الثانية فلم يقع عليها شىء آخر كما لو فرقها .

(٤) انظر: المحصول "١/ق١/٥٢١" ، الأحكام للآمدى "١/٦٨" ، الفائق "١/١٦١" .

المسألة الثانية

فى بقية الحروف العاطفة

[الفاء]

فمنها " الفاء " [1] : وهى للتعقيب [2] بحسب مايمكن .

والدليل عليه إجماع أهل اللغة [3] .

واستدل عليه أيضًا بأنها لو لم تكن للتعقيب،لما وجب دخولها على الجزاء ، إذا لم تكن جملة فعلية ، لأنها حينئذ لم تكن ملائمة للدخول على الجزاء ، إذ الجزاء يجب أن يوجد عقيب الشرط ، وهى غير مفيدة لهذا المعنى فلاتكون ملائمة ، وإذا لم تكن ملائمة لم يجب دخولها عليه كسائر الحروف ، بل كان يجب أن لايجوز دخولها عليه ، كما لايجوز دخول سائر الحروف الغير المفيدة للتعقيب ، فإنه لايجوز أن يقال : " من زارنى وله درهم " ، أو " ثم له درهم " أو " حتى له درهم " لكن دخولها واجب فهى للتعقيب .

لا يقال : لا نسلم أن دخولها واجب ، وسنده قول الشاعر :

---

(١) انظر فى معانى الفاء :

الصاحبى "ص١٠٩" ، التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/١٣١" ، المفصل "ص٣٠٤" ، الجنى الدانى "ص٦١-٦٨" ، مغنى اللبيب "١/١٦١"وانظر : المعتمد "١/٣٩"، العدة "١/١٩٨" ، المغنى للخبازى "ص٤١١" ، المحصول "١/ق١/ ٥٢٢" ، البرهان للزركشى "٤/ ٢٩٤" .

(٢) فى " ت " : للعقب .

(٣) قلت : وإيراد بعضهم يشعر بالخلاف فى كونها للتعقيب .

انظر : رصف المبانى "ص٤٤٠" ، ضياء السالك إلى أوضح المسالك "٣/ ١٦٩" .

من يفعل الحسنات الله يشكرها [1] لأنا نجيب عنه من وجهين :

أحدهما : أنه شاذ معدول عن القياس فلا تنخرم به القاعدة .

وثانيهما : أن بعضهم أنكره [2] وزعم أن الرواية الصحيحة :

---

(١) هذا شطر بيت منسوب لحسان بن ثابت رضى الله عنه ، وعجزه :

والشر بالشر عند الله سيان

هكذا جاء فى الكتاب لسيبويه « ١ / ٤٣٥ » ، منسوبا لحسان ، والبيت لم يرد فى ديوانه ، وجاء فى الخزانة للبغدادى « ٣ / ٦٤٥ » أن سيبويه نسبه لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت رضى الله عنه ، ورواه جماعة لكعب بن مالك الأنصارى . وفى الخزانة أيضا « ٤ / ٣٦٤ - ٣٦٥ » أن سيبويه أنشد لعبد الرحمن بن حسان :

من يفعل الحسنات الله يشكرها

فحذف « الفاء » لما اضطر ، وأخبرنا المبرد عن المازنى عن الأصمعى أنه أنشدهم :

من يفعل الخير فالرحمن يشكره

قال فسأله عن الرواية الأولى ، فذكر أن النحويين صنعوها .

وفى حاشية الصبان على الأشمونى « ٤ / ٢٠ » ورد بنحو ما فى كتاب سيبويه غير أنه أبدل « سيان » بـ « مثلان » وقال : وقد زعم المبرد : أن الرواية الصحيحة :

من يفعل الخير فالرحمن يشكره

وعزاه أيضا : لعبد الرحمن .

وذكره شارح الأشمونى من غير عزو ، وورد البيت أيضا : فى شرح المفصل لابن يعيش « ٨ / ١٥٨ ، ٩ / ٢ ، ٩ / ٩ » من غير عزو .

وقال : هكذا أنشده سيبويه ، وانظر : المحصول « ١ / ق١ / ٥٢٤ » وهامشه.

ونسبه الشجرى فى آماليه « ١ / ٢٩٠ ، ٣٧١ » لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت وكذا فى شرح المغنى « ١ / ٤٠٧ » ، وأيضا نسبه العينى لعبد الرحمن فى شرحه للشواهد « ٢ / ٣٢٩ » .

الخصائص « ٢ / ٢٨١ » ، شرح الحماسة للتبريزى « ٣ / ١٧٨ » ، سر صناعة الاعراب « ١ / ٢٦٦ » ، همع الهوامع « ٢ / ٦٠ » .

(٢) الذى أنكره المبرد . ==

من يفعل الخير فالرحمن يشكره [1] . .

وإذا ثبت أن الفاء للتعقيب فحيث ورد ولم تفده ، كما فى قوله تعالى : ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾[2] والبأس لا يتأخر عن الإهلاك،وفى قوله تعالى : ﴿ لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب ﴾[3]، والإسحات قد يتأخر عن الفرية ، وقوله تعالى : ﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة ﴾ [4] والرهن قد لا يحصل عقيب المداينة ، وفى قول امرئ القيس :

بسقط / (٦٥ / أ) اللوى بين الدخول فحومل [5] .

== انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٥٢٤ » ، الفائق « ١ / ١٦٣ » ، حاشية الصبان على الأشمونى « ٤ / ٢٠ » .

(١) انظر ما سبق : ص ٣٦٣ .

والذى نؤكده هنا هو أنه نقل عن المازنى عن الأصمعى أنه أنشد :

من يفعل الخير فالرحمن يشكره .

قال فسألته عن الرواية الأولى فذكر أن النحويين صنعوها .

ونقل أيضا عن النحاس عن أبى الحسن الأخفش الصغير أنه قال : حدثنى محمد بن يزيد عن المازنى أن الأصمعى قال : هذا البيت غيره النحويون وأن الرواية :

من يفعل الخير فالرحمن يشكره .

وانظر : خزانة الأدب « ١ / ٦٤٤ » ، نوادر أبى زيد « ص ٣١ » ، سر صناعة الإعراب « ١ / ٢٦٧ » ، شرح المغنى « ١ / ٤٠٨ » ، همع الهوامع « ٢ / ٦٠ » .

(٢) سورة الأعراف : آية « ٤ » .

(٣) سورة طه آية « ٦١ » .

(٤) سورة البقرة : آية « ٢٨٣ » .

(٥) هذا عجز بيت من مطلع قصيدة لامرئ القيس وصدره :

قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل

والشاعر فى هذا البيت يخاطب صاحبيه ، وقيل:بل خاطب واحدا وأخرج الكلام ==

يجب حمله على التجوز جمعا بين النقل والاستعمال [1] .

== مخرج الخطاب مع الاثنين ، لأن العرب من عادتهم إجراء خطاب الاثنين على الواحد والجمع .

انظر : ديوان امرئ القيس « ص ٢٩ » ، شرح المعلقات السبع للزوزنى « ص ٤ » ، شرح القصائد التسع المشهورات للنحاس « ١ / ٩٨ » ، شرح القصائد السبع لابن الأنبارى « ص ١٥ » ، رجال المعلقات العشر « ص ٩٣ » .

(١) انظر : " المحصول « ١ / ق١ / ٥٢٦ - ٥٢٧ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٨ - ٦٩ » .

ومما احتج به الخصم هو أن الفاء قد تدخل على التعقيب ، ولو كانت الفاء للتعقيب لما جاز ذلك . وأيضا : أن التعقيب يصح الإخبار به والفاء ليست كذلك فالفاء إذن مغايرة للتعقيب .

ويجاب عن ذلك كله : هو أن ما ذكرتموه استدلال فى مقابلة النص ، فلا يقدح فى قولنا ، بل يجب حمل ما ذكروه أولا على المجاز ، وما ذكروه ثانيا على التوكيد .

انظر : المحصول « ١ / ق١ / ٥٢٧ - ٥٢٨ » .

[ثم]

ومنها : « ثم » وهى للتراخى [1] ، بالنقل والاستعمال .

أما النقل فظاهر ، وأما الاستعمال كما فى قوله تعالى : ﴿ **ثم انشأناه خلقا آخر** ﴾ [2] ، وقوله تعالى : ﴿ **ثم إن مرجعهم لإلى الجحيم إنهم ألفوا آباءهم ضالين** ﴾ [3] ، ﴿ **ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم** ﴾ [4] وغيرها من الآيات .

وحيث ورد [5] للتراخى كما فى قوله تعالى : ﴿ **ثم آتينا موسى الكتاب** ﴾ [6] ، وقوله تعالى : ﴿ **وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى** ﴾ [7] و ﴿ **ثم كان من الذين آمنوا** ﴾ [8] ، ﴿ **ثم الله شهيد** ﴾ [9]

---

(١) انظر فى معانى « ثم » : الصاحبى « ص ١٤٨ » ، الجنى الدانى « ص ٤٢٦ » ، مغنى اللبيب « ١ / ١١٧ » المفصل « ص ٣٠٤ » .

وانظر : المعتمد « ١ /٣٩ » ، العدة « ١ / ١٩٩ » ، أصول السرخسى « ١ / ٢٠٩ » المنخول « ص ٨٧ » ، المغنى للخبازى « ص٤١٢» ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٩ » .

(٢) سورة المؤمنون : آية « ١٤ » .

(٣) سورة الصافات: آية « ٦٨ ، ٦٩ » .

(٤) سورة الواقعة آية « ٥١ » ، « ٥٢ » .

(٥) فى « ت » بعد قوله : ورد زيادة : لا ، وهذه الزيادة سهو .

(٦) سورة الأنعام : آية « ١٥٤ » .

(٧) سورة طه : آية « ٨٢ » .

(٨) سورة البلد : آية « ١٧ » .

وفى الأصل ، ت : زيادة : وعملوا الصالحات ، وهو خطأ .

(٩) سورة يونس : آية « ٤٦ » . وتتمت الآية : ﴿ **وإما نرينك بعض الذى نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون** ﴾ .

يجب حمله على التجوز ، إما بمعنى التراخى فى الحكم ، أو بمعنى « الواو » لما سبق [1] .

[حتى]

ومنها : « حتى » [2] : وهى بمعنى « ثم » .

إلا أنه يشترط فى المعطوف بها أن يكون جزءا من المعطوف عليه ، لأن العطف بها يقتضى أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها ومخالف له فى القوة والضعف ، وذلك إنما يحصل إذا كان المعطوف داخلا فى المعطوف عليه مثاله فى القوة : « مات الناس حتى الأنبياء » ، وفى الضعف « قدم الحجاج حتى المشاة » .

---

(١) انظر ما سبق : « ص ٣٤٧ » .

(٢) انظر فى معانى « حتى » :

الصاحبى « ص ١٠٥ » ، المفصل « ص ٣٠٤ » ، الجنى الدانى « ص ٤٥٢ » ، مغنى اللبيب « ١ / ١٢٢ » .

وانظر : أصول السرخسى « ١ / ٢١٨ » ، المنخول « ص ٩٦ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٩ » ، المغنى للخبازى « ص ٤١٩ » ، البرهان للزركشى « ٤ / ٢٧٢ » .

[أو وأما وأم]

ومنها : « أو » [1]

و « أما » [2] و « أم » [3] .

وهذه الثلاثة مشتركة فى أنها تقتضى إثبات الحكم فيهما لأحد المذكورين وتفترق فيما عداه .

« فأو » ، و « أما » يفارقان « أم » فى أنهما يدخلان فى الأمر ، والخبر ، والاستفهام .

و" أم " ، لايدخل [4] إلا فى الاستفهام : تقول فى الأمر : " إفعل هذا أو هذا " ومثله " بأما " فيهما ، وتقول فى الخبر : " جاء زيد أوعمرو [5] "وكذا " بأما " فيهما ، فى الاستفهام ، " أخوك زيد أو عمرو " ؟ وكذا "بأما" فيهما .

---

(1) انظر فى معانى « أو » :

الصاحبى « ص ١٢٧ » ، المفصل « ص ٣٠٤ » ، الجنى الدانى « ص ٢٢٧ » ، مغنى اللبيب « ١ / ٦١ » .

وانظر : المعتمد «١/٣٨» ، العدة «١/ ٩٩ » ، أصول السرخسى «١/ ٢١٣ » المنخول « ص ٩٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٩ » ، البرهان للزركشى « ٤ / ٢٠٩ » .

(2) انظر فى معانى « أما » :

الصاحبى « ص ١٤٤ » ، التبصرة والتذكرة للصيمرى « ١ / ١٣٤ » ، المفصل « ص ٣٠٤ » .

وانظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٦٩ » ، الفائق « ١ / ١٦٥ » ، البرهان للزركشى « ٤ / ٢٤٢ » ، الإتقان « ٢ / ١٦٥ » .

(3) انظر فى معانى « أم » :

الصاحبى « ١٢٥ » ، التبصرة والتذكرة للصيمرى « ١ / ١٣٥ » ، المفصل « ص ٣٠٤ » ، الجنى الدانى « ص ٢٠٤ » ، مغنى اللبيب « ١ / ٤١ - ٤٨ » .

وانظر : المنخول « ص ٩٠ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ٦٩ » ، الفائق « ١ /١٦٥» ، البرهان للزركشى « ٤ / ١٨٠ » .

(4) فى " ت " لاتدخل .

(5) فى " ت " أو عمر .

ثم إنهما فى الأمر يقتضيان التخيير تارة ، كقولك : " خذ هذا أو ذاك " ، و" خذ إما هذا وإما هذا " .

والإباحة أخرى ، كقولك : " جالس الحسن [1] أو ابن سيرين [2] " ، وإذا وقعتا فى الاستفهام فالفرق بينهما وبين " أم " أن السائل فيهما غير عالم بثبوت الحكم فى أحدهما فهو طالب له بهما ، وأما السائل " بأو " فهو عالم بثبوت الحكم فى أحدهما على سبيل الإيهام ، وإنما يسأل عن التعيين ، وكذلك كان الجواب المطابق فى الأول : " بنعم " ، أو " بلا " ، وفى الثانى: بالتعيين هذا كله فى "أم" المتصلة .

وأما : " أم " المنقطعة فهى بمعنى " بل والهمزة " وستعرفها .

وأما الفرق بينهما فهو « إن » [3] أما [ا] [4] لملازمة [5] للمعطوف وللمعطوف عليه إذا عطف بهما ، وتدخل [6] الواو عليه بخلاف " أو " فإنه

---

(١) هو : أبو سعيد بن أبى الحسن يسار البصرى ، ولد سنة "٢١" كان من سادات التابعين وكبرائهم وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة ، كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة فى زمانه ، توفى سنة "١١٠هـ" .

انظر : حلية الأولياء "١٣١/٢" ، تذكرة الحفاظ "٧١/١" ، الوفيات "ص١٠٩" ، البداية والنهاية "٢٦٨/٩" ، شذرات الذهب "١٣٦/١" .

(٢) هو : أبو بكر محمد بن سيرين بن البصرى الأنصارى بالولاء ، ولد سنة "٣٣" تابعى ، كان إمام وقته فى علوم الدين بالبصرة ، وكان ذا ورع وأمانة اشتهر بتعبير الرؤيا ، روى عن أنس وزيد بن ثابت وأبى هريرة وغيرهم ، روى عنه قتادة بن دعامة وخالد الحذاء وغيرهما ، توفى سنة "١١٠هـ" .

انظر : حلية الأولياء "٢٦٧/٢" ، تاريخ بغداد "٣٣١/٥" ، طبقات الشيرازى "ص٨٨" صفة الصفوة "١٦٤/٣" ، وفيات الأعيان "١٨١/٤" .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) ساقط من الأصل ، وماأثبته من " ت " .

(٥) آخر الورقة "٦٦" من "ت" . وعبارة الفائق "١٦٦/١" أن "أما" ملازمة .

(٦) فى الأصل : ويدخل ، وماأثبته من "ت" .

لايلزمها أما ولا ، أو فى المعطوف عليه إذا عطف بها ، وإن كان يجوز دخول "أما" عليه فهما يفترقان فى اللزوم ويشتركان فى الجواز .

[لا ، بل ، لكن]

ومنها : " لا " [1] و " بل " [2] و " لكن " [3] .

وهذه الثلاثة / (٦٥/ب) تشترك فى أن حكم أحدهما مخالف لحكم الآخر.

والفرق بين "لا" ، و"بل" ، و"لكن" ، أن لاتقتضى ثبوت الحكم فى المعطوف عليه ونفيه عن المعطوف ، و"بل ولكن" عكسه .

والفرق بين "بل ولكن" أن "بل" للإضراب عن الأول : موجبًا كان الكلام أونفيًا ، و"لكن" للاستدراك بعد النفى خاصة .

---

(١) انظر فى معانى "لا" :
انظر : التبصرة والتذكرة للصيمرى "١٣٧/١" .
وانظر : البرهان لإمام الحرمين "١٨٩/١" ، الأحكام للآمدى "٦٩/١" ، الفائق "١٦٦/١" .

(٢) انظر فى معانى " بل " :
الصاحبى "ص١٤٥" ، الجنى الدانى "ص١٣٥" ، مغنى اللبيب "١١٢/١" ، المفصل "ص٣٠٥" .
وانظر : أصول السرخسى "١/ ٢١٠" ، الأحكام للآمدى "٦٩/١" ، البرهان للزركشى "٢٥٨/٤" ، الاتقان "١٨٥/٢" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٢٦٠" .

(٣) انظر فى معانى "لكن" :
الصاحبى "ص١٧٠" ، المفصل "ص٣٠٥" الجنى الدانى "ص٥٨٦"
وانظر : المغنى للخبازى "ص٤١٥" ، كشف الأسرار "١٣٩/٢" ، البرهان للزركشى "/٣٨٩" ، شرح الكوكب المنير "٢٦٦/١" .

المسألة الثالثة

فى الحروف الجارة

[من]

منها : "من" [1] . وهى تكون لابتداء الغاية تارة ، كقولك : "سرت من الدار إلى السوق"[2] ، وتعرف فى الأغلب بصلاحية ذكر الانتهاء فى مقابلته .

ولتبيين الجنس ، كقوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ [3] .

وتعرف بصلاحية [إقامة اسم الموصول مقامه] [4] ، وللتبعيض كقولك : أخذت من الدراهم ، وتعرف بصلاحية إقامة البعض مقامه .

وقد تكون صلة [5] ، كقولك : " ماجاءنى من أحد " . وتعرف ، بأن حذفها لايغير المعنى هذا فى النفى .

---

(١) انظر فى معانى "من" :

الصاحبى "ص١٧٢" ، المفصل "ص٢٨٣" ، الجنى الدانى "٣٠٨" ، مغنى اللبيب "٣١٨/١" .

وانظر : المعتمد "٤٠/١" ، العدة "٢٠٢/١" ، البرهان "١٩١/١" ، أصول السرخسى "٢٢٢/١" ، المنخول "ص٩٢" ، المحصول "١/ق٥٢٩/١" .

(٢) "من" تكون لابتداء الغاية فى المكان باتفاق ، وفى الزمان عند الكوفيين والأخفش والمبرد وابن درستويه ، واختاره ابن مالك وأبو حيان ، وذلك كقوله تعالى : ﴿لمسجد أسس على التقوى من أول يوم ﴾ .

انظر : المساعد على تسهيل الفوائد "٢٤٦/٢" ، البرهان للزركشى "٤١٥/٤" ، شرح الكافية الشافية "٧٩٧,٧٩٦/٢" ، شرح الكوكب المنير "٢٤١/١" .

(٣) سورة الحج : آية "٣٠" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٥) فى الأصل : وقد يكون مثله ، والمثبت من "ت" .

وأما فى الإثبات فلم يجز مجيئها صلة عند قوم وجوزه الكوفيون [1] .

قال الإمام : والحق عندى أنها للتبيين ، لوجوده فى جميع [2] موارد استعمالها ، وهو منقدح ، لكن حيث جاءت لمعنى ، فإن كونها للتبيين أو لغيره فرع لكونها لمعنى وإلا فليس فى قولك : " ماجاءنى من أحد " بيان بالنسبة إلى قولك : " ماجاءنى أحد " وإن كان كلامه يشعر بخلافه [3] .

واعلم أن من زعم منهم كونها مشتركة بين المعانى المذكورة بالاشتراك اللفظى فإنما زعم ذلك لكون الأغلب فى الحروف الاشتراك .

---

(1) اشترط الجمهور لمجيء " من " صلة ثلاثة شروط :-

١ - أن يسبقها نفى أو نهى أو استفهام بهل .

٢ - أن يكون مجرورها نكرة .

٣ - أن يكون إما فاعلاً ، أو مفعولاً ، أو مبتدأ .

وذهب الأخفش إلى عدم اشتراط الأول والثانى .

ولم يشترط الكوفيون فى مجرور "من" إلا شرطًا واحدًا ، وهو أن يكون فاعلاً أومفعولاً أومبتدأ .

وذهب الأخفش والكسائى إلى جواز زيادتها بلا شرط مطلقًا .

انظر : شرح الكافية الشافية "٢/ ٧٩٧، ٧٩٨" ، البرهان للزركشى "٤/ ٤٢١" .

(2) فى " ت " : جمع .

(3) انظر : المحصول "١/ق١/ ٥٣٠" .

وعبارة الإمام الرازى هى قوله : " والحق عندى " : إنها للتميز ، فقولك : "سرت من الدار إلى السوق " ميزت مبدأ السير من غيره ، وقولك : " باب من حديد " ميزت الذى يكون منه الباب عن غيره " .

وانظر : الإبهاج "١/ ٣٥١" ، نهاية السول "١/ ٣٠١" ، منهاج العقول "١/ ٢٩٩" .

[إلى]

ومنها : "إلى" [1] . وهى لانتهاء الغاية ،ولا [2] يدخل مابعدها فيما قبلها بطريق الحقيقة .

ثم منهم من ذكر ضابطًا فى الدخول ، [وعدم] [3] الدخول : وهو أن مابعدها إذا لم يتميز عما قبلها بمفصل حسى كـ "المرفق" دخل ، لأنه ليس بعض المقادير أولى من البعض فوجب دخول الكل .

وأما إذا تميز عنه بمفصل حسى كـ"الليل" عن "النهار" فلا [4] يدخل [5].

ومنهم من لم يعتبر الضابط المذكور واعتبر فى الدخول حيث دخل دليلاً منفصلاً يدل على الدخول [6] .

---

(١) انظر فى معانى " إلى " :

الصاحبى "ص١٣٢" ، المفصل "ص٢٨٣" ، الجنى الدانى "ص٣٨٥"، مغنى اللبيب "١/ ٧٤" .

وانظر : المعتمد "١/ ٤٠" ، العدة "١/ ٢٠٢" ، أصول السرخسى "١/ ٢٢٠" ، المغنى للخبازى "ص٤٢٦" ، المنخول "ص٩٣" ، المحصول "١/ق٠/ ٥٣٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٢".

(٢) فى " ت " : فلا .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : ولايدخل ، والمثبت من "ت" .

(٥) هذا الضابط ذكره الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق١/ ٥٣١ -٥٣٢" ، ورجحه وقال عنه : "بل الحق أن الغاية إن كانت متميزة عن ذى الغاية بمفصل حسى كما فى الليل والنهار وجب خروجها وإن لم تكن متميزة. . . وجب دخولها" .

(٦) ونسب المالقى فى كتابه رصف المبانى "ص١٦٧" هذا القول للمتأخرين، وانظر : هذه الأقوال نفس المرجع.

و"المرفق"، إنما دخل عنده بفعله [1] مع قوله : «لايتقبل الله صلاة امرئ إلا به» [2] لا لما ذكر من الضابط

وقيل . بعكسه ، وحيث لم يدخل يكون بطريق التجوز .

وقيل : هى مشتركة بينهما لاستعمالها فيهما [3] .

وقيل : هى لانتهاء الغاية ، إن كان مابعدها ليس من جنس ماقبلها، وإن كان من جنس ما قبلها فلا [4] .

---

(1) أخرج مسلم فى صحيحه حديث "٢٤٦" - كتاب الطهارة - باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء "٢١٦/١" من حديث أبى هريرة رضى الله عنه: "... ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع فى العضد ثم اليسرى حتى أشرع فى العضد... " ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ .

(2) هذا جزء من حديث عن بريدة قال : دعا رسول الله ﷺ بوضوء فتوضأ واحدة واحدة فقال : هذا الوضوء الذى لايقبل الله صلاة إلا به... " الحديث.

رواه الطبرانى فى الأوسط ، وفيه ابن لهيعة ، وهو ضعيف.

ورواه أبو على بن السكن فى صحيحه من حديث أنس ولفظه : "دعا رسول الله ﷺ بوضوء فغسل وجهه ويده مرة ورجليه مرة ، وقال : هذا وضوء من لايقبل الله منه غيره ثم مكث ساعة..." الحديث .

انظر : التلخيص الحبير "٩٣/١، ٩٤" ، الزوائد للهيثمى "٢٣١/١" .

(3) انظر فى هذا القول : المحصول "١/ ق١/ ٥٣٠" .

وحجتهم على أنها مشتركة هو أنها فى قوله تعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ تستدخل الغاية ، وفى قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ تقتضى خروجها، وضعف الإمام الرازى هذا الاستدلال فقال فى المحصول "١/ ق١/ ٥٣١" بعد أن ساق هذا الدليل :"وهذا ضعيف ، لأن هذه اللفظة إنما تكون مجملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية ، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك لكنا بينا : أن اللفظ لايجوز أن يكون مشتركًا بالنسبة إلى وجود الشيء وعدمه" .

(4) انظر شرح الكوكب المنير "٢٤٦/١" ونسبه للجمهور .

[حتى]

ومنها : "حتى [1] " : وهى بمعنى "إلى" ، إلا أنها تدخل مابعدها فيما قبلها ، قولهم : "أكلت السمكة [2] حتى رأسها" والرأسُ مأكول ، ومنه "نمت البارحة حتى الصباح" .

لكنها [3] / (٦٦/أ) تفارق "إلى" فى اختصاصها بالظاهر فلا يقال : "حتاه" بخلاف "إلى" فإنها تدخل على الظاهر والمضمر تقول : "إلى زيد وإليه" .

(١) انظر فى معانى "حتى" الجارة :

مغنى اللبيب "١٢٢/١" ، حروف المعانى "ص٦٤" ، معانى الحروف "ص١٦٤" ،رصف المبانى "ص٢٥٧" .

وانظر : البرهان "١٩٣/١" ، المنخول "ص٩٦" ، تيسير التحرير "٩٦/٢" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢/ ١٦٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٣٤٥/١"، فواتح الرحموت "١/ ٢٤٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٢٤٠"

(٢) فى الأصل : السمك ، والمثبت من " ت "

(٣) "لكن" . مكررة فى الأصل.

[فـى]

ومنها : "فى" (١) . وهى للظرفية ، إمـا تحقيقًا ، كـقولهم : "العسل فى النحل" ، وإما تقديرًا كقوله : ﴿ لأصلبنكم فى جذوع النخل ﴾ (٢) لتمكن (٣) المصلوب على الجذع (٤) تمـكن الشـىء فى المكان (٥)، ومنـه فـلان فى حـال كـذا .

وقيل : إنها للسببية (٦) فى قوله عليه السلام : "فى النفـس المؤمنة مائـة من

---

(١) انظر فى معانى "فى" .

الصاحبى "ص١٥٧" ، التبصرة للصيمرى "١/ ٢٨٦" ، المفصل "ص٢٨٤"، مغنى اللبيب "١/ ١٦٨" ، شرح الكافية الشافية "٢/ ٨٠٥" .

وانظر : العـدة "١/ ٢٠٤" ، أصـول السـرخسـى "١/ ٢٢٣" ، المحـصـول "١/ ق١/ ٥٢٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٢" .

(٢) سورة طه : آية "٧١" .

(٣) فى الأصل ، "ت" : (وليـمكن) وهى كـمـا أثبتـهـا كمـا هى فى المحـصـول "١/ ق١/ ٥٢٨" .

(٤) فى الأصل غيـر معجـمة ، وفى "ت" : يمكن ، وهى كـما أثبتـها كـما هى فى المحصول .

(٥) فى الأصل ، "ت" : مكانه ، وهى كما أثبتها كما هى فى المحصول .

(٦) نقل الإمام الرازى فى مـحصوله "١/ ق١/ ٥٢٩" عن بعض الفقـهاء : أنها للسـببية للحديث الذى أورده المصنف .

ثم تعقب هذا القـول وضعفـه ، بحجة أن أحـدًا من أهل اللغة مـا ذكر ذلك مع أن المرجع فى مثل هذه المباحث إليهم .

وهذا الذى ذكره الرازى ضعيف من وجهين :

الأول:

أنه شـهـادة نفى ، وقـد رد على ابن حنى فى مـسـألة البـاء بذلك فى المحـصـول "١/ ق١/ ٥٣٤" = فكيف يرد به هنا . ==

الأبل " (١) أى بسبب النفس المؤمنة

والحق أنها على يابها إذ يمكن حملها على الظرف التقديرى ، فلا حاجة إلى جعلها للسببية .

== الثانى :

إن كونها للسببية شائع ذائع فى لغة العرب فى نثرهم وشعرهم وفى السنة والقرآن .

ففى القرآن فمثل قوله تعالى ﴿لمسكم فيما أفضتم﴾ وقوله : ﴿لمسكم فيما أخذتم﴾ .

وفى السنة مثل الحديث الذى أورده المصنف ، ومثل قوله ﷺ : « دخلت امرأة النار فى هرة » .

ومن الشعر قول الشاعر :

بكرت باللوم تلحانًا فى بعير ضل أوحانا

وقول الآخر :

لوى رأسه عنى ومال بوده أغانيج خود كان فينا يزورها

أغانيج : بالغين المعجمة والنون المكسورة ، والخود : بفتح الخاء المعجمة : المرأة الجميلة .

وهذا هو الذى اختاره ابن مالك قال ابن السبكى فى الإبهاج "١/٣٤٩" : "والإنصاف فى لفظة "فى" أنها حقيقة فى الظرفية مجاز فى السببية" .

انظر :الإبهاج"١ / ٣٤٨ -٣٤٩ " ، شرح الكوكب المنير " ١ / ٢٥٣ " .

(١) الحديث جزء من كتاب النبى ﷺ الذى بعثه مع عمرو بن حزم إلى أهل اليمن وبين فيه الفرائض والسنن والديات .

أخرجه الإمام مالك فى الموطأ بلفظ : "إن فى النفس مائة من الإبل" فى كتاب العقول باب ذكر العقول "٢/٨٤٩" .

وأخرجه النسائى فى كتاب القسامة - باب العقول - "٨/ ٥٧ ـ ٦١" .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الديات - باب كم الدية من الإبل حديث "٢٢٧٠" "٢/١١٣-١١٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الديات - باب دية النفس "٨/ ٨٠" وفى باب أهل الذمة "٨/ ١٠٠" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الزكاة - باب زكاة الذهب "١/ ٣٩٥-٣٩٧"

والحديث سبق تخريجه عند تخريج حديث "زكوا عن سائمة الغنم" "ص١٢٣" فليرجع إليه .

وانظر أيضًا . فى تخريج الحديث نصب الراية "٢/ ٣٣٩ ، ٣٤٢" ، إرواء ==

[البـاء]

ومنها : " الباء " [1] . وهى للإلصاق ، كقــولك : " مررت بزيد " أى التصق مرورى بالمكان الذى يلابسه .

وللاستعانة ، كقولك [2] : "كتبت بالقلم" و "ضربته بالسوط" .

وقد يقال لها : " باء " الآلة .

وللتعدية كقولك : " ذهب بزيد " [3] .

وبمعنى "على" كقوله تعالى :﴿من إن تأمنه بدينار﴾ [4] أى : على دينار .

وبمعنى "فى" كقولك : "جلست بالمسجد" أى فيه .

وللثمنية كقولك : "بعت هذا بهذا" .

وللمصاحبة كقولك : "اشترى الفرس بسرجه ولجامه" .

وللتعليل كـقولك : "قتل به" و "قطع بالسرقة" ومـنه قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ﴾ [5] .

وزائدة فى النفى ، والاسـتفـهام ، كقـولك : "مازيد بقـائم" و "هل زيد

== الغليل "٣/ ٢٦٤" .

(١) انظر فى معانى " الباء :

الصاحبى "ص١٠٤" ، المفصل "ص٢٨٥" ، مغنى اللبيب "١/ ١٠١" .

وانظر : العـدة "١/ ٢٠٠" ، المغنى للخبـازى "ص٤٢٢" ، أصول السـرخـسى "١/ ٢٢٧" ، المنخول "ص٨١" ، البرهان للزركشى "٤/ ٢٥٢" .

(٢) فى " ت " : كقولهم .

(٣) فى الأصل : زيد ، والمثبت من " ت " .

(٤) سورة آل عمران : آية "٧٥" .

(٥) سورة الأنفال : آية "١٣" ، والحشر : آية "٤" .

بقائم"؟ .

وقيل : هي للتبعيض في فعل متعد بنفسه كقوله تعالى: ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾ (١) ونسب ذلك إلى الشافعي (٢) رضي الله عنه .

وقيل : هي مجملة بين مسح بعض الرأس وبين مسح كله وهو مذهب الحنفية (٣) .

وقالوا : نحن ما أوجبنا مسح بعض الرأس بناء على أن الآية تفيد وجوب بعض الرأس ، ثم أن ذلك البعض لم يكن مبين المقدار ، فبينه النبي عليه السلام بفعله ، بل لأن الآية كانت مجملة بين الكل والبعض ،فبينها النبي عليه

---

(١) سورة المائدة : آية "٦" .

(٢) وقال الشافعي رحمه الله تعالى في الأم :١/ ٤١" عند قوله تعالى : ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ " وكان معقولاً أن من مسح من رأسه شيئًا فقد مسح برأسه ولم تحتمل الآية إلا هذا وهو أظهر معانيها أو مسح الرأس كله.

دلت السنة على أن ليس على المرء مسح الرأس كله ، وإذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية أن من مسح شيئًا من رأسه أجزأه" .

وذهب الكوفيون والأصمعي والفارسي وابن مالك وآخرون إلى أنها للتبعيض وذلك مثل قوله تعالى : ﴿**عينا يشرب بها عباد الله**﴾ أي منها .

وأنكره ابن دريد وابن عرفه وابن برهان وابن جني وقال : "فأما مايحكه أصحاب الشافعي رحمه الله عنه من أن الباء للتبعيض فشيء لايعرفه أصحابنا ولا ورد به ثبت" .

انظر : سر صناعة الإعراب "١/ ١٣٩" ، رصف المباني "ص٢٢٤" ، أحكام القرآن للكيا الهراس "٣/ ٨٤ -٨٥" المحصول "١/ق١/ ٥٣٢" ، تفسير القرطبي "٦/ ٨٨" ، تسهيل الفوائد "ص١٤٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٢٧١" .

(٣) هذه النسبة للحنفية فيها تساهل من المؤلف ، لأن الإجمال في الآية مذهب بعض الحنفية كما جاء ذلك في تيسير التحرير "١/ ١٦٧" .

وانظر : الأحكام للآمدي "٣/ ١٤" .

السلام بفعله [1] .

والفرق بين هاتين الطريقتين ، هو أن مطلق التبعيض مستفاد من الآية على الطريقة الأولى ، وتعيينه مستفاد من فعله عليه السلام.

وعلى الطريقة الثانية التبعيض وتعيينه كلاهما مستفادان من فعله عليه السلام.

واستدل الشافعى رضى الله عنه : بأنا ندرك التفرقة بالضرورة بين قول القائل: "مسحت [2] يدى بالمنديل" وبين "مسحت المنديل" ، فى أن الأول يفيد التبعيض والثانى الشمول [3] .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنا ندرك التفرقة بينهما بما ذكرتم ، بل الذى ندركه هو أن الأول : لايفيد الشمول الذى هو /(٦٦/ب) التبعيض ، بل لا دلالة له إلا على الصاق اليد بالمنديل بطريق المسح ، وهو أعم من أن يكون بكل المنديل أوببعضه . والثانى : يفيده.

ثم الذى يؤكده أنه يصح أن يقال "مسحت يدى بالمنديل كله ، أوببعضه" . فلو كان قولنا : "مسحت يدى بالمنديل" يفيد التبعيض ، لكان الأول : نقضًا والثانى : تأكيدًا ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

---

(١) كما جاء ذلك فى أحاديث من وصف وضوء رسول الله ﷺ فمن ذلك قول علىّ لابن عباس : ألا أتوضأ لك وضوء النبى ﷺ ؟ قال : بلى . . . إلى أن قال : ثم أخذ كفًا من ماء بيده اليمنى فأفرغها على ناصيته ثم أرسلها تسيل على وجهه . . . " .
رواه أبو داود وأحمد والبيهقى والطحاوى وسوف يأتى تخريجه.
وانظر : أصول السرخسى "٢٢٩/١" .
وراجع: كشف الأسرار "١٦٧/١" ، تيسير التحرير "١٠٢/٢" .

(٢) آخر الورقة "٦٧" من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٣٢" ، وراجع : نهاية السول "٣٠٤/١"، الإبهاج "٣٥٢/١" .

فإن قلت : القول بأن الفعـل المتعدى ، إذا دخلت "الباء" على متعلقه لم يفد التـبعيض ولا التعمـيم ، ولاهو مجمل بينهـما ، بل يفيد القـدر المشترك بينهـما ، قـول لم يقل به أحد ، وهذا لأن الحنفـية قـالوا : بإجمـاله [١] ، والمالكية قالوا : بتعميمه [٢] ، كما قبل الدخول ، والشافعـية بتبعيضه [٣] ، ولم يقل أحد منهم أنه يفيد القـدر المشترك بين الكل والبعض ، فكان باطلاً ، لأن "الباء" إن كان للتبـعيض كان الفعل مفيداً لـه بعد دخولها ، وإن لم تكن للتبعيض بل لاتفيد إلا الإلصاق كان الفعل بعد دخولها ، كهو قبل دخولها إلا فى الإلصاق وقبل الدخول كان يفيد التعميم فكذا بعده [٤] .

قلت : الجواب عن الأول : إنا لانسلم أنه قول لـم يقل به أحد بل هو قول الشافعى رضى الله عنه ، وأختاره أبو الحسين البصرى [٥] ، لكن لما كان اللازم من هذا القول الاكتفاء بأدنى مـاينطلق عليه الاسم على مالايخفى تقريره [٦] ، ظن أنه إنما قال بذلك لكون "الباء" تفيد التبعيض.

وأما عن الثانى : فإنا نسلم أن الفعل قبل دخول "الباء" يفيد التعميم، وكذا بعده، نظراً إلى الوضع الأصلى ، وهذا لأن الرأس حقيقـة فى مجموع العضو المخصوص لا فى بعضه، و"البـاء" لاتفيد إلا الإلصاق،فكان [٧] مقتضاه بعد

---

(١) انظر ماسبق ٣٧٧.

(٢) انظر : تفسير القرطبى "٦/ ٨٧".

(٣) انظر ماسبق ٣٧٦.

(٤) انظر : المـغنى للخـبـازى "ص٤٢٢ - ٤٢٣"، شـرح تنقـيـح الفـصـول "ص١٠٤-١٠٥"، الإبهـاج "١/ ٣٥٢ - ٣٥٣"، الفـائـق "١/ ١٧٢"، بداية المجتهد "١/ ٨ -٩"، تيسير التحرير "٢/ ١٠٣".

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٣٩-٤٠".

(٦) فى " ت " : تقرره .

(٧) فى " ت " : وكان .

دخولها عليه إلصاق جميع الرأس بما يمسح به، كما هو مذهب مالك رضى الله عنه (١) ، واختاره بعض الأصوليين أيضًا (٢) .

لكن عرف استعمال أهل اللسان الطارىء على الوضع غيره عن مقتضاه ، إذ لايتبادر التعميم إلى الفهم منه الآن ، كما يتبادر ذلك من قولك : "مسحت المنديل " .

ولهذا فإن السيد لو أمر عبده ، وقال له : امسح يدك بالمنديل، أو بالحائط فمسح يده ببعض المنديل ، أو ببعض الحائط ، فإنه لايستحق التوبيخ واللوم على ذلك ، كما يستحقه إذا قال له : امسح المنديل أو الحائط فمسح بعض المنديل أو بعض الحائط .

وبالجملة فقول الشافعى رضى الله عنه : بجواز المسح بأقل ماينطلق عليه الاسم لايدل على أن "الباء" للتبعيض لجواز أن يكون ذلك/ (٦٧/ أ) بالطريقة التى سبقت الإشارة إليها ، وحمل كلامه على هذا أولى ، لأن كون "الباء" للتبعيض مما لم يعرفه أحد من أهل اللغة (٣) .

لايقال :دليلكم منقوض فإنه يقتضى أن لايجب استيعاب مسح جميع الوجه بالصعيد، لأن قوله تعالى : ﴿ فامسحوا بوجوهكم ﴾ (٤) لا يدل على الاستيعاب حينئذ، والأصل براءة الذمة عن أقل ماينطلق عليه الاسم، فوجب. الاكتفاء به، لكنه واجب بالإجماع فيكون منقوضًا (٥) .

---

(١) انظر : تفسير القرطبى "٦/ ٨٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٠٤" .

(٢) العدة "١/ ٢٠٠" ، المنخول "ص٨١" ، البرهان "١/ ١٨١" ، المحصول "١/ ق١/ ٥٣٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٢" .

(٣) انظر ماسبق من أن بعضهم ذهب إلى أنها تفيد التبعيض "ص٣٧٦" .

(٤) سورة المائدة : آية "٦" .

(٥) انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٢٩" ، المغنى للخبازى "ص٤٢٣" .

لأنا نقول : ترك مقتضى الدليل فى بعض الصور لدليل أقوى منه لايقدح فيه، وهذا وإن كان يلزم منه التعارض وهو خلاف الأصل ، لكنه قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه .

ولقائل أن يقول : أنا نسلم أن قولنا : "مسحت يدى بالمنديل" لايفيد التعميم فى عرف الاستعمال ، لكنه لقيام قرينة هى مقصودة «فى» [1] قوله تعالى : ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ [2] وهى أن المقصود من الكلام مسح اليد بالمنديل فقط ، إذ ليس الغرض متعلقًا بكون المسح بكله أوببعضه، وإذا حصل ذلك سواء كان ذلك بكل المنديل أو ببعضه فقد حصل تمام المقصود من الكلام، بخلاف قوله تعالى : ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ فإن [3] من المعلوم أن الرأس ليس [4] آلة المسح بل هو الممسوح و"الباء" التى كان يجب دخولها على الآلة، لما حذف ذكرها دخلت على الممسوح تنبيهًا على المحذوف، وتقدير الكلام والله أعلم، و« امسحوا بأيديكم رؤوسكم ».

وعلى هذا التقدير يقول : لا يلزم من عدم إفادة القول بالتعميم فيما إذا دخلت "الباء" على الآلة مع كونها غير مقصودة بالمسح عدم إفادته التعميم فيما إذا دخلت على الممسوح مع كونه مقصودًا منه.

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) سورة المائدة : آية "٦".

(٣) فى الأصل : كان ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : أن الرأس آلة المسح .

[اللام]

ومنها : " اللام " (١) . وهى تارة تكون للاختصاص (٢) كقولهم : "الجل للفرس" . وللملك (٣) كقولهم : "الدار لزيد" .

وللتعليل (٤) [كقولهم] (٥) : "زرتك لإكرامك الزائر" .

وبمعنى "عن"(٦) على الندور كقوله تعالى : ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا

---

(١) انظر فى معانى "اللام" الجارة :

الصاحبى "١١٣-١١٦" ، التبصرة للصيمرى "١/ ١٨٥" ، المفصل "ص٢٨٦-٣٢٦" ، الجنى الدانى "ص٩٥-١٣٩" ، مغنى اللبيب "١/٢٢٨-٢٦١" .

وانظر: العدة "١/ ٢٤٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ٦٢" ، البرهان للزركشى "٤/ ٣٣٩" .

(٢) ومعناها أنها تدل على أن بين الأول والثانى نسبة باعتبار مادل عليه متعلقة.

انظر : البرهان للزركشى "٤/ ٣٣٩" .

(٣) واللام الجارة حقيقة فى الملك لايعدل عنه إلا بدليل .

انظر : البرهان للزركشى "٤/ ٣٣٩" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٢٥٥" .

(٤) وهى التى يصلح موضوعها "من أجل" كقوله تعالى : ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ أى: من أجل حب الخير.

انظر : البرهان للزركشى "٤/ ٣٤٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٢٥٥" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) وضابطها : أن تجر اسم من غاب حقيقة أوحكمًا عن قول قائل يتعلق به ، ولم يخصه بعضهم بما بعد القول.

انظر : شرح الكوكب المنير "١/ ٢٥٩" .

قال ابن النجار : "ثم إن دلالة حرف على معنى حرف هو طريق الكوفيين، وأما البصريون فهو عندهم على تضمين الفعل المتعلق به ذلك الحرف مايصلح معه معنى ذلك الحرف على الحقيقة ، ويرون التجوز فى الفعل أسهل من التجوز فى الحرف" . شرح الكوكب المنير "١ / ٢٥٩" . =

لو كان خيراً ماسبقونا إليه ﴾ [1] ، أى : عن أحوالهم .

ولايخفى عليك مافيه [2] .

وتكون زائدة [3] ، كقوله تعالى : ﴿ ردف لكم ﴾ [4] .

== وانظر : البرهان للزركشى "٤/ ٣٤٢" .

(١) سورة الأحقاف : آية "١١" .

(٢) قال الزركشى عند الاستشهاد بهذه الآية لمجيء اللام بمعنى "عن" : أى عن الذين آمنوا وليس المعنى خطابهم بذلك وإلا لقيل : "سبقتمونا" .

وقيل : لام التعليل .

وقيل : للتبليغ ، والتفت عن الخطاب إلى الغيبة .

انظر : البرهان "٤/ ٣٤٢" .

(٣) سبق التنبيه على أنه ليس فى كتاب الله سبحانه وتعالى شيء زائد لامعنى له "ص٣٠٢" .

(٤) سورة النمل : آية "٧٢" .

واللام الجارة لها اثنتان وعشرون معنى .

انظر : حروف المعانى "ص٤٠" المغنى لابن هشام "١/ ١٧٥-١٨٣" ، رصف المبانى "ص٢٩٣" .

[على]

ومنها : « على » (1) . وهي للاستعلاء تقول : « جلست على السطح » (2) . وللوجوب (3) كقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ (4)...

---

(1) انظر : في معاني « على » :

الصاحبي « ص 156 » ، المفصل « ص 287 » ، الجنى الداني « ص 470 - 480 » مغني اللبيب « ص 142 » .

وراجع: العده « 1 / 203 » ، أصول السرخسي « 1 / 221 » ، المنخول « ص 94 » ، الأحكام للآمدي « 1 / 62 » ، البرهان للزركشي « 4 / 284 » .

(2) آخر الورقة "68" من " ت " .

(3) وبه قال جماعة من الحنابلة منهم : أبو يعلى في العدة "1/203" ، وابن مفلح في فروعه "2/552" وغيرهم.

وذكر القرطبي في تفسيره "4/142" أن اللام في قوله تعالى :﴿ولله﴾ لام الايجاب والإلزام وأن "على" موكدة للوجوب لأنها من أوكد ألفاظ الوجوب عند العرب ، فإذا قال العربي: على كذا فقد وكده وأوجبه.

(4) سورة آل عمران : آية "97" .

وهناك معان أخر " لعلى" انظرها في :

معاني الحروف "ص107" ، المغني لابن هشام "1/125 ,127" ، رصف المباني "ص433" .

[عن]

ومنها : "عن"(١) . وهى للمجاوزة كقولك : "رمى عن القوس" .

[كاف التشبيه]

ومنها : "كاف (٢) التشبيه" . وهى تارة تكون للتشبيه بحسب الصورة كقوله تعالى : ﴿ يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ﴾ (٣) .

وتارة للتشبيه بحسب المعنى ، كقوله تعالى : ﴿ كأنهم حمر مستنفرة ﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل ﴾ (٥).

وقد تأتى زائدة (٦) كقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ (٧) وقد عرفت(٨) مافيها (٩).

---

(١) انظر فى معانى "عن" :

معانى الحروف "ص٩٤" ، رصف المبانى "ص٤٢٩" ، المساعد على تسهيل الفوائد "٢٦٦/٢" .

وراجع : البرهان لإمام الحرمين "١٩١/١" ، المنخول "ص١٩٣" ، الأحكام للآمدى "٦٣/١" ، الفائق "١٧٣/١" .

(٢) انظر فى معانى "الكاف" :

الصاحبى "ص١٠٠" ، معانى الحروف "ص٤٧" ، الجنى الدانى "ص٧٨" ، مغنى اللبيب "١٧٦/١" ، رصف المبانى "ص٢٧٢" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٦٣/١" ، الفائق "١٧٣/١" ، البرهان للزركشى "٣١٠/٤" .

(٣) سورة الأنبياء : آية "١٠٤" .

(٤) سورة المدثر : آية "٥٠" .

(٥) سورة الأعراف : آية "١٧٩" .

(٦) سبق التنبيه على أنه ليس فى كتاب الله شىء زائد لامعنى له .

(٧) سورة الشورى : آية "١١" . انظر معانى الحروف "ص٤٨" .

(٨) فى " ت " : عرف .

(٩) انظر ماسبق "ص٣٠٢" .

[مذ ومنذ]

ومنها : "مذ (١) ومنذ" . وهما / (٦٧/ب) إذا كان حرفين فلابتداء الغاية فى الزمان الماضى كمن فى المكان ، تقول : "مارأيته مذ يوم الجمعة" ، و "منذ يوم الجمعة" أى : ابتداء عدم الرؤية كان من يوم الجمعة .

المسألة الرابعة

فى الحروف النافية

[لا]

منها : "لا" (٢) . وهى لنفى الفعل المستقبل ، تقول : "لاتفعل" فى نفى قول من يقول : "هو يفعل" بمعنى الاستقبال ، وقد ينفى بها الماضى [أيضًا](٣) كقوله تعالى : ﴿ فلا صدق ولا صلى ﴾ (٤) .

---

(١) انظر فى معانى "مذ ومنذ" فى :

المفصل "٢٩٠" ، الجنى الدانى "ص٣٠٤" مغنى اللبيب "٣٢٥/١" .

وراجع البرهان لإمام الحرمين "١٩٢/١" ، المنخول "ص٩٧" ، الأحكام للآمدى "٦٩/١" ، الفائق "١٧٤/١" .

(٢) انظر فى معانى :لا" .

الصاحبى "ص١٦٥" ، مغنى اللبيب "٢٣٧/١" ، المفصل "ص٣٠٦" ، رصف المبانى "ص٣٢٩" .

وراجع : البرهان لإمام الحرمين "١٨٩/١" ، الأحكام للآمدى "٦٩/١" ، الفائق "١٧٤/١" .

(٣) ساقط من الأصل والمثبت من " ت " .

(٤) سورة القيامة : آية "٣١" . انظر : رصف المبانى "ص٣٣١" ، وذكر المالقى : ==

ولنفى اسم الجنس كقولك : " لارجل فى الدار "[1].

وللنهى نحو : "لاتفعل" .

وللدعاء نحو : " لارعاك الله " .

وتكون مزيدة لتأكيد النفى ، نحو قوله تعالى : ﴿ **مامنعك أن لاتسجد**﴾[2] فى الاستفهام ، وفى غيره مثل قوله تعالى : ﴿ **لئلا يعلم** ﴾[3].

== أن دخولها على الماضى قليل ، وأن دخولها عليه فى هذه الآية أنه بمعنى فما صدّق وماصلى .

ومثله : قوله تعالى : ﴿ **فلا اقتحم العقبة** ﴾ أى ما اقتحم .

ومثله قول أمية بن أبى الصلت :

إن تغفر اللهم تغفر جما وأى عبد لك لا ألما

أى ما ألما راجع رصف المبانى «ص ٣٣١ » تفسير القرطبى «١١٩ / ١١٣ ».

(١) انظر ذلك فى المرجعين السابقين .

(٢) سورة الأعراف : آية "١٢" .

(٣) سورة الحديد : آية "٢٩" .

[مـا]

ومنها : "ما"[1] . وهى لنفى الحال ، تقول : " مايفعل فى الرد على من يقول : " هو يفعل " بمعنى الحال .

وينفى بها الاسم أيضًا نحو : " مازيد منطلقًا " .

والماضى المعرب من الحال نحو قولك : "مافعل" ، فى نفى قول من يقول: لقد فعل .

[لم ، لما]

ومنها : "لم" و "لما"[2] : وهما لقلب معنى المضارع إلى الماضى ، تقول: "لم يفعل" ، و "لمَّا يفعل بالأمس" ، لكن "لما" آكد فى النفى من "لم" ، لأنها هى أضيفت إليهما ما النافية لتأكيد النفى .

---

(١) انظر فى معانى " ما " .

الصاحبى "ص١٧١" ، المفصل "ص٣٠٦" ، الجنى الدانى "ص٣٢٢" ، مغنى اللبيب "١/٢٩٦" .

وانظر : الأحكام للآمدى "١/ ٧٠" ، الفائق "١/ ١٧٤" ، البرهان للزركشى "٤/ ٤٠٥" ، الإتقان "١/ ١٧٤" .

(٢) انظر فى معانى "لم" و "لما" :

الصاحبى "ص١٦٤" ، المفصل "ص٣٠٦" ، الجنى الدانى "ص٢٢٦" ، "٥٩٢" ، مغنى اللبيب "١/ ٢٧٧" .

وانظر الأحكام للآمدى "١/ ٧٠" ، البرهان للزركشى "٤/ ٣٨٠" ، الإتقان "٢/ ٢٣٣" .

[لـن]

ومنها : [لن][1] . وهى لتأكيد نفى المستقبل ، كقولك : " **لن أبرح اليوم مكانى** " ، وهو آكد من قولك : " **لاأبرح اليوم مكانى** " .

وقيل : إن " لن " لنفى ماقرب من الحال ولايمتد النفى فيها فى المشهور[2].

ولذلك قيل : فى جواب سؤال الرؤية فى الدنيا : ﴿ **لن ترانى** ﴾ [3] لكونها منفية فى الدنيا فقط [4] .

وقيل : فى الإدراك ﴿ **لاتدركه الأبصار** ﴾[5]،لكون الإدراك منفيًا فى الدنيا والآخرة ،إذ هو عبارة عن الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه، وهى غير متصورة فى حقه تعالى [6].

---

(١) انظر فى معانى " لن " :

التبصرة والتذكرة للصيمرى "٣٩٦/١" ، معانى الحروف "ص١٠٠" ، رصف المبانى "ص٣٥٥" .

وانظر : الأحكام للآمدى "١/ ٧٠" ، البرهان للزركشى "٣٨٧/٤" ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى "١/ ٣٦٠" ، وفى الأصل (أن) والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : رصف المبانى "ص٣٥٥" ، البرهان للزركشى "٣٨٧/٤" .

(٣) سورة الأعراف : آية "١٤٣" .

(٤) دلت هذه الآية - كما ذكر المصنف - على نفى الرؤية لله تعالى فى الدنيا ، وأنه لايرى إلا فى الآخرة ، كما دلت النصوص على ذلك ، خلافًا للمعتزلة الذين نفوا الرؤية فى الدنيا والآخرة ، وقد وردت آثار دلت على أن محمداً ﷺ رأى ربه ، وهى لاتخلو من مقال .

انظر : تفسير ابن كثير "٢/ ١٦١, ٢٤٤" ، "٤/ ٢٥٠" ، شرح العقيدة الطحاوية "ص٢٠٦" .

(٥) سورة الأنعام : آية "١٠٣" .

(٦) هذه الاية دلت - كما ذكر المصنف - على أن الله سبحانه وتعالى يرى ولايدرك =

[إن]

ومنها : "إن"(١) . وهى كـ " ما " فـى نفى الحال ، وفى دخولـها على الجملتين الإسمية والفعلية ، قال الله تعالى : ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾ (٣) .

المسألة الخامسة

[إنمـا]

كلمة إنما (٤) : للحصر . والدليل عليه النقل ، والاستعمال ، والمعنى .

== وأنه لكمال عظمته لايدرك، بحيث يحاط به، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء ، وهو قدر زائد على الرؤية ، كما قال تعالى : ﴿ فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا ﴾ .. الآية فلم ينفِ موسى الرؤية وإنما نفى الإدراك والرؤية كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه فالرب يرى ولايدرك ، كما يعلم ولايحاط به علمًا .

انظر : تفسير ابن كثير "٢/ ١٦١, ٢٤٤" ، التدمرية "ص٥٩" ، شرح العقيدة الطحاوية "ص٢٠٨" .

(١) انظر معانى " إن " .

معانى الحروف "ص١٠٩" ، حروف المعانى "ص٣٠" رصف المبانى "ص١٩٨" .

وراجع : المنخول "ص٨٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ٧٠" ، الفائق "١/ ١٧٥" جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٣٦" .

(٢) سورة الأنعام : آية "٥٧" .

(٣) سورة الأنعام : آية "١١٦" ، والنجم : آية "٢٣" .

(٤) وهو مذهب أبى إسحاق الشيرازى والقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى الحسن الكيا الهراس والقاضى أبى حامد والشيخ الغزالى والإمام الرازى وأتباعه وطائفة =

أمـا النقل : فـقـد حـكى الشـيخ أبو على الفـارسى عـن النحـاة " أنهـا للحصر "(1).

وأما الاستعمال فقوله تعالى : ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ (2) .

وقال الفرزدق (3) :

== من الفقهاء وغيرهم .

انظر : العـدة "١/ ٢٠٥" ، التبـصـرة "ص٢٣٩" ، المحـصـول "١/ ق١/ ٥٣٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٧" .

وذهب الشيخ الآمدى والطوفى وأصـحاب الإمام أبى حنيفة رحمـه الله وأبو حيان . ونقله عن البـصريين فى شرح التـسهـيل إلى أنها لاتفيد الحصر ، وإنما هى لتأكـيد الإثبات ، ولاتقتضى نفى الحكم عما عداه .

انظر : العدة "١/ ٢٠٨" ، التبـصرة "ص٢٣٩" ، المستصـفى "٢/ ٢٠٦" ، المحصول "١/ ق١/ ٥٣٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٧" ، تيسير التحرير "١/ ١٠٢" .

والمؤلف لم يبين إفادتهـا للحصر هل هو بالمنطوق أو بالمفهوم ، ومقـتضى كلام الإمام الرازى وأتباعه على أنهـا تفيد بالمنطوق ، وذهب آخرون إلى أنها تفيـد بالمفهوم وهذا القـول نسـبـه ابن السـبكى فى رفع الحـاجب "٢/ ق ـ ١١٩ - ب" إلى الشـذوذ من الناس ، ونسب الأول إلى الجمهور .

وانظر : الإبهاج "١/ ٣٥٧" ، نهاية السول "١/ ٣٠٤" .

(1) حكى الشيخ أبو على الفارسى ذلـك فى كتابه الشيرازيات عن النحاة وصـوبهم فيه ، قاله الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق١/ ٥٣٥" .

(2) سورة النساء : آية "١٧١" .

(3) هو : أبو فراس همـام بن غالب بن صـعصعة الـتميمـى الدارمى الشهيـر بالفرزدق الشاعر المشهور ، والتابعى المعروف من أهل البصرة عظيم الأثر فى اللغة . توفى سنة ١١٠هـ . انظر : طبقـات الشعـراء "ص٢٣٥" ، أمالى المرتضى "١/ ٤٣ -٤٩" ، معـجم الأدباء "١٩/ ٢٩٧" ، تهذيب الأسماء واللغـات "٢/ ٢٨٠" ، خزانة الأدب للبغدادى "١/ ١٠٥- ١٠٨" ، وفيات الأعيان "٦/ ٨٦" .

أنا الرائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى [1]

وقال الأعشى [2] :

---

(١) البيت جاء فى ديوان الفرزدق « ٢ / ٧١٢ » غير أن صدره فى الديوان :

أنا الضامن الرعى عليهم وإنما

وهو من قصيدة قـالها حين جاءه نساء بنى مجاشع ، وقد بلغـهن أن جريرا قد فحش بهن فقلن له - وكان قـد قيد نفسه - قـبح الله قيدك فقد هتك جـرير عورات نساءك ففك قيده وكان قد حلف ألا يفكه حتى يجمع القرآن فقال فى مطلعها :

ألا استهزأت منى هنيدة أن رأت أسيرا يدانى خطوه حلق الحجل

وورد البيت بعده ألفاظ منها :

أنا الذائد . . . . . .

ومنها : أنا الفارس الحامى . . . .

ومنها : أنا الرجل الحامى الذمار وإنما . . .

وجاء البيت منسوبا إليه فى :

المحصول « ١ / ق ١ / ٥٣٧ » ، لسـان العـرب مادة « فـلا » « ١٥ / ٢٠٠ » ، المساعد « ١ / ١٠٣ » الإيضاح فى علوم البـلاغة « ٢ / ٢٠٠ » ، مغنى اللبيب «١ / ٤٢ » ، معاهد التنصيص « ١ / ٨٩ » .

وجاء فى غريب نسبه فى :

أوضح المسـالك « ١ / ٩٥ « الشاهـد رقم « ٢٤ » ، شرح المفـصل « ٢ / ٩٥ » ، شرح الأشمونى « ١ / ١١٦ » ، همع الهوامع « ١ / ٢١٧ » .

(٢) هو : أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل من بنى قيس بن ثعلبة الوائلى .

المعروف بأعـشى قيس . ويقـال له : أعشى بكر بن وائل . وهو من شـعراء الطبـقة الأولى فى الجاهلـية وأحد أصـحاب المعلقـات ويسمى بصناجة العـرب ، توفى سنة «٧هـ» .

انظر : جمهرة أشعـار العرب « ص ٢٩ ، ٥٦ » ، النقائض « ص ٦٤٤ » ، طبقات الشعراء « ص ١١٤ » ، خزانة البغدادى « ١ / ٨٤ - ٨٦ » ، الأغانى « ١٠٨/٩»، معاهد التنصيص « ١ / ١٩٦ » .

ولست بالأكثر منهم حصى　　　وإنما العزة للكاثر [1]

ولو لم يجعل كلمة « إنما » للحصر ، لما حصل مقصود الشاعر في الأول : من المدح التام لنفسه ولأمثاله ، لأن مالا اختصاص له لا يمدح به . ولا في الثاني : من نفي العزة عن نفسه .

---

(١) البيت جاء في ديوان الأعشى « ص ٩٢» بهذه الألفاظ ، وهو البيت السابع والعشرون من قصيدته التي مطلعها :

شاقتك من قتله أطلالها　　　بالشط فالوتر إلى حاجر

وهذه القصيدة قالها يهجو فيها علقمة بن علاثة ويمدح عامر بن الطفيل ، وذلك في المنافرة التي كانت بينهما .

وجاء البيت معزوا إليه في :

الصحاح « ٢ / ٨٠٣ » ، معجم مقاييس اللغة « ٥ / ١٦١ » ، شرح الكافية الشافية « ٢ / ١١٣٥ » ، الشاهد رقم « ٧٤٥ » ، مغني اللبيب «٢/ ٦٣٢»، الشاهد رقم « ٩٧٨ » ، شرح المفصل « ٦ / ١٠٣ » .

وجاء من غير عزو في :

رسائل الجاحظ « ١ / ٢١٨ » ، شرح ابن عقيل « ٢ / ١٨٠ » ، الفائق « ١ / ١٧٧» ، وعزاه إليه ابن جني في الخصائص « ١ / ١٨٥ » غير أنه أبدل قوله : «ولست » بـ « فلست » .

قال التبريزي : ويروى : « ولست بالأكثر منه حصى » ويروى : « ولست في الأكثر

.

والرواية الصحيحة هي الرواية الأولى كما أشار إلى ذلك البغدادي بقوله : « والرواية الصحيحة في هذا البيت كما رواه أبو زيد في نوادره وهي ثابتة في ديوانه ويدل عليها سياق الأبيات إنما هي منه » .

لكن تعقبه المحقق - أي محقق الخزانة - بقوله : المحقق الثابت في نوادر أبي زيد « ص ٢٥ » منهم « مويدا بالتفسير ، كما أن رواية الديوان هي « منهم » .

ولعل الصحيح ما ذهب إليه المحقق في رواية البيت ، وهو كذلك في ديوان الشاعر والنوادر المطبوعين .

وأما المعنى فلأن كـلمة « أن » للاثبات [1] و « ما » للنـفى ، والأصل عدم التغيير عند التركيب [2].

فأما أن يقال : إنهما عند التركيب يقتضيان إثبات غير المذكور ونفى/(٦٨/أ) المذكور أو عكسه ، والأول باطل وفاقا .

وهذا لأن منهم : من يقول : إنها للحصر .

ومنهم : من لم يقل به بل قال : إنه لم يفد سوى إثبات الحكم فى المذكور، ولا تعرض له لغير المذكور قـول : لم يقل به أحد ، وإذا بطل هذا تعين الثانى وهو المطلوب [3] .

ولقائل أن يقول : هذا إنما يستقـيم لو كانت « ما » الداخلة على « أن » هى « ما » النافـية ، وهو ممنوع ، بل هى « ما » الكافـة ، ولم لا يجوز أن تكون مغايرة « لما » النافية ؟ . ثم الذى يدل على أنها مـغايرة لها تقسيمهم إياها إلى الكافة ، والنافية ، وغيرهما من أنواعـها ، فلو كانت الكافة هى النافية ، لزم أن يكون الشىء قسيما لنفسه ، وهو محال .

فإن قلت : لو كانت مفـيدة للحصر لكانت مـرادفة « لما » و « إلا » إذ هما يفيدانه - أيضا - ولو كـان كذلك لوجب قيام كل واحد منهمـا مقام الآخر لما تقدم ، مـن وجوب قيـام كل واحد من المتـرادفين مـقام الآخـر ، لكنه ليس كذلك، إذ يصح أن يقال : ما أحد إلا ويقول ذاك .

ولو قلت:مكانه « إنما أحـد ويقول ذاك لم يصح » ولو صح لم يوجـد ذلك المعنى.

---

(١) فى الأصل الإثبات والمثبت من « ت » .

(٢) انظر هذه الأدلة التى أوردها المصنف فى : المحصول « ١ / ق ١ / ٥٣٥ - ٥٣٧ »، الإبهاج « ١ / ٣٥٦ - ٣٥٧ » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ٥٣٨ » ، الإبهاج « ١ / ٣٥٦ » .

وكذلك يصح أن يقال : إنما هذا درهم لا دينار .

ولو قلت : [ما [1]] إلا هذا درهم لا دينار لم يصح .

قلت : لا نسلم لو كانت مفيدة للحصر لكانت مرادفة « لما » و « إلا » .

قوله : « لأنهما يفيدان إنه أيضا » .

قلنا : مسلم لكن لاشتراك اللفظين [2] فى الدلالة على أمر واحد ، لا يوجب ترادفها على أن المثال الثانى إنما لا يصح لكون الحرف فيه دخل على الحرف ، لا لأنه لا يقوم مقامه ألا ترى أنك لو قلت: « ما هذا إلا درهم لا دينار » صح[3] .

احتج المخالف [4]: بأنه لم يفد الحصر فى قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ [5] لأن الإجماع [6] منعقد على أن من لم يكن كذلك يكن مؤمنا أيضا [7]. ولا فى قوله تعالى : ﴿ إنما كان قول

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) فى « ت » : اللفظتين .

(٣) آخر الورقة « ٦٩ » من « ت » .

(٤) يريد بالمخالف الشيخ الآمدى وأصحاب الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى ومن وافقهم كما سبق الإشارة إلى ذلك « ص   » .
وانظر : العدة « ١ / ٢٠٨ » ، التبصرة « ص ٢٣٩ » ، المستصفى « ٢ / ٢٠٦ » ، المحصول « ١ / ق ١/ ٥٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٣ / ٩٧ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٤٣٤ » ، تيسير التحرير « ١ / ١٠٢ » .

(٥) سورة الأنفال : آية « ٢ » .

(٦) انظر : تفسير ابن كثير « ٢ / ٢٨٥ » .
وراجع : تفسير الطبرى « ٩ / ١٧٨ » ، تفسير القرطبى « ٧ / ٣٦٥ » .

(٧) وانظر: المحصول «١/ ق١/٥٣٨ ». ويفهم من إيراد الرازى أن هذا الإجماع عند الأشاعرة .
وقال الإمام الرازى فى المحصول : « والجواب أنه محمول على المبالغة » .
وراجع : الإبهاج « ١ / ٣٥٨ » .

المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ﴾[1] الآية . إذ ليس قولهم منحصرا فى ذلك، ولا فى قوله تعالى : ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾[2] الآية ، لأن الله تعالى حرم ماعدا المذكور فى الآية « حرم » [3] أشياء أخر ، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بين صور الاستعمال كلها ، وهو ثبوت الحكم فى المذكور فقط مع قطع النظر عن دلالته على الحكم عما عداه [4] نفيًا وإثباتًا [5] .

الجواب عنه : « هو » [6] أنا نمنع أن كل واحدة منها لاتفيد الحصر، وسنده لايخفى على الفطن اللبيب [7] .

لكن الاستدلال لايعارض النقل الصريح .

ولئن سلم ذلك : فالترجيح معنا ، لأنا لو جعلناها للحصر أمكن استعماله فى ثبوت الحكم فى المذكور فقط على وجه التجوز لكونه لازمًا له ، ولو جعلناها حقيقة فيما ذكرتم لم يمكن استعماله فى الحصر على وجه التجوز لكونه غير لازم له ، ولئن أمكن لكان الأول أولى لما تقدم [8] .

---

(١) سورة النور : آية « ٥١ » .

(٢) سورة البقرة : آية "١٧٣"، النحل "١١٥" .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) فى " ت " : " نصًا " وهو تصحيف .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٩٧/٣"، الفائق "١٧٨/١-١٧٩" ، الإبهاج "٣٥٨/١".

(٦) ساقط من " ت " .

(٧) فى " ت " بعد قوله : اللبيب زيادة : سلمناه هو .

(٨) انظر ماسبق " ص٣٩٠ " .

وانظر : المحصول "١/ق٥٣٨/١" ، الفائق "١٧٩/١" .

وراجع : الإبهاج "٣٥٩/١" .

الفصل السادس عشر
فى التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ

الفصل السادس عشر(١)

فى التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ

أعلم أن الخلل فى فهم مـراد المتكلم ، إنما يقع / (٦٨/ب) بناء على خمس احتمالات: وهى : الاشتراك ، والنقل ، والإضمار ، والمجاز ، والتخصيص.

والدليل عليه : أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك ، والنقل ، كان اللفظ حقيقة فى معنى واحد ، وإذا انتفى احتمال الإضمار ، كان المراد مدلول اللفظ ، وإذا انتفى احتمال المجاز ، كـان المراد منه مدلوله الحقيقى (٢)، وإذا انتفى احتمال التخصـيص، كان المراد منه جميع مـاوضع له بطريق الحقيقة، وحـينئذ لم يبق خلل(٣) فى الفهم ألبتة (٤).

فإن قلت : ترك (٥) احتمال الاقـتضاء ، ومنه ينشأ الخلـل فى فهم مراد المتكلم أيضًا ، فـإن قوله عليه السـلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيـان وما استكرهوا عليه » (٦)، لما علم أن كل واحد مـنها غيـر مرفوع ، لوقـوعه من

---

(١) فى الأصل، وفى "ت" : الفصل العاشر وصوبت فى هامش الأصل بالسادس عشر.

(٢) فى الأصل : الحقيقة ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : ذلك ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/٤٨٧".

وراجع : شـرح تنقيـح الفصـول "ص١٢١"، نهـاية السول "١/ ٢٩١"، الإبهـاج "١/ ٣٢٢"، شرح جمع الجوامع "١/ ٣١٦".

(٥) فى " ت " : تركب .

(٦) قال فى اللآلى : لايوجد بهذا اللفظ وأقرب ماوجد ماروواه ابن عدى فى الكامل عن أبى بكر بلفـظ : " رفع الله عن هذه الأمـة ثلاثًا : الخطأ والنسيـان والأمـر يكرهون عليه" .

==

الأمـة ، فـلابد ، وأن يكون مـراده عليـه السلام شـيـئًـا آخـر لئـلا يلزم كـذبه،وهو غير معلوم مـن ظـاهر الكـلام ، فقـد نشـأ الخـلل فى فـهم مراد

== قال وعده ابن عدى من منكرات جعفر بن جسر .

والمشهور فى كتب الفقه والأصول بلفظ : " رفع عن أمتى . . . " .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطلاق - باب طلاق المكره والناسى - حديث "٢٠٤٥" "٦٥٩/١" ، من طريق الوليد بن مسلم : حـدثنا الأوزاعى عن عطاء عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ : " إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

فظاهر إسناده الصـحة ، لأن رجـاله كلهم ثقـات ، لكن فيـه انقطاع بين عطاء وابن عباس ، وقد نبه إلى ذلك البوصـيرى فى الزوائد ، فقال : " إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ، والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن عمير فى الطريق الثانى ، وليس ببعيد أن يكون السقط من جهة الوليـد بن مسلم فإنه كان يدلس - أى تدليس التسوية - " سنن ابن ماجه "٦٥٩/١" .

والطريق المشـار إليه أخـرجه الطحـاوى فى شرح مـعانى الآثار "٥٦/٢" . والحـاكم "١٩٨/٢" فى كـتـاب الطلاق - باب ثلاث جـدهن جـد ، وهـزلهن جـد النكاح والطلاق والرجعة .

وابن حـزم فى أصـول الأحكام من طريق بشـر بن بكر وأيوب بن سـويد قـالا : ثنا الأوزاعى عن عطاء بن أبى رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس به .

وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين "١٩٨/٢" ، ووافقه الذهبى واحتج به ابن حزم وصححه المعلق علىّ أحمد شاكر رحـمه الله ، وكذلك صححه ابن حبان فرواه فى صحيحه "١٤٩٨" من هذا الطريق .

وقال النووى : حديث حسن .

جامع العلوم والحكم "ص٣٥٠" . وأقره الحافظ فى التلخيص الحبير "٣٠١/١" .

قال الألبانى : " وهو صحيح كما قـالوا : فإن رجاله كلهم ثقات وليس فيهم مدلس " الإرواء " "١٢٤/١" .

ومع ذلك فقد أعله أبو حاتم بالانقطاع فقال ابن أبى حاتم فى العلل :

سألت أبى عنها فقال " هذه أحاديث منكرة كأنها موضوعة " . ==

المتكلم من غـير الاحتمالات الخمسة (١) .

قلت : أما من قـال من الأصوليين ، كـالشيخ أبى زيد الدبوسى (٢) ومن

== وقال فى موضع آخر منه : " لم يسمعه الأوزاعى من عطاء ، إنما سمعه من رجل لم يسمعه ، أتوهم أنه عبد الله بن عامر الأسلمى أو إسماعيل ابن مسلم " .

قال : " ولايصح هذا الحديث ولايثبت إسناده " .

التلخيص الحبير "١/٣٠١" .

قال ناصر الدين الألبـانى " قلت : ولست أرى ماذهب إليه أبو حاتم رحـمه الله فإنه لايجوز تضعيف حديث الثقة لاسيما إذا كان إمامًا جليلاً كالأوزاعى بمجرد دعوى عدم السماع ، ولذلك فنحن على الأصل وهو صـحة حديث الثقة حتى يتـبين انقطاعه ، سـيمـا وقد روى من طرق ثلاث أخـر عن ابن عـباس ، وروى من حـديث أبى ذر وثوبان وابن عـمـر وأبى بكرة وأم الدرداء والحـسن مـرسـلاً وهى إذا كـانت لاتخلو جميـعها من ضعف فبعـضها يقوى بعضًا ، وقـد بين عللها الزيلعى فى نصب الراية وابن رجب فى شرح الأربعين ، فليراجعها من شاء التوسع " . الإرواء "١/١٢٤" .

وقال السخاوى فى المقاصد "ص٣٧١" : " ومـجموع هذه الطريق يظهر أن للحديث أصلاً " .

وله شاهد رواه مـسلم فى صحيـحه عن أبى هريرة لما نزلت : ﴿ **ربنا لاتؤاخـذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾ قال الله : قد فعلت .

كتاب الإيمان = باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا مايطاق "١/١١٥-١١٦"

انظر : التلخيص الحـبير "١/٣٠١-٣٠٢" ، كشف الخـفاء "١/٥٢٢,٥٢٣" ، إرواء الغليل "١/١٢٣-١٢٤" ، جامع العلوم والحكم "ص٣٥٠ - ٣٥١" .

(١) انظر : المحصول "١/ق١/٤٨٨" .

(٢) هو : عبيد الله أو عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الديوسى نسبة إلى ديوسية كان فقيـهًا ، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود . ومن كتـبه : الأسرار فى الأصول والفروع عند الحنفية وتقويم الأدلة فى الأصول ، توفى سنة "٤٣٠هـ" .

(انظر : مـعـجم البلدان "٢/٤٣٧" ، اللبـاب "١/ ٤١٠" ، وفـيـات الأعـيـان "٣/٤٨" ، البداية والنهاية "١٢/٤٦" ، شذرات الذهب "١/ ٢٤٥" ، ==

تابعه : أن الاقتضاء ليس مغايراً للإضمار ، لأن كل واحد منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام ، لايتم الكلام بدونه ، نظراً إلى العقل أوالشرع أو إليهما ، لا نظرًا إلى اللفظ ، إذ اللفظ صحيح فيهما ، فهذا السؤال ساقط عنه [1] .

وأما من زعم أنه مغاير للإضمار فالسؤال متوجه إليه [2] . لكن الجواب عنه يستدعى تقديم بيان وجه التغاير فيهما وقد ذكروا فيه وجوهًا :

أحدها : ماأشعر به كلام الإمام [3] ، أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور ، ولايتوقف عليه صحة اللفظ ، كقول القائل : اصعد السطح، فإنه يقتضى نصب السلم ، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود ، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ ، بخلاف الإضمار ، فإنه إثبات أمر يتوقف عليه صحة اللفظ .

وهو ضعيف ، إذ إضمار الأهل ، فى قوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية** ﴾[4] ليس مما يتوقف عليه صحة اللفظ أيضًا ، الا ترى أن العقل لو لم يدل على امتناع صدور الجواب من القرية نظراً إلى العادة ، لما احتجنا إلى هذا الإضمار،ولهذا قالت الظاهرية المنكرون للمجاز فى القرآن : لاحاجة إلى هذا الإضمار ،لأن الله تعالى قادر على إنطاق القرية بالجواب،والزمن زمن

== الفوائد البهية "ص١٠٩") .

(١) انظر : تقويم الأدلة لأبى زيد الديوسى ورقة "٢٤٤" .

وراجع : أصول السرخسى "٢٥١،٢٤٨/١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٧٦،٧٥/١" "٢٣٦/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٢٩٤/١" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٤٨٨/١"، الفائق "١٨١/١"، وفى الأصل : عليه ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٤٨٨/١" .

(٤) سورة يوسف : آية "٨٢".

خرق العادة ، لأنه زمن النبوة، ولو كان ذلك مما يتوقف عليه صحة اللفظ لما كان كذلك[1] .

فإن قلت : لما لايجوز أن يكون السؤال فى اللغة موضوعًا بإزاء استدعاء الجواب من القادر ؟ فعلى هذا يكون إضمار الأهل ، ومايجرى مجراه فى كونه قادرًا على الجواب ، مما يتوقف عليه / (٦٩ / أ) صحة اللفظ .

قلت : هذا باطل .

أما أولاً : فلأن الإمام [2] ، والدليل يساعدان على أن أمثلة الأفعال لا دلالة لها على خصوصية المؤثر ، ولو كان السؤال موضوعًا لما ذكرتم ، لكان للأفعال المشتقة منه دلالة عليه أيضًا .

ولئن سلم ذلك فغاية مايلزم من هذا أن إضمار الأهل ، ومايجرى مجراه من مقتضيات اللفظ ، نظرًا إلى الوضع الحقيقى وليس اللفظ إذا استعمل فى غير ماوضع له لايكون صحيحًا ، فإن المجاز صحيح من الكلام .

أما ثانياً : فلأن قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ [3] يكون مجازًا بسبب النقل حيتئذ لابسبب النقصان .

وثانيها : ماأشعر به كلام بعضهم : وهو أن فى صورة الإضمار يتغير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر ، وفى صورة الاقتضاء ليس كذلك بل يبقى الإسناد على حاله الا ترى أن السؤال فى قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ [4] مسند إلى القرية فى الدلالة الذكر وعند التصريح بالأهل يتغير ذلك [5] الإسناد ، ويصير السؤال مسندًا إلى الأهل ، بخلاف قولك : "اصعد السطح"

---

(١) انظر : الأحكام لابن حزم الظاهرى "٤/ ٥٣١ -٥٣٤" .

(٢) المحصول "١/ق١/٤٨٨" .

(٣ ، ٤) سورة يوسف : آية "٨٢" .

(٥) آخر الورقة "٧٠" من " ت " .

فإن عند التصريح بنصب السلم ، الذى هو مقتضاه ، لايتغير الإسناد ، بل هو مسند إليه ، كما هو عند عدمه .

وهو أيضًا ضعيف ، لأنه منقوض بقوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » الحديث ، لأن الرفع فى الذكر مسند إلى الخطأ فإذا أضمر الإثم أو الحكم يتغير ذلك الإسناد . وقد اتفق الأصوليون على أنه من باب الاقتضاء [1] .

وثالثها : هو ماذكره بعض الحنفية [2] أن المضمر كالمذكور لفظًا ، ولهذا له عموم ، ألا ترى أن الرجل لو قال لامرأته : طلقى نفسك ونوى ثلاثًا صحة نيته إذ المصدر مضمر فيه فكأنه قال : طلقى نفسك طلاقًا ، وأما المقتضى فليس هو كالمذكور لفظًا ،ولهذا ليس له عموم ألا ترى أن الرجل لو قال : "إن أكلت فأنت طالق " ونوى ماكولاً معينًا لم تصح نيته ، لأن تقدير المأكول على وجه الاقتضاء والمقتضى لاعموم له ، وكذلك قوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » الحديث ، فإن ظاهره يقتضى رفع الخطأ عنهم ، وهوغير مرفوع لوقوعه منهم ، فلابد من تقدير شيء آخر ، من الإثم أو الأحكام [3] الدنياوية ، أو الأخراوية ، صونًا للكلام عن الكذب ، لكن لايقدر الكل ، لأن ذلك على وجه الاقتضاء ، والمقتضى لاعموم له . وهو أيضًا غير سديد .

أما أولاً : فلأنا ، لانسلم أن المصدر مضمر فى تلك المسألة، وهذا لأن الإضمار على خلاف الأصل ، فلا يصار إليه إلا لضرورة ، ولاضرورة إلى

---

(١) كما سيأتى "ص١٧٥٠". وانظر : أصول السرخسى "١/٢٥١".

(٢) انظر : أصول السرخسى "١/٢٥١"، المغنى للخبازى "ص١٥٨ - ١٥٩"
وراجع : تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ، "ص٢٧٩" كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/٧٥ - ٧٦"، تيسير التحرير "١/٢٤٢" .

(٣) فى الأصل : أولاً الحكم ، والمثبت من " ت " .

/ (٦٩/ب) اضمار المصدر فيها ، إذ الكلام تام بدونه ، كما هو فى قوله : "أنت طالق" .ولهذا لو نوى الثلاث فيه ، لم يصح عنده .

ولئن سلمنا : كون المصدر مضمراً فيه ، لكن لانسلم أن صحة نية الثلاث فى تلك المسألة ، إنما كانت بناء عليه ، وهذا لأنه يصح بنيته أيضًا عندنا فى قوله : " أنت طالق " مع عدم إضمار المصدر فيه .

سلمنا ذلك : لكن لانسلم أن ذلك يدل على أن للمضمر عمومًا ، وهذا لأن النية كما تؤثر فى تخصيص العام ، فكذا تؤثر فى تقييد المطلق ، وإذا كان كذلك ، فجاز أن يكون صحة نية الثلاث ، إنما كانت بناء على أنه من باب تقييد المطلق ، لا أنه من باب تخصيص العام ، بل هذا أولى ، لأن المصدر لو كان مذكوراً بصراحته لم يكن له عموم ، على ماعرف أن المصدر لاعموم له ، فكيف يكون للمضمر منه عموم؟.

سلمنا ذلك : لكنه مثال واحد ، فلا تثبت به القاعدة الكلية .

سلمنا ذلك : لكنه منقوض بقوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية** ﴾ (١) فإن مضمره وهو الأهل ، ليس له عموم ، ولهذا لم يكن السؤال واجبًا عن جميع أهل القرية لورود الأمر به عن الشارع، لايعلم (٢) أن المقصود حاصل بسؤال واحد منهم .

سلمنا : سلامته « عن » (٣) النقض ، لكن لانسلم أن المقتضى لاعموم له حينئذ ، وهذا لأنا إنما لانقول بعموم المقتضى ، لأن مايثبت بالضرورة ، فإنه يتقدر بقدرها ، والضرورة تندفع بتقدير أى واحد منه ، فلايجوز إضمار الكل وهذا (٤) المعنى بعينه موجود فى الإضمار ، فإذا جاز معه إضمار الكل ،

---

(١) سورة يوسف : آية "٨٢" .
(٢) فى " ت " : إذ يعلم .
(٣) ساقط من " ت " .
(٤) فى "ت" : هذا .

فلا نسلم أنه لايجوز حينئذ مثله فى صورة الاقتضاء ، وهذا لأن العلة حينئذ تكون منقوضة فلا عبرة بها .

سلمنا ذلك : لكنه فرق إجمالى تتوقف معرفته على معرفة وجه المحذوف ، أعنى كونه محذوفًا " على وجه الإضمار " (١) ، أو على وجه الاقتضاء . فمعرفة وجه المحذوف دور .

وإذا عرف ما فى هذه الفروق من الضعف .

فلنذكر ماهو الصحيح من الفرق ، فنقول : إن بينهما فرقًا من حيث المعنى، ومن حيث اللفظ .

أما من حيث المعنى : فهو أن المقتضى أعم من المضمر ، وذلك لأن المقتضى قد يكون مشعوراً به للمتكلم ، وقد لايكون كذلك ، وأما المضمر فلايكون إلا مشعوراً به له ، وهذا لأن المضمر اسم المفعول من أضمره المتكلم، إذ من المعلوم أن الكلام لايضمر فيستحيل أن لا يكون مشعوراً به له .

وأما المقتضى فهو اسم المفعول من اقتضاء الكلام ، ولاغرو فى أن يكون الكلام مقتضيًا لشىء ولايكون مشعوراً به للمتكلم ، فعلى هذا كل مضمر مقتض من غير عكس .

وأما من حيث / (٧٠ / أ) اللفظ فمن وجهين :

أحدهما : أن الإضمار إنما يستعمل حيث يستقل بمعرفته كل واحد من أهل اللسان من غير رؤية وفكر ، كما فى قوله تعالى : ﴿**واسأل القرية**﴾ (٢) ، وهذا لأن الإضمار عبارة عن إسقاط شىء من الكلام يدل عليه الباقى ، وإن كانت تلك الدلالة بواسطة العقل لا من حيث صحة اللفظ ،

---

(١) فى الأصل مكرر .

(٢) سورة يوسف : آية "٨٢" .

كما سبق (١) ، لكنه فى بادئ النظر حتى لو لم يكن فى الكلام الباقى بعد الإسقاط مايدل عليه لم يصح الإضمار ، ولهذا لايصح أن يقول : " واسأل زيداً " يريد غلامه ، أو أباه ، بطريق الإضمار ، بخلاف الاقتضاء ، فإنه قد يحتاج فيه إلى إمعان النظر والاستعانة فيه بعلوم أخر ، غير معرفة اللغة ، ولهذا لايعرف كل واحد من أهل اللسان أن فى قوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وماالستكرهوا عليه » اقتضاء ، مالم يعرف عصمته عليه السلام عن الكذب سهواً وعمداً ، وذلك يحتاج (٢) فيه إلى نظر وفكر .

وثانيهما : أن فى صورة الإضمار يتغير إسناد اللفظ لامحالة عند تصريحالمضمر ، وصورة (٣) الاقتضاء قد تكون كذلك ، كما سبق فى الحديث، وقد لاتكون كذلك ، كما فى " اصعد السطح " ، فإن عند تصريح نصب السلم لايتغير إسناد الصعود ، وكذلك فى " اعتق عبدك عنى بألف " ، فإنه يقتضى إثبات الملك له أولاً ، وعند التصريح به لايتغير إسناد العتق إليه ، بل هو على حاله .

وإذا اتضح ماذكرنا من وجه المغايرة .

فنقول : قد حصل لك منه أن المقتضى ، إنما يمتاز عن المضمر بأمر عارض معنوى ، ولفظى وهو أنه يجوز أن يكون مغفولاً عنه ، وأن لايكون مغيراً للإسناد لا بالذات والماهية ، فإنهما متحدان فى أن مقصود الكلام لايتم بدونهما ، والخلل فى فهم مراد المتكلم ، إنما ينشأ من هذا الوجه ، لا من الوجه العارضى ، وإذا كان كذلك ، كان الخلل الناشئ من احتمال الاقتضاء [مثل الخلل الناشئ من احتمال الإضمار ، وكان ذكره مغنيًا عن ذكره ،

(١) انظر ماسبق "ص٣٩٥" .

(٢) فى " ت " : محتاج .

(٣) آخر الورقة "٧١" من " ت " .

فلاحاجة إلى ذكر احتمال الاقتضاء][1] على الانفراد .

فهـذا ماحضرنى أن أقـول فى وجه المغايرة ، والجواب عن السـؤال المذكور والله الموفق لأسد منه .

ثم اعـلم : أن التعـارض بين هذه الاحتـمالات الخمـسة ، يقع من عـشرة أوجه، وهذا لأن التـعارض لايحصل إلا بيـن الشيئـين ، إذ الشىء لايعارض نفســه ، وكل واحد من هذه الاحتـمالات الخمـسة إنما تعارض الأربعـة الأخر منها، فتضرب الخمسة فى الأربعة فـتحصل عشرون وجهًا من التعارض ، لكن العشرة مكررة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار ، فتبقى عشرة .

ونقرره بعبارة أخرى ، وهى أنه قد يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقـية / (٧٠/ب) وبين النقل والثـلاثة الباقيـة فتكون سـبعة وبين الإضـمار والوجهـين الباقيين فـتكون تسعة ، وبين المجاز والتـخصيص فيكـون المجموع عشرة[2] .

المسألة الأولى

[فى التعارض بين الاشتراك والنقل]

إذا وقع التعارض بين الاشتراك وبين النقل ، فالنقل أولى .

لأنه لايخل بالفهم ، إذ الحـقيقـة مفردة أبدًا ، أما قـبل النقل فبالنسـبة إلى المنقول إليه ، بخلاف الاشتراك ، فإنه يخل بـالفهم لتردده بين مفهوماته ، إذ

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : المحـصـول "١/ق١/٤٨٨, ٤٨٩" ، الإبهـاج "١/ ٣٢٢"، نهـاية السـول "١/ ٢٩٢" .

لايجوز حمله « على » [1] جميعها ، إذ الكلام على هذا التقدير فكان الأول أولى ، ولأن المنقول حديث العهد بالوضع ، والمشترك قديم العهد بالوضع ، وماتقادم عهده كان تطرق الغفلة والنسيان إليه أكثر مما ليس كذلك ، فكان اختلال الفهم فى المشترك أكثر ، فيكون الأول أولى ، ولأن المشترك من حيث إنه مألوف ومعهود مسؤوم عنه ولذلك ، قيل :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولا لا أبالك يسأم [2]

والسآمة من موجبات الإعراض والهجران ، فكان تطريق النسيان إليه أكثر ، فكان اختلال الفهم منه أكثر [3] .

---

(1) ساقط من " ت " .

(2) هذا البيت من المعلقة الشهيرة لزهير بن أبى سلمى ربيعة بن رباح بن قرين الحارث ابن مازن المتوفى سنة "١٣" قبل الهجرة .

انظر فى ترجمته :

الشعر والشعراء "ص٥١" ، الأغانى "٢٨٨/١٠ ، ٣٢٤" ، خزانة البغدادى "٣٧٥/١" .

وهذا البيت من قصيدة مطلعها قوله :

أَمِنْ أُمّ أوفى دِمْنَة لم تكلم بحَوْمانهِ الدرّاجِ فالمُتَثَلّمً

وجاء بعده قوله :

أعلم مافى اليوم والأمس قبله ولكننى من علم مافى غد عم

انظر : ديوانه "ص٧٤ ، ٨٦" وهو البيت السادس والأربعون .

وانظر : جمهرة أشعار العرب "٢٩٦/١" ، رجال المعلقات العشر "ص١٥٧" ، شرح المعلقات العشر "ص١٥٠" ، شرح المعلقات السبع "ص٨٦" .

وعند ابن الأنبارى بدل " ثمانين حولاً " " ثمانين عامًا " .

(3) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٩٠" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٢١" ، الإبهاج "٣٢٤/١ ، ٣٢٥" ، نهاية السول "٢٩٢/١" ، جمع الجوامع وشرحه "٣١٢/١" .

لا يقال : الاشتراك أولى لوجهين :

أحدهما : أنه إن وجد معه القرينة، عرف المخاطب ماهو المراد به[1]،وإن لم يوجد توقف فى العمل به ، وعلى التقديرين لايخطىء فى العمل ،وأما فى النقل فربما لايعرفه المخاطب،فيحمله على المنقول عنه فيقع فى الغلط[2] .

وثانيهما : أن المخاطب قد يظن المنقول مشتركًا لاستعماله فى المعنيين ، فتحصل مفاسد الاشتراك مع مفاسد النقل والجهل به [3] .

لأنا نقول : النقل إذا وجد يجب اشتهاره ، وحينئذ يزول ماذكرتم من المفاسد. فإن قلت : هب أنه كذلك ، لكن الاشتهار لايحصل دفعة واحدة بل[4] يحصل متدرجًا ، والمفاسد قائمة فى حالة تدرجه ، بخلاف الاشتراك ، فإن المفاسد المذكورة غير حاصلة فيه فى حالة من الأحوال فكان أولى .

سلمنا ذلك : لكنه معارض بوجوه أخر :

أحدها : أن المشترك أكثر فائدة من المنقول ، لأنه [5] « يمكن استعماله فى معنيين آخرين بطريق التجوز لمشابهتهما المدلولية الحقيقتين بخلاف المنقول فإنه »[6] لايستفاد منه إلا مجاز واحد ، إما بالنسبة إلى المنقول عنه ، وإما

---

(١) فى " ت " : منه .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٩٠" ، الفائق "١/ ١٨٢" .

وراجع: الإبهاج "١/ ٣٢٥" ، شرح جمع الجوامع مع حاشية البنانى عليه"١/ ٣١٣"

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٩١" ، الفائق "ص١٨٢" .

ومن الأمثلة على ذلك لفظ : الزكاة ، والصلاة ، والطهارة وغيرها .فإنها ألفاظ مشتركة ثم نقلها الشارع إلى معان جديدة .

انظر : الإبهاج "١/ ٣٢٥,٣٢٦" .

(٤) فى " ت " : بأن .

(٥) فى " ت " : فانه .

(٦) مابين القوسين ساقط من " ت " .

بالنسبة إلى المنقول إليه فكان المشترك أولى .

وثانيها : أن الاشتراك لايقتضى النسخ ، بخلاف النقل فإنه يقتضيه ، وستعرف [1] - إن شاء الله تعالى [2] - أن الاشتراك أولى من النسخ، فوجب أن (٧١/أ) يكون أولى مما يستلزمه .

وثالثها : الاشتراك لايتوقف إلا على وضع اللفظ لمعنيين ، وأما النقل فيتوقف على الوضع الأول ، وعلى نسخه وعلى وضع جديد واستعماله فيه ، واتفاق أرباب اللسان عليه ، والموقوف على أقل المقدمات يكون أولى من الموقوف على أكثرها .

ورابعها : أن الاشتراك ما أنكره أحد من المحققين [3] ، بخلاف النقل فإنه قد أنكره بعضهم [4] .

وخامسها : أن المشترك أكثر وجوداً منه ، يدل عليه الاستقراء ، فكان أولى، لأن كثرة وجوده ، يدل على قلة مفسدته ، ولأن إلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى من إلحاقه بالأخص الأقل ، فكان إلحاقه بالمشترك أولى [5] .

الجواب : لما تعارضت الدلائل كان الترجيح معنا ، لأن مفاسد النقل وإن كانت أكثر من مفاسد الاشتراك على مابينتم ، لكنها خارجية غير مخلة بمقاصد الوضع ، وهو تعريف مافى الضمير ، أو وإن أخلت به ، لكنها فى زمن يسير

---

(١) فى الأصل ، " ت " : وستعرفه ، وهى كما أثبت .

(٢) انظر مايأتى "ص٤٢١" .

(٣) سبق ذكر المشترك "ص١٧٩" وإن بعضهم أنكره منهم ثعلب والأبهرى والبلخى فليرجع إليه .

وانظر : جمع الجوامع مع شرحه "١/ ٢٩٢" .

(٤) هكذا ذكره الرازى فى المحصول "١/ ق١/ ٤٩٠" .

وراجع : المزهر "١/٣٦٩"

(٥) انظر المحصول "١/ق١/٤٨٩, ٤٩٢" : فى هذه الوجوه الخمسة .

وهو زمن التدرج ، بخلاف الاشتراك ، فإن [1] مفاسده أبدا مخلة بالمقصود الأصلى من الوضع [2] ، والتعريف الإجمالى وإن كان مقصودًا أيضًا ، لكنه نادر فالمقصود فى الأكثر إنما هو التعريف التفصيلى فكان النقل أولى .

المسألة الثانية

[فى التعارض بين الاشتراك والإضمار]

إذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار ، فالإضمار أولى [3]

والدليل عليه : أن إخلال الفهم الحاصل بسبب الإضمار ، يختص ببعض الصور ، وهو حيث لايمكن إجراء الكلام على ظاهره ، وأما الإخلال الحاصل بسبب الاشتراك ، فإنه عام فى جميع موارد استعمال [4] اللفظ ، حيث لاقرينة تعين أحد مدلوليه ، فكان الإضمار أولى ، ولأن الإضمار من باب الإيجاز والاختصار ، وهو من محاسن الكلام ،ولذلك قال عليه السلام: « أوتيت جوامع الكلم [5] واختصر لى الكلام اختصارًا » [6] والمشترك ليس كذلك .

---

(١) فى الأصل : كان ، والمثبت من " ت " .

(٢) آخر الورقة "٧٢" من " ت " .

(٣) انظر فى تقديم الإضمار عند التعارض :
المحصول "١/ق١/٤٩٦" ، الفائق "١/٨٥" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٢٣" ، نهاية السول "١/٢٩٢" ، الإبهاج "١/٣٢٧" .

(٤) فى الأصل : الاستعمال ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : الكلمة ، والمثبت من " ت " .

(٦) يروى هذا الحديث من حديث أبى هريرة وعمر بن الخطاب وأنس وابن عباس وغيرهم رضى الله عنهم .
أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب التعبير -باب رؤيا الليل من حديث أبى هريرة بلفظ : "أعطيت مفاتيح الكلم" "٨/ ٧٢" . وفى باب المفاتيح فى اليد بلفظ: "بعثت بجوامع الكلم" "٨/ ٧٦" .

لايقال : الإضمار يحتاج إلى قرائن ثلاث [1] .

قرينة تدل على أصله .

وقرينة تدل على موضوعه ، فإن الإضمار قد يحسن تارة فى أول الكلام ، وتارة فى آخره ، فإن استهجن تقديم الإضمار فى بعض الصور وتأخيره فى

== وأخرجه مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة "١/ ٣٧١ -٣٧٢" ، بلفظ : "أعطيت" و "بعثت" .

وباللفظ الذى أورده المصنف أورده العسكرى فى الأمثال من طريق سليمان بن عبدالله النوفلى عن جعفر بن محمد عن أبيه .

وأخرجه الديلمى بلا سند عن ابن عباس رضى الله عنهما بلفظ : "أعطيت" على مافى المقاصد الحسنة "ص٢١٨-٢١٩" .

وأخرجه الدارقطنى حديث "٨" فى كتاب النوادر "٤/ ١٤٤" عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « أعطيت جوامع الكلم ، واختصر لى الحديث اختصارا » .

قال شمس الحق : " وفى إسناده زكريا بن عطية ، قال أبو حاتم : منكر الحديث كذا فى الميزان . وذكره السيوطى فى الجامع الصغير عن عمر بن الخطاب ، وقال شارحه العزيزى فى شرحه السراج المنير : إسناده حسن . التعليق المغنى على الدارقطنى "٤/ ١٤٤-١٤٥" .

وأخرجه الترمذى عن أبى هريرة فى كتاب السير - باب ماجاء فى الغنيمة "٤/ ٢٣" .

وأخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة عن أنس رضى الله عنه بلفظ : "أعطيت" .

وأخرجه أبو يعلى فى مسنده .

وأخرجه البيهقى فى الشعب من طريق عبد الرزاق عن معمر بن أيوب أبى قلابة عن عمر .

وأخرجه الطبرانى من طريق أبى الدرداء عن عمر .

انظر : المقاصد الحسنة "ص٢١٨-٢١٩"، الجامع الصغير للسيوطى مع شرحه فيض القدير "١/ ٥٦٣" ، كشف الخفاء "١/ ٣٠٨" .

(١) فى النسختين "ثلاثة" وهى كما أثبت .

بعضها فالمنفصل [1] ألا ترى أنه يحسن إضمار المقدار فى قوله عليه السلام «فى كل خمس من الإبل شاه» [2] فى أوله وآخره .

إذا قلنا بالإضمار فيه ، ويصير تقدير الكلام على الأول فى كل مقدار خمس من الإبل شاه ، وعلى الثانى فى كل خمس من الإبل مقدار شاه ، وكذلك "الأهل" فى قوله تعالى/(٧١/ب) : ﴿ **واسأل القرية** ﴾ [3] ويصير تقدير الكلام على الأول : واسأل أهل القرية ، وعلى الثانى : واسأل القرية أهلها، على [4] أن يكون الأهل بدل القرية [5] ، بدل الاشتمال .

وقرينة تدل على عين المضمر ، فإنه يجوز أن يضمر [6] فى الآية مثلاً الأهل، والساكن، والمالك وغيرها مما له صلاحية [7] أن يضمر ، ولا يتعين لذلك ، والمشترك لايحتاج إلا إلى [8] قرينة واحدة ، فكان الإضمار مرجوحًا، إما لأنه أكثر إخلالاً بالفهم منه حينئذ ، وإما لتوقفه على أكثر المقدمات [9] .

---

(١) هكذا فى النسختين ، ولعل الصواب : (كالمنفصل) يعنى : كالضمير المنفصل .

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه، لأنه طرف من الكتاب الذى كتبه أبو بكر رضى الله عنه لأنس لما وجهه إلى البحرين ولفظ البخارى : "فى أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة" .
فليرجع إليه "ص "

(٣) سورة يوسف : آية "٨٢" .

(٤) فى الأصل : (وعلى) والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : زيادة " على " بعد " بدل " فتكون العبارة فى الأصل : " بدل على القرية " .

(٦) فى " ت " : أن يضم .

(٧) فى الأصل : (إصلاحية) والمثبت من " ت " .

(٨) فى " ت " : زيادة "على" بعد : إلا ، فتكون العبارة فى "ت" : لايحتاج إلا على إلى" .

(٩) انظر : المحصول "١/ق١/٤٩٦,٤٩٧" ، الفائق "١/ ١٨٥" .

ولايجاب عنه : بمنع إحتياج الإضمار إلى ثلاث قرائن ، وهذا لأنه لايحتاج إلى قـرينة تعيـين موضع الإضـمـار ، لأنه إن حسن كل واحـد من التقـديم والتأخير، بحـيث لايختلف به الغرض فلاحاجة إلى التـعيين ، بل للسامع أن يضمر فى أى موضع شيئًا إذ لايختلف به الغرض ، كما إذا أمر بإعتاق رقبة ، فإنه لايحتاج إلى تعيين الرقبة ، بل يـخرج عن عهدة التكليف بإعتاق أى رقبة شاء ، وإن لم يحسن أحدهما بالتفـسير المذكور تعين الآخر ولا (١) يحتاج إلى القرينة أيضًا .

وكذلك الكلام فى قرينة تعيين المضمر ، فإنه إن حسن إضمار كل واحد من تلك الأشياء ، فلاحاجة إلى التعيين ، بل الأمر فيه موكولاً (٢) إلى المخاطب، وإن لم يحسن البعض ، فإن كان الباقى وحده واحدًا تعين ، وإن كان أكثر كان الكلام فيه كالكلام فى الأول .

لأنه يقال : الأمر وإن كان كـما ذكرتم ، لكن عدم صـلاحية أول الكلام أو آخره لذلك ، وعدم صلاحية إضمار البعض دون البعض لابد وأن يكون لدليل منفصل ، إذ الإضمار من حيث إنه إضمار لايـدل عليه ، وحينئذ يتوقف صحة الإضمـار على وجه التخيير بين التقـديم والتأخير وبين المضـمرات ، أو على وجه التعيين فى موضع مخصوص ومضـمر مخصوص على معرفة وجود ذلك الدليل وعدمه ،ضرورة أن العلم بالمشروط متوقف على العلم بالشرط، وحينئذ يعود الاحتياج المذكور فى صور التعيـين وفى صور التخيير ،وإن كان لايحتاج إلى وجود تينيك (٣) القرينتين ،لكن يحـتاج إلى معرفة عدمـهما، وإنما يعرف ذلك بعد الطلب الشديد والبحث البليغ ، وهو أمر شاق قل مايوجد لا يتوقف عليه وعلى مـثله المشترك ، فكان أولى ، ولو اكـتفى فى ذلك بالأصل مع أن

---

(١) فى " ت " : فلا .

(٢) فى الأصل : موكول ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى " ت " : تينك .

فيه كلامًا ، فالمقصود أيضًا حاصل ، لأن التمسك بالأصل دليل زائد على مايتوقف / (٧٢/أ) عليه المشترك ، فكان الإضمار يحتاج إلى ما لايحتاج[١]إليه المشترك ، فكان أولى .

لأنا نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، لكنه فى بعض صور استعمال اللفظ وهو حيث استعمل [٢] اللفظ على وجه الإضمار، وأما على تقدير كون اللفظ مشتركًا فإنه وإن احتاج إلى قرينة واحدة لكنه فى جميع صور استعمال اللفظ فيقع بعضها فى مقابلة التى فى صور الإضمار ، ويبقى الباقى سليمًا عن المعارض .

المسألة الثالثة

[فى التعارض بين الاشتراك والمجاز]

إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز ، فالمجاز أولى . ويدل عليه وجوه[٣] .

أحدها : أن إخلال الفهم فى صورة المجاز أقل ، لأنه إن وجد مع اللفظ قرينة معينة للمجاز حمل عليه .

وإن لم يوجد ، فإن كان ذلك بانتفاء التعيين دون الأصل فهاهنا ، وإن كان الخلل حاصلاً فى الفهم عندما يفرض المجاز أكثر من الواحد ، وإن البعض ليس أولى من البعض وأنه لايجوز حمله عليهما ، إما معًا أو على البدلية لكنه مشترك بينه وبين المشترك ، وإن كان ذلك بانتفاء أصل القرينة ، حمل اللفظ على معناه الحقيقى ، وحينئذ لايعرى إفادة المراد ، بخلاف المشترك ، فإنه

---

(١) فى " ت " : إلى مايحتاج .

(٢) فى الأصل : استعمال ، والمثبت من " ت "

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/ ٤٩٢-٤٩٣" ، الفائق "١/ ١٨٤" .

لايفيد المراد عند عراية القرينة فكان المجاز أقل إخلالاً [1] بالفهم .

وثانيها [2] : أن اللفظ بتقدير أن يكون مجازاً ، كان احتمال تردده بين المعانى أقل من أن يكون مشتركًا ، لأنه يمكن أن يكون له بالنسبة إلى كل حقيقة من تينيك الحقيقتين مجازاً آخر ، فكان اختلال الفهم فيه أكثر فكان المجاز أولى .

وثالثها : أن المجاز أكثر من المشترك للاستقراء ، والكثرة أمارة الرجحان فى محل الشك على ماتقدم تقريره [3] .

ورابعها : أن فى صورة المجاز ، إذا خرجت الحقيقة [4] عن الإرادة، فإن كان المجاز واحداً حُمل اللفظ عليه ، وإن كان أكثر من ذلك ولم يكن مع اللفظ قرينة معينة لأحدهما ، فإنه يمكن حمل اللفظ على واحد من تلك المجازات بكثرة المشابهة والمناسبة الصورية والمعنوية ، وأما فى صورة الاشتراك إذا خرجت حقيقة واحدة عن الإرادة ، وكانت البواقى أكثر من الواحدة ، فإنه لايمكن حمل اللفظ على شيء من تلك الحقائق الباقية بهذه الطريقة ، فكان احتمال إعمال اللفظ فى الأول أكثر فكان أولى .

وخامسها : أن فهم الحقيقة تعين على فهم المجاز - إذا لم يعلم عينا [5] -

---

== وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٢٢" ، نهاية السول "٢٩٢/١" ، جمع الجوامع وشرحه "٣١٢/١"، الإبهاج "٣٢٦/١" .

(١) آخر الورقة "٧٣" من " ت " .

(٢) فى " ت " وثانيها .

(٣) انظر ماسبق "ص١٩٠" .

(٤) هكذا العبارة فى النسختين ، ولو زيد بعد " الحقيقة " قوله : " الواحدة " لاستقامت العبارة ، بدليل مابعدها .

(٥) هكذا فى النسختين بدون إعجام ولعلها : عيبًا .

لما بينهما من المناسبة ، فإذا لم تكن الحقيقة مرادة ولم يكن مع اللفظ قرينة ، أمكن إصابة المجاز بسبب فهم الحقيقة ، وأما فهم / (٧٢/ب) إحدى الحقيقتين، فإنه لايعين على فهم الأخرى ، فلايمكن إصابة إحداهما عند عدم إرادة الأخرى إلا بالقرينة .

فإن قلت : الاشتراك [أولى] [١] لوجوه [٢] .

أحدها : أنه أكثر فائدة ، لأنه يصح [٣] أن يجعل عن كل حقيقة من حقيقتي المشترك مجاز ، ويصح منه الاشتقاق ، لكونه حقيقة ، بخلاف المجاز، فإنه لايصح منه ذلك .

وثانيها : أنه مطرد في جميع مسمياته على البدل ، بخلاف المجاز فإنه غير لازم الاطراد ، كما سبق [٤] ، والمطرد أولى من غيره لقلة [٥] اضطرابه .

وثالثها : أن سامع المشترك إن علم القرينة عمل به ، وإلا توقف في العلم والعمل ، وهذا وإن كان يلزم منه أن لايحصل له العلم بالمراد وأن لايحصل المراد ، لكن لايلزم منه العلم بكون غير المراد مرادًا ، ولاحصول ماهو غير المراد .

وأما سامع المجاز إن لم يعلم القرينة حمل اللفظ على الحقيقة ، وحينئذ يلزم المحذوران المنفيان عن الأول ، فكان الاشتراك أولى القلة [٦] المحذور .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر في هذه الوجوه :

المحصول "١/ق١/٤٩٣,٤٩٦" ، الفائق "١/ ١٨٤" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢١١".

(٣) في الأصل : لايصح ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر ماسبق "ص١٩٦" .

(٥) في الأصل : لعله ، والمثبت من " ت " .

(٦) في الأصل : " لعله " ، والمثبت من " ت " .

ورابعها : أن الاشتراك يحصل بوضع واحد ، إن كان واضعه واحد ، أو بوضعين [١] ، إن كان واضعه قبيلتين .

وأما المجاز فإنه يتوقف على أن يكون اللفظ موضوعًا أولاً بمعنى ، وعلى الوضع المجازى عند من يعتبر الوضع فيه ، وعلى العلاقة المعتبرة فى التجوز ، وعلى تعدد العمل بالحقيقة .

والمتوقف على أقل المقدمات أولى من الموقوف على أكثرها .

وخامسها : أن العدول عن إحدى الحقيقتين إلى الأخرى يحصل بأدنى قرينة لتساوى الحقيقتين .

وأما العدول عن الحقيقة إلى المجاز ، فلايحصل إلا بقرينة قوية تعادل أصالة الحقيقة لم يترجح عليها ، فكان تمكن الخلل فى الفهم فى صورة المجاز أكثر ، فكان الاشتراك أولى .

وسادسها : أن المخاطب فى صورة الاشتراك ، يبحث عن القرينة بحثًا شديداً لتعذر العمل عليه بدونها ، بخلاف صورة المجاز لإمكان العمل به بدونها ، فكان [٢] احتمال الخطأ فى الاشتراك أبعد فكان أولى .

وسابعها : أن فهم المعنى المجازى ، يتوقف على فهم المعنى الحقيقى ، لأنه لايمكن فهمه بدون العلاقة ، وفهمها يستدعى فهم الحقيقة ، وفهم أحد مفهومى المشترك لايتوقف على فهم الآخر ، وغير المتوقف أولى من المتوقف لاستغنائه، فكان المشترك أولى وفيه نظر [٣] لايخفى عليك .

وثامنها : أن إفادة المشترك لأحد مفهوميه من غير تعيين حقيقة على ماتقدم

---

(١) فى الأصل : " أو لوضعين " والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : وكان .

(٣) وذلك أن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف عند بعضهم ، وإن عمل به عند البعض احتياطًا فليس العمل للاحتياط كالعمل مع التحقيق . انظر : الإبهاج "٣٢٦/١"

بيانه [1] ، والحقيقة راجحة على المجاز على ماتقدم تقريره [2] / (٧٣/أ) أيضًا، فكان الاشتراك راجحًا على المجاز .

وتاسعها : أن الاشتراك لايقتضى النسخ ، بخلاف المجاز فإنه يقتضيه ، لأنه يقتضى إزالة اللفظ ونقله عن الوضع الأول ، ولامعنى للنسخ إلا ذلك ، ولاشك أن مايقتضى النسخ [3] مرجوحًا بالنسبة إلى مالايقتضيه .

وعاشرها : أن حمل اللفظ على أحد مفهوميه لايقتضى التعارض .

وأما حمله على المعنى المجازى يقتضى التعارض بين القرينة المعينة له وبين الدليل الدال على أصالة الحقيقة فكان مرجوحًا .

قلت : تعارض ما ذكرتم من الوجوه ، بما تقدم من فوائد المجاز من التعظيم والتحقير ، والمبالغة فى التعبير عن المقصود ، وبكونه سببًا للذة وبكونه أوجز وأوفق لأصناف البديع ، من السجع ، والمجانسة ، والمطابقة ، والمقابلة ، ولإقامة الوزن ، والقوافى ، وغيرها من الفوائد [4] ، وحينئذ يبقى ماذكرناه سليمًا عن المعارض .

المسألة الرابعة

[فى التعارض بين الاشتراك والتخصيص]

إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص ، فالتخصيص أولى .

والدليل عليه : أن التخصيص خير من المجاز - على ما سيأتى بيانه [5] إن

---

(١) انظر : ماسبق "ص١٩٦" .

(٢) انظر : ماسبق "ص٣٢٣" .

(٣) بعد النسخ فى " ت " زيادة : أن يكون .

(٤) انظر : ماسبق "ص٣١٣" .

وانظر المحصول "١/ق١/٤٩٦" ، الفائق "١/ ١٨٤" .

(٥) انظر : ماسيأتى "ص٤١٨" .

شاء الله تعالى - والمجاز خير من الاشتراك - على ماتقدم تقريره [1] - والخير من الخير خير ، فكان التخصيص [2] خير من الاشتراك [3] .

المسألة الخامسة

[فى التعارض بين النقل والإضمار]

إذا وقع تعارض بين النقل والإضمار ، فالإمضار أولى . والدليل عليه وجوه [4] :

أحدها : أن الإضمار من باب الفصاحة والبلاغة - على ماتقدم تقريره[5] - والنقل ليس كذلك فكان أولى .

وثانيها : أن النقل يستدعى اتفاق أرباب اللسان على تغيير الوضع ، وذلك متعذر أومتعسر .

والإضمار ليس كذلك فكان أولى .

وثالثها : النقل يقتضى النسخ ، والإضمار ليس كذلك .

ورابعها : أن النقل أقل من الإضمار للاستقراء ، بل أنكره بعض المحققين، والإضمار ليس كذلك فكان أولى .

---

(١) انظر ماسبق "ص٤٠٩" .

(٢) آخر الورقة "٧٤" من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/٤٩٨" ، الفائق "١/١٨٦" .

وراجع : نهاية السول "١/٢٩٣" ، الإبهاج "١/٣٢٩" ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى "١/٣١٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٣" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/ ٥٠٠" .

وراجع : نهاية السول "١/٢٩٣" ، الإبهاج "١/ ٣٣٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٣" .

(٥) انظر ماسبق "ص٤٠٦"

وخامسها : أن فى صورة النقل قد يحمل اللفظ على المنقول عنه ، وهو حيث يكون المخاطب غير عارف به ، هذا لأنه وان اعتبر فيه الاشتهار ، لكن ليس من شرطه أن يعرفه كل واحد واحد من أهل اللسان حتى لو شذ واحد أو اثنان من معرفته كان ذلك قادحًا فيه ، بل من شرطه أن يعرفه المعظم ، وحينئذ يصير منشأ للجهل ، وأن لايحصل المراد ويحصل غيره ، والإضمار ليس كذلك فكان أولى .

المسألة السادسة

[فى التعارض بين النقل والمجاز]

إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز ، فالمجاز أولى .

والدليل /عليه : أنّا بينا أن الإضمار خير من النقل [1] ، وسنبين - إن ((٧٣/ب)) شاء الله تعالى - أن المجاز خير من الإضمار [2] ، فكان خيراً من النقل [3] .

المسألة السابعة

[فى التعارض بين النقل والتخصيص]

إذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص ، فالتخصيص أولى .

---

(١) انظر ماسبق "ص٤١٤" .

(٢) انظر مايأتى "ص٤١٦" .

(٣) قال المصنف فى الفائق "١/ ١٨٦-١٨٧" :

" لأن المجاز لايتوقف على اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع الذى هو متعذر أو متعسر ، بل على قرينة سهلة الوجود ، ولم ينكر كإنكاره ، وأكثر منه والحقيقة تعين على فهمه ولايقتضى النسخ .

فإن قلت : النقل إذا وجد وجب اشتهاره فيحصل الفهم ، والحقيقة إذا تعذرت قد يخفى المجاز ، لأنه إذا لم تعلم القرينة حمل على الحقيقة ، فلايحصل المراد ، ويحصل غيره ، والنقل ليس كذلك .
==

لأن التخصيص خير من المجاز - لما سيأتى [1] - والمجاز خير من النقل - لما تقدم [2] - فكان التخصيص خيراً من النقل [3] .

المسألة الثامنة [4]

[فى التعارض بين الإضمار والمجاز]

إذا وقع التعارض بين الإضمار والمجاز ، فالمجاز أولى [5] .

وقيل : بعكسه .

وقيل : هما سيان [6] .

== قلت : نعارضه بفوائد المجاز " .

وانظر : المحصول "١/ق١/٤٩٨-٤٩٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٤" ، نهاية السول "١/٢٩٣" .

(١) انظر : ما يأتى "ص٤١٨" .

(٢) انظر : ماسبق "ص٤١٥" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/٥٠٠" ، الفائق "١/١٨٧" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٢٤"، نهاية السول "١/٢٩٣"، الإبهاج "١/٣٣٠" .

(٤) انظر فى هذه المسألة :

المحصول "١/ق١/٥٠٠" ، الفائق "١/١٨٧" .

وراجع : التمهيد للإسنوى "ص٢٠١" ، نهاية السول "١/٢٩٣" ، الإبهاج "١/٣٣١" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٤" .

(٥) هذا مارجحه الإمام الرازى فى المعالم : حيث قال : "يترجح المجاز لكثرته" وهذا ما اختاره الشيخ صفى الدين الهندى .

انظر : شرح المعالم "ق١٧" . وراجع : الإبهاج "١/٣٣١"، نهاية السول "١/٢٩٣" ، التمهيد للإسنوى "ص٢٠١" .

(٦) فيكون مجملاً حتى لايترجح أحدهما إلا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج إلى القرينة،

والدليل على أنه أولى : هو أنه أكثر للاستقراء ،والكثرة تدل على قلة المفسدة. ولأن إلحاق الفرد بالأعم والأغلب ، أولى من إلحاقه بالنادر .

واحتج من قال : أن الإضمار أولى ، بأن القرينة التى تلغى الحقيقة وتعين المجاز ، قد تكون منفصلة عن اللفظ ، وحينئذ أمكن أن لاتصل إلى السامع فيقع فى الجهل باعتقاد ماليس بمراد مراداً وفى كلفة العمل بما لايجديه نفعًا ، بل قد يكون سببًا للمضرة وهو العمل بمقتضى الحقيقة .

وأما قرينة الإضمار فمتصلة باللفظ ، إذ هو عبارة عن إسقاط شىء من الكلام يدل عليه الباقى فيمتنع أن لايصل إليه ، وحينئذ يأمن من الغلط فيه فكان أولى [1] .

واحتج من يزعم أنهما متساويان : بأن الإضمار كما يحتاج إلى ثلاث قرائن، فكذا المجاز يحتاج إلى العلاقة المصححة له ، ويحتاج إلى قرينة تلغى الحقيقة ، وقرينة تعين المجاز .

وكما أن فهم الحقيقة يعين على فهم المجاز ، فكذا فهمه يعين [على] [2] فهم الإضمار فيستويان [3] .

== وفى احتمال خفائها وذلك لأن كلاً منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر ، وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمر يحمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا ، هذا ماجزم به الإمام الرازى فى المحصول والمنتخب.

انظر : المحصول "١/ق١/ ٥٠٠" ، المنتخب "ق٢٧" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٢٩٣" ، التمهيد للإسنوى "ص٢٠١" ، الإبهاج "٣٣١/١" .

(١) انظر : الفائق "١/ ١٨٨" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه للمحلى "١/ ٣١٣" ، الإبهاج "١/ ٣٣١" .

(٢) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠٠" ، الفائق "١/ ١٨٨" .

وجوابهما : المعارضة بفوائد المجاز ، ويخص الثانى بمنع كون الإضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن على الإطلاق [(١)] .

المسألة التاسعة

[فى التعارض بين الإضمار والتخصيص]

إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى [(٢)] .

والدليل عليه أنا قد بينّا أن المجاز خير من الإضمار [(٣)] - وسنبين إن شاء الله تعالى - أن التخصيص خير من المجاز [(٤)] ، فيكون التخصيص خير من الإضمار .

وهذا إذا قلنا : بأن المجاز خير من الإضمار .

أما إذا قلنا : بأنهما متساويان فكذلك ، لأن الخير من مساوى الشىء خير من الشىء .

وأما على القول الآخر فيحتاج فيه إلى دليل آخر لتعذر جريان الأول فيه وستعرفه من بعض مايأتى .

المسألة العاشرة

[فى التعارض بين المجاز والتخصيص]

إذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص ، فالتخصيص أولى [(٥)] .

== وراجع : الإبهاج "١/ ٣٣١" ، نهاية السول "١/ ٢٩٣" .

(١) انظر : الفائق "١/ ١٨٨" .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠٢" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٢٩٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٤" .

(٣) انظر ماسبق "ص٤١٦" .

(٤) انظر مايأتى "ص٤١٨" .

(٥) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠١" ، الفائق "١/ ١٨٨" .

والدليل عليه وجوه :

أحدها : أن فى صورة [1] التخصيص إذا لم يعرف المخاطب القرينة يجرى اللفظ/ (٧٤/أ) على عمومه ، فيحصل المراد وغيره .

وفى صورة المجاز إذا لم يقف على القرينة يحمله على الحقيقة ، فلايحصل المراد ويحصل غيره ، ولاشك أن محذور الأول أقل ، فكان أولى .

وثانيها : أن دلالة العام بعد التخصيص على بقية الأفراد ، يحتمل أن يكون حقيقة ، إذ المسألة اجتهادية [2] .

ودلالة المجاز على معناه المجازى لايحتمل ذلك ، لكونه خلاف الإجماع ، والحقيقة راجحة على المجازية ، والمحتمل الراجح[3] راجح فيكون التخصيص راجحًا .

وثالثها : أن العام انعقد دليلاً على جميع الأفراد ، فإذا خرج البعض عن الإرادة بدليل يخصه ، بقى فى الباقى دليلاً فلا يحتاج فى حمله عليه إلى تأمل [4] واستدلال وقرينة معينة خالية أو غيرها .

== وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٢٥" ، الإبهاج "٣٣٣/١" ، نهاية السول "٢٩٣/١" .

(١) فى الأصل : أن فى الصورة ، والمثبت من " ت " .

(٢) وإليه ذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة كما سيأتى ذلك فى مباحث العموم .

وانظر : المعتمد "٢٨٢/١" ، العدة "٥٣٣/٢" ، التبصرة "ص١٢٢" ، أصول السرخسى "١٤٤/١" ، المحصول "١/ق١٨/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٦/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣١١/١" .

(٣) فى " ت " : للراجح .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٥٠١/١" .

وأما فى صورة المجاز إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة ، يحتاج فى صرف اللفظ إلى المجـاز ، إلى تأمل واسـتدلال وقـرينة مـعينة لنـوعه وفـرده ، وربما يقع التعـارض بين ذلك النوع وبين نوع آخـر ، وبين ذلك الفرد وفـرد آخر ، من ذلك النوع ، أو من غيـره ، فيـتوقف فيـه فيتـعطل المقصـود ، وهذه الكلفة والمفسدة غير حاصلة فى التخصيص فكان أولى [1] .

ورابعها : أنا وإن قلنا : أن العام المخـصوص مجاز ، لكن العـمل به عمل بالحقـيقة من وجه ، وبالمجـاز من وجه ، والمجاز ترك لحـقيقة الـلفظ بالكـلية فكان [2] التخصيص أولى .

وخامسها : التخصـيص فيما يتصـور فيه أكثر من المجـاز فيما يتصـور فيه التجوز ، إذ مـامن عام إلا وقد خص عنه البعض ، إلا قـوله تعالى : ﴿ والله بكل شىء عـليم ﴾ [3] ﴿ ومـامن دابة فى الأرض إلا عـلى الله رزقـهـا ﴾ [4] وليـس كل لفـظ يتـصور فيه التـجـوز فهو مـجـاز ، والكثـرة تدل عـلى قلـة المفسدة فيه .

فإن قلت : هذه القـاعدة التى ذكـرتموها مراراً ، وهى أن الكثـرة تدل على رجحان المصلحة ، أو على قلة المفسدة ، منقوضة بما ذكرتم أن المجاز أكثر من الحقيقـة ، لأنه حينئذ يلزم أن يكون المجاز راجحًا فى المصلحة على الحـقيقة ، أو أقل مفسـدة منها ، وعلى التقديرين يلـزم ألا يكون المجاز خلاف الأصل ، لكن قد ذكرتم أنه خلاف الأصل ، وهو تناقض .

قلت :الذى ذكرنا أن المجاز أكثر من الحقيقة ليس هو المجاز اللغوى فقط بل

---

(١) انظر : " نفس المرجع السابق " .

(٢) آخر الورقة "٧٥" من " ت " .

(٣) سورة البقرة : آية "٢٨٢" .

(٤) سورة هود : آية "٦" .

مجموع المجازين ، أعنى اللغوى والعقلى وقد قدحنا بذلك ثمة ، وماذكرنا من المجاز خلاف الأصل ليس المراد منه هو المجموع بل المجاز اللغوى فقط ولايلزم من هذا أن يكون المجموع خلاف الأصل ، وكيف يمكن أن يقال/ (٧٤/ب) ذلك إذا فسر خلاف الأصل بخلاف الغالب فلايلزمه [1] النقض ولا التناقض .

---

(١) فى " ت " : فلايلزم .

خاتمة الفصل بفروع

أحدها : إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك أولى [1] .

مثاله من جانبنا أن نقول : النهي في قوله تعالى : ﴿ **ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه** ﴾ [2] يجب حمله على كراهة التنزيه بطريق الحقيقة ، ويدل عليه بدليل ، أو وإن لم يدل عليه لكنه يعتقد ذلك ، والخصم يكفيه الإلزام لا على التحريم ، وإن كان حقيقة فيه أيضًا لئلا يلزم نسخ ماورد من الأحاديث الدالة على أن متروك التسمية يباح أكله مثل قوله عليه السلام : « ذبيحة المسلم تؤكل سمّى أو لم يسم » [3] إن كان القرآن متأخراً ، أو نسخه إن كان متقدمًا ، إذ لاسبيل إلى التخصيص، لأنه ليس أحدهما أخص من الآخر حتى

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/٥٠٢" ، الفائق "١/١٨٩" .
وراجع : نهاية السول "١/٢٩٤" ، الإبهاج "١/٣٣٦" .

(٢) سورة الأنعام : آية "١٢١" .

(٣) أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد قال : قال رسول الله ﷺ : " ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم إذ لم يتعمد " .
وهذا مرسل .
راشد بن سعد هو الحمصي تابعي كثير الإرسال ومع ذلك فالراوي عنه الأحوص بن حكيم ضعيف الحفظ .
قال الألباني " قلت : فالحديث ضعيف " . انظر : الإرواء "٨/١٦٩" .
وأخرج البيهقي "٩/ ٢٤٠" في كتاب الصيد والذبائح باب متروك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته . من طريق مروان بن سالم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سليمة عن أبي هريرة قال : " سأل رجل رسول الله ﷺ ، فقال : يارسول الله أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله ، فقال النبي ﷺ : " اسم الله على كل مسلم " .

. . . .

== وقال الدارقطنى : " مروان بن سالم ضعيف " . انظر : ميزان الاعتدال "٤/ ٩٠" .

قال الألبانى " قلت : بل هو ضعيف جداً متهم " .

قال الحافظ فى التقريب : " متروك ورماه الساجى وغيره بالوضع "٢/ ٢٣٩" .

وقال البيهقى عقب الحديث : " مروان بن سالم الجزرى ضعيف ضعفه أحمد بن حنبل والبخارى وغيرهما .

وهذا الحديث منكر بهذا الإسناد .

وعليه فالحديث ضعيف .

ثم روى عن طريق أبى داود فى " المراسيل " عن عبد الله بن شداد عن ثور بن يزيد عن الصلت ، قال : قال رسول الله ﷺ : ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر ، إنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله " .

قال الألبانى : " وهذا مرسل ضعيف أيضًا .

الصلت هذا تابعى روى عنه ثور بن يريد وحده كما قال الذهبى فهو مجهول " .

وقال الحافظ فى التقريب : " لين الحديث " "١/ ٣٧٠" .

وأخرجه البيهقى من طريق معقل بن عبيد الله عن عمرو عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ : " المسلم يكفيه اسمه ، فإن نسى أن يسمى حين يذبح فليذكر اسم الله وليأكله .

وقال : " وكذا رواه مرفوعًا ، ورواه غيره عن عمر وابن دينار عن جابر ابن زيد عن عين عن ابن عباس فيمن ذبح ونسى التسمية قال : " المسلم فيه اسم الله وإن لم يذكر التسمية " .

ثم رواه من طريقين عن سفيان عن عمر وبه ، زاد فى أحدهما يعنى " بعين عكرمة" .

وقال الحافظ بن حجر فى الفتح "٩/ ٥٣٧" " سنده صحيح " .

وأما المرفوع : فقال فى التلخيص "٤/ ١٥١" : " وفى إسناده ضعف ، وأعله ابن الجوزى بمعقل بن عبيد الله فزعم أنه مجهول، فأخطأ ،بل هو ثقة من رجال مسلم، لكن قال البيهقى : الأصح وقفه على ابن عباس ، وقد صححه ابن السكن " ==

يصار إليه . فإنه (١) لافرق فى ذلك بين المسلم وغيره ممن تحل ذبيحته من أهل الكتاب بالإجماع ، ولايمكن تنزيل الحديث على حالة النسيان ليكون القرآن منه منزلاً على حالة العمد ، إذ التسمية فى حالة النسيان غير ممكن فيتعين نسخ أحد النصبين .

فيقول الخصم : ماذكرت من الدليل ، وإن دل على أنه يجب حمل النهى على كراهية (٢) التنزيه ، لكن عندنا مايدل على أنه لايجوز حمله عليها ، وذلك لأنا أجمعنا على أن النهى حقيقة فى التحريم ، فلو كان حقيقة فيها أيضًا لزم الاشتراك وأنه خلاف الأصل فلايجوز حمله عليها (٣) .

== وفى إطلاق قوله فى معقل أنه ثقة نظر :

فقد قال فيه فى التقريب : " صدوق يخطئ "٢/ ٢٦٤" .

قال الألبانى : " قلت : فمثله قد ترد روايته بدون مخالفة الثقة فكيف معها ، فكيف إذا كان المخالف هو سفيان الثورى " .

انظر : المعتبر "ص٢٢٠" ، التلخيص الحبير "٤/ ١٥١" ، فتح البارى "٩/ ٥٣٧" إرواء الغليل "٨/ ١٦٩-١٧١" .

(١) فى " ت " : فإذا افترقا .

(٢) فى " ت " : كراهة .

(٣) اختلف العلماء فى متروك التسمية على أقوال :

القول الأول : إن متروك التسمية سهواً يباح أكله ، وهو قول إسحاق ورواية عن أحمد بن حنبل وإن تركها عمداً لم يبح أكله ، قاله مالك وابن القاسم ، وهو قول أبو حنيفة وأصحابه والثورى .

القول الثانى : إن تركها عمداً أو نسيانًا يباح الأكل ، وهو قول الشافعى والحسن وروى ذلك عن ابن عباس وأبى هريرة وعطاء وسعيد بن المسيب وغيرهم .

القول الثالث : إن تركها عمداً أو نسيانًا حرم الأكل ، وهو رواية عن أحمد .

القول الرابع : إن تركها عمداً كره الأكل ، قاله القاضى أبو الحسين . ==

فنقول : إذا آل الأمر « إلى »[1] التزام أحد المحذورين ، فالتزام الاشتراك أولى .

وإن شئت له مثالاً آخر من جانبهم فقل : لايجوز أن يكون المراد من "القرء" فى قوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾[2] "الطهر" لأنه يستلزم نسخ أحد النصين وهو إما الآية المذكورة ، أو قوله عليه السلام : « طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان »[3] ، لأنه لافرق بين الحرة وبين الأمة فى أن العدة بالطهر وبالحيض فيهما بالإجماع ، وإذا لم يكن الطهر مراداً ، لم يجز حمله عليه فيتعين حمله على الحيض بالإجماع .

== **القول الخامس** : تؤكل ذبيحة تارك التسمية عمداً ، إلا أن يكون مستخفًا قاله : أشهب ، وقال : نحوه الطبرى .

انظر : تفسير القرطبى "٣/ ٧٥ - ٧٧" ، المغنى لابن قدامة "٨/ ٥٤٠" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "٤٢٨/١" ، سبل السلام "٤/ ٨١ -٨٢" ، بداية المبتدئ "٤/ ٦٣" ، مغنى المحتاج "٤/ ٢٧٢" .

(١) ساقط من " ت " .

(٢) سورة البقرة : آية "٢٢٨" .

(٣) أخرجه ابن ماجه حديث "٢٠٧٩" كتاب الطلاق باب فى طلاق الأمة وعدتها ، من حديث عمر بن شبيب المسلى عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : فذكر الحديث . "١/ ٦٧١ - ٦٧٢" .

قال فى الزوائد : " إسناد حديث ابن عمر فيه عطية العوفى متفق على تضعيفه وكذلك عمر بن شبيب الكوفى " .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطلاق "٤/ ٣٨" .

وأخرجه مالك فى الموطأ ،كتاب الطلاق ، باب ماجاء فى طلاق العبد " ٢/ ٥٧٤ " عن نافع عن عبد الله بن عمر موقوفًا .

وأخرجه الدارقطنى من طريق سالم عنه به .وقال :"وهذا هو الصواب ،وحديث عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبى ﷺ منكر غير ثابت من وجهين: ==

فيقول الخصم : مـاذكرتم من الدليل وإن دل على أنـه لايجوز حـمله على الطهر، لكن عندنا مايدل على أنه لايجوز حمله على الحيض ، وهو أن القرء

== **أحدهما** : أن عطية ضعيف ، وسالم ونافع أثبت منه وأصح رواية .

وثانيهما : أن عمر بن شبيب ضعيف الحديث لايحتج براويته .

وله شاهد من طريق صغدى بن سنان عن مظاهر بن أسلم عـن القاسم بن محمد عن عائشة قال : قال رسول الله ﷺ : " طلاق العـبد اثنتان فلاتحل له حتى تنكح زوجًا غيره " .

ضعفه الألبانى فى الإرواء "١٤٨/٧" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطلاق "٣٩/٤" .

وعنه البـيهـقى "٣٦٩/٧ -٣٧٠" فى كـتـاب الرجعـة باب مـاجاء فى عـدة طلاق العبد. . . الخ وفى كتاب العدد باب عدة الأمة "٤٢٦/٧" .

قال الألبانى : " وهذا الإسناد ضعيف وله علتان .

الأولى : مظاهر بن أسلم ضعيف .

والثانية : صغدى بن سنان ويقال اسمه عمر ، وصغدى لقبه وهو ضعيف .

وقـال : " ولكنه قد توبع ، فـقـال أبو عاصم : حـدثنا ابن جـريج عن مظاهر عن القاسم ولفظه : " طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان " .

قال أبو عاصم : فلقيت مظاهرا فحدثنى عن القاسم به بلفظ : " يطلق العبد تطلقتين وتعتد حيضتين " .

قال : فقلت له : حدثنى كما حدثت ابن جريج قال : فحدثنى به كما حدثه " .

أخرجه أبو داود "٢١٨٩" كتاب الطلاق باب فى سنة طلاق العبد "٢٥٧/٢" .

وابن ماجه "٢٠٨٠" "٦٧٢/١" .

والترمذى "١١٨٢" كتاب الطلاق باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان .

وقال : حـديث عائشة " حـديث غريب لانعرفـه مرفوعًـا إلا من حديث مظاهر بن أسلم ، ومظاهر لانعرف له فى العلم غير هذا الحديث "٤٨٨/٣" .

قال الألبانى : " قلت : ومعنى كلامه أنه رجل مجهول " .

انظر : نصب الرايـة "٢٢٦/٣ - ٢٢٧" ، التلخـيص الحـبيـر "٢٣٩/٣" ، إرواء الغليل "١٤٨/٧ - ١٥٠"

حقيقة فى الطهر ويتمسك فى ذلك ، إما بمساعدة الخصم عليه ، أو بالدلائل التى تدل عليه ، مثل الاستعمال أو الاشتقاق وغيرهما ، مما يمكن أن يستدل به على أنه حقيقة فيه ، فلو كان القرء محمولاً على الحيض بطريق/(٧٥/أ) الحقيقة لزم الاشتراك ،وأنه خلاف الأصل .

فيقول المستدل : الاشتراك خير من النسخ ، فالتزامه أولى .

ثم الذى يدل عليه وجوه :-

أحدها : أن فى صورة النسخ يصير الخطاب ، كالباطل فى كونه غير معمولاً به .

وأما فى صورة الاشتراك فإنه يكون معمولاً به « إذا فهم معناه فكان أولى .

وثانيها : أن المكلف إذا سمع الخطاب المنسوخ ، ولم يسمع الناس يجب عليه اعتقاد حقيته[1]والعمل بمقتضاه ،والأول: جهل. والثانى : مشقة وضرر.

وأما فى صورة الاشتراك » [2] إذا سمع المكلف الخطاب ، ولم يسمع القرينة لايجب عليه شىء من ذلك ، فكان أولى .

وثالثها : الاشتراك أكثر من النسخ ، للاستقراء ، فكان أولى لما تقدم [3] .

ورابعها : النسخ يفتقر إلى الخطابين ، أو مايقوم مقامها ، وإلى تخلل زمان بينهما ، بل إلى مضى مدة الامتثال على رأى [4] .

---

(١) غير واضحة فى الأصل، ولعله كما أثبت .

(٢) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٣) انظر ماسبق "ص٤٢١" .

(٤) وبه قال المعتزلة وأبو الحسن التميمى من الحنابلة والصيرفى من الشافعية ، وبعض الحنفية ، وقد جعل القرافى فى شرح تنقيح الفصول للمسألة أربع صور كما يأتى " وانظر : المعتمد "٤٠٦/١" ، العدة "٨٠٧/٣" ، البرهان "١٣٠٣/٢" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٣٦/٢" ، التبصرة "ص ٢٦" ، المستصفى "١١٢/١" ، شرح تنقيح الفصول "ص٣٠٦"

والاشتراك لايفتقر إلا إلى الوضع الواحد فكان أولى .

وخامسها : الاشتراك قد يحصل بالذات وبالعرض ،كما في وضع القبليتين.

والنسخ لايحصل إلا بالذات ، فكان الأول : أقصى حصولاً ،فكان أولى.

وإذا ثبت أن الاشتراك أولى من النسخ كان الاحتمالات الباقية أولى منه [1] بالطريق الأولى [2] .

وثانيها : إذا وقع التعارض بين الاشتراك اللفظى ، والاشتراك المعنوى ، فالاشتراك المعنوى أولى .

ويدل عليه وجوه [3] :-

أحدها : أن الإبهام الذى يتطرق إلى الاشتراك المعنوى بسبب [4] اختلاف الأفراد ، يتطرق إلى الاشتراك اللفظى مع زيادة الإبهام الناشئ [5] من اختلاف حقائق مسمياته ، فكان الاشتراك المعنوى أولى .

وثانيها : أن فى صورة الاشتراك المعنوى لايتعطل النص بحال ألبتة ، لأنه إن وجد اللفظ معرفًا مجموعًا كان أومفردًا ، حمل على المعهود ، أو على جميع الأفراد ، أو على الماهية ، وإن وجد منكراً بلا قرينة تعين فرداً من أفراده تخير المكلف فى العمل به بأى فرد شاء من أفراده بخلاف الاشتراك اللفظى ، فإن الخطاب عند عدم القرينة يتعطل لعدم إمكان العمل به ،فكان الأول أولى .

---

(١) فى الأصل : عنه ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠٢,٥٠٣" ، الفائق "١/ ١٨٩" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٢٩٤" ، الإبهاج "١/ ٣٣٦" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠٣" ، الفائق "١/ ١٨٩" .

(٤) فى الأصل سبب والمثبت من " ت " .

(٥) آخر الورقة "٧٦" من " ت " .

وثالثها : أن الاشتراك المعنوى أكثر ، فكان أولى .

ورابعها : أن الحاجة إلى المتواطىء ماسة « لمسيس الحاجة إلى التعبير عن الماهيات الكلية والمعانى العامة بخلاف المشترك ، فإن الحاجة إليه غير ماسة » [١] ، لأن الإبهام المقصود منه حاصل بالترديد - كما تقدم ذكره [٢] - فكان أولى .

وخامسها : إن الاشتراك قد اختلف / (٧٥/ب) فى وجوده ، [و] [٣] المتواطىء لم ينكره [٤] أحد فكان أولى .

ومن هذا تعلم أن اللفظ إذا تناول الشىء بجهة التواطئ [٥] ، وبجهة الاشتراك ، كان اعتقاد أنه يتناوله بجهة التواطئ أولى . لأن اعتقاد الراجح أرجح من اعتقاد المرجوح ، وكما أن المتواطىء راجح على المشترك ، فكذا هو راجح على الاحتمالات الأخر ، ويعرف ذلك مما سبق فلايفرد بالذكر [٦] .

وثالثها : إذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ مشتركًا بين علمين ، أو بين علم ومعنى ، [أو بين معنيين كان جعله مشتركًا بين علمين ، أو بين علم ومعنى أولى] [٧] .

أما إذا وقع التعارض بين الأولين كان جعله مشتركًا بين علمين أولى ، وهذا لأن اختلال الفهم فى صورة العلمين أقل فكان أولى [٨] .

---

(١) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٢) انظر ماسبق "ص٢٦٢" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : " لم يذكره " والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : المتواطىء ، والمثبت من " ت " .

(٦) انظر ماسبق "ص١٧٦ - ١٦٣" .

(٧) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٨) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٥٠٣" ، الفائق "١/ ١٩٠" .

==

ورابعها : إذا وقع التعارض بين المشترك والمشكك فالمشكك أولى .

أما أولاً : فلأن المشكك يشبه المتواطىء من وجه ، والمتواطىء راجح على المشترك على ماتقدم [1] ، والمشابه للراجح راجح .

وأما ثانيًا : فلأن اختلال الفهم فيه أقل ، فكان أولى .

وخامسها : إذا وقع التعارض بين المتواطىء وبين المشكك المتواطىء أولى[2]- ويعرف ذلك مما سبق فلا يفرد بذكر - وهذا آخر الكلام فى اللغات.

== وراجع: نهاية السول "١/ ٢٩٤"، الإبهاج "١/ ٣٣٧"، منهاج العقول "١/ ٢٩١"

(١) انظر ماسبق "ص٤٢٧"

(٢) انظر المحصول "١/ق١/ ٤ ٥ ٥ ٥"

« النوع الثانى »

الكلام فى تقسيم الأحكام الشرعية

ومايتعلق بها من المسائل

النوع الثانى

الكلام فى تقسيم الأحكام الشرعية ومايتعلق بها من المسائل

وهو من وجوه :

التقسيم الأول :

قد عرفت مما سبق فى تعريف الحكم الشرعى [1] ، أن حاصله يرجع إلى الخطاب .

فنقول : خطاب الشارع [2] إن اقتضى طلب الفعل من المكلف مع المنع من تركه فهو " الوجوب " وإن كان بدونه فهو " الندب " وإن اقتضى طلب الترك منه مع المنع من فعله فهو " الحرمة " وإن كان بدونه فهو " الكراهة " ، وإن لم يقتض أحد الطلبين بل خير المكلف فى الفعل والترك فهو " الإباحة " [3] .

فهذه أحكام خمسة .

---

(١) انظر ماسبق "ص٣٧" .

(٢) انظر فى تقسيم الحكم التكليفى :

المعتمد "١/٨" ، المستصفى "١/٦٥" ، الأحكام للآمدى "١/٩٦" ، روضة الناظر "ص٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢٢٥" .

(٣) ومما يتعلق بهذا التقسيم وتجب معرفته أمران :

أحدهما :

أن التكليف . قد اختلف الأصوليين فى معناه على قولين :

القول الأول : أنه إلزام مافيه كلفه .

وعلى هذا القول : لايشمل الحكم التكليفى إلا قسمين هما : الإيجاب ، والتحريم، إذ لا إلزام بغيرهما . وتكون تسمية الأصوليين الأقسام الثلاثة الأخرى أحكامًا تكليفية، إنما هى من قبيل تغليب التكليفى على غيره ، وإنما صنعوا ذلك، لأن هذه الأحكام لاتتعلق إلا بفعل المكلف ، بخلاف الأحكام الوضعية ، فإنها قد تتعلق بأفعال غيره أيضًا . ==

ولنعقد أن يسمى فى كل واحد منها وما يتعلق من المسائل فصلاً .

== **القول الثانى** : أنه طلب مافيه كلفة .

وهذا يتناول الإيجاب والندب والتحريم والكراهة ، ولايتناول المباح لأنه غير مطلوب وتكون تسميتها حكمًا تكليفيًا من قبيل التغليب أيضًا .

انظر : المستصفى "٥٥/١" ، روضة الناظر "ص٢٦" ، هامش المحصول "١/ق١/١١٥" .

الثانى :

فى صحة تسمية القسم الأول بكل من الإيجاب والوجوب ، وتسمية القسم الثالث . بكل من التحريم والحرمة .

فنقول : اتفق الأشاعرة ولما تريديه على أن طلب الفعل طلبا جازمًا يسمى : إيجابًا، وأن طلب الترك طالبًا جازمًا يسمى تحريمًا .

ثم اختلفوا فى أنه كما يسمى الأول بالإيجاب ، أيصح أن يسمى أيضًا بالوجوب أم لا؟ وكما يصح أن يسمى الثانى بالتحريم أن يسمى بالحرمة أيضًا أم لا ؟ .

فقال الشافعية : القسم الأول يسمى بكل من الإيجاب والوجوب ، فهما متحدان ذاتًا، مختلفان اعتبارًا . فحقيقتهما واحدة ، وهى طلب الفعل الجازم ، إلا أن هذا الطلب من جهة صدوره من الله سبحانه يسمى إيجابًا ، ومن جهة تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبًا .

وأن القسم الثالث : يسمى بكل من التحريم والحرمة فهما كذلك متحدان ذاتًا ، مختلفان اعتبارًا فحقيقتهما واحدة ، وهى طلب الترك الجازم ، إلا أن هذا الطلب من جهة صدوره من الله تعالى يسمى تحريمًا ، ومن جهة تعلقه بفعل المكلف يسمى حرمة.

انظر : المحصول "١/ق١/١١٣-١١٤" مع هامشه ، الإبهاج "٥١/١" ، نهاية السول "٤١/١" .

وقال الحنفية : إن القسم الأول : يسمى بالإيجاب فقط : ولايسمى بالوجوب، وإنما الذى يسمى به النسبة الفقهية فى نحو قولنا : الحج واجب أى كونه واجبًا .

وأن القسم الثالث : يسمى بالتحريم فقط ، ولايسمى بالحرمة ، وإنما الذى يسمى بها النسبة الفقهية فى نحو قولنا : الزنا حرام أى كونه حرامًا

والمسألة مجرد اصطلاح لاتصح المشاحة فيه ولا التخطئة من أجله

المراجع السابقة.

« الفصل الأول »

فى الوجوب

« الفصل الأول »

فى الوجوب

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى حد الواجب(١)

قد عرفت من التقسيم السابق ماهية الوجوب وحقيقته ، لأنك عرفت منه كمال المشترك بينه وبين غيره من الأحكام وهو الجنس ، وكمال المميز وهو الفصل ، والماهية لاتتركب إلا عنهما ، وعند ذلك يسهل عليك تحديد الواجب، لكن مع ذلك نذكر ماقيل فيه من الحدود ليعرف الصحيح منها والفاسد ، ووجه الفساد فى الفاسد .

فالأول : هو ماقيل : الواجب مايعاقب تاركه (٢) .

واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : بأنه غير مانع ، لأنه يتناول " المندوب " و " المباح " ، إذ يعاقب تاركه / (٧٦/أ) إذا فعل مايوجبه ، فحينئذ يدخل فيه ما ليس

---

(١) انظر فى تعريف الواجب :

العدة "١/١٥٩" ، البرهان "١/٣٠٨" ، المستصفى "١/٦٥" ، المنخول "ص١٣٦" ، المحصول "١/ق١/١١٧" ، الأحكام للآمدى "١/٩٧" .

أما تعريفه فى اللغة فسيذكره بعد ذلك "ص٤٤٠" .

(٢) انظر فى هذا التعريف :

المستصفى "١/٦٥" ، ونسبه الغزالى إلى قوم ، المحصول "١/ق١/١١٨" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٢٦" ، شرح مختصر ابن الحاجب "١/٢٢٨" .

وهذا التعريف مأخوذ من تعريف الشيرازى للواجب ، حيث قال فى شرح اللمع "١/١٥٩" فالواجب ماتعلق العقاب بتركه .

منه[1] ،ولو زيد فيه : على تركه. اندفع هذا. لايقال: لاحاجة إلى هذه الزيادة ، لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فيفيدنا ذلك أنه إنما يعاقب على تركه لا على شيء آخر .

لأنا نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، لكن ذلك مستفاد بطريق القياس لامن اللفظ ، وإنما اللفظ يومئ إلى علية الوصف لا إلى ثبوت الحكم ، وبتقدير أن يكون كذلك لكن ذلك بطريق الالتزام . ويحترز فى التعريفات : عن دلالة الالتزام .

الثانى : أنه يقتضى ألايكون الفعل واجبًا عندما لايتحقق العقاب على تركه لوجوب انعكاس الحد ، لكنه باطل إجماعًا .

أما عندنا [2] فلجواز العفو وسقوطه بالتوبة [3] .

وأما عند المعتزلة فلسقوطه بالتوبة خاصة [4] .

فقيل : فرارًا عن هذا الإشكال هو : مايتوعد بالعقاب على تركه [5] .

« لأنه وإن لم يتحقق العقاب على تركه » [6] لسقوطه ، إما بالعفو ، أو

---

(١) انظر مايأتى فى مباحث المندوب والمباح "ص٥٤١- ٥٥٣" .

(٢) أى معشر الأشاعرة .

(٣) وذلك لأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ، ومع ذلك لايخرج عن كونه واجبًا ، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر ، والمنتظر يسقط بالعفو والتوبة .
انظر : شرح روضة الناظر "١/ ٩١" ونفس المراجع السابقة .

(٤) انظر : الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٤٥" ، والمراجع السابقة .

(٥) انظر فى هذا التعريف :
" المستصفى "١/ ٦٦" ، المحصول "١/ق١/ ١١٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٢٨" ، روضة الناظر "ص٢٦" .

(٦) مابين القوسين ساقط من " ت " .

بالتوبة ، لكنه قد توعد عليه .

وهو باطل أيضًا ، لأن التوعد بالعقاب يستدعى تحققه ، وإلا لزم الخلف فى خبره تعالى وهو محال ، وحينئذ يلزم أن لايجوز العفو من الله تعالى (١) .

لايقال : لانزاع فى ورورد التوعد بالعقاب على الفعل والترك (٢) فى القرآن والأحاديث ، مثل قوله تعالى : **﴿ ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها ﴾** (٣) مع أنكم تجوزون العفو فيه ، فما يكون جوابكم ثمة فهو جوابنا هنا (٤) .

---

(١) هذا الاعتراض ليس بوارد على أصل مذهب السلف ، وإنما يرد على أصل المعتزلة القائلين : بأن العفو عن صاحب الكبيرة مالم يثبت محال . وإن ورد على مذهب السلف فيمكن التخلص منه بوجهين :

أحدهما :

أنه يمكن تعليق الوعيد بالمشيئة كما قال تعالى : **﴿ إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾** وغيرها من الآيات ، فإن الشارع إذا قال : صل فإن تركت الصلاة عذبتك إن شئت ، فإذا ترك بقى فى مشيئة الله تعالى إن شاء عاقبه بمقتضى وعيده ، وإن شاء عفى عنه بمقتضى رحمته ، وإذا جاز ذلك لم يلزم إنفاذ الوعيد لأنه علقه على المشيئة .

ثانيهما :

أن إخلاف الوعيد يعد من الكرم فيما يشاهد من أحوال العقلاء فلايقبح فى حقه تعالى ، لأنه غائب عن الأبصار ، وإن كان شاهدًا بخلقه كما يشاء .

انظر : نزهة الخاطر العاطر "١/ ٩٠" ، وراجع : الأحكام للآمدى "١/ ٩٧" .

(٢) فى " ت " : أو الترك .

(٣) سورة النساء : آية "٩٣" .

(٤) آخر الورقة "٧٧" من " ت " .

لأنا نقول : يجوز أن يذكر الألفاظ العامة والمطلقة فى الإخبارات والإنشاءات، ويراد منها المخصوص والمقيد ، وإن لم يذكر معها مايخصصها ويقيدها بل بعدها ، ولايجوز مثله فى التعريفات (١) .

نعم لو زيد فى الأول : وقيل هو : مايعاقب تاركه على تركه إن لم يوجد العفو والتوبة وسائر المكفرات .

اندفع الاعتراضان المذكوران ، لأن هذه الحيثية باقية ، وإن لم يوجد العقاب للعفو أو للتوبة ، لكنه تطويل من غير فائدة أوغيره أوجز منه .

وأسد مما قيل: فراراً عن هذا الإشكال ، هو: مايخاف العقاب على تركه(٢).

وهو غير مانع ، لأن الذى يشك فى وجوبه يخاف على تركه ، مع أنه غير واجب ، وحينئذ يدخل فيه ماليس منه (٣) .

وقيل هو : " مايستحق تاركه العقاب على تركه " (٤) .

---

(١) انظر : المستصفى "١/٦٦" ، المحصول "١/ق١/١١٨" ، الأحكام للآمدى "١/٩٧" ، الفائق "١/٩٩" .
وراجع : شرح مختصر ابن الحاجب "١/٢٢٨-٢٢٩" ، نزهة الخاطر العاطر "١/٩٠" .

(٢) انظر فى هذا التعريف :
البرهان "١/٣٠٩" ، المستصفى "١/٦٦" ، المحصول "١/ق١/١١٨"، الأحكام للآمدى "١/٩٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢٢٩" المسودة "ص٥٧٥"

(٣) انظر : البرهان والمستصفى نفس الموضع السابق .
وراجع : الفائق "١/١٩٩" ، نهاية السول "١/٤٤" .

(٤) انظر فى هذا التعريف :
البرهان "١/٣٠٨"، المنخول "ص١٣٦"، الأحكام للآمدى "١/٩٧"، الفائق "١/٢٠٠" .

وهو باطل أيضًا ، إذ الاستحقاق يستدعى مستحقًا عليه ، وليس هو الله تعالى على ماثبت فى علم الكلام (١) ، أنه لايستحق « عليه » (٢) / (٧٦/ب) شىء ولا أحد من المخلوقين بالإجماع (٣) .

نعم لو أريد بالاستحقاق ، أنه لو عوقب على ذلك لحسن ذلك ، بالنسبة إلى مقاصد الشرع ، فهذا سائغ لكنه خلاف ظاهر (٤) اللفظ (٥) .

وقال القاضى أبو بكر : وارتضاه جمهور الأصحاب ، الواجب : مايذم تاركه شرعًا على بعض الوجوه (٦) .

---

(١) لما ذكر إمام الحرمين فى البرهان "١/٣٠٨" : هذا التعريف تعقبه بأنه تعريف بعيد عن مذهب أهل الحق فى الثواب والعقاب ، وذلك أنه ليس على الله تعالى استحقاقًا بل يعذب من يشاء ويرحم من يشاء .
وإن كان هذا التعريف صادراً من المعتزلة فإنه يلائم أصلهم ، غير أنه منقوص عليهم بالصغائر مع اجتناب الكبائر ، وذلك أن من معتقدهم أنها تقع من فاعلها مكفرّة ، وإن كانت محرمة ، ويفرض من قبيل المأمورات ماهو كالصغائر فى المحظورات ،ثم لايستحق تارك المأمورات عقابًا مع المحافظة على جلة المأمورات ، وإن كانت واجبة وبهذا يبطل هذا الحد .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) انظر : فى هذا الإجماع : الأحكام للآمدى "١/٩٧" . .

(٤) فى الأصل : الظاهر ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر : المنخول "ص١٣٦" ، الأحكام للآمدى "١/٩٧"، الفائق "١/ ٢٠٠" .

(٦) هذا التعريف درج عليه جماعة من الأصوليين منهم : الشيخ الغزالى والإمام الرازى وأتباعه وغيرهم ، إلا أنهم غيروا بعض ألفاظه ، فالشيخ الغزالى فى المستصفى "١/٦٦" ، وابن الحاجب فى مختصره "١/٢٢٩"، نقلوه بلفظ : " هو الذى يذم تاركه ويلام شرعًا بوجه ما " ، والإمام الرازى فى المحصول "١/ق١/١١٧"، والمنتخب "٢/ب"أورده بلفظ : " مايذم تاركه شرعًا على بعض الوجوه " ، والشيخ البيضاوى فى المنهاج "١/٤١"، ذكره بلفظ :"الذى يذم شرعًا تاركه قصداً مطلقًا" وهو فى ذلك متابع لتاج الدين الأرموى صاحب الحاصل.
==

أما الذم : فهو قول ، أو فعل ، أو ترك قول ، أو ترك فعل ، ينبئ عن اتضاع حال الغير ، وتارك الوجب وإن عفا [1] عنه فالذم والتوبيخ من الشارع غير منفك عنه ، إذ أقله أن يسميه عاصيًا وهو اسم ذم وفاقًا ، ولأنا نعلم منه أنه لم يكرمه مثل إكرام الآتى به ، وإن عفا عنه إذ سلب [2] عنه منصب العدالة، وهى [3] شرط قبول الشهادة ، ولاشك أن عدم قبول الشهادة ، ومايجرى مجراها ذم منه .

وبهذا يعرف اندفاع مااعترض به على هذا ، وهو أنه لابد وأن يكون لهذا [4] الذم فاعل ، لكن ذلك غير معقول ، إذ لايجوز أن يكون فاعله هو الشرع ، لأنه ليس حيًا ناطقًا ، ولاأهله لاستحالة الدور ، ولا الشارع ، لأنه لم ينص على لوم كل تارك للواجب ، ولا على ترك كل صنف من أصناف الواجبات .

وقولنا : شرعًا . يحترز به عما يذم تاركه عقلاً ، أما على مذهبنا : فعلى الإطلاق ، وأما على رأى المعتزلة لو قالوا به : فعين مايذم تاركه عقلاً ، لابالنسبة إلى أنه مطلوب الشرع ، بل إما لفوات مصلحة ، أو جلب مضرة دنياوية [5] .

== وانظر : البرهان "١/ ٣١٠" ، المسودة "ص٥٧٦" ، نهاية السول "١/ ٤١-٤٣" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٤٥" ، الإبهاج "١/ ٥٤" .

وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "١/ ٢٠٠" ، بعد أن ساق تعريف القاضى أبى بكر ولو قيل : " ولو على بعض الوجوه " كان أولى لئلا يتوهم أن كونه يذم على بعض الوجوه قيد فيه .

(١) فى الأصل : وإن عفى ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : إذ يسلب .

(٣) فى " ت " : ونفى .

(٤) فى الأصل : ولهذا ، والمثبت من " ت " .

(٥) ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الذم لايثبت إلا بالشرع . خلافًا للمعتزلة ==

وقولنا :"على بعض الوجوه" إنما ذكرناه ليدخل فيه "الواجب الموسع" و "المخير" و "الفرض على الكفاية" (١) . لأنه وإن كان لايذم تارك الصلاة فى أول الوقت مع اتصافها بالوجوب فيه ، لكن لو تركها فى جميع الوقت ، أو فى أوله ولم يعزم على فعله فيما بعده لايستحق الذم ، على رأى (٢) من يجعل العزم بدلاً عنه .

وكذا القول فى "الواجب المخير" ، فإنه لو ترك كل الخصال استحق الذم ، وإن كان لايستحق ذلك على ترك بعضها إذا فعل البعض الآخر .

وكذا القول فى الفرض الكفاية ، فإنه لو تركه البعض ، وقام به البعض لايذم تاركه ، أما لو تركه الجميع حرجوا جميعًا .

لايقال : الحد غير مانع فإن السنة تدخل فيه، لأن تارك السنة قد يذم ألاترى أنه لو اتفق أهل بلدة على ترك الأذان - مثلاً - لقوتلوا (٣) .

== القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، فإنهم يرون أن الذم يثبت بالعقل ، وذلك لفوات مصلحة أوجلب مضرة . كما سيأتى " ص " .

انظر : المحصول "١/ق١/١١٨" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٤٦" ، نزهة الخاطر العاطر "١/٩١" .

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١١٨-١١٩" ، الفائق "١/٢٠١".
وراجع الإبهاج "١/٥٤" .

(٢) انظر : المستصفى "١/٦٩" ، روضة الناظر "ص٣١" .

(٣) وهذا الاعتراض أجاب عنه الإمام الرازى فى المحصول "١/ق١/١٢٩"، حيث ذكر أن الفقهاء ذموا من عدل عن جميع النوافل ، لاستدلالهم بذلك على استهانته بالطاعة وزهده فيها ، فالنفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته .

وقد ضعف الأصفهانى هذا الجواب وقال بدلاً عنه : " إنما حوربوا للاستهانة بأمر شرعى ، وهذا القدر حرام " .

انظر : المحصول وحاشيته "١/ق١/١١٩" ، الكاشف "١/٢١- أ" على مافى هامش المحصول ، الإبهاج "١/٥٠٤" .

لأنا نقول : لانسلم أن ذلك على القول بأنه سنة ، بل ذلك بناء على أنه فرض كفاية .

ولئن / (٧٧ / أ) سلمنا أن ذلك على الإطلاق ، لكن إنما قوتلوا ، لأن تركهم إياه دائمًا من غير عذر يدل على استهانتهم بالطاعة ، وزهدهم فيها ، وذلك يدل على انحلال العقيدة ، وليس محافظة العقيدة من السنة ، بل من الواجبات ، فالمقاتلة حينئذ تكون على ترك الواجب .

المسألة الثانية

فى أسماء الواجب

أعلم أن من أسمائه (١) : المكتوب ، والمحتوم ، والفرض ، ولافرق عندنا بين الواجب ، والفرض ، فى اصطلاح الشرع (٢) . وإن كانا مختلفين فى اللغة . إذ الفرض فى اللغة : التقدير(٣) ، قال الله تعالى : ﴿ **فنصف مافرضتم** ﴾ (٤) أى قدرتم ، ومنه فرض الحاكم النفقة (٥) ، وفرضه النهر والبحر ، وهى موضع اجتماع السفن كأنه مقدر لذلك (٦) .

---

(١) انظر فى أسماء الواجب :
أصول السرخسى "١/ ١١٠"، المستصفى "١/٦٦"، المحصول "١/ق١/١١٩-١٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٢"، الفائق "١/ ٢٠٢" .

(٢) كما يأتى بيان ذلك والخلاف فيه مع الحنفية "ص٤٤١" .

(٣) انظر : الصحاح "٣/١٠٩٧"، معجم مقاييس اللغة مادة "فرض" "٤/ ٤٨٨" ، لسان العرب مادة "فرض" "٧/ ٢ ٢" .

(٤) سورة البقرة : آية "٢٣٧" .

(٥) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "فرض" "٤/ ٤٨٨"، لسان العرب "٧/ ٢٠٢" .

(٦) انظر : نفس المرجعين السابقين ونفس الموضعين

وأما ماجاء منه بمعنى "الإنزال" فى قوله تعالى : ﴿ **إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد** ﴾ (١) أى أنزل (٢) . وبمعنى "الحل" فى قوله تعالى : ﴿ **ماكان على النبى من حرج فيما فرض الله له** ﴾(٣) أى : أحل له (٤) ، فهو راجع أيضًا إلى ماذكرنا ، إذ الإنزال والحل مقدران له ، وإلا يلزم الاشتراك أو

---

(١) سورة القصص : آية "٨٥" .

(٢) قال البغوى : هو قول أكثر المفسرين ، كمقاتل والفراء وأبى عبيدة ، وقال عطاء : العمل به ، وقال مجاهد : أعطاكه .

انظر : تفسير البغوى "١٨٦/٥" ، تفسير القرطبى "٣٢١/١٣" ، البحر المحيط "١٣٦/٧" .

(٣) سورة الأحزاب : آية "٣٨" .

(٤) انظر : تفسير الطبرى "١٤/٢٢" ، تفسير القرطبى "١٩٥/١٤" .

وأخرج الطبرى فى تفسيره فى نفس الموضع عن قتادة فى قوله تعالى : ﴿ **ماكان على النبى من حرج فيما فرض الله له** ﴾ أنه قال : أى أحل الله له .

وراجع : الأحكام للآمدى "٩٨/١-٩٩" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٥٠,٣٥١" .

ومما جاء فى معانى الفرض - أيضًا - فى اللغة :

التأثير : قال الجوهرى : الفرض الحز فى الشىء ، وفرض القوس الحز الذى يقع به الوتر . والإلزام : ومنه قوله تعالى : ﴿**سورة أنزلناها وفرضناها**﴾ أى أوجبنا العمل بها . والعطية : يقال : فرضت له كذا وافترضته أى أعطيته وفرضت له فى الديوان.

انظر : الصحاح "١٠٩٧/٣" ، لسان العرب "٢٠٢/٧" ، القاموس المحيط "٣٥٢/٢" .

وراجع : العدة "١٦١/١" ، شرح الكوكب المنير "٣٥١/١" .

والظاهر أن معانى الفرض مدارها على القطع ، واختلافها إنما نشأ من اختلاف الإضافة أو حرف التعدية كاللام وعلى ومن ، ومن تأمل الأمثلة المذكورة ونحوها تبين ذلك .

انظر : هامش الأحكام للآمدى "٩٩/١" .

المجاز ، وقد عرفت أن التواطوء أولى منهما (١) .

وأما الوجوب . فهو فى اللغة : عبارة عن "السقوط"، قال الله تعالى : ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ (٢) أى سقطت، ومنه قوله عليه السلام : «إذا وجب المريض فلاتبكين باكية»(٣) أى سقط ومات (٤) ، لأن قبل الموت لم تسقط أعضاؤه على الأرض بالكلية لما فيه من الاضطرابات والتقلب من جنب إلى جنب .

---

(١) انظر ماسبق "ص " .

(٢) سورة الحج : آية "٣٦" .

(٣) رواه مالك فى كتاب الجنائز باب النهى عن البكاء على الميت بلفظ :"دعهن فإذا وجب فلاتبكين باكية" .

قالوا : يارسول الله ، وماالوجوب؟ قال : "إذا مات" "١/ ٢٣٢" .

ورواه الشافعى فى مسنده بهذا اللفظ فى كتاب الجنائز والحدود "ص٣٦٢" ، وأحمد فى مسنده ٥/٤٤٦ وفيه عند أحمد فقال لى ماذا وجبت؟ قال : إذا أدخل قبره .

ورواه أبو داود "٣١١١" كتاب الجنائز باب فى فضل من مات فى الطاعون وفيه قالوا: وما الوجوب يارسول الله ؟ قال : الموت "٣/١٨٨" .

ورواه النسائى فى كتاب الجنائز باب النهى عن البكاء على الميت "٤/ ١٣" .

ورواه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الجنائز ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ، وصححه الذهبى فى التلخيص "١/ ٣٥٢" .

ورواه ابن ماجه "١٥٩١" فى كتاب الجنائز باب ماجاء فى البكاء على الميت من حديث ابن عمر فى قصة البكاء على حمزة وفى آخره ولايبكين على هالك بعد اليوم "١/٥٠٧" .

قال السندى : "وضع صاحب الزوائد يقتضى أن الحديث من الزوائد لكن ماتعرض لإسناده " .

قلت : بل قال : "رجاله ثقات" . انظر : مجمع الزوائد "٣/ ١٦".

انظر : التلخيص الحبير "٢/ ١٤٦" .

(٤) انظر : الصحاح "١/ ٢٣١-٢٣٢" ، معجم مقاييس اللغة مادة "وجب" "٦/ ٨٩"، القاموس المحيط "١/ ١٤١" .

والحنفية خصوا اسم الفرض ، بما ثبت وجوبه بدليل لاشبهة فيه ، كالكتاب والسنة المتواترة ، تشوقاً منهم إلى رعاية المعنى اللغوى [(١)] .

لأن ذلك هو الذى يعلم من حالة أن الله قدره علينا وكـتبه ، ولذلك سمى مكتوبًا .

والواجب بما عـرف وجوبـه بدليل مظنون ، وهو الذى يوجب العـمل دون العلم كخبر الواحد، ولهذا لم يكفروا جاحده ولايضللوه ، بخلاف الفرض[(٢)].

وإنما خصصوا ماعـرف وجوبه بدليل مظنون بالواجب لسقوطه على المكلف حتى لزمه العمل به ، وهذا المعنى وإن كان مـوجوداً فى الفرض، لكنه يخصه كونه معلوم الـتقدير تسمى باسـم مايخـصه تميزاً له عـما يشـاركه فى المـعنى العام [(٣)] .

واعترض عليـه الإمام : بأن الفرض : هو المقدر سـواء علم تقـديره أو ظن

---

(١) آخر الورقة "٧٨" من " ت " .

(٢) وذهب إلى هذا الرأى - أيضًا - القاضى أبو بكر الباقـلانى، ورواية للإمام أحمد ، اختـارها بعض الحنابلة كـأبى إسحـاق بن شاقـلا والحلوانى ، وحكاه ابن عقـيل عن الحنابلة .

انظر : المعـتـمـد "٣٦٩/١" ، العـدة "١٦٢/١، ٣٧٦/٣" ، أصـول السـرخـسى "١١٠/١، ١١١" ، المنخول "ص٧٦" ، المسـتصفى "٦٦/١" ، شـرح الكوكب المنير "٣٥٢/١-٣٥٣" .

وذهب الجمهور من الشافعـية والحنابلة إلى أنه لافرق بين الفرض والواجب فى الشرع فهما مترادفان لمعنى واحد .

انظر : العـدة "١٦٢/١" ، التبـصرة "ص٦٤" أصـول السـرخـسى "١١٢/١" ، المسـتـصـفى "٦٦/١" ، المنخـول "ص٧٦" ، الوصـول إلى الأصـول لابن برهان "٧٨/١" ، المحصول "١/ق١/١١٩" .

(٣) انظر : أصول السرخـسى "١١٠/١" ، المحصول "١/ق١/١١٩-١٢٠" ، الأحكام للآمدى "٩٩/١" ، تيسير التحرير "١٣٥/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٥٨/١" ، الإبهاج "٥٥/١" .

و"الواجب" هو الساقط سواء علم بسقوطه أوظن ، وهذان المعنيان يشملهما على السواء ، فتخصيص أحد اللفظين/(٧٧ / ب) بأحد القسمين دون الآخر تحكم محض[١] .

وفيه نظر فإن لقائل أن يقول : لانسلم أنه تحكم محض ، بل التخصيص لزيادة ملائمة للمعنى اللغوى ، وهذا لأن ماعلم تقديره ، قد قطع بوجود مسمى الفرض فيه ، وهو مخصوص به لايوجد فى الواجب ، إذ هو غير معلوم التقدير فخص باسم ماقطع بوجود مسماه فيه تمييزاً له عما يشاركه فى مُطلق التقدير ، وفى مطلق وجوب العمل به ، وأما الواجب فلم يتحقق فيه إلا وجوب العمل به ، فخص باسم ماتحقق مسماه فيه وهو السقوط ، إذ لم يعلم منه إلا كونه واجب العمل .

ومنهم من استدل على ضعف ماذكروه من طريق التخصيص بوجه آخر : وهو أن اختلاف طرق إثبات الحكم فى كونه معلومًا أو مظنوًا غير موجب لاختلاف ماثبت [به] [٢] ، ولهذا فإن اختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث إن المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض، لايوجب اختلاف الواجب فى نفسه ، من حيث إنه واجب .

ثم قال : وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها ، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه فى نفسه ، من حيث إنه حرام [٣] . وهو ضعيف .

لأنه إن عنى بقوله : غير موجب لاختلاف ماثبت به الاختلاف فى الماهية

---

(١) انظر : اعتراض الإمام الرازى فى المحصول "١/ق١/١٢١" بتصرف.
وراجع الإبهاج "١/٥٥" .

(٢) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/٩٩" .

والحقيقة ، من حيث إنه حكم شرعى ، أو من حيث إنه يذم تاركه على ماذكرنا من القيود ، وما يجرى مجراه من الأمور المشتركة بينهما وهو الظاهر من كلامه ، فهذا مسلم ولانزاع فيه ، فإن الواجب والفرض لا اختلاف بينهما من حيث إنهما حكمان شرعيان واجبا (١) العمل مقدران يذم تاركهما . وإن أراد به غير هذا فهو ممنوع .

وهذا لأن المعلوم من حيث إنه معلوم مخالف فى الماهية ، للمظنون من حيث إنه كذلك ، بخلاف الواجبات المختلفة فى الظهور والخفاء ، فإنه لا اختلاف فيهما من حيث إنه مظنون ، وإن كان بينهما أيضًا اختلاف من حيث الظهور والخفاء .

سلمنا : أن اختلاف طرق إثبات الحكم ، غير موجب لاختلاف ماثبت به فى الحد والحقيقة على الإطلاق لكن ليس ذلك مما وقع النزاع فيه ، وإنما النزاع فى تخصيص أحد القسمين بأحد الاسمين دون الآخر ، وماذكره لاينفيه .

نعم لو قيل : هكذا : إن اختلاف طرق إثبات الحكم فى كونه معلومًا/ (٧٨/أ) أومظنونًا ، لايوجب اختلاف الأسماء ، كما أن اختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفاء ، والقوة والضعف ، بحيث إن المكلف يقتل (٢) بترك البعض منها دون البعض ، لايوجب اختلاف أسمائها المفردة ، لكان أقرب إلى المقصود ، لو ثبت أن فى الواجبات مايقتل المكلف بتركه ، مع أن ذلك غير لازم أيضًا ، إذ الحاجة إلى اختلاف الأسماء عند اختلاف النوع ، أمس منها إليه عند اتحاد النوع ، واختلاف الصفة ، ولهذا لايكاد يوجد نوع من الأنواع وليس له اسم مفرد ، ويوجد كثير من أصناف النوع الواحد ،وليس له أسماء مفردة .

---

(١) فى الأصل : واجبان لعمل ، وماأثبته من " ت " .

(٢) فى " ت " : يعقل .

وبالجملة أن المسألة لفظية محضة ، فإنا لاننكر انقسام "الفرض" إلى مقطوع، وإلى مظنون ، وقد عرف أن لامشاحة فى الألفاظ بعد أن حصل الاتفاق على المعانى (١) .

المسألة الثالثة

[فى حكم الواجب الذى لم يترجح فعله على تركه]

قد عرفت مما سبق من التقسيم والتحديد (٢) أن ماهية الوجوب لاتتحقق مالم يترجح الفعل على الترك ترجحًا خاصًا ، بحيث يترتب الذم أو العقاب على تركه ، فلو أوجب الله تعالى علينا شيئًا ، ولم يترجح فعله على تركه بالنسبة إلى غرضنا نحو نفى العقاب أو الذم بفعله عنا لم يكن واجبًا .

---

(١) انظر : المستصفى "١/٦٦"، الأحكام للآمدى "١/٩٩" .

وراجع : روضة الناظر "ص٢٧"، نهاية السول "١/٤٦"، شرح الكوكب المنير "١/٣٥٣" .

وعلى القول: بأن الخلاف ليس بلفظى رتب الحنفية على ذلك آثاراً منها : أن الفرض لازم علمًا وتصديقًا بالقلب وعملاً بالبدن ويكفر جاحده ، لأنه من أركان الشرائع ، ويفسق تاركه من غير عذر .

وأما الواجب فلايكفر جاحده ويفسق تاركه إن استخف به، أما إذا تأول فلا ، ولكنه لازم عملاً بالبدن .

والفرض : لايسقط لا سهواً ولاعمداً كالركوع والسجود ولاتبرأ الذمة إلا بالإعادة .

أما الواجب إذا تركه فإن العمل صحيح ، ولكنه ناقص ، وعليه الإعادة وإن لم يعد برئت ذمته مع الإثم .

انظر : أصول السرخسى "١/١١١" ، كشف الأسرار "٢/٣٠٣"، تيسير التحرير "٢/١٣٥" ، فواتح الرحموت "١/٥٨" .

(٢) أى من تقسيم الخطاب إلى وجوب وندب وغيرهما من الأحكام التكليفية الخمسة ووجه الحصر فى خمسة أحكام فقط ، وتحديدها ، وبيان ماقيل فى حد الواجب .

انظر ماسبق "ص٤٣٠" .

وقال القاضى أبو بكر - رحمه الله تعالى - : إذا أوجب الله تعالى علينا شيئًا، ولم يتوعد عليه بعقاب يكون واجبًا ، إذ الوجوب بإيجابه تعالى لا بالعقاب[1].

وهو إن أراد بهذا أن "الوجوب" يتحقق بدون العقاب ، وبدون توعده، بناء على أن الرجحان ليس منحصراً فيهما ، بل قد يكون بأن يكون تركه سببًا للذم، ،وفعله سببًا للثواب المخصوص ، فهذا حق .

وإن أراد به أن الواجب قد يتحقق بمجرد الإيجاب ، وإن لم يترجح الفعل على الترك بالنسبة [2] إلينا ، ويكون مقصوده من نفى التوعد نفى المرجح لا نفى خصوصيته ، إذ قوله : إذ الوجوب بإيجابه مشعر بهذا .

أو أراد أن مجرد إيجاب الله تعالى لاينفك عن استلزام ذم أو عقاب على تقدير الترك ، بناء على أن العقل يستقبح ترك ما أوجبه الله تعالى بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً ، فهو باطل .

أما الأول : فلما مر من تعريف الواجب [3] .

وأما الثانى : فلبطلان التحسين والتقبيح العقلى .

وأما نقل الإمام خلاف الغزالى [4] ، فى مسألة أنه ليس من شرط الوجوب

---

(١) ذهب الإمام الرازى وأتباعه إلى أنه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، وهذا هو مذهب القاضى أبى بكر وخالف فيه المعتزلة .

انظر : المستصفى "١/٦٦"، المحصول "١/ق١/٣٣٩"، الفائق "١/٢٠٤" شرح تنقيح الفصول "ص١٤٩" ، المسودة "ص٨ ،١٤، ٤٤" .

(٢) آخر الورقة "٧٩" من " ت " .

(٣) انظر : ماسبق "ص٤٣٢" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٤٠" .

لما ساق الشيخ الغزالى رأى القاضى أبى بكر الباقلانى فى المستصفى "١/٦٦" قال: "وهذا فيه نظر" معللاً ذلك بأن ماستوى تركه وفعله فى حقنا فلا معنى ==

تحقق العقاب على الترك ، فهو سهواً منه ، لأن الشيخ الغزالى - رحمه الله - نفى الـوجـوب عند نفى / (٧٨/ب) التـرجـيـح مطلقًـا ، لا عنـد نفى العقاب،فليس من تزييـفـه لما قيل فى حـد "الواجب" أنه الذى يعـاقب على تركه، أو الذى يتوعد على تركه ، وبين نفيه الوجوب عند نفى مطلق الترجيح تناقض .

المسألة الرابعة

[فى الواجب المخير]

قال جمهور الفقهاء والمتكلمين منا : وجـوب شىء من أشياء محصورة كما فى خصـال الكفارة ، أو غيـر محصورة كـإعتاق رقـبة من الرقاب لايقـتضى وجوب جـميعهـا ، بمعنى أنه يجب الإتيان بكل واحد من تلك الأشـياء ، بل يقتضى وجوب شىء واحد لابعينه(١) .

ونقل عن أبى هاشم وابنه القول : بوجوب الكل ، ثم إن بعضهم اقتصر

== لوصفه بالوجوب ، وذلك لأنه لايعقل وجـوبًا الا ويترجح فعله على تركه ، لأنه إذا انتفى الترجيح فلامعنى للوجوب .

انظر : الفائق "١/ ٢٠٤" .

(١) نقل القاضى أبو بكر إجماع السلف وأئمة الفقهـاء على هذا المذهب ، ونقله الآمدى فى الأحكام "١/ ١٠٠" عن الأشاعرة والفقهـاء ، وارتضاه واختاره ابن الحاجب فى مختصره "ص٣٤" والبيضاوى وابن السبكى فى الإبهاج "١/ ٨٥" وغيرهم .

وانظر : المعـتـمد "١/ ٨٧"، العـدة "١/ ٣٠٢"، البـرهان "١/ ٢٦٨"، التـبصـرة "ص٧٠"، المستصفى "١/ ٦٧"، المنخول "ص١١٩" .

والمراد من قول المصنف : "واحد لابعينه" أى أنه مبهم ومعنى الإبهام : هو أن متعلق الوجوب هو القدر المشتـرك بين الخصال ولاتخيير فـيه، ويتعلق التخيير خـصوصيات الخصال ولا وجوب فيها .

وانظر فى تحـقـيق مـعنى الإبهـام : الإبهـاج "١/ ٨٤"، شـرح الكوكـب المنيـر "١/ ٣٨٠" .

عليه [1] .

وبعضهم زاد ونقل القول : بوجوب الكل على التخيير والبدل [2] .

قال المحققون منا كإمام الحرمين[3] وغيره، ومنهم كأبى الحسن البصرى[4]: أنه لاخلاف بين الفريقين فى المعنى على النقلين جميعًا ، بل فى اللفظ ، فإنهما قد اتفقا على أن المراد من قوليهما جميعًا : أنه لايجب على المكلف الإتيان بكل واحد منهما ، ولايجوز له ترك كل واحد منها ، وعليه أن يأتى بواحد منها أى واحد أراد [5] .

نعم لو فسر الوجوب التخييرى بما أن الواجب هو مااختاره المكلف ، بمعنى أنه [6] باختياره يصير واجبًا « لا » [7] بمعنى أنه [8] باختياره يصير متعينًا

---

(1) وإليه ذهب القاضى عبد الجبار بن أحمد وبعض المالكية منهم خويزمنداد ، وانظر: المعتمد "1/87"، شرح تنقيح الفصول "ص152"، 153" .

(2) يشير الشيخ المصنف إلى مذهب أبى الحسين البصرى المعتزلى، لأنه هو الذى يقول : بوجوب الجمع على التخيير والبدل . وقال المصنف فى الفائق "1/205" "وهو أثبت" .

انظر : المعتمد "1/84- 87" .

وراجع فى هذا المذهب وتفصيله فى :

العدة "1/302" ، التبصرة "ص70" ، البرهان "1/268"، المستصفى "1/67" الأحكام للآمدى "1/100" .

(3) انظر : البرهان لإمام الحرمين "1/268" حيث قال : "وهذه المسألة أراها عريّة عن التحصيل فإن النقل إن صح عنه فليس آيلاً فى التحقيق إلى خلاف معنوى" .

(4) انظر : المعتمد "1/87" وقال : "الخلاف بيننا وبينهم فى المعنى" .

(5) وراجع : المحصول "1/ق1/266"، الفائق "1/206"، نهاية السول "1/77" .

(6) فى الأصل " ت " : أن ، وهى كما أثبت .

(7) ساقط من " ت " .

(8) فى الأصل ، " ت " : أن ، وهى كما أثبت .

للوجوب لتحقق الخلاف فى المعنى [1] .

وكذلك لو عنى بقولهم : الواجب واحد لا بعينه ، عدم التعيين بالنسبة إلينا، أما بالنسبة إلى الله تعالى فلا، بل هو متعين عنده تعالى ، وعلم أن المكلف لايختار إلا ذلك المتعين [2] .

لكن الفريقين اتفقوا على فساد هذين المذهبين - على ما ستعرف ذلك أن شاء الله تعالى - ، ولعل القوم ، إنما اختاروا هذه العبارة وهى : أن الكل واجب على التخيير على عبارتنا .

وهى : أن الواجب واحد لابعينه [3] ، مع مساعدتهم إيانا على المعنى ، لأنه يشعر بعدم إيجاب ماعداه الواحد ، والوجوب عندهم يتبع الحسن الخاص ، فيجب عند التخيير بين الأشياء استواؤهما فى ذلك الحسن الخاص المقتضى للوجوب ، وإلا وقع التخيير بين الحسن المخصوص ، وبين غيره ، وهو غير جائز .

فإن قلت : فعلى هذا ينبغى أن يكون الكل واجبًا بمعنى أنه يجب الإتيان بكل واحد منهما لاستوائهما فى المعنى الذى يوجب الإتيان بواحد منها .

---

(1) ذهب بعضهم إلى أن اختيار المكلف يجعله متعينًا للوجوب ، أى أن الواجب هو ما اختاره المكلف .

انظر : المعتمد "١/ ٩١"، العدة "١/ ٣٠٣"، المستصفى "١/ ٦٨" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٧٧" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٨٢" .

(2) هذا القول ينسبه الأشاعرة إلى المعتزلة ، وينسبه المعتزلة إلى الأشاعرة ، ولذلك سمى قول "التراجم" ولايعلم قائله .

انظر : المعتمد "١/ ٨٧" ، المحصول « ١/ق ٢ / ٢٦٧ » وراجع : المسودة « ص٢٨» القواعد والفوائد الأصولية "ص٦٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٦٦" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٨٢" .

(3) فى الأصل : لايتغير والمثبت من " ت " .

قلت : جاز أن يكون حصول ذلك المعنى مطلوبًا للشارع فقط ، لاتكرر حصوله ، فإذا حصل يجب ضمن واحد منها لا جرم لم يجب الباقى ، كما فى فرض الكفاية ، وعند هذا التلخيص تميز محل النزاع عن محل الوفاق ، وعرف أيضًا أنه لامنازعة بين / (٧٩ / أ) الفريقين فى المعنى (١) .

فلنشرع الآن فى الحجاج جريًا على عادة المتقدمين ، فإن بعض تلك الأدلة تشعر بالخلاف بينهما فى المعنى .

احتجت الأشاعرة والفقهاء : على أن القول بوجوب واحد لابعينه جائز عقلاً وواقع شرعًا .

أما الأول : فلأنه لا امتناع فى العقل من أنْ يقول الشارع للمكلف أو السيد لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، أو بناء هذا البيت ، أيهما فعلت أثبتك عليه ، بثواب ما أوجبت عليك ، وهو ثواب واجب واحد ، وإن تركت

---

(١) ومأخذ الخلاف بين الجمهور والمعتزلة القائلين : أن الكل واجب على المعنى، هو الحسن والقبح، فإن إيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به، فلو كان واحد من الثلاثة واجبًا والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضى للوجوب فلابد أن يكون واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضى وجوبه وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معًا .

ثم ذكر ابن السبكى أن تحقيق هذا القول أن المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو واحد منهما لاخصوص كل منهما ، فلذلك كان معنى كلام المعتزلة هو إيجاب أحدهما على الإبهام ، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب ، وبعضها ليس بواجب وأنه لاتخيير بين الواجب وبين غيره ، والجمهور لايراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين مايظن أن فيه مصلحة وبين ماليس فيه مصلحة ، ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين وإنما قالوا بوجوب واحد منهما من دون تعيين ، لأنه مدلول لفظ الأمر ومدارهم فى إثبات الأحكام وإذا نظرنا إلى مجرى ذلك لم يكن هناك فرق فى المعنى بين مذهب الجمهور ، ومذهب المعتزلة ، وبهذا صرح طوائف من الفريقين .

انظر : الإبهاج "١/ ٨٥ - ٨٦" .

الجميع عاقبتك عقاب ترك واجب واحد ، ولست أوجب الجميع ، ولاأجور نرك الجميع ، وانما أوجب واحداً لابعينه ، أى واحد أردت ، فهذا كلام معقول ليس فى العقل مايحيله (١) .

وأما وقوعه شرعاً :فيدل عليه قوله تعالى فى كفارة اليمين :**﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أوكسوتهم أوتحرير رقبة﴾**(٢) فإنه لا يخلو إما أن يقال : إنه تعالى أوجب جميع هذه الخصال ، أو ما أوجب شيئًا منها ، أو أوجب منها مايختاره المكلف ، أو أوجب واحداً بعينه، أو واحدًا لابعينه ، والأقسام الأربعة الأول باطلة . فيتعين القسم الأخير، وهو المطلوب .

أما الأول : فيدل على بطلانه وجوه :-

أحدها : الإجماع ، إذ ليس فى الأمة من يقول : بوجوب جميع تلك الخصال الثلاثة ، بمعنى أنه يجب الإتيان بكل واحد منها (٣).

وثانيها : أن ذلك يقتضى أن لاتكون (٤) " أو " مستعملة فى حقيقتها ، وهو خلاف الأصل .

وثالثها : أنه لو أتى الجميع ، أوترك (٥) الجميع فإنه لايثاب على الجميع ثواب الواجب ، ولايعاقب على ترك الجميع ، باتفاق الخصوم .

---

(١) انظر : العدة "٣٠٤/١" ، المستصفى "٦٧/١" ، المنخول "ص١١٩" ، الأحكام للآمدى "١٠٢/١" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٢٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٣٦/١" .

(٢) سورة المائدة : آية "٨٩" .

(٣) انظر : المستصفى "٦٨/١" ، الأحكام للآمدى "١٠١/١" ، الفائق "٢٠٧/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٣٦/١" .

(٤) فى الأصل : يكون .

(٥) آخر الورقة "٨٠" من " ت "

ورابعها : أنه يقتضى أن يكون عتق جميع العبيد واجبًا ، لأن عتق عبد من العبيد واجب ، كما أن خصلة من الخصال الثلاثة واجبة [1] .

وأما إن أريد بوجوب الجميع الوجوب على وجه التخيير ، بمعنى أنه يجب إتيان واحد منها أى واحد أراده المكلف ، فهو الذى نعنيه أيضًا من قولنا : "الواجب واحد لابعينه" وحينئذ يؤول النزاع إلى اللفظ .

وأما إن أريد منه « أن » [2] مايختاره المكلف فهو باختياره يصير واجبًا [3] . فهو باطل - أيضًا لما سيأتى - .

وأما القسم الثانى : فهو باطل أيضًا بالإجماع ، ولأنه خلاف التقدير إذ الكلام مفروض ، فيما إذا أوجب شىء من الأشياء .

وكذلك القسم الثالث : **أما أولاً** : فبإجماع الأمة ، قبل ظهور المخالف أن قال به أحد على أن شيئًا منها واجب قبل اختيار المكلف .

وأما ثانيًا : فلأنه على خلاف ظاهر الآية [4] .

وكذلك القسم /(٧٩/ب) الرابع : لأن الوجوب على التعيين ، معناه : أنه لايجوز تركه بعينه ، والوجوب على وجه التخيير، معناه: أنه يجوز للمكلف

---

(١) انظر : المستصفى "١/٦٨" ، المنخول "ص١٢٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٠٠-١٠١" ، الفائق "١/٢٠٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٦" .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) وهذا القول يسمى - كما سبق - بقول التراجم .

انظر : المعتمد "١/٨٧" ، المحصول "١/ق١/٢٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٥" .

(٤) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين : ﴿ **فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أوكسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم**﴾ . سورة المائدة : آية "٨٩" .

ترك كل واحد منها ، يشترط الإتيان بالآخر ، فلو كانت خصلة منها واجبة على التعيين ، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الله تعالى ، أو بالنسبة إلينا لزم أن لايجوز تركها بعينها ، لكن الإجماع منعقد على أنه لايأثم بترك خصلة منها إذا فعل الأخرى أى خصلة كانت ، وحينئذ يلزم أن يجوز تركها وأن لايجوز ، وذلك متناقض ، وإذا بطلت هذه الأقسام تعين القسم الأخير وهو المطلوب (١)

فإن قيل : ماذكرتم من الآية ، إنما تكون دالة على إيجاب واحد لابعينه ، لو كانت تقتضى إيجاب الخصال الثلاثة به بالنسبة إلى كل واحد من الأمة ، وهو ممنوع .

ولم لايجوز أن المراد منها إيجاب الخصال الثلاثة بالنسبة إلى مجموع الأمة ؟ وحينئذ لايلزم (٢) منها أن يكون الواجب واحداً لابعينه ، بل تكون مقتضاها حينئذ إيجاب الطعام بعينه بالنسبة إلى بعض الحانثين (٣) ، والكسوة إلى بعض آخر والإعتقاق إلى بعض آخر (٤) .

سلمنا : أنها تقتضى إيجاب الكل ، بالنسبة إلى كل واحد من الأمة ، لكن لانسلم على وجه التخيير . ولم لايجوز أن يكون المجموع واجبًا على التعيين؟ وإنما لايجب الإتيان بكل واحد منها عند الإتيان بالبعض ، لأن إتيان البعض سبب لسقوط الباقى ، كما فى الفرض الكفاية (٥) .

سلمنا : أن الكل غير واجب على التعيين فلم لايجوز أن يكون الواجب

---

(١) انظر : المستصفى "١/٦٨" ، المحصول "١/ق٢/ ٢٦١,٢٦٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٠١" .

(٢) فى " ت " : لايلزمه .

(٣) فى " ت " : الجانبين

(٤) انظر : المعتمد "١/٨٧" ، الأحكام للآمدى "١/١٠١" ، الفائق "١/٢٠٧" .

(٥) ولو كانت العبارة هكذا "كما فى فرض الكفاية" لكانت أصح .
وانظر : الأحكام للآمدى "١/١٠٢" .

واحدًا بعينه ؟ وهو ماعلم الله تعالى أن المكلف يختاره ويكفر به .

سلمنا : فساد هذا القسم ، فلم لايجوز أن يكون الواجب هو مايختاره المكلف؟ بمعنى أن لاختياره مدخلاً فى الوجوب ودعوى الإجماع على فساد هذا القسم ممنوع .

قوله : ثانيًا : أنه خلاف الظاهر .

قلنا : قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، وقد قام الدليل عليه ، وهذا لأن القول بوجوب واحد لابعينه باطل .

أما أولاً : فلأن الحكم عبارة عن تعلق خطاب الشرع بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير على ماتقدم تعريفه (١) ، والخصم مساعد عليه أيضًا ، فالواجب ماتعلق به الخطاب باقتضاء الفعل المانع من النقيض ، والخطاب يمتنع تعلقه باقتضاء فعل أحد الأمرين المبهمين ، كما يمتنع تعلقه بالإيجاب على أحد الشخصين الغير المعينين (٢) .

وأما ثانيًا : فلأن اقتضاء الطلب يستدعى مطلوبًا معينًا ، لأن المطلوب لابد وأن يتميز عن غيره ، وإلا لم/ (٨٠/أ) يكن أولى بالمطلوبية من غيره ، فما ليس بمعين ليس مطلوبًا فلايكون واجبًا ، وإذا امتنع أن يكون الواحد لابعينه واجبًا(٣).

وقد تبين فساد الأقسام الثلاثة الأخر لما ذكرتم من الدليل ، تعين أن يكون الواجب هو ما اختاره المكلف .

والجواب عن الأول من وجوه :

---

(١) انظر ماسبق "ص٣٧" .

(٢) فى الأصل . المعين ، والمثبت من " ت "

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٠٢"

أحدها : أنه خلاف إجماع من سبق من السلف ، فإنه لم يفهم أحد منهم من الآية ماذكرتم من الاحتمال ، بل أطبقوا بأسرهم على أن مقتضاها التخيير، بالنسبة إلى كل واحد من المكلفين .

وثانيها :أنه يقتضى أن تكون"أو" بمعنى "الواو"[1] وأنه خلاف فى الأصل.

وثالثها : أنه يقتضى إضمارات كثيرة ، لأنه يصير معنى الآية حينئذ ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من بعض الحانثين [2] وكسوتهم من بعضهم وتحرير رقية من بعضهم ، وقد عرفت أن الإضمار خلاف الأصل فكيف تكثيره ؟ [3] .

وعن الثانى من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان الأمر كما ذكرتم ، لوجب أن يثاب على الكل ثواب الواجب إذا فعله ، ويعاقب على ترك الكل عقاب ترك الواجب ، وبالإجماع ليس كذلك .

ولهذا [4] فارق فرض الكفاية ، فإن الكل إذا فعلوه أثيبوا ثواب الواجب

---

(١) إن " أو " فى اللغة العربية لها موضعين : أحدهما : أن تكون حرف عطف فتعطف مفردًا على مفرد وجملة على جملة ، وهى فى هذه الحالة يكون لها خمسة معان : منها أن تكون تخييراً، وأن تكون إباحة ، وهى فى هذين الموضعين لاتقع إلا بعد الطلب .

وبناء على ذلك ، فإن "أو" تكون بمعنى الواو،أحيانًا ، وبه قال قوم من الكوفيين .

انظر : معانى الحروف "ص٧٩" ، رصف المبانى "ص٢١٠" ، ماسبق "ص٣٦٧" .

(٢) فى الأصل ، ت : الجانبين، وهى كما أثبت بدليل ماسبق "ص٤٥٢" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٠٣" ، الفائق "١/٢٠٨" .

(٤) فى " ت " : وبهذا .

وكذلك يعاقبون بأسرهم بتركه عقاب ترك الواجب [١] .

وثانيهما : أنه لو كان الأمر كما ذكرتم ، لكان المكلف إذا فعل الكل لوجب عليه أن ينوى فى الكل أداء الواجب ، كما فى فرض الكفاية ، فإن الكل إذا فعلوه . فإنه يجب على كل واحد منهم أن ينوى أداء ذلك الواجب ، إن كان ذلك مما [٢] يحتاج إلى النية ، وكما فى سائر الواجبات المحتاجة إلى النية ، وبالإجماع ليس كذلك [٣] .

وعن الثالث : أنه مناقض لما يقتضيه ظاهر الآية ، فإن ظاهرها يقتضى التخيير على ماتقدم بيانه ، وذلك يقتضى جواز ترك كل واحد منها بشرط الإتيان بالآخر ، وكونه واجبًا على التعيين يقتضى عدم جواز تركه على كل التقادير ،فيكون مناقضًا لظاهر الآية فيكون باطلاً .

وعن الرابع : أنه يقتضى أن لاوجود [٤] قبل الاختيار ، وهو خلاف الإجماع ، ومنعه مكابرة غير مستحق للجواب ، ولأنه يقتضى ألا يأثم بتركه قبل الاختيار ، إذ لاوجوب قبله ، ولو التزم بأنه لايأثم بتركه قبل الاختيار وإنما يأثم بترك الاختيار وهو مقدوره ، فلايخفى عليك ضعفه ومخالفته لظاهر الآية [٥] .

وأما قوله ثانيًا : أنه وإن كان خلاف الظاهر ، لكنه قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، وقد دل الدليل عليه ، فوجب المصير إليه . فجوابه من وجهين :

---

(١) فى الأصل واجب ، والمثبت من " ت " .

(٢) آخر الورقة "٨١" من " ت " .

(٣) انظر حكاية هذا الإجماع فى الأحكام للآمدى "١/١٠١" .

(٤) فى النسختين : (وجب)

(٥) انظر هذه الاعتراضات والإجابة عنها فى

المعتمد "١/٨٧ ٨٨" ، الأحكام للآمدى "١/١ ١" ، الفائق "١/٨ ٣"

أحدهما : وهو /(٨٠ / ب) إجمالى أنه يقتضى التعارض ، وهو خلاف الأصل ، فالمستلزم له أيضًا كذلك .

وثانيهما : وهو أنا نمنع قيام الدلالة على ماذكروه من الاحتمال .

قوله : فى الوجه الأول : يمتنع تعلق الخطاب باقتضاء أحد الأمرين المبهمين، كما يمتنع تعلقه بالإيجاب على أحد الشخصين المبهمين .

قلنا : لانسلم أنه يمتنع تعلق الخطاب باقتضاء أحد الأمرين المبهمين ، وجوازه بينّ ، إذ لايمتنع أن يقول السيد لعبده : آمرك بأحد هذين الفعلين من غير تعيين، أيهما أتيت به فقد امتثلت أمرى .

وأما القياس على الإيجاب على أحد الشخصين من غير تعيين ، فغير صحيح .لأن الفرق قائم بينهما ، ومعه لايصح القياس .

والفرق : وهو أن الإيجاب على الشخص يستدعى ذمه على تقدير تركه ، وإثابته على تقدير فعله وذم شخص لا بعينه وإثباته غير ممكن ، فلا يمكن الإيجاب على أحد الشخصين المبهمين ، بخلاف إيجاب أحد الأمرين المبهمين، لأن حاصل الحكم الشرعى عندنا يرجع إلى تعلق الخطاب بأفعال المكلفين على الوجه الذى - تقدم ذكره - وتعلق النطق بواحد لابعينه من جملة الأشياء ممكن وإلا لما أمكن التعبير عنه .

قوله ثانيًا : المطلوب لابد وأن يكون متميزًا عن غيره .

قلنا : نعم لكن لايشترط أن يكون ذلك بكل الاعتبارات ، بل ببعضها وهو حاصل فيما نحن فيه ، فإنه يميز بأن ماعدا ماأبهم فيه غير مطلوب ولا المكلف معاقب على تركه .

واحتج من زعم أن الكل واجب بوجوه [1] :

---

(١) انظر هذه الأدلة والجواب عنها للمعتزلة فى :

المعتمد "١/ ٨٧-٩١"، العدة "١/ ٦ ٣ ٣١"، التبصرة "ص٧١" .

أحدها : أن الخصال المذكورة ، إن كانت متساوية فى المصلحة التى تقتضى الوجوب ، فيلزم [1] أن يكون الكل واجبًا وإلا لزم الترجيح من غير مرجح،وتخلف المعلول عن العلة ، وإن لم تكن متساوية ، بل بعضها مختص بما لأجله اختص بالوجوب ، لم يجز التخيير بينه وبين غيره ، لأن التخيير بين الواجب وبين غيره غير جائز ، لما فيه من رفع معنى الوجوب فكان [2] هو متعينًا للوجوب ولما [3] لم يكن كذلك وفاقاً ، دل ذلك على أن الكل واجب غاية مايقال عليه ، أن الإتيان بالكل غير واجب أيضاً بالإجماع .

لكن يمكن أن يقال : فى دفعه إنه يجوز أن يكون إتيان البعض سببًا لسقوط الباقى ، كما فى فرض الكفاية ، أو يقال عند إتيان البعض يجوز أن يسقط التكليف بالباقى ، كما فى إتيان غير الواجب ، فإنه قد يسقط عنده التكليف بالواجب عندكم ، بل مانحن فيه أولى لاستواء الكل فى الوجوب .

وثانيها : لو لم يكن الكل واجبًا ، فإما أن لايجب شىء منها وهو باطل وفاقًا، أو يجب شيئًا منها ، وهو إما معين/ (٨١ / أ) ، أو غير معين ، وكلاهما باطلان .

أما الأول : فلوجهين :-

أحدهما : ماسبق وهو أنه لم يجز التخيير بينه وبين غيره حينئذ .

وثانيهما : أنه لو كان كذلك لوجب أن ينصب الله تعالى عليه دليلاً معينًا غير اختيار المكلف وتسميته [4] ، كما فى سائر الواجبات لئلا يلزم منه تكليف

== المستصفى "١/٦٨"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٧٢"، الأحكام للآمدى "١/١٠٢"، الفائق "١/٢٠٩ - ٢١٠" .

(١) فى " ت " : فيلزمه .

(٢) فى " ت " : وكان .

(٣) فى " ت " وإلا لم .

(٤) فى الأصل : تسهيه ، والمثبت من " ت "

ما لايطاق ، وحيث لم ينصب الدليل دل ذلك على بطلانه .

وأما الثانى : فلأن ذلك الغير المعين ، إما أن يكون لتعيينه طريق أو لا يكون، وهذا الثانى باطل وفاقًا .

وبيانه : أن منهم من أحال القول بوجوب واحد لابعينه ، ومنهم من اعترف به وكل من اعترف به ، قال : يتعين للوجوب مايختاره المكلف ويفعله ، فالقول بوجوب واحد لابعينه وليس لتعيينه طريق قول لم يقل به أحد .

وأما الأول : فذلك الطريق ، إما باختيار المكلف ، أوغيره .

الثانى : باطل لما سبق ، والأول كذلك أيضًا لوجهين :

أحدهما : ماسبق وهو القياس على سائر الواجبات .

وثانيهما : أن نظر العبد وعقله قاصر عن معرفة المصالح المقتضية للوجوب النافعة له معادًا ومعاشًا ، فلايجوز أن يفوض إلى رأيه القاصرتعيين الواجب ، كما لايجوز أن يفوض إليه أصله ، حتى يجوز أن يقال له : افعل ماشئت فإنك لاتفعل إلا ماهو الواجب وليس هذا مما اختلف فيه ، فإن ذاك [1] إنما هو بالنسبة إلى النبى ، أو بالنسبة إلى من علم الله عصمته ، أما جوازه بالنسبةإلى كل واحد من المكلفين فذاك مما لم يقل به أحد .

وثالثها : لو كان الواجب واحدًا لابعينه ، لكان ماعدا ذلك الواحد غير واجب، فلو كفر ثلاثة من المكلفين ، كل واحد منهم بكل واحدة من تلك الخصال الثلاثة غير ماكفر به الآخر ، لكان الواحد منهم لابعينه هو المكفر بالواجب دون الآخرين ، لكن الإجماع منعقد على أن كل واحد منهم مكفر بالواجب وذلك يدل على أنه ليس الواجب واحد لابعينه ، بل الكل واجب .

واحتج : من زعم أن الواجب واحد بعينه ،وهو ماعلم الله تعالى أن المكلف

---

(١) آخر الورقة "٨٢" من " ت " .

يكفر به ، بأن الواجب واحدة من الخصال الثلاث [(١)] ، بدليل أنه لو اقتصر المكلف على واحد منها لاجزأه بالإجماع .

ومايقال من الاحتمال فى قدحه : وهو أنه يجوز أن يكون الإتيان بالبعض سببًا لسقوط الباقى ، فإن مع هذا الاحتمال لايكون ماذكر من الحكم دالاً على أن الواجب واحد فذلك ، وإن كان ممكنًا ، لكنه خلاف الأصل لايصار إليه إلا عند (٨١ / ب) قيام الدلالة عليه ، إذ الأصل أن لايقوم الشىء مقام الشىء الآخر ، ثم الله تعالى علم مايكفر به المكلف ، فكان ذلك هو الواجب فى علمه تعالى ، فيكون الواجب واحداً معينًا [(٢)] .

واحتج المخالفون على فساد مذهبنا بوجوه [(٣)] .

أحدها : أن المكلف إذا أتى بالكل دفعة واحدة ، إما بالوكالة ، أو بعضها بالوكالة ، وبعضها بالمباشرة ، فلاشك أنه يستحق على ذلك ثواب الواجب ، فإما أن يكون ثواب واجب واحد ، أو ثواب واجبات كثيرة .

فإن كان الثانى : كان الكل واجبًا لا واحداً لابعينه [(٤)] .

وإن كان الأول : فإما أن يكون ذلك الاستحقاق معللاً بكل واحد منها [(٥)]، أو بواحد منها ، إما معين أوغير معين .

---

(١) فى النسختين : (الثلاثة) .

(٢) انظر فى استدلال هؤلاء القائلين بأن الواجب هو ماعلم الله تعالى أن المكلف يكفر به، ومناقشته فى : الفائق "١/ ٢١٠-٢١١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٤١". وراجع : الإبهاج "١/ ٨٧"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٧٧"، نهاية السول "١/ ٧٨" .

(٣) انظر فى هذه الوجوه للقائلين بفساد مذهب الجمهور من الفقهاء والأشاعرة ومناقشتها فى :
المحصول "١/ق٢/ ٢٧١"، ومابعدها .
وراجع : الإبهاج "١/ ٨٧"، نهاية السول "١/ ٧٩" .

(٤) فى " ت " : واحداً بعينه .

(٥) فى الأصل : منهما ، وماأثبته من " ت " وهو الصواب .

والأول باطل ، لأنه يلزم منه اجتماع مؤثرات كثيرة ، على أثر واحد ، وهو محال ، لاستلزامه احتياج الأثر واستغنائه معًا بالنسبة إلى كل واحد من المؤثرات ، وبتقدير صحته يلزم أن يكون كل واحد منها واجبًا ، لا واحدًا لابعينه (١) .

وإن كان الثانى : كان الواجب واحدًا معينًا .

وإن كان الثالث : فهو باطل ، لأن استحقاق الثواب حكم « معين » (٢) ، فيجب أن يكون موجبه معينًا لاستحالة إسناد المعين إلى المبهم ، الذى لاوجود له فى الخارج .

وثانيها : أنه إذا أتى بالكل ، فلابد وأن يسقط عنه الفرض ، فإن سقط عنه فروض كثيرة ، كان الواجب أمورًا كثيرة ، لاواحدًا بعينه ، وإن سقط عنه فرض واحد ، فإن كان معللاً بكل واحد منهما ، كان المحال المذكور لازمًا ، وبتقدير تسليمه (٣) كان المطلوب حاصلاً ، وإن كان معللاً بواحد معين فكذلك وإن كان بواحد غير معين فهو باطل ، لأن الإتيان بالمبهم غير ممكن ، لأن كل مايؤتى به فى الخارج فهو متعين ، وإذا لم يمكن الإتيان به لم يكن سقوط الفرض معللاً به ، لأنه معلل بالمأتى به .

وثالثها : مثله فى جانب الترك ، بالنسبة إلى استحقاق العقاب .

ورابعها : أنه إذا أتى بالكل فالمحكوم عليه بالوجوب ، إن كان هو الكل من حيث إنه كل لم يكن شىء منها واجبًا على الاستقلال ، وهو خلاف الإجماع، وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل ، وهو أن لايكون الواحد لابعينه واجبًا ، وإن كان كل واحد منها كان كل واحد منها واجبًا لا واحدًا لابعينه

---

(١) فى " ت " : واحدًا بعينه .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) فى الأصل : سليمه ، والمثبت من " ت " .

وإن كان واحدًا معينًا ، كان الأمر كما تقدم (١) ، وإن كان واحدًا لابعينه فهو باطل ، لأن المبهم يمتنع وجوده فى الخارج فيستحيل (٢) أن يكون موصوفًا/(٨٢/أ) بالوجود (٣) الخارجى .

وخامسها : أنه إذا أتى بالكل ، فلاشك أنه يجب عليه أن ينوى أداء الواجب فإن وجب عليه ذلك بالنسبة إلى كل واحد من تلك الخصال ، كان الكل واجبًا لاواحدًا لابعينه ، وإن وجب عليه ذلك بالنسبة إلى الكل من حيث أنه كل أو بالنسبة إلى واحد معين كان المطلوب حاصلاً أيضًا ، وإن وجب عليه ذلك بالنسبة إلى واحد غير معين فهو باطل ، لأن أداء المبهم غير ممكن ، فلايمكن إيجابه فلا تجب نية أدائه .

والجواب عن الأول : أنه مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وهى غير مسلمة عندنا ، بل هى باطلة . على ماستعرفه - إن شاء الله تعالى - (٤) .

ولئن سلمناها : لكن ماذكرتم منقوص بما إذا وجد رجلان صالحان للإمامة، فإن الأمة مخيرة فى عقد الإمامة لاحدهما لابعينه ، ولايمكن أن يقال أن عقد الإمامة لهما واجب ، فإن مايحرم كيف يكون واجبًا ؟ . وكذلك الولى مخير (٥) من تزويج موليته من أحد الكفؤين الخاطبين الصالحين لذلك ، إذ الواحد منهما غير متعين لذلك وفاقًا والجمع حرام ،فكيف [يكون](٦) واجبًا؟ : فلم يبق إلا أن يكون الواجب واحدًا لابعينه (٧) .

---

(١) انظر : ماسبق "ص٤٥٩" .

(٢) فى " ت " : ويستحيل .

(٣) بعد الوجود فى الأصل : زيادة قوله : فى الجود .

(٤) انظر ماسيأتى "ص٦٠١" .

(٥) بعد مخير فى الأصل : زيادة : به فى .

(٦) هذه الزيادة من عندى ، ليستقيم المعنى بدليل ماقبلها .

(٧) انظر المستصفى "٦٨/١" ، الأحكام للآمدى "١٠٤/١" .

وعن الثانى : أن فى سائر الواجبات المعينة ، إنما لم يجعل اختيار العبد وفعله طريقًا إلى تعيينه ، لأنه ربما يعقل ويختار ماليس بواجب [1] ، بخلاف الواجب المخير ، فإنه أى واحد فعل منه فإنه هو الواجب .

وأما قوله : فى الوجه الثانى : أن نظر العبد قاصر عن معرفة المصالح المقتضية للوجوب إلى آخره .

فجوابه : أنه مبنى أيضًا على قاعدة التحسين والتقبيح وهى ممنوعة ، وإنما[2] لم يجز أن يفوض تعيين أصل الوجوب إلى اختيار العبد وفعله لما [3] سبق لا بما ذكرتم من عدم اهتدائه إلى المصالح المقتضية له .

وعن الثالث : أنا لانقول : إن الواجب واحد لاتعينه بالنسبة إلى عامة المكلفين حتى يلزم ماذكرتم ، بل ذلك بالنسبة إلى كل واحد منهم مكفر بالواجب فيما ذكرتم من الصور .

وعن الرابع : أن علمه تعالى بما يكفر من المكلف ، لايقتضى أن يكون ذلك واجبًا متعينًا ، بل لايلزم منه إلا أنه متعين فى علمه تعالى للفعل ، ولايلزم منه أنه متعين للوجوب فى علمه تعالى ولا فى غير علمه ، وهذا كما لو علم الله تعالى من زيد أنه يصرف الزكاة إلى الفقير الفلانى ، فإنه لامحالة يقع ذلك ولايمكن أن يقال إن صرف الزكاة إلى ذلك الفقير واجب فى علم الله تعالى ، فإن ذلك جهل ، تعالى عن / (٨٢ / ب) ذلك علوًا كبيرًا ، لأنه غير مطابق لما هو فى نفس الأمر ، إذ صرف الزكاة إلى ذلك الفقير المعين غير واجب ، فى نفس الأمر إجماعًا ، فلايجوز أن يكون واجبًا فى علمه تعالى ، والتحقيق فيه [أنه] [4] إنما يصير متعينًا للوجوب إذا فعله المكلف ، فلو علم

---

(١) آخر الورقة "٨٣" من " ت " .

(٢) فى " ت " : وإذا .

(٣) فى " ت " : بما .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

الله تعالى أنه متعين للوجوب قبل الفعل ، لكان ذلك جهلاً وهو على الله تعالى .

وعن الخامس : أنه معلل لكل واحد منها بطريق البدلية لا بطريق المعية ، حتى يلزم أن يكون كل واحد منها واجبًا .

قوله : يجتمع على الأثر الواحد مؤثرات كثيرة .

قلنا : ممنوع على هذا التقدير . سلمناه : لكن هذه الأسباب معرفات لاموجبات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على معرف واحد غير مستحيل .

سلمنا : فساد هذا القسم فلم لايجوز أن يستحق الثواب على واحد معين ؟ وهو أكثرها ثوابًا ، ولايلزم من هذا أن يكون الواجب واحدًا معينًا قبل الفعل ، لأن استحقاق الثواب بعد الفعل ، وحينئذ يصير متعينًا للوجوب والنزاع قبله ، وبه خرج الجواب عن السادس أيضًا : ونخصه أن نسلم أن مايكون مبهمًا عند الإتيان ، فالإتيان به غير ممكن ، ولكن لانسلم أنه لايمكن الإتيان بما يكون مبهمًا [1] ، قبل الإتيان به يصير متعينًا عنده .

وعن السابع : ماتقدم أيضًا . ويخصه أنه إنما يصير موصوفًا بالوجوب فى الوجود الخارجى عند اتصاله بالعقل ، وحينئذ لم يبق منهما ، وأما قبله فليس هو متصفًا بالوجوب فى الوجود الخارجى بل فى الذهن .

وعن الثامن : أنه ينوى أداء الواجب المخير ، وماسبق فى السادس .

---

(١) فى الأصل : منهما ، والمثبت من " ت " .

فـــــــرع :

إذا عـقد الإنســان على قفـيز من صـبرة ، فـالمعقـود عليه كل واحـد من القفيزين[1] ، على سبيل البدل .

وهو المعنى من قولنا : المعقود عليه واحد لا بعينه [2] .

وكذلك إذا طلق زوجة من زوجاته ، أو أعتق عـبدا من عبيده ، ولا يمكن أن يقال : إن التى يعنيها للطلاق فهى المطلقة فى علم الله تعالى لما تقدم[3]. .

ولايمكن أن يقال : إن كل واحدة منهـا مطلقة ، وإنما تخرج سـوى المعينة

---

(١) فى الأصل ، " ت" : القفيزان . وهى كما أثبت .

(٢) انظر المحصول " ١/ق٢/٢٧٨" .

وبيان ذلك هو أن الذين قالوا : إن الواجب واحد غير معين ، إحتجوا بأن الإنسان إذا عقد على قـفيز من صبـرة ، فإن المعقود عليه واحـد من القفيزين لا بعـينه ، ويتعين واحد منهما باخـتيار المشترى ، فيصـير الواحد الذى هو ليس بمتعين فى نفسـه متعينا باختيار المكلف .

ويجاب عنه : بأن العقد يتناول قفيزا من الصبرة أولى من أن يتناول القفيز الآخر ، إذ ليس له إختـصاص بأحدهما دون الآخـر وإنما يتناولهما على السوية لكن علـى سبيل البدل ، أى أن كل واحـد منهما لا إختـصاص للعقد به على التـعيين وللمـشترى أن يختار أى قفيز شـاء منهما ، فإذا إختار واحدا منهما تعين ملكه فـيه فتعين الملك فى القفيز المعين كسقوط الفرض الكفاية .

(٣) انظر ماسبق "ص٤٥٨" .

وبيان ذلك : أنه إذا طلق زوجة من زوجـاته غير معينة أو أعـتق عبدا من عبيـده غير معين ، إنـه يعتبر كل واحـد من الزوجات طالق لكن على البدل وكل عبـد حر لكن على البدل .

أى أنه لااختصاص للطلاق أو العتق بواحد معين وإن أى امـرأة إختار مفارقتها تعينت الفرقـة عليها وخلت له الأخـرى ، وأى عبد اخـتار عتقـه تعينت حريتـه ، وكان له إستخدام الباقين .

انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣" .

للطلاق عن كونها مطلقة بالتعيين ، لأن اللفظ صريح فى تطليق واحدة منهن غير محتمل لتطليق كل واحدة منهن .

ولأنا نفرض الكلام فيما إذا قال : إحداكن طالق فقط ، فإن هاهنا نفى ماعدا الواحدة مصرح به ، ولأنه لايعهد مثله فى قواعد الشرع ، كما عهد سقوط الواجب بأسباب أخر غير آدابه (١) .

المسألة الخامسة (٨٣/أ)

[فى أن وجوب الأشياء قد يكون على الترتيب أو على البدل]

أعلم أن وجوب الأشياء على المكلف قد يكون على البدل ، وقد يكون على الترتيب (٢) .

أما الأول : فقد يكون الجمع بين تلك الأشياء حرامًا ، وقد يكون مباحًا ، وقد يكون ندبًا .

والأول : مثل مايجب على الولى تزويج موليته الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الصالحين ، فإن الجمع حرام .

والثانى : مثل مايجب على المصلى ستر عورته ، إذا وجد ثوبين ، فإن الجمع بينهما مباح .

والثالث : مثل خصال الكفارة .

وأما الثانى : فهو أيضًا على هذه الأقسام الثلاثة ، مثال المحرم جمعه ، أكل المباح والميتة فى حال المخمصة .

---

(١) انظر : الفائق "٢١٢/١" ، وراجع : الإبهاج "٩٠/١" .

(٢) انظر : المعتمد "٩٨/١" ، المحصول "١/ق٢٨٣/١" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٥٩" الفائق "٢١٢/١" ، نهاية السول"٨٤/١"، الإبهاج "٩١/١" ، منهاج العقول "٨٤/١" .

مثال المباح الوضوء والتيمم [1]

مثال المندوب الجمع بين خصال الكفارات المرتبة [2] .

المسألة السادسة

فى الوجوب الموسع

أعلم أن الشىء إذا وجب فعله ، فلابد وأن يجب فى وقته ، فذلك الوقت ، إما انقص منه فهذا لايجوز التكليف به ، إلا إذا جوز تكليف مالايطاق أو كان المقصود من إيجابه فيه إيجاب قضاء كله أو بعضه ، وهذا كما إذا طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام ، أو أسلم الكافر ، وقد بقى من الوقت مقدار ركعة أو تكبيرة [3] .

إن قلنا : بالوجوب به ، وأما قول بعض الفقهاء فى هذه الصلاة : إن كلها

---

(1) قال الشيخ المصنف هنا وفى الفائق "١/ ٢١٣" ، وكذا الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٢/ ٢٨٣" ، والشيخ البيضاوى فى منهاجه أنه يباح الجمع بين التيمم والوضوء فوجوب التيمم وإباحته مرتب على الوضوء لاختصاص التيمم بحالة العجز .

ثم ذكر ابن السبكى فى الإبهاج "١/ ٩١" أن الجمع بين التيمم والوضوء يحصل بإضافة التيمم إلى الوضوء وهو مباح ، لكنه غير مسلم لأنه إذا توضأ بطل التيمم ؛ لأنه طهارة ضرورة ، وفى هذه الحالة لاضرورة لأنه حصل التطهر بالوضوء ، فإذًا لم يصح الجمع بين الوضوء والتيمم وعليه لايكون اجتماعهما موصوفًا بالاباحة ، وهو كذلك .

(2) ذكر ابن السبكى فى الإبهاج "١/ ٩٢" بأن الحكم بأن الجمع سنه يحتاج إلى دليل وليس هناك دليل ، وليس هناك أحد من الفقهاء استحب الجمع بينها، وإنما الأصوليون ذكروه وليس لديهم دليل يدل عليه ، ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة الذمة كما ورد عن عائشة رضى الله عنها إنها اعتقت رقابًا كثيرة عن نذرها فى كلام ابن الزبير وكانت تبكى حتى تبل دموعها خمارها .

(3) انظر : المعتمد "١/ ١٣٤" ، المحصول "١/ ق٢/ ٢٨٩" . ==

أداء ، فهو على جهة التغليب لا على جهة التحقيق ، كقول : بعضهم إن كلها قضاء (١) .

وأما أن يكون مساويًا (٢) له ، نحو وجوب الصوم فى بياض النهار (٣) ، وهذا القسم تسميه الحنفية بالمعيار (٤) وهو مما لانزاع فيه ، وإما أن يكون زائدًا عليه وهذا هو المسمى بالواجب الموسع (٥) .

وقد اختلف فيه :

فمنهم من أنكره (٦) .

= وراجع : الإبهاج "١/ ٩٤" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٦٩" .

(١) ذكر ابن السبكى فى الإبهاج "١/ ٩٤" أن الصلاة إذا وقع بعضها فى الوقت وبعضها الآخر خارج الوقت ، فهل تكون قضاء أو أداء ؟ وذكر أن الصحيح من مذهب الشافعى رضى الله عنه أنه متى وقع ركعة منها فى الوقت فالكل أداء ، لأن الشافعى لم يقل بأن وقت الصبح مثلاً يخرج بطلوع الشمس مطلقًا ، بل قال : إن طلعت الشمس وهو لم يصل منها ركعة، فقد خرج وقتها، واستدل على ذلك بقول الرسول ﷺ من حديث أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : " من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة " رواه الجماعة .

(٢) فى الأصل، "ت" : متساويًا ، وهى كما أثبت .

(٣) آخر الورقة "٨٤" من " ت " .

(٤) تسمى الحنفية ماوقته مساويًا لفعله بالمعيار ، وذلك لأنه بقدر الواجب، فهو يزيد بزيادته وينقص بنقصانه، فيعلم به مقداره كما تعرف مقادير الموازين بالمعيار .

انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٢١٤ ، ٢٣٠"، تيسير التحرير "٢/ ٢٠٧"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٦٩".

(٥) انظر فى أقسام الواجب باعتبار وقته :

المعتمد "١/ ١٣٤"، المستصفى "١/ ٦٩"، المحصول "١/ق٢/ ٢٨٩" ، الإبهاج "١/ ٩٣" ، نهاية السول "١/ ٨٩" ، المسودة "ص٢٦، ٢٨" ، كشف الأسرار "١/ ٢١٥".

(٦) انظر مايأتى قريبًا

ومنهم من اعترف به وهم جمهور الفقهاء ، من الشافعية [1] ، والحنفية [2] والأصوليين ، من الأشاعرة [3] والمعتزلة [4] .

ثم منهم من قال : الوجوب وإن كان متعلقًا بكل واحد من أجزاء الوقت ، بمعنى أنه يوصف الفعل بالوجوب فيه على وجه لايتعين بفعله ، وأنه لو أداه فيه لوقع أداء ، لكن لايجوز له التأخير عن بعض أجزاء الوقت إلى بعض آخر إلا ببدل ، وهو العزم على إتيان الفعل فيه ، وهم أكثر القائلين به [5] .

ومنهم من لم يوجب البدل ، بل جوز للمكلف التأخير مطلقًا [6] إلى أن يتضيق الوقت ، بحيث إنه لو لم يشتغل به لخرج بعضه عن الوقت ، فإنه لايجوز له التأخيرإذ ذاك ،أو يغلب على ظنه أنه لو لم يشتغل به فى هذا الجزء

---

(١) انظر : المستصفى "١/٦٩" ، الأحكام للآمدى"١/١٠٥" ، الإبهاج "١/٩٥" .

(٢) وانظر : تخريج الفروع على الأصول للزنجانى "ص٩٠" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/١٢٢" ، فواتح الرحموت "١/٧٣" .

(٣) انظر : المستصفى، الأحكام للآمدى، الإبهاج فى الموضع السابقة، المحصول "١/ق٢/٢٩١" .

(٤) ومنهم : أبو على الجبائى وابنه وأصحابهما .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار بن أحمد "١٧/١١٩" ، المعتمد "١/١٣٤" وممن ذهب أيضًا إلى هذا القول : المالكية والحنابلة .
انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢٤١" ، روضة الناظر "ص٣٠" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٦٩" .

(٥) وإلى اشتراط العزم على إتيان الفعل فيه ذهب بعض المالكية والشافعية والحنابلة والجبائى وابنه أبوهاشم وغيرهم .
انظر : المعتمد "١/١٣٥" ، العدة "١/٣١١" ، المستصفى "١/٧٠" ، المنخول "ص١٢١" ، الأحكام للآمدى "١/١٠٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٩ ,١٥٢" ، روضة الناظر "ص٣١" .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٠٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٥٢" .
وراجع : نهاية السول "١/٩٠" .

لفاته في الجزء الثاني [1]

وأما المنكرون له فهم فرق أربعة :

أحدها : الذين قالوا : الوجوب مختص بأول الوقت/ (٨٣/ب) ومايؤتى بعده يكون قضاء [2] .

وثانيها : الذين قالوا : الوجوب مختص بآخر الوقت ، ومايؤتى قبله يكون نفلاً مانعًا للوجوب [3] .

---

(١) وذهب أبو الحسين البصري في معتمده "١/ ١٤١" والإمام الرازي في محصوله "١/ ق٢/ ٢٩٢" ، وأبو الخطاب في تمهيده "١/ ٢٤٠" ، وابن الحاجب في مختصره "١/ ٢٤١" ، ومجد الدين بن تيمية في المسودة "ص١٠٥" ، وابن السبكي في الإبهاج "١/ ٩٥" ، إلى عدم اشتراط العزم .

(٢) وبه قال بعض الحنفية منهم محمد بن شجاع قاله السرخسي "١/ ٣٠" ، "٣١" حيث ذكر عنه إن الصلاة تجب في أول الوقت وجوبًا موسعًا ومايؤتى به بعده يكون قضاء.

وراجع : كشف الأسرار "١/ ٢١٩" ، فواتح الرحموت "١/ ٧٤" .

وبه - أيضًا - قال بعض الشافعية .

انظر : المعتمد "١/ ١٣٥" ، المحصول "١/ ق٢/ ٢٩٠" ، الأحكام للآمدي "١/ ١٠٥" .

(٣) وهذا مانقله السرخسي في أصوله "١/ ٣١" عن العراقيين حيث يقولون : لايثبت في أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت، فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض .

وقال عبد العلي محمد بن نظام الدين : " ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية وهذه النسبة غلط " فواتح الرحموت "١/ ٧٤" .

وانظر : أصول السرخسي "١/ ٣١" ، كشف الأسرار "١/ ٢١٩" ، تيسير التحرير "٢/ ١٨٩" .

وراجع : المعتمد "١/ ١٣٥" ، المستصفى "١/ ٦٩" ، المحصول "١/ ق٢/ ٢٩١" ، الأحكام للآمدي "١/ ١٠٥" ، الإبهاج "١/ ٢١٩" .

ونقل بعضهم أنه يسقط الفرض عنده [1] وهو أوفق [2]

وثالثها : الذين قالوا إن المكلف إذا أتى بالصلاة فى أول الوقت فهى موقوفة ، فإن بقى إلى آخر الوقت تبعت المكلفين كان مافعله واجبًا وإلا فنفل، وهذا قول الكرخى .

وقد حكى عنه أيضًا أن الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان [3] .

ورابعها : الذين قالوا : الوجوب مختص بالجزء الذى يتصل الأداء به وإلا فأخر الوقت الذى يسع الفعل ولايفصل عنه ، وهو القول المشهور من الحنفية[4] .

وهذا لأن « سبب » [5] الوجوب عندهم كل واحد من أجزاء الوقت ، بطريق البدلية إن اتصل به الأداء ، وإلا فأخره ، إذ يستحيل أن يكون جميع الوقت سببًا ، وإلا لزم الوجوب بعده ، وكذا يستحيل أن يكون أوله سببًا أو آخره،لاستحالة تأخر المسبب عن السبب ،وتقدمه عليه،إذ يجوز الأداء فى آخر

---

(١) انظر : كشف الأسرار "٢١٩/١" .

(٢) فى " ت " : أوثق .

(٣) انظر : أصول السرخسى "٣٢/١"، حيث قال : "وكان الكرخى رحمه الله يقول : المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقًا بآخر الوقت أو بالفعل" .
وانظر : المعتمد "١٣٥/١" ، كشف الأسرار "٢١٩/١" ، تيسير التحرير "١٩١/٢" .
وراجع : شرح اللمع "٢٤٦/١"، التمهيد لأبى الخطاب "٢٤١/١"، المحصول "١/ ق٢/ ١٩١" ، الأحكام للآمدى "١٠٥/١" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "٣١/١" ، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى "ص٩١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢١٩/١" .
وراجع : الأحكام للآمدى "١٠٥/١" ، جمع الجوامع وشرحه "١٨٩/١" ، تيسير التحرير "١٨٩/٢" ، الإبهاج "٩٧/١" .

(٥) ساقط من " ت " .

الوقت ولايأثم به ، ويجـوز الأداء أيضًا فـى أوله ، فلم يبق السبب إلا الجـزء الذى اتصل الأداء به أو آخره على التفسير المتقدم .

وإنما عدت [1] هذه الفرقة من المـنكرين للواجب الموسع مع أنهم يقولون إن الصلاة مـهما أديت فى الوقت فى أى جزء كـان [كانت] [2] واجبة الأداء ، لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل ، بخلاف القائلين به فإنهم يجوزون ذلك [3] .

حجة القائلين به [4] :

هى أن الأمر يتناول جميع أجزاء الوقت من غيـر إشعار بالتخصيص ببعض أجـزائه ، قـال الله تعـالى : ﴿ **أقـم الـصلاة لـدلوك الـشـمس إلى غـسق الليـل** ﴾ [5] .

ولو فرض أن للأمر إشعاراً بالتـخصيص ببعض أجزاء الوقت لم تكن تلك مـسألتنا وإذا لم يـكن له اختـصـاص ببعض أجـزاء الوقت وليس فى العـقل مايوجب التخصيص - أيضـًا - وكل الوقت قابل لذلك الفعل المأمور به ، فلو خصصناه ببعض أجزاء الوقت ، لكان ذلك تخصيصًا للعام ، أو تقيدًا للمطلق

---

(١) فى الأصل : عبرت ، والمثبت من " ت " .

(٢) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : تيسير التحرير "١٨٩/٢" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢١٥/١" ، الإبهاج "٩٧/١" .

(٤) أى القائلين بالواجب الموسع وهم الجمهور .

(٥) سورة الأسراء : آية "٧٨" .

الأمر فى هذه الآية يتناول جميع الوقت من غير تخصيص بجزء دون جزءلأن جبريل أم النبى ﷺ أول الوقت وآخره ، وقـال له : " الوقت مابينهمـا " ، ولأنه لو تعين للفعل جزء من الوقت لم يصح الفعل قبله ويكون الفعل بعده قـضاء فيعصى بتأخيره عنه .

انظر : الفائق "٢١٦/١" ، شرح الكوكب المنير "٣٧١/١- ٣٧٢" .

من غير دليل ، وهو غير جائز ، وإذا بطل التخصيص كان مقتضاه إيقاع الفعل المأمور به ، فى أى وقت أراده المكلف ، إذ استغراق الوقت بالفعل غير واجب إجماعًا (١) .

فإن قيل : سلمنا أنه ليس فى الأمر مايشعر بالتخصيص ، ولكن لانسلم أنه ليس فى العقل مايدل عليه .

وهذا لأن الواجب لايجوز تركه ، على ماعرف ذلك فى حده (٢) ، والصلاة يجوز تركها فى أول الوقت [و] (٣) وسطه ، فلايجوز أن تكون واجبة فيه / (٨٤/أ) ، وإذا لم تكن واجبة فى أول الوقت وفى وسطه تعين أن تكون واجبة فى آخره ، وإلا لكان لها وقت آخر غير الوقت المغروب لها .

ولأن الإجماع منعقد على أنه لايجوز تأخيرها عن آخر الوقت من غير عذر ، وذلك يدل على أنها واجبة فيه لا فى أول الوقت .

وحينئذ يحتمل أن يكون فعلها فيه ندبًا يسقط الفرض عنده ، أو هى كالزكاة المعجلة (٤) .

أو يقول : الأمر وإن دل على جواز أدائها فى أى جزء كان من الوقت ، لكن النص والمعقول يدلان على تخصيصه بأول الوقت .

أما النص : فآيتا (٥) الاستباق ، والمسارعة (٦) .

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٣٦" ، المحصول "١/ق٢/٢٩٢" ، الأحكام للآمدى "١/١٠٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٧٤" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٧١" .

(٢) انظر ماسبق "ص٤٣٢" .

(٣) هذه الواو من عندى ليستقيم المعنى .

(٤) انظر : المعتمد "١/١٣٧-١٣٨" ، المستصفى "١/ ٦٩" ، الأحكام للآمدى "١/١٠٦" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٠" .

(٥) فى الأصل : "فانها" وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٦) آية الاستباق هى قوله تعالى : ﴿ **سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها** ==

وأما المعقول : فهو أنه لو جاز التأخير عن أول الوقت ، لجاز إما إلى [1] بدل، أو لا إلى بدل ، والقسمان باطلان فوجب أن لايجوز التأخير .

وإنما قلنا : إنه لايجوز التأخير إلى بدل لوجوه :

أحدها : أن ذلك البدل إن كان مساويًا للمبدل فى جميع الأمور المطلوبة منه، وجب أن يكون الإتيان به سببًا لسقوط المبدل لحصول تلك الأمور المطلوبة منه، وإن لم يكن مساويًا له لم يجز جعله بدلاً عنه مطلقًا حينئذ ، لأن البدل المطلق، يجب أن يكون قائمًا مقام المبدل فى جميع الأمور المطلوبة منه .

وثانيها : أن ذلك البدل ، إما العزم على الفعل فى الجزء الثانى ، أو الثالث من الوقت ، أو غيره ، والثانى : باطل بالاجماع ، والأول : لايخلو أما أن يتكرر [2] وجوبه بحسب تكرير آخر الوقت ، أو لا يتكرر ، والأول : باطل ، لأن بدل الشىء لايزيد عليه ، فلما لم يكن المبدل متكرراً ، لم يكن البدل [3] متكرراً أيضًا .

والثانى : أيضًا باطل ، لأنه يقتضى أن يجوز تأخير الصلاة عن الجزء الثانى والثالث من الوقت من غير بدل ، وهذا غير القسم الذى نحن فيه ، بل هو من القسم الثانى - وسيأتى بطلانه إن شاء الله تعالى - [4] .

وثالثها : أنه لو كان جواز التأخير ، مشروطًا بالبدل لزم أن لا يجوز الإتيان

= = **كعرض السماء والأرض اعدت للذين آمنوا بالله ورسله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾** سورة الحديد : اية "٢١"، وآية المسارعة هى قوله تعالى: **﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض اعدت للمتقين﴾**. سورة آل عمران : آية "١٣٣" .

(١) فى الأصل : " ان " وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٢) آخر الورقة "٨٥" من " ت " .

(٣) فى " ت " : المبدل .

(٤) انظر مايأتى قريبًا .

به إلا عند العجز بالمبدل ، كما فى سائر الإبدال ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لايجوز أن يكون له بدل .

ورابعها: أن إثبات الدليل[1] «زيادة على مقتضى الأمر الوارد بالصلاة ولا إشعار له به فوجب أن يكون باطلاً إما لأنه»[2] زيادة على النص وهى نسخ[3]، وإن لأن ما لا دليل عليه يجب [4] نفيه .

وخامسها : لو كان جواز التأخير مشروطًا بالعزم بالإتيان به فى غير ذلك الجزء ، لكان من أخرها عن أول الوقت مع الذهول عن العزم يكون عاصيًا ، ولم لم يكن كذلك وفاقًا ، علم أنه غير مشروط به [5] .

وإنما قلنا : إنه لايجوز التأخير لا إلى بدل ،/(٨٤/ب) لأن ذلك يقتضى أن لاتكون الصلاة واجبة فى [6] ، إذ لامعنى لغير الواجب إلا أنه يجوز تأخيره لا

---

(١) فى " " : البدل .

(٢) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٣) اختلف العلماء فى الزيادة على النص هل تكون نسخًا أم لا ؟ .

وذلك لأن الزيادة إما أن تكون مستقلة أو لا .

والمستقلة ، إما أن تكون من غير جنس المزيد عليه ، وإما أن تكون من جنسه . وإما ألاتكون مستقلة ، كزيادة ركعة أو ركوع . وسوف تأتى هذه المسألة فى باب النسخ إن شاء الله تعالى " ص ٢٠٥٥ " .

وانظر فى هذه المسألة :

المعتمد "٤٣٧/١"، العدة (٣ / ٨١٤) التبصرة "ص٢٧٦"، البرهان "١٣٠٩/٢"، المستصفى"١١٧/١".

(٤) فى الأصل : " نحن " وهو تصحيف .

(٥) انظر فى هذه الوجوه :

المعتمد "١٤٢/١-١٤٣"، المحصول "١/ق٢/٢٩٥"، الأحكام للآمدى "١٠٦/١-١٠٧"، الفائق "٢١٧/١".

(٦) فى الأصل : فهى .

إلى بدل .

سلمنا : أنه لايتعين لها أول الوقت ولا آخره فلم لايجوز أن يكون وقته معين الجزء الذى اتصل الأداء به ؟

إن اتفق الأداء فى الوقت ، وإلا فآخر الوقت ، وهذا لأن سبب وجوب الصلاة هو الوقت - على ماستعرف ذلك إن شاء الله تعالى - [1] .

فإما أن يقال مجموع الوقت سبب وهو غير جائز وإلا لزم أن لاتجب الصلاة إلا بعد مضى جميع الوقت ، وهو على خلاف الإجماع ، أو أوله وهو أيضًا باطل ، وإلا لزم أن يتحقق الوجوب عقيبه ، لأن تراخى المسبب عن السبب غير جائز ، وإن لم يثبت عدم الجواز فلا أقل من أن يكون ذلك خلاف الأصل، وحينئذ يلزم أن لايجوز تأخير الصلاة عن الجزء الثانى : وهو باطل وفاقًا .

فإذا بطل هذان الاحتمالان لم يبق إلا ماذكرنا من الاحتمال .

سلمنا : فساده أيضًا فلم يجوز أن تكون الصلاة المؤداه فى أول الوقت موقوفة؟ .

الجواب عن الأول : أن نقول: ماذا تعنى بقولك : الواجب [2] لايجوز تركه.

تعنى به أنه لايجوز تركه بوجه من الوجوه ، أو أنه لايجوز تركه ولو كان ذلك على بعض الوجوه .

والأول : ممنوع لما عرفت من حد الواجب [3] . وكيف يقال ذلك ؟ .

والواجب المخير والفرض على الكفاية يجوز تركه على بعض الوجوه عندنا،

---

(١) انظر مايأتى "ص٥٧٨" .

(٢) فى الأصل : الأواجب ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر ماسبق "ص٤٣٢" .

وكذلك الواجب الموسع .

وإن عنيت به الثانى : فمسلم وهنا كذلك ، فإنه لو ترك الصلاة فى أول الوقت ولايعزم على فعلها فى آخر الوقت ، أو وإن عزم لكنه لم يفعلها من غير عذر فإنه يعصى عند من يجعل العزم بدلاً عنها فى أول الوقت « من غير عذر » (١).

[وأما من لايقول به فإنه لايعصى عنده إلا بالترك فى جميع الوقت من غير عذر] (٢) .

قوله ثانياً : الإجماع منعقد على أنه لايجوز تأخيرها عن آخر الوقت إلى أخره .

قلنا : ذلك إنما يدل على أنه وقتها المضيق ، لا على أنها غير واجبة فى غيره بصفات التوسع ، لأن كون الشىء واجبًا بصفة التضيق فى وقتًا ، لايدل على أنه غير واجب فى غيره على وجه التوسع .

أما قوله : يحتمل أن يكون فعله ندبًا فى أول الوقت يسقط الفرض عنده فباطل.

أما أولاً : فلأنه لو أداه بنية الندب لم يقع الموقع إجماعًا ، ولو كان ندبًا لم يكن بنيته مضرة .

وأما ثانيًا : فلأن سقوط الفرض عند أداء الندب بعينه لم يعهد مثله فى الشرع .

وقوله : أو هى كالزكاة .

قلنا : هذا باطل أيضًا لأنه إذا أداها بنية التعجيل يوجب أن تنعقد صلاته بها

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل . والمثبت من " ت " .

كالزكاة المعجلة . وبالإجماع / (٨٥ / أ) ليس كذلك .

وعن الثانى من وجهين :

أحدهما : الوجه الإجمالى : وهو أنه يلزم منه التعارض ، بين ماذكرتم من الدليل المخصوص أو المقيد ، وبين العام أو المطلق الدال على جواز الصلاة فى أى جزء كان من الوقت والتعارض على خلاف الأصل فى المستلزم له أيضًا كذلك .

فإن قلت : هذا المحذور واقع على ماذكرتم أيضاً .

وبيانه : إنكم وإن أجريتم العام أو المطلق الدال على جواز الصلاة فى جميع أجزاء الوقت على ظاهره ، لكن خصصتم ماذكرنا من الآيتين بتلك الدليل فإنهما يقتضيان وجوه المسارعة والاستباق فى كل ماهو من الخيرات ، أو من أسباب المغفرة ، ولاشك أن الصلاة كذلك ، وذلك قال عليه السلام (الصلاة خير موضع [١]) [٢] وإذا كان كذلك ، فلم كان تخصيصكم الآيتين أولى من تخصيصنا أو تقييدنا ذلك الدليل على جواز الصلاة فى كل الأوقات ؟ .

قلت : تخصيصنا الآيتين أولى .

---

(١) فى الأصل، " ت ": موضع، وهى كما أثبت كما هو واضح من تخريج الحديث .

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده « ٥/١٧٨ ، ١٧٩ » ، عن أبى ذر قال : أتيت النبى ﷺ وهو فى المسجد فجلست فقال : يا أبا ذر هل صليت ؟ قلت : لا . قال : قم فصل ﷺ قال : فقمت فصليت ثم جلست ، فقال : يا أبا ذر تعوذ بالله من شر شياطين الإنس والجن ، قال : قلت : يا رسول الله وللإنس شياطين ؟ قال : نعم . قلت : يا رسول الله الصلاة . قال :خير موضع من شاء أقل ومن شاء أكثر " الحديث . وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب التاريخ باب نعت رسول الله ﷺ "٢/٥٩٧" من طريق يحيى بن سعيد السعدى البصرى ، ثنا عبد الملك بن جريج ، عن عطاء ، عن عبيد بن عمير الليثى ، عن أبى ذر رضى الله عنه قال دخلت على رسول الله ﷺ وهو فى المسجد فاغتنمت خلوته ، فقال يا أبا ذر إن للمسجد ==

أما أولاً : فلأنهما مخصوصتان بصور كثيرة ، غير مانحن فيه من الصور ، بخلاف ذلك الدليل ، فإنه ليس مخصوص أو مقيد بشيء ، ولاشك أن تخصيص المخصوص أولى من تخصيص أوتقييد ماليس بمخصوص أو بمقيد .

وأما ثانيًا : فلأن كل واحد من الآيتين وذلك الدليل ، وإن كان أعم من وجه وأخص من وجه ، لكن عموم ماذكرتم من الايتين فيما هما [1] عامتان فيه أكثر من عموم ماذلك الدليل عام فيه ، وكان تخصيصهما به أولى من تخصيصه بهما .

وأما ثالثًا : فلأنه ورد فيه من النصوص مالايمكن تخصيصه بهما ، كحديث جبريل عليه السلام ، فإنه يدل على جواز الصلاة فى أول الوقت ووسطه وآخره بصراحته [2] .

== تحية ، قلت : وما تحيته يا رسول الله ؟ . قال ركعتان فركعتهما ثم التفت إلى فقلت: يا رسول الله إنك أمرتنى فى الصلاة ، فما الصلاة ؟ قال : خير موضع . . . "الحديث .

قال الذهبى فى التلخيص : السعدى ليس بثقة .

ومن هذا الطريق أخرجه البيهقى فى كتاب السير = باب مبتدأ الخلق "٩/ ٤" .

ورواه الطبرانى فى الأوسط عن أبى هريرة .

ورواه أيضًا عن أبى ذر بلفظ : "الصلاة خير موضع من شاء أقل ومن شاء أكثر" .

قال العقيلى : "لايتابع على حديثه الطويل = حديث أبى ذر = وقال ابن حبان : يروى المقلوبات والملزقات لايجوز الاحتجاج به إذا انفرد" .

وقال ابن عدى : يعرف بهذا الحديث وهو منكر من هذا الطريق " .

انظر : الميزان "٤/ ٣٧٧/ ٣٧٨" .

وانظر : كشف الخفاء "٢/ ٣٨" ، أسنى المطالب "ص١٨٧" ، صحيح الجامع الصغير "٣/ ٢٦٥" .

(١) آخر الورقة "٨٦" من " ت " .

(٢) وحديث جبريل عليه السلام ورد من حديث بن عباس وأبى هريرة وأبى مسعود وجابر . ==

. . . .

== أما حديث ابن عباس فلفظه : "أمنى جبريل عليه السلام عند البيت مرتين . . . ثم التفت إلى فقال يامحمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت مابين هذين الوقتين .

أخرجها أبو داود "٣٩٣" كتاب الصلاة باب فى المواقيت "١٠٧/١"، والطحاوى "٨٧/١" .

والدارقطنى فى كتاب الصلاة = باب إمامة جبريل عليه السلام "٢٥٨/١". والحاكم فى كتاب الصلاة = باب أوقات الصلوات الخمس "١٩٣/١" .

والبيهقى "٣٦٤/١" فى كتاب الصلاة = باب جماع أبواب المواقيت عن عبد الرحمن بن الحارث بن عياش بن أبى ربيعة ، عن حكيم بن حكيم عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الصلاة = باب ماجاء فى مواقيت الصلاة "٢٧٨/١/٢٨٢"، وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وقال الحاكم : صحيح ، ووافقه الذهبى .

وأخرجه ابن حبان فى صحيحه .

وابن خزيمة "٣٢٥" فى صحيحه "١٦٨/١".

قال ابن حجر : " وفى إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عباس بن أبى ربيعة مختلف فيه ، لكنه توبع ، أخرجه عبد الرزاق عن العمرى ، عن عمر بن نافع بن جبير بن مطعم ، عن أبيه ، عن ابن عباس نحوه .

قال ابن دقيق العيد : هى متابعة حسنة وصححه أبو بكر بن العربى ، وابن عبد البر" .

التلخيص الحبير "١٨٣/١" .

وأما حديث أبى هريرة فلفظه "" هذا جبريل عليه السلام جاءكم . . . ثم قال الصلاة مابين صلاتك أمس وصلاتك اليوم " .

أخرجه النسائى فى كتاب المواقيت = باب آخر وقت الظهر "٢٤٩/١-٢٥٠" .

والطحاوى "٨٨/١" .

والدارقطنى "٩٧" .

والحاكم "١٩٤/١" .

فلو قلنا : باختصاصها فى أول الوقت لزم تعطيل مقتضاه .

وثانيهما : وهو الوجه التفصيلى ، أما آية المسارعة ، فلادلالة فيها على المطلوب ، وهذا لأن دلالتها على المسارعة إلى أسباب المغفرة على طريق الاقتضاء والمقتضى لاعموم له .

ولئن سلمنا : أن له عمومًا لكن لانسلم إن مطلق الأمر للوجوب حتى يدل على وجوب الإتيان بأول الوقت ، فيكون مختصًا به لايجوز التأخير عنه .

ولئن سلمنا : ذلك لكن لانسلم إن هذا الأمر للوجوب ، بل هو للندب ،

== وعنه البيهقى فى باب وقت المغرب "٣٦٩/١" من طريق محمد بن عمرو ، عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعًا .

وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ، ووافقه الذهبى .

قال الألبانى : " قلت : إنما هو حسن وليس على شرط مسلم ، فإن محمد بن عمرو إنما أخرج له مسلم متابعة وقد حسنه الحافظ فى التلخيص .

وقال : وصححه ابن السكن " . التلخيص " ١/ ١٨٤، الإرواء "١/ ٢٦٩" .

وأما حديث أبى مسعود الأنصارى فهو من طريق أسامة بن زيد الليثى سمعت رسول الله ﷺ يقول : نزل جبريل " الحديث .

أخرجه أبو داود "٣٩٤" كتاب الصلاة - باب المواقيت "١٠٧/١" ، والنسائى فى كتاب المواقيت "١/ ٢٤٥" .

والحاكم "١/ ١٩٢" .

وقال الحاكم : صحيح ، ووافقه الذهبى .

وأما حديث جابر أن النبى ﷺ جاءه جبريل فقال : « قم فصله فصلى الظهر حين زالت الشمس » الحديث .

أخرجه النسائى كتاب المواقيت - باب أول وقت العصر "١/ ٢٥١-٢٥٢" .

والترمذى "١٥٠" أبواب الصلاة باب ماجاء فى مواقيت الصلاة عن النبى ﷺ ، وقال : هذا حديث حسن غريب "١/ ٢٨١-٢٨٢" .

وأحمد فى المسند "٣/ ٣٣٠-٣٣١" .

إما بالإجماع ، وإما لأنه لو كان للوجوب لزم تخصيصات لاحصر لها ، وهو خلاف الأصل ، وإذا كـان كذلك لم تـكن الآية دالة على اختـصاصـها بأول الوقت ، بحيث لايجوز التأخير/ (٨٥/ب) عنه ، بل على وجه البدل ، ونحن نقول به وهو الجواب بعينه عن آية الاستباق .

وعن الوجه المعقول : أن نقول : لم لايجوز أن يكون جواز التأخير مشروطًا بالبدل ؟ .

قوله : أولاً البدل ، إما أن يكون مساويًا للمبدل ، أو لايكون إلى آخره .

قلنا : لم لايجـوز أن يكون مسـاويًا له فى ذلك الوقت المـعين لامطلقًـا ؟ وحينئذ لايكون الإتيان به سَببًا لسقوط تكليف الأصل [١] بالكلية .

وماقيل : فى تضعيـفه بأن الأمر لم يقتض وجوب الفـعل إلا مرة واحدة ، فإذا قام هذا البدل مقامه فى هذا الوقت فى جـميع الأمور المطلوبة منه فقد قام مقامـه مرة واحدة ، فوجب أن يسـقط التكليف عن الفعل بالكلية وذلـك غير مستقيم .

لأن المعنى من قولنا : أنه قائم مقامه فى الوقت المعين ، أنه بدل عن تقديميه لا عن أصله ، فلاجـرم لا يلزم منه سقوط التكليـف عن الأصل بالكلية ، إذ لايلزم من قـيام الشىء مقـام تقديم الشىء فى الأمـور المطلوبة من التـقديم أن يكون[٢] قائمًا مقامه مطلقًا .

سلمنا : فساد هذا القسم فلم لايجوز أن يكون [٣] مساويًا له ؟

وهذا لأنه لايساويه عندنا إلا فى رفع الإثم .

قوله : لأن البدل المطلق يجب أن يكون قائمًا مقامه فى كل الأمور .

---

(١) فى " ت " : الأصول .

(٢) فى " ت " : ان كان .

(٣) فى " ت " : ان لايكون .

قلنا : نعم لكن من قـال إنه بدل عنه مطلقـا ونحن لانجـعله بدلاً إلا عن التقديم ، كما تقدم ذكره (١) ، وبهذا أيضًا خرج الجواب عن الوجه الثانى .

وأمـا الجواب عن الثـالث : فهـو أنا لانجـعله من الإبدال المرتبة حـتى يلزم ماذكرتم ، بل هو من الإبدال المخيرة .

وعن الرابع : فهو أنه لايلزم من عدم دلالة الأمر على وجوبه ، عدم الدلالة مطلقًا .

وعن الخامس : فهو أنه إنما لم يعص، لأن الغافل عن الشىء غير مكلف به.

سلمنا : فساد هذا القسـم فلِم لايجوز أن يكون جواز التأخير غـير مشروط بالبدل ؟ .

قوله : هذا يقتضى أن لاتكون الصلاة واجبة فى الوقت الذى يجوز تأخيرها عنه من غير بدل ، إذ لامعنى لغير الواجب إلا ذلك .

قلنا : لانسلم أنه لامعنى لغير الواجب إلا ذلك ، بل معنى غير الواجب أن يجوز تركه أبدًا من غير بدل ، ومانحـن فيه ليس كذلك ، إذ لايجوز تركه إذا تضيق الوقت ، وتحقيقه أن نسبة الفعل إلى جواز الترك وعدم جوازه ، بحسب انقسام العقلى على ثلاثة أقسام :-

[قسم يجوز تركه مطلقًا ، ولاينتـهى إلى وقت لايجوز له فيه ألبتة ، وهذا القسم هو المسمى بالندب عندنا .

وقسم لايجوز تركـه مطلقًا ، بالنسبة إلى وقـته ، وهذا القسم هو الواجب المضيق] (٢) .

وقسم يجوز تركـه بالنسبة إلى بعض أجزاء الوقت ، ولايجوز تركـه بالنسبة

---

(١) انظر ماسبق "ص٤٧١" .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

إلى مجموع الوقت ، وهذا هو الواجب الموسع عندنا .

فإن جعل الخصم هذا القسم داخلاً فى القسمين الأولين بأن يجعله ندبًا بالنسبة إلى الوقت الذى يجوز تركه فيه ، وواجبًا بالنسبة/ (٨٦ / أ) إلى الوقت الذى لايجوز تركه فيه ، فهو نزاع لفظى ، وماذكرناه أولى بدليل عدم انعقاد صلاة الظهر أو العصر مثلاً بنية النفل فى أول الوقت وانعقادها بنية الفرض فيه بإجماع السلف والخلف [١] .

وأما الجواب عن الاحتمال الثالث: فهو أنه إن أراد بقوله: إن وقته المعين هو ما اتصل به الأداء إن ذلك وقته بطريق البدلية ، بمعنى أن الأمر يقتضى إيقاع الفعل فى أحد أجزاء الوقت لابعينه ، فإذا اتصل الفعل بأحد أجزائه تبينا سقوط الفرض به ، كما فى خصال الكفارة ، فهذا مما نقول به .

فإن حاصل الواجب الموسع عندنا يرجع إلى الواجب المخير وكأن الشارع قال له : أوجبت عليك إيقاع الفعل فى أحد أجزاء الوقت لابعينه ولك الخيرة فى تعيينه ، وإذا لم يبق من الوقت مالايفضل عن الفعل فأوقعه لامحالة ولا تؤخره عنه .

وإن أراد به أنا نتبين [٢] عند الأداء أن ذلك وقته ، وأن ماسوى ذلك لم يكن وقته له فهذا باطل لما تقدم [٣] « وإن أراد به غير ذلك ، فلابد من إفادة تصوره حتى يمكن التصديق » [٤] .

وأما قوله : أول الوقت لايجوز أن يكون سببًا للوجوب وإلا لزم تراخى المسبب عن السبب .

---

(١) انظر : المستصفى "٦٩/١" ، روضة الناظر "ص٣٠" .

(٢) آخر الورقة "٨٧" من " ت " .

(٣) انظر ماسبق .

(٤) مابين القوسين فى الأصل مقدم على قوله " له فهذا باطل لما تقدم " .

فجوابه : إنا لانسلم ذلك ، وهذا فإن أول الوقت سبب للوجوب على وجه التوسع وقد تحقق ذلك معه فلايلزم تراخى المسبب عن السبب والاستدلال بجواز التأخير على عدم الوجوب باطل لما عرفت من قبل (١) ، ولو فرض ذلك بالنسبة إلى وجوب الأداء .

فجوابه : بعينه ماتقدم (٢) ، لأن وجوب الأداء قد يكون على وجه التضييق وقد يكون على وجه التوسع .

وأما عن الاحتمال الرابع : فهو أنه على خلاف إجماع السلف إذا أجمعوا على أن من صلى فى أول الوقت ، ومات قبل آخره مات مؤدياً لفرض الله تعالى ، كما نواه فإنه نوى أداء فرض الله تعالى (٣) .

---

(١) انظر ماسبق .

(٢) انظر ماسبق .

(٣) انظر : العدة "١/٣١٣-٣١٥"، التبصرة "ص٦٢-٦٣"، المستصفى "١/٦٩"، المحصول "١/ق٢/٢٩٨"، ومابعدها، الأحكام للآمدى "١/١٠٧"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٠" .

ومما ذكر المصنف يتبين أن الواجب المؤقت ينقسم باعتبار وقته إلى قسمين، مضيق ، وموسع .

فالمضيق : هو الذى لايتسع وقته أكثر من فعله كالصوم .

والموسع : فهو الذى يتسع وقته لأكثر من فعله كالصلاوات الخمس مثلاً .

فالمضيق : لاخلاف فى أن وقته وقت أدائه .

والموسع : قد اختلف فى وقت أدائه .

فالجمهور من الفقهاء والمتكلمين ذهبوا : إلى أنه إذا وقعت العبادة فى أى جزء من أجزائه فهى أداء ، وذلك لحديث جبريل : « الوقت مابين هذين الوقتين » ووقت الجواز من أول الوقت إلى أن يبقى من الوقت مايسع الواجب ، وخرج بذلك وقت الضرورة ، وهو أن يبقى من الوقت مايسع تكبيره ، وقد أسلم الكافر ، أو بلغ الصبى أو عقل المجنون ، أوطهرت الحائض ، فإن الباقى فى الوقت وقت أداء بالنسبة لهؤلاء بالاتفاق .
==

فروع ثلاثة :

الأول : اعلم أن الواجب الموسع ينقسم إلى ماله غاية معينة معلومة للمكلف لايجوز له تأخيره عنها ، كصلاة الظهر والعصر .

وإلى ما ليس له غـاية معينة معلومة لـه ، وإن كانت له غاية [1] فى نفس

== وهؤلاء : اختلفوا فى وجـوب العزم ممن يريد التأخيـر عن أول الوقت على الفعل فى باقى الوقت فجمهورهم : إنه لايجب ، إذ لادليل على وجوبه .

وذهب القاضى وغيره : إلى أنه يجب ليتميز به الواجب الموسع من المندوب فى جواز الترك، وأجيب بحصول التمييز بينهـما بغير العزم. وهو أن تأخير الواجب عن جميع الوقت يؤثم بخلاف المندوب .

وذهب البعض إلى أن وقت أدائه مضيق، وهؤلاء قد اختلفوا فى وقته المضيق .

فبعضهم ذهب إلى أنه أول الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت، فإن أخر عنه فقضاء .

وهل يأثم عندهم بالتأخير عن أوله؟ على قولين :

وذهب آخرون : إلى أن وقت الأداء هو آخـر الوقت المحدد، وذلك لانتفـاء الوجوب قبله ، حيث لايأثم بتأخيـر عن أول الوقت إجماعًا ، وعلى ذلك يكون فعل الواجب فى أول الوقت أو وسطه تعجيلاً مسقطا له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها .

وذهب الحنفيـة : إلى أن وقت أدائه هو الجزء الذى وقع فـيه الفعل، سـواء كان أول الوقت أو وسطه أو آخـره، فـإن لم يفـعل المكلف الواجب فـوقت أدائه هو الجـزء الأخير للفعل فيه، حيث لم يقع فيما قبله .

وذهب الكرخى منهم : إلى ذلك غير أنه قال : أن المفعول فى الأول أو الوسط لايقع واجبًـا إلا أن بقى من أدرك الوقت بصفة الـتكليف إلى آخره، لأن الجزء الأخـير هو الذى يتبين به الـوجوب، فإن لم يبق كذلك كان المفـعول فى الأول والوسط مندوبًا. وإنما يؤمر بالفعل أول الوقت، لأن الأصل بقاؤه بصفة التكليف .

فهذه أقوال العلماء فى وقت أداء الواجب الموسع .

وانظر : هامش المحصول "١/ق٢/٣٠٧" .

(١) فى الأصل زيادة : قوله : "مـعينة معلومـة، وإن كانت له غاية" بعـد قوله : "وإن كانت له غاية" وبدون هذه الزيادة يستقيم المعنى .

هكذا فى " ت " .

الأمر وفى علم الله ، كالحج والنذر والكفارات وقضاء العبادات التى فاتت من غيرتقصير من المكلف ، فإن جميع هذه العبادات تجب فى جميع العمر وليس نهايته معلومة للمكلف .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأول : يتضيق بطريقتين :

إحداهما : بالانتهاء إلى آخر الوقت بحيث لايفضل زمانه عنه .

وثانيهما : بغلبة (١) الظن بعدم البقاء إلى آخر الوقت ، فإنه /(٨٦ / ب) مهما غلب ذلك على ظنه يجب عليه الفعل قبله (٢) .

وأما الثانى : فإنما يتضيق بالطريق الثانى فقط (٣) .

إذ لو لم يقل به فإما أن يقال : إنه يجوز للمكلف التأخير أبدًا ، وهو باطل، لأنه يقتضى أن لايكون واجبًا، أويقال : إنه (٤) يجوز له التأخير إلى زمان معين ولايجوز التأخير عنه من غير أن يعين ذلك الزمان بعلامة وأمارة ، أو تعيين لخصوصيته وهو أيضًا باطل ، لأنه تكليف مالايطاق ، وذلك مثل أن يقال : إن كان فى علم الله تعالى إنك تموت بعد هذا الزمان قبل الفعل ولاتتفرغ له فأنت عاص بالتأخير عن هذا الوقت ، وإن كان فى علمه إنك لاتموت قبل الفعل وتتفرغ له بعد هذا الزمان فلك التأخير ، فإن للمكلف أن

---

(١) فى " ت " لغلبة .

(٢) كما لو كان محكومًا عليه بالقتل ، وإن التنفيذ سيتم فى ساعة معينة، وكما لو كانت المرأة تعرف أن عادتها تأتيهما فى ساعة معينة من الوقت فيتضيق الوقت عليها، ثم إن بقى من ظن عدم البقاء ففعل العبادة فى وقتها المحدد شرعًا، فهى أداء عند الجمهور ، لأن وقتها لازال موجودًا ولايلتفت إلى ظنه الذى بان خطؤه .

انظر : المستصفى "١/ ٧٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٠٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٤٣" ، نهاية السول "١/ ٩٢" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٢" .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) فى " ت " : لأنه .

يقول : ما يدرينى ماذا فى علم الله تعالى ؟ . وماحكم الله فى حق الجاهل بما فى علمه ؟ فلابد من الجزم بالجواز وعدمه (1) ، وإذا بطل هذان الاحتمالان لم يبق إلا ماذكرنا من الاحتمال (2) .

فعلى هذا لو أخر المكلف الصحيح السليم الصلاة عن أول الوقت إلى آخره مع العزم على فعلها لو اعتبر العزم بدلاً أو بدونه إن لم يعتبر ومات فى وسطه، فإنه لم يلق الله تعالى عاصيًا ، لأنا جوزنا له التأخير ومعه يستحيل أن يحكم بأنه يعصى .

ولايمكن أن يقال : إن جواز التأخير مشروط بشرط سلامة العاقبة، كعدم وجوب الضمان فى التعازير ، فإنه مشروط بها (3) .

لأنه على خلاف إجماع السلف (4) إذ يعلم من عادتهم بالضرورة أنهم ماكانوا يؤثمون من مات فجأة فى أثناء الوقت ، إذا كان عازمًا مصممًا على الامتثال ، ولأن العاقبة مستورة عنه غير معلومة له فلايجوز أن يناط به التكليف لما تقدم « ذلك » (5) .

ولذلك المعزّر إذا غلب على ظنه السلامة ولم يسلم ، فإنه لم يعص ، وإن

---

(1) فى " ت " : أو عدمه .

(2) انظر : المراجع السابقة .

(3) ذهب إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٤٠"، وأبو الخطاب فى التمهيد "١/ ٢٢٤" . إلى أنه يعصى، لأنه إنما يجوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة كما فى التعازير . ويجاب عنه بما ذكر المصنف بقوله : لأنه خلاف إجماع السلف ... " .

وانظر : المراجع السابقة ، ومختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٤٣"، المسودة "ص٤١" .

وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "١/ ٢١٩" " ولاظهر أنه يعصى فيما وقته العمر دون الصلاة " .

(4) انظر الأحكام للآمدى "١/ ١٠٨" .

(5) ساقط من " ت "

وجب عليه الضمان ، لأن جواز فعل الشيء ينافي المنع منه ومدار العصمة عليه، ولامنافاة بين جواز الفعل وبين وجوب الضمان بسببه ، بل قد يجتمع مع وجوب الفعل كما في أكل طعام الغير في حالة المخمصة ، ولذلك إذا غلب على ظنه فوات الواجب الموسع بمرض أو هرم بتقدير التأخير فأخره ، فإنه يعصى وإن لم ينته الفعل بعده .

الفرع الثاني : اعلم أن الواجب : إن أُدى في وقته سمى « أداء » [1] ، سواء كان مسبوقًا بنوع من الخلل ، أو لم يكن .

أما إذا فعل في الوقت ، مع نوع من الخلل ، ثم فعل ثانيًا فيه سمى "إعادة" [2] ، فعلى هذا كل إعادة أداء من غير عكس .

وفي بعض المؤلفات [3] مايدل على عدم اعتبار الوقت في "الإعادة"/ (٨٧/ أ) فعلى هذا بينهما عموم وخصوص من وجه دون وجه .

أما إن أدى خارج وقته المضيق ، أو الموسع المقدر بالتعيين سمى "قضاء" [4] سواء كان التأخير بعذر أو بغيره ، وسواء كان مسبوقًا بنوع من

---

(١) انظر في تعريف الأداء :
أصول السرخسي "١/ ٤٤"، المستصفى "١/ ٩٥"، المحصول "١/ق١/١٤٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٢"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٨".

(٢) انظر : تعريف الإعادة في :
المستصفى "١/ ٩٥"، المحصول "١/ق١/١٤٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٣"، شرح تنقيح الفصول "ص٧٦"، روضة الناظر "ص٥٨".

(٣) وإلى اعتبار الوقت في الإعادة ذهب الجمهور من الفقهاء ، والأصوليين ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول "ص٧٦" عن الإمام مالك رحمه الله تعالى بأن الإعادة لاتختص بالوقت ، بل في الوقت أن كان لاستدارك المندوبات أو بعد الوقت إن كان الاستدراك مافات من الواجبات .
وانظر : المستصفى "١/ ٩٥"، المحصول "١/ق١/١٤٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٢"، شرح تنقيح الفصول "٧٦"، الفائق "١/ ٢٢٠" .

(٤) انظر تعريف القضاء في : ==

الخلل أو لم يكن .

واحترزنا بقولنا : " المقدر بالتعيين " . عما إذا كان الوقت مقدراً لا بالتعيين، بل بضرب من الاجتهاد .

مثاله : من الموسع " الحج " إذا صار وقته متعيناً بسبب غلبة الظن بعدم البقاء لمرض ، أو لكبر ، فإنه إن بقى بعد ذلك وأداه خارج ذلك الوقت ، فإنه لايكون قضاء ، وهو اختيار الغزالى [1] .

خلافاً للقاضى أبى بكر رحمه الله [2] وسيأتى حجاجهما .

ومن المضيق كما " الزكاة " الواجبة على الفور [على رأينا [3] ، فإنه لو أخر ولو مع القدرة على " الأداء " لايكون قضاء [4].

== أصول السرخسى "١/ ٤٤"، المستصفى "١/ ٩٥"، المحصول "١/ق١/ ١٤٨" شرح تنقيح الفصول "ص٧٣"، روضة الناظر "ص ٥٨" .

(١) انظر المستصفى "١/ ٩٥" .
وراجع المحصول "١/ق١/ ١٤٩"، نهاية السول "١/ ٦٩"، الإبهاج "١/ ٨٠"، التمهيد للأسنوى "ص٦١" .

(٢) انظر فى مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى :
المستصفى الموضع السابق ، المحصول " الموضع السابق "، مختصر ابن الحاجب "ص٣٦"، نهاية السول "١/ ٦٦"، الإبهاج " الموضع السابق " .

(٣) اختلف العلماء فى وجوب الزكاة على الفور :
فذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى القول بجواز التأخير مالم يطالب ، لأن المراد بأدائها مطلق فلايتعين الزمن الأول لأدائها دون غيره .
وذهب الإمام الشافعى والإمام أحمد : إلى أن الزكاة تجب على الفور ولا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضرراً ، فإن تأخر وتلف المال يضمن سواء تلف بعد المطالبة بها أو قبله .
انظر : الهدايه شرح بداية المتبدئ "١ / ٩٦ "المغنى لأبى قدامة " ٢ / ٦٨٤ " المجموع شرح المهذب " ٥ / ٢٨٦ " .

(٤) لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين ، انظر : روضة الناظر "ص٥٩" .

وكالواجب [1] بمطلق الأمر على الفور] [2] عند [3] من يقول به [4] ، فإنه لو أخره المكلف إلى الزمن الثانى أو الثالث ، فإنه [5] لايكون "قضاء" عند البعض منهم : إذ قالوا الفعل واجب فى الزمان الثانى إن فات عن الأول ، وفى الثالث : إن فات عن الثانى ، والقضاء عندهم لايجب إلا بأمر جديد .

وذهب البعض منهم : إلى أنه قضاءكما فى المقدر بالتعيين إذ قالوا : يحتاج فى وجوب الفعل فى الزمان الثانى إن فات عن الأول إلى أمر جديد .

احتج القاضى : بأن الوقت صار مقدراً مضيقًا بسبب غلبة الظن بعدم البقاء، ولهذا يعصى بالتأخير عنه إجماعًا فصار كما لو أخر الواجب عن وقته المقدر المعين بالتعيين [6] .

واحتج : من زعم أن يكون أداء : بأنه لما انكشف الأمر على خلاف ماظنه زال حكمه [فصار] [7] قضاء ، كما لو ظن أنه يعيش ، ويؤيده إن الظن إنما يعتبر حكمه ، إذا لم ينكشف الأمر على خلافه ، فأما إذا ظهر الأمر على خلافه فلا ، كما لو صلى بالاجتهاد إلى غير جهة القبلة ، أو يتطهر بما ظنه طهوراً ثم تبين الأمر على خلاف ماظنه ، فإنه يجب عليه إعادة الصلاة [8] ،

---

(١) آخر الورقة "٨٨" من " ت " .

٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : لا ، والمثبت من " ت " .

(٤) كما سيأتى فى مباحث الأمر "ص٨٠٥" .

(٥) فى الأصل : فلأنه ، والمثبت من " ت " .

(٦) انظر : المستصفى "١/٩٥" ، المحصول "١/ق١/١٤٩" ، الفائق "١/ ٢٢٢" ، التمهيد للأسنوى "ص٦١" ، فواتح الرحموت "١/ ٨٧" .

(٧) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٨) اختلف العلماء فى المجتهد إذا صلى إلى غير القبلة باجتهاده ثم تبين له أنه صلى إلى غير القبلة .

فذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعى فى أحد قوليه ورواية عن ==

واستئناف الطهارة ، وغسل ماأصابه الماء الأول [١] ، وإن كان لايجب دلك عند عدم اكتشاف الأمر ، ونظائره كثيرة [٢]

وأما كونه يعصى بالتأخير لايصح به الاستدلال على كون ذلك الفعل بعده قضاء ، فإن المكلف لو آخر الفعل عن أول الوقت من غير نية الاستبدال على فعله فيما بعده ، فإنه يعصى ، والقاضى مساعد عليه مع أن ذلك الفعل بعد أول الوقت ليس بقضاء وفاقًا [٣] .

وقريب من هذا النمط الحجاج فى صورة الفور والزكاة .

فالحاصل إن القضاء [٤] عند هؤلاء اسم مخصوص لعبادة فاتت عن وقتها المقدر [٥] بالتعين . وعند القاضى عبارة عن عبادة فاتت عن/ (٨٧/ ب) وقتها الذى يعصى بالتأخير عنه مطلقًا .

الفرع الثالث : قد علمت مما سلف إن الواجب إن أُدِى خارج الوقت سمى "قضاء"، فتسميته به : إما لأنه وجب فيه وترك ، أو لأنه وجد سبب وجوبه وأن لم يجب وترك .

== الإمام أحمد ، إلى أنه لاتلزمه الإعادة .

وذهب الإمام الشافعى إلى قوله الآخر والرواية الأخرى عن الإمام أحمد إلى أن عليه الإعادة ، لأنه بان له الخطأ فى شرط من شروط الصلاة فلزمته الإعادة كما لو بان له أنه صلى قبل الوقت .

انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة "١/ ١٩٨"، الهداية شرح بداية المبتدىء "١/ ٤٥"، المغنى "٢/ ١١١"، المجموع شرح النووى "٣/ ١٩٠"، الإنصاف "٢/ ١٧" .

(١) انظر : المجموع للنووى "١/ ٢٣٠" .

(٢) انظر : المستصفى والمحصول فى الموضعين السابقين .

(٣) انظر المستصفى "١/ ٩٥"، المحصول "١/ ق١/ ١٤٩" .

(٤) فى الأصل الفقهاء . وهو تصحيف . والمثبت من " ت "

(٥) فى الأصل : المقيد ، والمثبت من " ت " .

فمنهم من مال إلى الأول زاعمًا أن القضاء إنما شرع استدراكًا [1] لما فات من مصلحة الواجب ، ولهذل لايسمى مايأتى به الصبى والجنون بعد البلوغ والإفاقة [2] من الصلاة والصيام الفائتة فى حالة الصبى والجنون قضاء إجماعاً[3] ، لما أنه لم يجب عليهما وستدراك مصلحة الواجب حيث لا وجوب غير متصور ، فعلى هذا إطلاق القضاء عند هؤلاء على شيء وجد سبب الوجوب ولم يجب إما لفوات شرط أو لوجود مانع سواء كان ذلك المانع يمنع الأداء أيضًا ، إما عقلاً كالنوم والإغماء .

إذا قلنا : إن الإغماء ليس ملحقًا بالجنون [4] . وأما شرعًا كالحيض [5] أو لايمنعه وهو إما من جهة المكلف كالسفر أو ليس من جهته كالمرض الذى لايخاف الهلاك منه بالصوم ، وإنما قيدنا به ، لأن المرض الذى يخاف منه الهلاك بالإمساك يمنع الأداء أيضًا ، على رأى كالحيض إن كان بطريق التجوز يلزم منه المجاز ، وإن كان بطريق الحقيقة يلزم منه الاشتراك ، وقد عرفت أنهما على خلاف الأصل [6] .

ومنهم من مال إلى الثانى - وهو الحق - : محتجا بأن اسم القضاء استعمل حيث تحقق الوجوب وحيث [7] وجد سبب الوجوب ولم يجب [8] ، كما فى الصور المذكورة فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك ، وهو بإزاء ماوجد سبب وجوبه وجب ، أو لم يجب دفعًا للاشتراك والمجاز ، وأما مايأتى به

---

(١) فى الأصل : " استدراكا " وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٥٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١١٠" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٠٩" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٥٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١١٠" .

(٥) انظر : المرجعين السابقين .

(٦) انظر : المستصفى "١/٩٥" ، والمرجعين السابقين ، والفائق "١/٢٢٢" .

(٧) فى " ت " : وحينئذ.

(٨) الأحكام للآمدى والمحصول ، نفس الموضعين السابقين .

الصبى والجنون بعد زوال الصبى والجنون من الصلاوات الفائتة فى حالة الصبى والجنون ، فإنما [1] لايسمى قضاء ، لأنه لم ينعقد سبب الوجوب بالنسبة إليهما ، لا لأنه لم يجب وإلا لاينقضى بالصور المذكورة [2] . فإنا سنبين - إن شاء الله تعالى- أن مايجوز تركه لايكون فعله واجبًا ، ولانسلم أن القضاء إنما شرع استدراكًا لما فات من مصلحة الواجب ، بل لما فات من مصلحة ما انعقد بسبب وجوبه وجب أو لم يجب [3] .

المسألة السابعة

فى الفرض على الكفاية [4]

اعلم أن الواجب : كما ينقسم إلى المخير والمعين بحسب نفسه ، والمضيق والموسع بحسب وقته . فكذا ينقسم إلى الواجب على الكفاية ، وإلى الواجب على العين بحسب من يجب عليه .

فالواجب على الكفاية : هو ما لو أتى به/ (٨٨/أ) البعض سقط الفرض

---

(١) فى " ت " : فإنه .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/١٤٩-١٥٠" ، الفائق "١/ ٢٢١" ، شرح تنقيح الفصول "ص٧٤" ، الإبهاج "١/ ٧٨" ، نهاية السول "١/ ٦٧" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١١١" ، منهاج العقول "١/ ٦٥" .

(٣) انظر مايأتى "ص٥١١" .

(٤) سمى بذلك لأنه إذا فعله بعض المكلفين يسقط الإثم عن بعضهم الآخر لتحصيل المقصود منه بفعل البعض ، وإذا تركه الجميع أثموا جميعًا إثم تارك الواجب ، لأنه واجب على الجميع .

انظر : شرح تنقيح الفصول "ص١٥٥" ، نهاية السول "١/ ٩٣" ، التمهيد للأسنوى "ص٧٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٦٢, ٦٣" .

عن الباقين (١) والواجب على العين (٢) بخلافه

والضابط فيه : أن كل مايكون المقصود منه حاصلاً ولو بفعل البعض فإذا أوجبه الشارع كان ذلك واجبًا على الكفاية ، كدفن الميت ، فإن المقصود منه ستره بالتراب ، وهو حاصل بفعل البعض ، « وكذا الجهاد ، فإن المقصود منه » (٣) إذلال العدو وقهره ، وهو أيضًا قد يحصل بفعل البعض ، فلاجرم كان وجوبهما على الكفاية (٤) .

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ١٥" ، المحصول "١/ق٢/ ٣١٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٤" ، المسودة "ص٣٠" ، نهاية السول "١/ ٩٣" ، الإبهاج "١/ ١٠٠" .

(٢) فى الأصل : "الأخير" ، والمثبت من " ت " .

(٣) مابين القوسين مكرر فى " ت " .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ١٤٩" ، المحصول "١/ق٢/ ٣١١" .

ذهب الجمهور : إن الواجب الكفائى يتعلق بجميع المكلفين ، فالقادر عليه يقوم بنفسه به ، وغير القادر يحث غيره على القيام به ، لأن الخطاب موجه لكل مكلف، ولأنهم يأثمون جميعًا عند الترك لكنه يسقط بفعل البعض لحصول المقصود .

انظر : المستصفى "١/ ١٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٣٤" ، نهاية السول "١/ ٩٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٧٥" .

وذهب أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ١٤٩" ، والإمام الرازى فى المحصول "١/ق٢/ ٣١١" ، والبيضاوى فى منهاجه "١/ ٩٥" وتاج الدين السبكى فى الإبهاج "١/ ١٠٠" إلى أن فرض الكفاية يتعلق بالبعض :

واحتجوا على ذلك بوجوه :-

أولاً : لأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل .

ثانيًا : وأنه يجوز الأمر لواحد منهم اتفاقاً كقوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين .... " الآية .

وهناك أقوال أخرى .

وأما (١) ما لايكون كذلك ، فإنه يكون واجبًا على العين (٢) .

واعلم أن التكليف فى الواجب على الكفاية منوط بـغلبة الظن ، فإن غلب على ظن المكلف أن غيره لم يقم به وجب عليه أن يفعله ، وإن غلب على ظنه قيام غيره بذلك الفعل سقط عنه التكليف .

وهذا وإن كان قـد يفضى إلى أن لايقوم بذلك الفـعل أحد ويجب على كل واحد منهم القيـام به لجواز حصول غلبة الظن لكل واحد منهم بـقيام الآخر به لكن لما كان ذلك هو الممكن دون تحصيل العلم بقيام الغير به أو عـدمه لاجرم بنظرية التكليف (٣) .

تنبيـــه :

لافـرق عند الأكثـرين بين الواجب على الكفـاية ، وبين واجب العـين فى حقيقة الوجوب (٤) . فعلى هذا إطلاق الواجب عليهما بالاشتراك المعنوى .

== وانظر : شـرح تنقيح الفـصول " ص ١٥٥ " ، فـواتح الرحمـوت " ١ / ٦٣ " ، القواعد والفوائد الأصولية " ص ١٢ ، ١٨٧ " .

(١) آخر الورقة "٨٩" من " ت " .

(٢) سمى واجبًا على العين ، لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كل مكلف بعينه ولاتبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه بنفسه كالصلوات الخمس وصيام رمضان .

انظر : شرح الكوكب المنير "١/ ٣٧٤" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٣١١-٣١٢" ، الفائق "١/ ٢٢٤" ، الإبهاج "١/ ١٠١" .

(٤) أى من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما ، وهو قول الجمهور .

انظر : الأحكام للآمـدى "١/ ١٠٠" ، روضـــة الناظر "ص٢٠٧" ، المســـودة "ص٣٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٧٧" .

وذكـر القرافى فى الفـرق بين فـرض الكفاية وفـرض العـين ، بأن فرض العـين هو ماتكررت مـصلحتـه بتكرره كالصلوات الخـمس ، مثلاً فـإن مصلحـتها الخضوع لله وتعظيـمه ومناجـاته والتذلـل له والمثول بين يديه وهذه المـصالح تتكرر كلمـا تكررت الصلاة .

==

ومنهم : من زعم أن حقيقة الواجب على الكفاية ، مخالفة لحقيقة الواجب على العين ، لأن [1] الأول غير متحتم الإتيان ، لأنه يجوز أن لايقوم به أحد ولا يأثم به لما عرفت من قبل [2] ، وبتقدير أن يقوم به البعض ، فإن إتيانه سبب لسقوطه عن الباقين بخلاف واجب العين ، فعلى هذا اطلاق الواجب عليهما بالاشتراك اللفظى [3] .

والحق هو ما أختاره الجمهور ، لأن حد الواجب يشملهما على السواء ، والاختلاف فى طريق الإسقاط اختلاف فى العوارض ، وذلك لايوجب اختلاف الماهية ، فيكون اللفظ متواطئا .

== وفرض الكفاية : ما لاتتكرر مصلحته بتكرره كإنقاذ الغريق والحريق وتجهيز الميت من غسل ودفن ونحوها .

ثم ذكر شهاب الدين القرافى - أيضًا - أن فرض الكفاية والأعيان، كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى المندوبات، كالأذان والإقامة والتشميت والتسليم، ومايفعل بالأموات من المندوبات فهذه على الكفاية .

ثم ذكر - أعنى القرافى - إن الذى على الأعيان ، كالوتر وصيام الأيام المفضلة وصلاة العيدين والطواف فى غير نسك والصدقات .

انظر : شرح تنقيح الفصول "ص١٥٧، ١٥٨" ، الفروق للقرافى "١/١١٦" .

وهذا الذى أورده القرافى ، تعقبه ابن اللحام فى كتابه القواعد والفوائد الأصولية "ص١٨٧" .

فذكر أن كلام القرافى يقتضى أن فرض الكفاية ، لايشرع تكرار فعله مرة بعد أخرى.

قال : "وهذا على عمومه فيه نظر ظاهر" .

وهو كما قال وذلك لأن فرض الكفاية تتكرر مصلحته بتكرر فعله أحيانًا .

(١) فى " ت " : لكن .

(٢) انظر ماسبق "ص٤٩٠" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٠٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٧٧" .

المسألة الثامنة

[فيما لايتم الواجب إلا به]

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، سواء كان سببًا ، أوشرطًا لكن بشرطين :-

أحدهما : أن يكون الإيجاب مطلقًا غير مقيد بحالة حصول المتوقف عليه ، كقوله : " صل إن كنت متطهراً " فإن إيجاب الصلاة هنا لايقتضى إيجاب الطهارة وفاقًا (١) .

وثانيهما : أن يكون ذلك المتوقف عليه مقدوراً (٢) للمكلف (٣) .

وهذا الشرط يعتبره من لم يجوز تكليف مالايطاق دون من يجوزه .

وقال بعض / (٨٨ / ب) الأصوليين : إيجاب الشيء لايقتضى إيجاب غيره مطلقًا ، بل هو مقيد بحالة حصوله (٤) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١١٠" .

(٢) فى الأصل ، " ت " : مقدور المكلف وهى كما أثبتها ، كما فى المحصول "١/ ق٢/ ٣١٧" .

(٣) ذهب أكثر الشافعية ومنهم : الإمام الرازى والآمدى وأكثر الحنابلة وغيرهم إلى أن مايتم الواجب إلا به فهو واجب ، لكنهم اشترطوا شرطين كما ذكر المصنف .
انظر : العدة "٢/ ٤١٩"، المستصفى "١/ ٧١"، المنخول "ص١١٧"، المحصول "١/ ق٢/ ٣١٧"، الأحكام للآمدى "١/ ١١١"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٣"، شرح تنقيح الفصول "ص١٦٠" .

(٤) انظر فى هذا المذهب :
الفائق "١/ ٢٢٥" ، المسودة "ص٦٠"، التمهيد للأسنوى "ص٨٠"، نهاية السول "١/ ٩٨"، الإبهاج "١/ ١٠٩"، المحلى على جمع الجوامع "١/ ١٩٤"، تيسير التحرير "٢/ ٢١٥"، فواتح الرحموت "١/ ٩٥"، منهاج العقول "١/ ٩٦" .

وفصلت الواقفية بين السبب والشرط ، فقالوا . إن كان (١) مايتوقف عليه الواجب سببًا ، كان إيجابه إيجابًا لسببه ، لأنه لو لم يكن كذلك لما كان (٢) متقيدًا بحال حصول السبب ، وحينئذ يكون المسبب حاصلاً فلايجوز إيجابه لكونه تحصيلاً للحاصل ، كما إذا أوجب الشارع إيلام زيد مثلاً ، فإنه يقتضى إيجاب أحد أسبابه من الضرب أو الشتم وغيرهما ، وإن لم يكن سببًا له ، بل شرطًا لايكون إيجابه إيجابًا للشرط ، لامكان إيجابه حال حصول شرطه ، كما فى المقيد به فلايلزم تعطيل الإيجاب ، بخلاف ماإذا كان سببًا فإنه لايمكن تقييده بحال حصوله لما تقدم ، ولابحال عدمه لكونه تكليف مالايطاق فيفضى إلى تعطيل الإيجاب (٣) .

وفصل بعضهم : كإمام الحرمين ، بين الشرط الشرعى وبين الشرط الوجودى ، كغسل جزء من الرأس فى غسل الوجه ، وصوم جزء من الليلتيين (٤) فى الصوم ، فأوجب الأول دون الثانى ، وعلله بأنه قد لايخطر بالبال ، ولأنه لايجب عليه أن ينوى ذلك (٥) .

واحتج أبو الحسن لمذهب الجمهور : بأن الإيجاب مطلقًا يقتضى وجوب الفعل على كل حال ، لأنه لافرق بين قوله : أوجبت عليك الصلاة اليوم ، وبين قوله : أوجبت (٦) عليك الصلاة اليوم ولك أن توقعها فى أى جزء منه شئت لكن لاينبغى أن يخرج اليوم إلا وقد أتيت بالصلاة فى كون كل واحد

---

(١) فى الأصل : " أن كل " ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : " لكان " ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/٣١٧" ، نهاية السول "١/٩٨" ، التمهيد للأسنوى "ص٨٠" ، جمع الجوامع وشرحه "١/١٩٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٦١" ، فواتح الرحموت "١/٩٥" ، منهاج العقول "١/٩٦" .

(٤) فى الأصل : " من الليل " ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٥٧-٢٦٠" ، الفائق "١/٢٢٥" .

(٦) فى الأصل : " أوجبت " مكررة .

منهما غير مخصص للإيجاب فى وقت معين أو فى حال مخصوص ، وإذا كان كذلك فلو لم يكن إيجاب الشىء على كل حال مقتضيا لإيجاب مايتوقف عليه ، بل كان تركه جائزاً لكان الموجب أوجب حال عدم الشرط أو السبب ، لأن [1] حاصله يرجع إلى أن الموجب كأنه قال للمكلف : أوجبت عليك الفعل ويجوز لك أن لاتأتى شرطه ، فيكون قد أوجب الفعل مع عدم الإتيان بشرطه، وهو تكليف بالمشروط حال عدم الشرط ، وهو تكليف مالايطاق [2].

واعترض عليه [3] : بأنا لانسلم أنه تكليف بالمشروط حال عدم الشرط ، بل هو تكليف بالمشروط حال عدم وجوب الشرط ، وبينهما فرق ، [و] [4] تكليف ما لايطاق إن كان منهما شىء فإنما هو الأول دون الثانى .

سلمنا : أنه تكليف بالمشروط حال عدم الشرط ، لكن لانسلم أنه محال ، وهذا لأنه لو كان كذلك لكان التكليف بالمشروط مشروطا بحال وجود الشرط/(٨٩ / أ) ضرورة إن مايكون عدمه منافيًا للشىء كان وجوده شرطا له ، وكل ماكان التكليف به مشروطا بشىء كان ذلك الشىء غير واجب التحصيل ، كما فى قوله : " صل إن كنت متطهراً " .

سلمنا : أن التكليف بالمشروط حال عدم الشرط تكليف ما لايطاق ، لكنه لازم على الخصم أيضا ، لأن الإيجاب لما كان على كل حال ، ومن جملة الأحوال حال عدم الشرط كان المحال المذكور لازما عليه أيضًا .

والأولى فى ذلك أن يقال : الإيجاب المطلق يقتضى الإيجاب على كل حال، فلو خصصناه [5] بحال وجود [6] مايتوقف عليه الواجب « لزم

---

(١) فى " ت " : لكن .

(٢) انظر : المعتمد "١/١٠٤" .

(٣) المعترض هو الآمدى فى الأحكام "١/١١١" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) آخر الورقة "٩٠" من " ت " .

(٦) فى " ت " : وجوب .

التخصيص وأنه خلاف الظاهر ، وإذا لم يختص بذلك الحال وجب أن يقتضى وجوب مايتوقف عليه الواجب » (١) إجماعًا (٢) ، ضرورة أنه لا قائل بالفصل.

فإن قلت : تخصيص الإيجاب بحال وجوب مايتوقف عليه الواجب ، وإن كان خلاف الظاهر ، لكن إيجاب مايتوقف عليه الواجب مع أن ظاهر (٣) النص لايقتضى وجوبه ، خلاف الظاهر أيضا فلم كان مخالفة هذا الظاهر ، أولى من مخالفة ظاهركم ؟ .

قلت : لانسلم أن ماذكرتم مخالف للظاهر (٤) ، وهذا لأن مخالفة الظاهر عبارة عن إتيان ماينفيه اللفظ أو نفى مايثبته ، وماذكرتم ليس كذلك ، بل هو إثبات مالايتعرض له اللفظ نفيا ولا إثباتا ، وذلك ليس من مخالفة الظاهر فى شىء .

فإن قلت : هب أنه لايلزم مخالفة الظاهر ، لكن لاشك أنه يلزم منه مخالفة الأصل ، إذ الأصل عدم الوجوب ، فلم قلتم أن مخالفة الأصل أولى من مخالفة الظاهر (٥) ؟.

قلت : الأصل يترك بالظهر وإلا لما قدمت الدلائل الظنية «على الأصل» (٦) وذلك يدل على أن مخالفة الأصل أولى من مخالفة الظاهر .

ووجه آخر فى المسألة ، وهو أن إيجاب الشىء فى العرف يفيد إيجاب ما يتوقف عليه ، بدليل أن السيد لو أمر عبده بأن يسقيه الماء ، وكان الماء على

---

(١) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١١١" .

(٣) فى الأصل ، " ت " : الظاهر ، ولعلها كما أثبت .

(٤) فى الأصل ، " ت " : مخالفة الظاهر ، ولعلها كما أثبت .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٢/٣١٨-٣٢٢" ، الفائق "١/ ٢٢٥-٢٢٦" .

(٦) ساقط من " ت " .

مسافة ، فـإنه يفهم منه الإيجاب على كل حال ، ولهذا يسـتحق [العبد] (١) لذم على ترك قطع المسافة ، ولو لم يكن الأمر مقتضيًا للإيجاب على كل حال بل كان مخصوصا بحال قطع المسافة ، لما استحق الذم عليه ، كما لو قال له : إذا كنت على الماء فـاسقنى فإنه لايذم هـنا على ترك قطع المسافـة ، فإذا أفـاد ذلك فى العـرف أفـاده فى الشـرع أيضًـا لقوله عليـه السلام « مـارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن(٢) » / (٨٩/ ب)....... الحـديث ،ولأن الأصل

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) هذا جزء من حديث ولفظه : " إن الله نظر فى قلوب العباد فـوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فـاصطفاه لنفسه وابتعثه برسالتـه، ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمـد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خيـر قلوب العباد فجعلهم وزراء نبـيه يقاتلون عن دينه، فما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حـسن، ومارآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سىء" .

وهو موقوف على ابن مسعود .

أخرجه أبو داود الطيالسى فى مسنده "ص٣٣" قال : حدثنا المسعودى عن عاصم عن أبى وائل عن عبد الله قال: إن الله عز وجل نظر فى قلوب العباد . . "الحديث.

وأبو سعيد ابـن الأعرابى فى معجمه من طريق عـاصم عن زر بن حبيش عنه، وهذا إسناد حسن . سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة "١٧/٢" .

وأخرجـه الحاكم فى المسـتدرك فى كتـاب معرفـة الصحـابة "٧٨/٣" وقال : "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" ووافقه الذهبى .

وقال الحافظ السخاوى : "هو موقوف حسن" . انظر : المقاصد الحسنة "ص٥٨١" .

ورواه الخطيب فى الفـقه والمتفـقه " ١ / ١٦٦ - ١٦٧ " من طريق المسـعودى عن عاصم ، إلا أنه قال : « أبى وائل » بدل « زربن حبيش .

ثم أخرجه من طريق عبد الرحمن بن يزيد قال : قال عبد الله فذكره وإسناده صحيح "٦٧/١" .

وأخرجه البـزار فى كشف الأستار عن زوائد البزار - باب الإجـماع حديث "١٣٠" "٨١/١" .

==

عدم التغيير [1]

ومنهم من استدل عليه بأن الأمة مجمعة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع ، وتحصيله إنما هو بتعاطى الأمور الممكنة من الإتيان به ، فإذا قيل : وجب التحصيل بما لايكون واجبًا كان متناقضًا [2] .

== وقال الهيثمى فى الزوائد : " ورجاله موثوقون " "١/١٧٨" .

وأخرجه أبو نعيم والبيهقى فى الاعتقاد .

ويرويه أنس رضى الله عنه مرفوعًا .

كما أخرجه الخطيب فى " تاريخ بغداد " "٤/١٦٥" من طريق سليمان ابن عمرو النخعى ، حدثنا أبان بن أبى عياش وحميد الطويل عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ : "إن الله نظر .... " الحديث .

قال الخطيب : "تفرد به أبو داود النخعى" . قال عنه البخارى فى الضعفاء الصغير "معروف بالكذب، سمعت قتيبة يقوله "ص٥٣" .

قال أحمد بن حنبل : قال : "كان يضع الحديث" ويحيى قال : " معروف بوضع الحديث" ، وعنه قال : "كان أكذب الناس، وقال يزيد بن هارون : " لايحل لأحد أن يروى عنه" ، وقال ابن حبان : "كان رجلاً صالحًا فى الظاهر : إلا أنه كان يضع الحديث وضعًا وكان قدريًا" .

وقال النسائى فى الضعفاء والمتروكين "ص٤٩" "متروك الحديث" .. فالحديث لاأصل له مرفوعًا بل هو موقوف على ابن مسعود .

قال الحافظ عبد الهادى : فى كشف الخفاء "٢/٢٦٣" : روى مرفوعًا عن أنس بإسناد ساقط والأصح وقفه على ابن مسعود .

انظر : ميزان الاعتدال "٢/٢١٦" ، المعتبر "ص٢٣٤" ، كشف الخفاء "٢/٢٦٣" ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة "٢/١٧" .

(١) انظر : المستصفى "١/٧٢" ، المنخول "ص١١٧" ، الأحكام للآمدى "١/١١١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢٤٥" ، الإبهاج "١/ ١١٠" ، تيسير التحرير "٢/٢١٦" ، فواتح الرحموت "١/٩٥" .

(٢) هذا الدليل ذكره الآمدى فى الأحكام "١/١١١" وانظر : الفائق "١/٢٢٦" .

وهو ضعف ، لأنه (١) إن أراد به أنهم أجمعوا على وجوب تحصيله مطلقا فهو ممنوع ، وإن أراد به أنهم أجمعوا على ذلك عند حـصول مايتوقف عليه أو فى الجملة فهو مسلم لكنه لايفيده .

واحتج : من زعم أن إيجاب الشيء لايفيد إيجاب مايتوقف عليه بوجوه :

أحدها : أن إيجـابه زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ (٢) ، فلايجوز إثباته بما لايثبت به النسخ فلايجوز إثباته بدليل العقل .

وثانيها : أنه لو كان واجبًا ، لوجب أن يثاب على فعله ويعاقب على تركه كما فى سائر الواجبات ، لكن لاثواب على صوم جزء من الليل ولاعقاب على تركه ، ولهذا لو قدر (٣) أن يصوم النهار كله (٤) من غير أن يصوم شيئًا من الليل فإنه لايعاقب عليه .

وثالثها :لو كان واجبا لكان مقدرا (٥) قياسا على سائر الواجبات أو دفعا للمشقة الناشئة من الإبهام ، لكنه غير مقدر ، إما بالكل بمعنى أنه يجب الإتيان به فبالإجماع ، وإما بالبعض فلأنه ليس البعض أولى من البعض .

والجواب عن الأول : بمنع أن الزيادة على النص نسخ على الإطلاق ، بل إنما يكون نسخا لو كانت رافعة لشيء من مقتضيات النص ، ومانحن فيه ليس

---

(١) فى " ت " : لكنه .

(٢) سبقت الإشارة إلى أقوال العلماء فى الزيادة هل هى نسخ أو لا ؟ وكما سيأتى ذلك - إن شاء الله تعالى - .

(٣) فى الأصل : "القدر" وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : بكله ، وماأثبته من " ت " .

(٥) وذلك لئلا يوقع فى التكليف بما لايطاق ، ومايجب غسله من الرأس وامساكه من الليل غير مقدراً ولكان مثابا عليه ومعاقباً على تركه والثواب والعقاب إنما هو على غسل الوجه وتركه وعلى صوم النهار وتركه .
انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١١٢" .

كذلك لما عرفت من قبل (١) .

وعن الثاني : بمنع انتفاء اللازم ، وكيف يقال : ذلك مع أنا نعلم بالضرورة من قواعد الشرع أن من قصد الحج من مكان شاسعة ، فإنه يثاب أكثر من الذى يحج من نفس مكة .

وأما قوله : لايعاقب على تركه لو أمكنه الإتيان به بدونه (٢) . فهو لايدل عليه لأنا لاندعى وجوبه بالنسبة إلى كل واحد واحد من المكلفين ، بل بالنسبة إلى العاجز .

وعن الثالث : بمنع أن ليس البعض أولى من البعض ، فإن أولى ماينطلق عليه الاسم أولى من غيره (٣) لما ستعرف (٤) .

المسألة التاسعة

[فى أقسام مالايتم الواجب إلا به]

اعلم أن مالايتم الواجب إلا به ينقسم إلى : مايسبقه ويتقدم عليه بطريق الوجوب ، أى : لابد وأن يقع كذلك ، وإلى : مالايكون كذلك .

والأول نوعان :

أحدهما : أن يكون حصوله مستلزما لحصوله ، وهو المسمى "بالسبب" (٥)

---

(١) انظر ماسبق "ص٤٧٢" .

(٢) فى الأصل : لدونه ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر فى هذه الأدلة للقائلين أن إيجاب الشيء لايفيد إيجاب مايتوقف عليه ، ومناقشتها فى :
المستصفى "١/٧٢" ، الأحكام للآمدى "١/١١٢" ، شرح مختصر ابن الحاجب "١/٢٤٧" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٣" ، الفائق "١/٢٢٧-٢٢٨" ، تيسير التحرير "٢/٢١٦" ، فواتح الرحموت "١/٩٥" .

(٤) انظر مايأتى "ص٥٠٧" .

(٥) السبب فى اللغة : مايتوصل به إلى الشيء، ومنه الحيل والطرق .

كما تقدم [(١)] .

وثانيهما : ألا يكون حصوله مستلزما لحصوله ، وهو/(٩٠/أ) المسمى "بالشرط"[(٢)] ، وهو نوعان أيضًا .

أحدهما : مايكون وجوبه لقرب مجاورة الواجب به ، بحيث لايمكن الشروع فيه إلا به ، وهو كصوم جزء من الليلة المتقدمة ، وهذا القسم يسمى بالشرط الوجودى .

وثانيهما : مالايكون كذلك ، وهو منقسم إلى قسمين [أيضًا :] [(٣)] .

أحدهما : مما [(٤)] يمكن تحصيله من المكلف .

وثانيهما : مالايمكن تحصيله منه ، وكل واحد منهما ينقسم إلى مايستقل العقل بمعرفة شرطيته ، وإلى مالايستقل ، بل لاتعرف شرطيته إلا من جهة الشرع . فهذه أقسام أربعة :-

أحدها : مايمكن تحصيله من المكلف ، ويستقل العقل بمعرفة شرطيته ، وهو كقطع المسافة لأداء الحج والجمعة .

= انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "سبب" "٣/ ٦٤" .

واصطلاحًا : مايلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته .

انظر : العدة "١/ ١٨٢" ، المستصفى "١/ ٩٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٧" ، كشف الأسرار "٤/ ١٧٠" .

(١) انظر ماسبق .

(٢) الشرط فى اللغة : العلامة، ومنه قوله تعالى : ﴿ **فقد جاء أشراطها** ﴾ أى : علاماتها. انظر : معجم مقاييس اللغة "٣/ ٢٦٠" .

وفى الاصطلاح:هو مايلزم من عدمه العدم ولايلزم من وجوده وجود ولاعدم لذاته.

انظر : أصول السرخسى "٢/ ٣٠٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٧" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : مايمكن .

وثانيها : مايمكن تحصيله منه وعرف اشتراطه بالشرع ، وهو كالطهارة وستر العورة لأداء الصلاة .

وثالثها : مالايمكن تحصيله منه ، وعرف اشتراطه من جهة العقل [١] ، كالقدرة على أداء الفعل المأمور به .

ورابعها : ما لا يمكن تحصيله منه وعرفت شرطيته من جهة الشرع ، وهو منقسم إلى قسمين :-

أحدهما : مالايمكن تحصيله من كل واحد واحد منهم ، وهو كتحصيل آلة الطهارة مثل الماء والتراب ، وآلة الستر مثل : الثوب ومايجرى مجراه والمعنى من تحصيله إدخاله فى الوجود .

وثانيهما : مالايمكن تحصيله من بعضهم ، ويمكن من بعضهم ، وهو كتحصيل عدد الجمعة ، فإنه لايمكن تحصيله من آحاد المكلفين ، وإن أمكن ذلك من الإمام .

وأما الذى لايكون كذلك فهو أيضًا ضربان :-

أحدهما : مايكون وجوبه لقرب [٢] مجاورة الواجب به ، بحيث لايمكن إتيانه بدونه وهو على نوعين :

أحدهما : مايكون متأخراً عنه كصوم جزء من الليلة الأخيرة .

وثانيهما : مالايكون تأخيره واجبًا ، بل جاز أن يقع متقدمًا وجاز أن يقع متأخراً ، كغسل جزء من العضد [٣] ، وغسل جزء من الرأس ، فإنه لايمكن استيفاء غسل جميع المرفق ، والوجه إلا بغسل جزء من العضد والرأس ، لكنه قد يقع متقدمًا إن ابتدىء من جهته وقد [٤] يقع متأخراً إن ابتدىء من جهة

---

(١) آخر الورقة "٩١" من " ت " .

(٢) فى الأصل : أقرب ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى " ت " : العضو .

(٤) فى " ت " : ومن .

الأصابع .

وثانيهما : مايكون وجوبه لاشتباه الواجب به ، وهو كوجوب الصلاوات الخمس على من نسى واحدة منها ، هذا كله فى جانب الفعل (١) .

وأما فى جانب الترك : فهو أن يجب على المكلف ترك شىء لكن يتعذر عليه تركه إلا عند ترك غيره ، فيجب عليه ترك ذلك الغير لما سبق وهو على أضرب :-

أحدها : أن ماهو واجب الترك قد اختلط بغيره اختلاطًا موجبًا لتغييره كاختلاط النجاسة مع الماء ، فإنه يجب ترك استعماله (٢) .

---

(١) انظر : المعتمد "١٠٢/١" ، المستصفى "٧١/١" ، المحصول "١/ق٢/ ٣٢٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٤٤/١" ، روضة الناظر "ص٣٣" ، الفائق "٢٢٩/١" ، المسودة "ص٦٠" .

(٢) إذا اختلطت النجاسة مع الماء فإن تغير بالنجاسة سواء كان كثيرًا أو قليلاً فلا خلاف فى نجاسته، كما قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت للماء طعمًا أو لونًا أورائحة أنه نجس مادام كذلك .

وأما القليل ، وهو مادون القلتين - وقيل غير ذلك فى تقدير القليل - فذهب الإمام الشافعى فى أحد قوليه والإمام أحمد فى رواية - وهو المشهور عند الحنابلة - وأبوعبيدة وإسحاق، إلى أنه إذا وقعت النجاسة بالماء فلم يتغير فإنه ينجس، وهذا القول مروى عن ابن عمر وسعيد بن جبير ومجاهد .

وذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعى فى قوله الآخر والإمام أحمد فى الرواية الثانية، إلى أن الماء لاينجس إلا بالتغير قليلة وكثيرة .

وهذا القول مروى عن حذيفة وأبى هريرة وابن عباس، وروى أيضًا عن سعيد ابن المسيب والحسن وعكرمة وعطاء والأوزاعى والثورى .

انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة "٥٥/١" ، الهداية فى شرح بداية المبتدىء "١٨/١" ، المغنى "٣٨/١" ، قوانين الأحكام لابن جزى "ص٣٣" ، نهاية المحتاج "٦٧/١" .

وانظر : فيما ذكر المصنف : المعتمد "١٠٣/١" .

وثانيها : أن يختلط بغيره ، لكن لم يتـغير ذلك الغير / (٩٠ / ب) به ، فهذا هل يجب تركه أم لا ؟ .

فللفقهاء فيه اختلافات كثيرة عرفت فى موضعها .

وثالثها : أن يشتبه ماهو واجب الترك بغيره ، كاشتباه الماء الطاهر بالنجس[1] والثوب الطاهر بالنجس [2] .

والفقهاء اختلفوا فيه أيضًا .

فجوز بعضهم استعمال أحدهما مطلقًا .

ومنعه الآخرون مطلقًا .

---

(١) إذا اشتـبه طاهر بـنجس، إما أن يزيد عـدد الطاهر على النجس أو لايزيد، فـإن كان الثانى : فلا خلاف عند الحنابلة فى أنه لايجوز التحرى فيها .
وإن كان الأول : فذهب أبو حنيفة وبعض الحنابلة : إلى جواز التحرى فيها .
وظاهر كلام الإمام أحمد : أنـه لايجوز التحرى فيها وهو قول أكثـر أصحابه وبه قال المزنى وأبو ثور .
وذهب الإمام الشافعى : إلى أنه يتحرى فى الحالين ويتوضأ بالأغلب عنده .
وقال ابن الماجشون : يتوضأ من كل واحد منهما وضوءًا ويصلى به .
وانظر فى تفصيل المسألة وأقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها فى :
المغنى لابن قـدامـة "١/ ٨٢" ، مـغنى المحـتـاج "١/ ٢٦-٢٧" ، المجـمـوع للنووى "١/ ٢٢٤-٢٢٥" ، مـخـتصـر الطحـاوى "ص١٧" ، قـوانين الأحكام لابن جـزى "ص٣٥" .

(٢) إذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس :
فـذهب الحنابلة إلى أنه لايجـوز التـحرى ويـصلى فى كل ثوب بعـدد النجس ويزيد صلاة، وبه قال ابن الماجشون .
وقال ابو حنيفة والشافعى : يتحرى فيها .
وقال أبو ثور والمزنى : لايصلى فى شىء منها .
انظر : المغنى لابن قـدامـة "١/ ٨٦" ، المجمـوع للنووى "١/ ٢٢٥" ، مـخـتـصـر الطحاوى "ص١٧" .

وفصل بعضهم فجوزه بالتحرى والاجتهاد ، ومنعه بدونه . وهو الحق من مذهب الشافعى [1] رحمه الله [2] .

ورابعها : أن يختلط من يحرم على المكلف نكاحها ، "كأمّة" و "أخته" ، بأجنبيات ، فإن كن عدداً يمكن حصرهن [3] فى العادة حرم عليه نكاح الكل [وإلا فلا [4]] [5] . ومنعه الآخرون مطلقًا .

وخامسها : أن تختلط منكوحته بأجنبية وجب الكف عنهما ، أما عن الأجنبية فلعلة كونها أجنبية ، وأما عن المنكوحة فلعلة اشتباهها [6] بها .

وقال قوم : الحرام هى الأجنبية دون المنكوحة ، فإنها حلال [7] .

فإن أراد به أن الأجنبيـة هى الحرام بالذات دون المنكوحة ، فإنها حلال بالذات حرام بالعرض . فهو حق وهو عين ماقلناه .

وإن أراد به أن المنكوحة غير محرمة أصلاً وأنها حلال مطلقًا فهو باطل قطعًا لأن رفع الحرج جزء ماهية الحلال ، فكيف تعقل ماهية بدونه [8] ؟ .

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٠٣" ، المحصول "١/ق٢/٣٢٦" .

(٢) فى " ت " : رضى الله عنه .

(٣) فى الأصل : "حصه هن" وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر : الفائق "١/ ٢٣٠" ، التمهيد للأسنوى "ص٨١" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) فى الأصل : اشتباههما ، والمثبت من " ت " .

(٧) هكذا فى المستصفى "١/ ٧٢" ، والمحصول "١/ق٢/٣٢٧" جاء منسوبًا إلى قوم ولم أقف على هؤلاء القوم ولم أقف على هؤلاء القوم .

(٨) انظر : المستصفى "١/ ٧٢" ، المحصول "١/ق٢/٣٢٧ ـ ٣٢٨" ، الفائق "١/ ٢٣٠" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٤" ، التمهيد للأسنوى "ص٨١" ، نهاية السول "١/١٠٣" ، الإبهاج "١/ ١١٤" .

وسادسها : أن يوقع الطلاق على إحدى نسائه بعينها ثم نسيها ، فهاهنا أيضًا يحرم الكل تغليبًا للحرمة على الحل (١) .

أما إذا وقع على إحدى نسائه من غير تعيين بأن قال : احداكن طالق ، فهاهنا يحتمل(٢) أن يقال يحل وله وطء الكل ، لأن الطلاق شيء متعين فيستدعى محلاً متعينًا كالبيع والنكاح ، فقيل التعيين ليس طلاقًا ، بل أمرًا له صلاحية الطلاق عند اتصاله بالبيان ، وإذا كان كذلك فيحل له وطؤها استصحابًا للحل ويحتمل أن يقال حرمتا جميعًا إلى وقت البيان تغليبًا للحرمة ، كما فى المسألة المتقدمة وعليه أكثر الفقهاء (٣) .

فإن قلت : إن الله تعالى يعلم ماسيعينه للطلاق فتكون هى المطلقة .

والأخرى إنما حرمت عليه للاشتباه بها .

قلت : قد مرّ جوابه فيما سبق (٤) فلانعيده .

---

(١) فى الأصل : احديكن ، وماأثبته من " ت " .

(٢) فى الأصل : يحمل وهو تصحيف .

(٣) اختلف العلماء فى هذه المسألة على أقوال :

فذهب الإمام أبو حنيفة وبعض الشافعية : إلى أنه فى هذه الحالة لايمنع من وطئهن فإذا وطأ واحدة منهن أن صرف الطلاق إلى الأخرى .

وذهب الإمام مالك : إلى أنه يقع الطلاق على الجميع ، وإليه ذهب الإمام الشافعى، لأنه يرى أنه يحرم الكل تغليبًا لجانب الحرمة .

وذهب الإمام أحمد بن حنبل : إلى أنه يحرم عليه الكل حتى يقرع بينهن فتكون المطلقة هى التى خرجت عليها القرعة .

انظر : المغنى لابن قدامة "٦/ ٣٤٠" ، مغنى المحتاج "٣/ ٣٠٥" ، نهاية المحتاج "٦/ ٤٦٤-٤٦٥" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "٢/ ٥٨٢" ، تيسير التحرير "٢/ ٢١٨" .

وراجع : المحصول "١/ق٢/ ٣٢٩" ، الإبهاج "١/ ١١٤" .

(٤) انظر ماسبق .

المسألة العاشرة

[فى الواجب الذى لايتقدر بقدر معين]

الواجب الذى لايتقدر بقدر معين ، كاللبث فى القيام ، والطمأنينة فى الركوع والسجود ، ومسح الرأس عند من لايقدر بالكل ، أو بالربع إذا زاد على أقل ماينطلق عليه الاسم ، هل توصف الزيادة بالوجوب أم لا ؟ .

اختلفوا فيه : فالأكثرون على أن القدر الذى يذم على تركه هو الواجب والباقى ندب ، لأنه داخل تحت حد الندب دون حد الواجب ، إذ لايذم على تركه ويثاب على فعله (١) .

ومنهم من زعم : أن الكل يوصف بالوجوب / (٩١ / أ) ، لأن نسبة الكل إلى الأمر الدال على وجوبه واحد ، والأمر واحد مقتض للوجوب ، وليس البعض أولى من البعض ، فأما أن لايوصف شىء منه بالوجوب وهو باطل وفاقًا ، أو يوصف الكل به وهو المطلوب (٢) .

---

(١) وبهذا قال جمهور العلماء بما فيهم الأئمة الأربعة .
انظر : العدة "٢/ ٤١٠" ، التبصرة "ص٧٨" ، المستصفى "١/ ٧٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٣٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٦٠" ، روضة الناظر "ص٣٤" ، كشف الأسرار "٢/ ٣١١" .

(٢) وإليه ذهب بعض الحنفية منهم : أبو الحسن الكرخى ،وبعض الشافعية منهم النووى وبعض الحنابلة ومنهم : أبو يعلى ، وزعم أنه ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل ، فى مسألة استحباب انتظار الإمام للمأموم فى الركوع مالايشق على المأمومين .
غير أن أبا الخطاب غلط شيخه أبا يعلى فى تمهيده فى ذلك، وكذلك المجد ابن تيمية رد كلام القاضى، فقال : وليس هذا بمأخذ صحيح ، لأن الكل قد اتفقوا على هذا الحكم مع خلافهم فى المسألة، وكذلك ابن عقيل، قال : إن نص الإمام أحمد لايدل عليه .
انظر : العدة "٢/ ٤١١" مع هامشه والتبصرة، والمستصفى، والمحصول وروضة الناظر " فى المواضع السابقة " التمهيد "١/ ٣٢٦"، المسودة "٥٨ ، ٥٩" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٠٥" ، كشف الأسرار "٢/ ٣١١" ، روضة الطالبين "١/ ٢٣٤" .

وجوابه : لانسلم أن ليس البعض أولى من البعض ، فإن أقل ماينطلق عليه الاسم أولى من غيره ، لكونه يذم على تركه دون غيره وهذا فيما يوجد متعاقبًا ، كاللبث فى القيام والطمأنينة فى الركوع والسجود ظاهر ، وأما مايوجد دفعة واحدة ، كالمسح إذا حصل كذلك فكذلك ، فإنه وإن لم يتميز البعض عن البعض فى هذه الصورة بالإشارة (١) الحسية والتعيين ، لكن يتميز لما ذكرنا من الصفة فيكون البعض متميزًا عن البعض نظرًا إلى الإشارة العقلية وهى كافية فى ذلك (٢) .

المسألة الحادية عشرة

[فى حكم الباقى بعد نسخ الوجوب]

الوجوب إذا نسخ بقى الجواز ، بمعنى أنه لاحرج فى فعله ولا فى تركه عند قوم ، وهو اختيار الإمام (٣) .

وقال قوم : لايلزم أن ننفى ذلك ، بل يرجع الأمر إلى ماكان قبل الوجوب من ندب أو إباحة أو تحريم ، وهو اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله (٤) .

---

(١) آخر الورقة "٩٢" من " ت " .

(٢) انظر : التبصرة "ص٨٨" ، المستصفى "١/ ٧٣" ، روضة الناظر "ص٣٥" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٣٤٢" .

وبه قال جمهور الشافعية والحنابلة .

انظر : التبصرة "ص٩٦" ، المستصفى "١/ ٧٣" ، المنخول "ص١١٩" ، المسودة "ص١٦" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٣٠" .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٧٣" ، المنخول "ص١١٨" .

وإليه ذهب الحنفية وبعض الشافعية منهم أبو إسحاق الشيرازى وابن برهان وبعض الحنابلة منهم : القاضى أبو يعلى وغيره .

انظر : التبصرة "ص٩٦" ، الوصول إلى الأصول "١/ ١١٩" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٤٢" ، المسودة "ص١٦" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٦٣" .

ومأخذ الخلاف إن الجواز ، هل هو داخل فى حقيقة الواجب أم لا ؟ .

فمن قال : إنه داخل فيها قال بنفى الجواز إذا نسخ الوجوب ، وهذا القائل يفسر الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط ولاشك أنه داخل فى ماهية الواجب .

ومن قال : إنه غير داخل فيها بل هو ينافيها ، قال : لاينفى الجواز ، وهذا القائل : يفسر الجواز برفع الحرج عن الفعل والترك ، ولاشك أنه غير داخل فيها بل هو ينافيها [(١)] .

حجة الأولين : أن الجواز عبارة عن رفع [(٢)] الحرج عن الفعل ،والوجوب عبارة عن رفع [(٣)] الحرج عن الفعل ، مع إثبات الحرج فى الترك ، ومعلوم أن المفهوم الأول جزء من المفهوم الثانى ، وإذا ثبت أنه جزؤه ، فالمقتضى للوجوب مقتض له لاستحالة تحقق المركب بدون مفرداته ، ورفع الماهية المركبة لاتقتضى رفع أجزائها أجمع ، وإذا كان كذلك كان المقتضى للجواز قائمًا ، وهو الدليل الدال على الوجوب والعارض الموجود وهو النسخ لايصلح أن يكون معارضًا له، وذلك لأن رفع ماهية الوجوب ، إما برفع[(٤)] جواز الفعل ، أو برفع الحرج عن الترك ، أو بهما ، وعلى كل التقادير يكون الحرج عن الترك مرفوعًا قطعًا ، وأما رفع جواز الفعل فغير معلوم ولامظنون وكان المقتضى له ثابتًا فوجب القول ببقائه ، فإذا انضم رفع الحرج عن الترك إلى جواز الفعل كان المجموع الحاصل منهما هو الجواز ، بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك ، / (٩١ / ب) وهذا المفهوم قدر مشترك بين المباح والمندوب ، لكن لما كان أقل مراتبه أن يكون مباحًا لاحرامًا قطعنا به دون المندوب ، إذ يحتاج فيه إلى زيادة [(٥)] .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٤٢"، الفائق "١/٢٣٣" .
وراجع : الإبهاج "١/١٢٦" .

(٢ ، ٣) فى " ت " : نفى .

(٤) فى الأصل : أما رفع .

(٥) انظر : التبصرة "ص٩٦"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٧٩". ==

أجاب الباقون عنه : بأن دليلكم منقوض ، لأنه بعينه يقتضى أنه إذا نسخ الوجوب بقى الندب ، لأن رجحان الفعل على الترك جزء ماهية الوجوب ، وأن سخ الوجوب لايتقضى نسخه ، فإذا انضم رفع الحرج عن الترك إلى ذلك الجزء كان المجموع الحاصل منه هو الندب ، وهو قول لم يقل به أحد .

سلمنا : سلامته عن النقض ، لكنه معارض بوجهين [1] :-

أحدهما : أن نسخ الوجوب يقتضى رفع الحرج عن الترك ، لكن رفعه قد يكون بأن يصير الترك واجبًا « وحينئذ يكون رفعه متضمنًا لرفع جواز الفعل وقد يكون بأن يصير تركه جائزًا » [2] ، وحينئذ لايكون رافعًا لجواز الفعل والاحتمالان سواءان ، فلايحكم بأحدهما لاستحالة ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح فيستصحب حكم ماقبل الوجوب .

وثانيهما : أن حصة كل نوع من الجنس مغاير لحصة « النوع » [3] الآخر منه ، لما ثبت فى غير هذا الفن [4] أن الفصل علة لحصة النوع من الجنس ، فلو كانت حصة كل نوع هى بعينها حصة النوع الآخر لزم اجتماع العلتين المختلفتين على معلول واحد وأنه باطل ، وإذا كان كذلك فجواز الفعل الذى يوجد فى ضمن الواجب غير الذى يوجد فى ضمن المباح والندب وكل واحد منها يفنى عند فناء علته لاستحالة بقاء المعلول عند فناء العلة ، فلا يبقى جواز الفعل عند ارتفاع الوجوب [5] .

== المحصول "١/ق٢/٣٤٢"، الإبهاج "١/١٢٦"، نهاية السول "١/ ١١٠"، فواتح الرحموت "١/١٠٣" .

(١) فى الأصل : لوجهين ، والمثبت من " ت " .

(٢) مابين القوسين ساقط من " ت " .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) أى فى علم الكلام .

(٥) انظر : التبصرة "ص٩٦"، المستصفى "١/ ٧٤"، المحصول "١/ق٢/٣٤٥" ومابعدها ، الفائق "١/ ٢٣٤"، الإبهاج "١/ ١٢٧"، نهاية السول "١/ ١١٠-١١١"، فواتح الرحموت "١/ ١٠٣" .

المسألة الثانية عشرة

[فى صوم المريض والمسافر والحائض]

قد عرفت مما سبق فى حد الواجب [1] ، أن عدم جواز الترك جزء ماهية الوجوب ، فيما يجوز تركه ، يستحيل أن يكون واجبًا لاستحالة أن يبقى الكل بدون الجزء [2] .

وخالف فيه كثير من الفقهاء ، إذ زعموا أن الصوم واجب على المريض والحائض والمسافر ، مع أنه يجوز لهم تركه [3] .

ومنهم : من فصل بين مايكون العذر من الله تعالى ، وبين مايكون من العبد ، كالسفر فنفى الوجوب فى الأول ، دون الثانى [4] .

---

(١) انظر ماسبق "ص٤٣٢" .

(٢) انظر : التبصرة "ص٦٧" ، المستصفى "١/٩٦" ، المحصول "١/ق٢/٣٤٨" ، الإبهاج "١/ ١٣٠" ، نهاية السول "١/١١٣" ، جمع الجوامع وشرحه "١/١٦٧" .

(٣) أكثر الفقهاء على أنه إذا انعقد السبب ، ووجد المانع توصف العبادة بالوجوب . وعليه فالحائض والمسافر والمريض يجب عليهم الصوم فى حالة الحيض والسفر والمرض . فيكون فعل العبادة بعد زوال العذر قضاء لما وجب عليهم أثناء عذرهم .

انظر العدة « ١/ ٣١٥ » ، التبصرة "ص ٦٧ " ، المستصفى " ١/ ٩٦ " المحصول " ١ / ق ٢ / ٣٥٠ ، شرح تنقيح الفصول «ص ٧٤» ، روضةالناظر "ص ٥٩" .

(٤) وهو مذهب أهل العراق وطائفة من الفقهاء .

انظر : العدة "١/٣١٦" ، التبصرة "ص٦٧" ، المحصول "١/ق٢/ ٣٥٠" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٨٠ ، ٢٨١" ، التقرير والتحبير "٢/١٨٨" .

وذهب الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٢/ ٣٥٠" إلى أنه لايجب على الحائض والمريض بخلاف المسافر فإنه يجب عليه أحد الشهرين أما الشهر الحالى أو شهر آخر غيره وأيهما أتى به فهو الواجب كإحدى خصال كفارة اليمين .

وهذا مانقله أبو إسحاق فى شرح اللمع عن الأشاعرة "١/ ٢٥٤" ، وهو مذهب القاضى الباقلانى نص عليه فى التقريب واختاره الشيخ الغزالى فى المستصفى "١/ ٩٧" ، على تفصيل فى المريض ، فإن كان مرضه يحتاج إلى الطعام ويخشى من تركه الموت فهو كالحائض وإلا فهو كالمسافر .

==

واحتجوا على ذلك بوجوه .-

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾ (١) ، والحائض والمريض ، والمسافر قد شهدوا الشهر فيجب عليهم الصوم .

وثانيها : أنه (٢) ينوى فيما يأتى بعد زوال العذر قضاء رمضان ، وأنه يدل على أنه كان واجبًا ، لأن القضاء يعتمد على الوجوب كما سبق (٣) .

وثالثها : أن القضاء لا يزيد على الأصل ولا ينقص عنه ، وذلك يدل على/ (٩٢/ أ) أنه بدل عنه (٤) .

أجاب الأولون بوجهين :

أحدهما : وهو الوجه الإجمالى : أن ما ذكرتم استدلال فى مقابلة الضرورة إذ من المعلوم بالضرورة أن الكل لايبقى بدون الجزء فلا يكون مسموعًا

== واختار الآمدى وابن الحاجب عدم الوجوب كما اختاره ابن الهمام فى التحرير وهو مذهب بعض الأصوليين .

انظر : العدة "٣١٦/١"، التبصرة "ص٦٧"، تيسير التحرير "٢/ ٢٨٠"، المسودة "ص٣٠"، الإبهاج "١٣٣/١"، نهاية السول "١/ ١١٤"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٧٠" .

والخلاف فى المسألة : خلاف فى العبارة قاله أبو إسحاق فى شرح اللمع " نفس الموضع السابق " فلافائدة له، لأن تأخير الصوم فى حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف .

لكن نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال : بأن للخلاف فائدة إذا قيل بأنه يجب التعرض للأداء والقضاء فى النية . انظر : الإبهاج " الموضع السابق .

ولعل الصحيح : أنه لايجب التعرض للأداء ولا للقضاء فى النية ولا يضر الخطأ فيها، فيصح الأداء بنية القضاء وبالعكس، وإنما تظهر الفائدة فى الإيمان والتعاليق، كما إذا علق الطلاق على وجوب الصوم .

(١) سورة البقرة : آية "١٨٥" .

(٢) فى " ت " : أن .

(٣) انظر ماسبق "ص٤٨٩" .

(٤) انظر : التبصرة "ص٦٨"، المستصفى "١/ ٩٧"، المحصول "١/ق٢/ ٣٥١"، شرح تنقيح الفصول "ص٧٤"، نهاية السول "١/ ١١٤"، الإبهاج "١/ ١٣٢"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٦٨"، تيسير التحرير "٢/ ٢٨١"، منهاج العقول "١/ ١١٢"

اللهم إلا أن نفسر الواجب بغير ماتقدم (١) ، فحينئذ يكون النزاع فى تفسير الواجب (٢) .

وثانيهما : وهو الوجه التفصيلى : **أما عن الأول** : فلأن غاية مايلزم منه على تقدير عدم الوجوب على هؤلاء ، أما التخصيص أو التجوز (٣) ، وهما غير ممتنعين عند قيام الدلالة عليهما .

وعن الثانى : ماسبق (٤) من [أن] (٥) القضاء لا يعتمد على الوجوب ، بل يعتمد على سبب الوجوب .

وعن الثالث : أنا نساعدكم أن مايأتى [به] (٦) هؤلاء بدل عما سبق ، لكن ذلك لايدل على الوجوب لجواز أن يكون بدلاً عما وجد سبب وجوبه ولم يجب (٧) .

واعلم أن الفقهاء يمنعون أن يكون جواز الترك مطلقًا ينافى جزء ماهية الوجوب ، وهذا لأن عدم الشىء قد يكون لعدم المقتضى لوجوده ،وقد يكون لوجود المانع من وجوده مع قيام المقتضى له .

إذا ثبت هذا :

فنقول : انتفاء عدم جواز الترك فيما نحن فيه إنما هو لوجود المانع ، وهو غير مناف لعدم جواز الترك الذى هو بحسب دلالة المقتضى له الذى هو جزء ماهية الوجوب لإمكان اجتماعهما ، فإنه يصح أن يقال : عدم جواز الترك ثابت هنا نظراً إلى المقتضى وهو غير ثابت نظراً إلى المانع فلايكون جواز الترك مطلقًا منافيًا لجزء ماهية الوجوب .

---

(١) انظر ماتقدم فى تفسير الواجب "ص٤٣٢" .

(٢) المحصول "١/ق٢/ ٣٥٢" .

(٣) آخر الورقة "٩٣" من " ت " .

(٤) انظر ماسبق "ص٤٨٩" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٧) وقال فى الفائق "١/ ٢٣٦" : " ولافرق بين المريض والمسافر، إلا أن المانع منه لأن سببه اختيارى ، دون المريض لكن ذلك لايوجب الإيجاب " .

وانظر : المحصول "١/ ق٢/ ٣٥٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص٧٤" ، نهاية السول "١/ ١١٤" ، الإبهاج "١/ ١٣٢" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٦٩" .

« الفصل الثانى »
فى المحظور ومايتعلق به من المسائل

« الفصل الثانى »
فى المحظور ومايتعلق به من المسائل

المسألة الأولى
فى حقيقته لغة وشرعًا

أما فى اللغة : فهو الممنوع والمقطوع ، يقال : حظرت عليه كذا أى : منعته منه، ومنه الحظيرة للبقعة المنقطعة التى يأتى إليها المواشى (١) .

وأما حده شرعًا : فهو على ضد ماقلنا : فى الواجب مع زيادة قيد ، وهو: مايذم فاعله شرعًا على بعض الوجوه من حيث هو فعل (٢) .

وقولنا : على بعض الوجوه . ليدخل فيه المحرم المخير ، إذ يجوز عندنا أن يحرم الشارع أحد الأمرين لا بعينه ، كما فى الإيجاب على مانذكره (٣) . - إن شاء الله تعالى - واحترزنا بالقيد الأخير ، عن المباح الذى يستلزم فعله ترك الواجب ، فإنه يذم فاعله لكن لا من حيث إنه فعل ، بل من حيث إنه يستلزم ترك الواجب .

ومن أسمائه : المعصية ، والمحرم ، والذنب ، والمزجور عنه ، والمتوعد

---

(١) انظر هذا المعنى اللغوى فى :
معجم مقاييس اللغة مادة " حظر " "٢/ ٨٠"، لسان العرب "٤/ ٢٠٢"، المصباح المنير "١/ ٥٣"، القاموس المحيط "٢/ ١١".

(٢) انظر فى تعريف المحظور فى الاصطلاح فى
البرهان "١/ ٣١٣"، المستصفى "١/ ٧٦"، المحصول "١/ ق١/ ١٢٧"، الأحكام للآمدى "١/ ١١٣"، منتهى الوصول "ص٣٧". المسودة "ص٥٧٦"، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٨٦" .

(٣) انظر مايأتى "ص٥٣١"

عليه والمنهى عنه ، عند من يجعل مطلق النهى للتحريم (١) . ثم القول إنما يكون معصية ومحرمًا : باعتبار أنه نهى الله / (٩٢ / ب) عنه

وقالت المعتزلة : إنما يكون كذلك باعتبار أن الله تعالى كرهه ، وهذا بناء على أن الأمر عندهم عين الإرادة ، والنهى عين الكراهة ، وهو مبنى على خلق الأعمال وإرادة الكائنات (٢) .

المسألة الثانية

[فى الجمع بين الطاعة والمعصية فى الشىء الواحد]

اعلم أن العقلاء قد اتفقوا على أن الشىء الواحد بالشخص باعتبار واحد ، لايجوز أن يكون حرامًا وواجبًا ، وطاعة ومعصية لاستحالة اجتماع النفى والإثبات فى الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، إلا من جوز التكليف بالمحال ، ولو كان محالاً لذاته (٣) .

وإنما الخلاف فى الشىء الواحد بالنوع "كالسجود" مثلاً ، هل يكون حرامًا وواجبًا معًا أم لا ؟ . وفى الشىء الواحد بالشخص ، هل يجوز أن يكون كذلك باعتبارين أم لا ؟ كالصلاة فى الدار المغصوبة ، فإن باعتبار

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١٢٧" ، الأحكام للآمدى "١/١١٣" ، نهاية السول "١/٤٨" ، المدخل إلى مذهب أحمد "ص٦٢" ، الفائق "١/٢٣٨" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٨٧" .

(٢) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/١٠٧" ، المعتمد "١/ ٥٠"
وراجع : العدة "١/٢١٤" ، "٢٢٠" ، البرهان "١/ ٢٠٥" ، المحصول "١/ق١/١٢٧" ، الفائق "١/٢٣٨" .

(٣) انظر : المستصفى "١/٧٦" ، المحصول "١/٤٧٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١١٥" . شرح مختصر ابن الحاجب "٢/٢" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤١" ، تيسير التحرير "٢/٢١٩" .

الصلاة هل يجوز أن يتعلق الأمر بها ؟ وباعتبار كونها فى الدار المغصوبة ، هل يجوز أن يتعلق النهى بها أم لا ؟. فلنفرد كل واحد منهما بالكلام ليكون أقرب إلى التحقيق .

فنقول : أما الأول : فذهب أكثر العقلاء إلى تجويزه (١) .

والدليل عليه وجهان :

أحدهما : أن محل الإثبات إذا كان مغايراً لمحل النفى ، إما بالصفة الحقيقية كما فى الأصناف ، أو بالإضافية كما فى المختلف بالإضافة ، أوبالشخصية كما فى المشخصات مع اتحاد النوعية ، فإنه لايلزم منه اجتماع النفى والإثبات ، فلا يلزم من كون النوع الواحد واجبًا وحرامًا ، بمعنى أن بعض أفراده واجب ، وبعض أفراده حرام ، اجتماع النفى والإثبات فى الشىء الواحد فلا يلزم من كون السجود واجبًا لله تعالى أن لايكون السجود للصنم حرامًا .

وثانيهما : وقوعه فى الشرع ، فإنه دليل الجواز وزيادة بيان الوقوع أن السجود نوع واحد من الأفعال ، ومنه واجب وهو السجود لله تعالى ، ومنه محرم وهو السجود للصنم والشمس والقمر ، لذلك قال تعالى : **﴿لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله﴾** (٢) الآية ، ولو استحال أن يكون بعض أفراد النوع الواحد واجبًا وبعض أفراده محرمًا مع التغاير الحاصل بين تلك الأفراد بالإضافة ، لما حسن هذا الأمر والنهى (٣) .

---

(١) انظر مذهب جمهور العلماء فى :

المستصفى ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، روضة الناظر لابن قدامة "المواضع السابقة" والمسودة "ص٨٤" ، فواتح الرحموت "١/ ١٠٤" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٩٠" .

(٢) سورة فصلت : آية "٣٧" .

(٣) انظر فى هذه الأدلة :

المستصفى ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، روضة الناظر لابن قدامة ، شرح الكوكب المنير "المواضع السابقة" .

وذهب أبو هاشم ومن تابعه من أصحابه : إلى أن النوع الواحد يستحيل أن يكون منقسمًا إلى واجب ومحرم ، وهو سديد على أصله ، وهو أن النوع الواحد لاتختلف صفته فى الحسن والقبح ، فإذا كان بعض أفراده حسنًا وجب أن يكون كله كذلك ، [وإذا كان قبيحًا وجب أن يكون كله كذلك] (١) ، فالسجود لله تعالى لما كان واجبًا استحال أن يكون السجود للصنم من حيث/ (٩٣/أ) إنه سجود محرم وإلا لزم اجتماع النفى والإثبات فى شىء واحد بل المحرم قصد التعظيم للصنم (٢) .

وهو ظاهر الضعف ، لأن السجود الواجب لله تعالى سجود مقيد بقصد تعظيم الرب ووجوبه (٣) ، وإن كان يتضمن وجوب مطلق السجود ضرورة أن مايتوقف عليه الواجب فهو واجب ، لكن المحرم ليس مطلق السجود ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الصنم ، وتحريمه لايستلزم تحريم مطلق السجود حتى يلزم اجتماع النفى والإثبات فى محل واحد ، فلايكون تحريم سجود الصنم منافيًا (٤) لوجوب سجود الرب ، ولاوجوبه منافيًا (٥) لتحريمه فيصح اجتماعهما فى النوع الواحد (٦) .

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : البرهان "١/ ٣٠٤" .

وذكر إمام الحرمين أنه لم يطلع على هذا فى مصنفات الرجل، مع طول البحث عنها وإنما الذى ذكره من نقل مذهبه هو أن السجود لاتختلف صفته وإنما المحظور هو القصد .

وانظر : المراجع السابقة، وفواتح الرحموت "١/ ١٠٤" ، الفائق "١/ ٢٤٠"، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٩١" .

(٣) آخر الورقة "٩٤" من " ت " .

(٤) فى " ت " مباحًا .

(٥) فى الأصل : لمنافيا ، والمثبت من " ت " .

(٦) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى "١/ ١١٦"، شرح مختصر ابن الحاجب، الفائق "نفس الموضع السابق" .

واحتج إمام الحرمين على فساد مذهبه بوجه آخر : وهو أنه يقتضى خروج الأفعال عن أن تكون قربا ، وهو خلاف الإجماع (١) . وفيه نظر (٢) .

المسألة الثالثة

فى أن الواحد بالشخص ، هل يجوز أن يكون واجبًا ومحرمًا معا باعتبارين مختلفين أم لا ؟ كما سبق مثاله (٣) .

فذهب أكثر الأصوليين والفقهاء إلى تجويزه (٤) .

وذهب الجبائيان (٥) ، والقاضى منا (٦) ، والإمام أحمد بن حنبل (٧)، وأهل الظاهر (٨) ، والزيدية (٩) إلى عدم تجويزه .

---

(١) انظر : البرهان "١/٣٠٤" حيث قال : "ومساق ذلك يخرج الأفعال الظاهرة قاطبة عن كونها قربا ، وهذا خروج من دين الأمة" .

(٢) انظر : المسودة "ص٨٤"، الفائق "١/٢٤٠"، وقال ابن قدامة فى روضة الناظر "ص٤٢" ، فالإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعًا ، والساجد لله مطيع بهما جميعًا" .

وانظر : المستصفى "١/٧٦" .

(٣) انظر ماسبق "ص٥١٥" .

(٤) انظر : المعتمد "١/١٩٥"، أصول السرخسى "١/٨١"، البرهان "١/٢٨٤"، المستصفى "١/٧٧"، الأحكام للآمدى "١/١١٥"، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/٣"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٢" .

(٥) وهما : أبو على ، وابنه أبو هاشم، وسبقت الترجمة لهما .

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/١٣٦"، المعتمد "١/١٩٥".

(٦) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٨٤-٢٨٨" .

(٧) انظر : روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٢"، شرح الكوكب المنير "١/٣٩١" .

(٨) انظر : المحلى لابن حزم "٤/٣٣"، الأحكام له "٣/٥٩" .

(٩) انظر : المبسوط فى فقه الإمامية "١/٨٤"، شرائع الإسلام "١/٧١"، تذكرة ==

وقيل : هو رواية عن مالك أيضًا رحمه الله (١) ، واتفق هؤلاء على أنه لا يسقط الفرض بها . لكن اختلفوا : فى أنه هل يسقط الفرض عندها أم لا ؟

فقال القاضى أبو بكر ومن تابعه : يسقط عندها لا بها (٢) .

وقال الباقون : لا يسقط الفرض بها ولا عندها ، بل يجب عليه القضاء هكذا نقل بعضهم (٣) .

== الفقهاء للمطهر الحلى "ص٨٧١"، على مافى هامش الفائق "١/ ٢٤١" **والزيدية**: طائفة من طوائف الشيعة ينتسبون لزيد بن على زين العابدين بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه، وهم ثلاث فرق، **الأولى** : الجارودية أصحاب أبى الجارود قالوا : أن النبى ﷺ نص على إمامة على بالوصف دون التسمية والصحابة كفروا بمخالفته والخلافة بعد الحسن والحسين شورى فى أولادهما .

الثانية : السليمانية : شيعة سليمان بن جرير الذى يرى أن الصحابة تركوا الأصلح بتركهم مبايعة على ، وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة .

الثالثة : البكرية : أصحاب بكر الطوسى قالوا : بنحو قول من قبلهم ، إلا أنهم توقفوا فى كفر عثمان رضى الله عنه .

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى "١/ ١٣٦"، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص٢٢"، التبصير فى الدين "ص٣٢"، الملل والنحل "١/ ١٥٤"، شرح عقيدة السفارينى "ص٨٥" .

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٨٤"، الفروق للقرافى "٢/ ٨٥" .

وانظر فى مذهب المانعين من صحة الصلاة فى المكان المغصوب :

البرهان "١/ ٢٨٤"، المستصفى "١/ ٧٧"، المنخول "ص١٢٧"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٧٦"، الأحكام للآمدى "١/ ١١٥"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٣"، روضة الناظر "ص٤٢"، المسودة "ص٨٣"، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٠" .

(٢) انظر : البرهان "١/ ٢٨٧"، المستصفى "١/ ٧٧"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٨٥"، الأحكام للآمدى "١/ ١١٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٣"، روضة الناظر "ص٤٣"، تيسير التحرير "٢١٩" .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ٧٨"، الأحكام للآمدى "١/ ١١٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٣" .

والصحيح أن القاضى إنما يقول بذلك : لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء ، فأما إذا لم يثبت ذلـك ، فلا يقول بسقوط القضاء لا بها ولا عندها .

احتج الجمهور على صحة ماذهبوا إليه بوجوه [1] :

أحدها : أنه لا نزاع فى أنه يعتبر فى استحالة اجتماع النفى والإثبات فى القصة الواحدة اتحاد المحكوم عليه والمحكوم به ،وهو غير متحقق فيما نحن فيه، لأن المحكوم عليه فى قولنا : "الصلاة المؤداة فى الدار المغصوبة واجبة وطاعة"، هو نفس الصلاة باعتبار كونها صلاة فقط ، والمحكوم عليه فى قولنا: "الصلاة فى الدار المغصوبة محرمة ومعصية" ليس هو نفس الصلاة من حيث إنها صلاة ، بل هو الصلاة باعتبار كونها مؤداة فى الدار المغصوبة ، فالمحكوم " عليه " فى قضية الحرمة مجموع الأمرين من الفعل وصفته ، والمحكوم عليه فى قضية الوجوب هو نفس الفعل الذى هو الصلاة ، ومعلوم أن المجموع الحاصل من الذات والصفة/ (٩٣/ب) مغاير لكل واحد منهما ، وإذا حصل التغاير فى المحكوم عليه فلا استحالة فى الحكم بالوجوب والحظر[2] معًا .

وثانيها : **لاشك فى أنه يحسن من السيد أن يقول لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك دخول هذه الدار واللبث فيها ، فإن فعلت ما أوجبت عليك أثبتك ، وإن فعلت ماحرمت عليك عاقبتك ، وإن جمعت بينهما جمعت بين الثواب والعقاب ، فإن جمع العبد بينهما يحسن للسيد أن**

---

(١) انظر فى هذه الوجوه فى :

البرهان لإمام الحرمين "٢٨٩/١"، المستصفى "٧٧/١"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٧٧"، الأحكام للآمدى "١١٧/١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٣/٢" .

(٢) فى الأصل : "الحايظر" وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

يثيبه على ما امتثل ويعاقبه على ما خالف معًا ، ولا يقضى عاقل بالتهافت والتناقض لا فى قوله ولا فعله ، فكذا مانحن فيه حذو القذة بالقذة .

وثالثها : التمسك بالإجماع ، فإن السلف أجمعوا على صحة الصلاة المؤداة فى الدار المغصوبة ، إذ كانوا لايأمرون الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدار المغصوبة مع كثرة وقوعها منهم ، وذلك يدل على إجماعهم على أن تلك الصلوات كانت واجبة وطاعة ، إذ الواجب لا يسقط بفعل ماليس بواجب .

ولا يدفع هذا الإجماع بمخالفة الإمام أحمد بن حنبل ، وبما روى عن مالك فى [رواية] (١) رحمهما الله تعالى (٢) ، فإنهما محجوجان أيضًا بإجماع الصحابة والتابعين .

ولهذا الإشكال [فر] (٣) القاضى عن القول بوجوب القضاء . فقال : يسقط الفرض عندها لا بها جمعًا بين الإجماع ، وبين مايزعمه دليلاً على عدم صحتها (٤) .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) كما سبق فى أول المسألة مخالفتهما "ص٥١٨ ,٥١٩" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) منع أبو المعالى إمام الحرمين وابن السمعانى وغيرهما الإجماع فى المسألة وذكر فى البرهان "١/٢٨٨" : إن الإجماع الذى ادعاه القاضى لا يسلم له، لأنه كان يوجد من السلف رحمهم الله تعالى من كان يأمر بالقضاء وتقدير الإجماع مع وجود خلاف السلف غير ممكن .

كما غلط ابن قدامة فى الروضة "ص٤٣" من زعم أنه يوجد فى المسألة اجماع فبين أن كون السلف لم يأمروا بقضاء الصلاة فى أماكن الغصب لا يدل على الإجماع، لأن حقيقة الإجماع الاتفاق من علماء أهل العصر ، وعدم النقل عنهم ليس بإجماع حتى أنه لو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفى القضاء فلم ينكروه فيكون حينئذ فيه خلاف ، هل هو إجماع أو لا ؟ .

وذكر العلائى فى تحقيق المراد "ص٣٧٥" أن هذه المقدمات - يعنى لادعاء الإجماع- أنه لايمكن ثبوت شىء منها، بل الظاهر خلافها، وأن ذلك لم يتفق فى عصر ==

ورابعها : التمسك بالعمومات ، نحو قوله تعالى : ﴿ **أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل** ﴾ (١) ، ونحو قوله تعالى : ﴿ **أقيموا الصلاة** ﴾ (٢)

== الصحابة رضى الله عنهم ، ولو اتفق من واحد من ولاة بنى أمية لأمكن أن يخفى عليهم ولو قدر أنه لايخفى عنهم، لأمكن أن ينكروا ذلك ويخفى عنا، وذلك لأن ظاهر حالهم أن لايقروا على المنكر، فإنهم ينكرون ماهو أقل من ذلك، وكيف يدعى الإجماع فى المسألة وفيها خلاف الإمام أحمد بن حنبل وأصبغ بن الفرح وعبد الملك بن حبيب من المالكية وغيرهم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

ولاريب فى أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - من أعلم الفقهاء بالإجماع والاختلاف، وأكثرهم إطلاعًا على الآثار المنقولة عن السلف فكيف يخفى عليه مثل هذا، بل قيل : لايمكن حصول إجماع مع خلافه .

وقولهم : أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات . فيه خلل ظاهر، فإن الذى ادعاه من نقل الإجماع واستروح إليه، إنما هو عدم أمر الأئمة من السلف للظلمة، لا النقل عنهم كلهم أن الظلمة لا يؤمرون وفرق بين المقامين .

ثم إن الإجماع عند الرازى - الذى تابع أبا بكر - دليل ظنى، وماذكره من الأدلة التى سبق ذكرها قطعية على زعمه، فكيف يعارض الظنى القطعى، حتى يحتاج إلى الجمع بينهما .

وقولهم : إن الفرض يسقط عندها لا بها . لا يخفى ضعفه، وخصوصًا فى مقابلة ما ادعوه من القاطع، فإن سقوط الفرض المعين منحصر فى أدائه على الوجه الذى أمر به أو تعذره من المكلف، بخروجه عن أهلية التكليف ، ونحو ذلك أو بالنسخ عنه، والأخيران منتفيان هنا فتعين أن يكون السقوط للمعنى الأول .

انظر : البرهان لإمام الحرمين "٢٨٨/١"، المستصفى "٧٩/١"، الأحكام للآمدى "١١٦/١"، تحقيق المراد للعلائى "ص٣٧٥، ٣٧٦"، شرح الكوكب المنير "٣٩٥/١" .

ولقاضى إنما يقول : إنما يسقط الفرض عندها لا بها . بناء على ثبوت الإجماع عنده. ونظرا إلى أن الإجماع غير ثابت، فإذا هو لايقول بذلك .

وقد أشار المصنف إلى ذلك حيث قال : إن القاضى إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع . . . " إلى آخر كلام المصنف .

(١) سورة الإسراء : آية "٧٨" .

(٢) سورة البقرة : آية "٤٣" وآية "١١٠" ، النساء : آية "٧٧" ، الأنعام : آية "٧٢" ، يونس : آية "٨٧" ، الحج : آية "٧٨" ، النور : آية "٥٦" ، المزمل : آية "٢٠" --

فإنها تتناول الصلاوات المؤداة فى الدور المغصوبة ، لأنها تسمى صلاة فيكون مأموراً بها " من حيث إنها " [١] صلاة ، وإن كانت منهية عنها من حيث إنها مؤداة فى الدار المغصوبة فظهر [٢] بما ذكرنا أن الشىء الواحد يجوز أن يكون مأموراً به ومنهيًا عنه باعتبارين مختلفين .

واحتج المخالف : على فساد الصلاة فى الدار المغصوبة بوجوه [٣] :

أحدها : قوله عليه السلام : « من أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد عليه » [٤] .

---

(١) فى الأصل مكررة .

(٢) فى " ت " : وظهر .

(٣) انظر فى هذه الوجوه فى :

المعتمد "١/ ١٩٥"، المستصفى "١/ ٧٧"، الأحكام للآمدى "١/ ١١٥"، ١١٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٣-٤"، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٠" .

(٤) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة من حديث عائشة رضى الله عنها .

فروى بلفظ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » ، وبلفظ : « من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » وبلفظ : الذى أورده المصنف ، وبلفظ : « ما ليس فيه » .

أخرجه البخارى فى كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود "٣/ ١٦٧" .

ومسلم "١٧١٨" كتاب الأقضية - باب نقض الأحكام الباطلة ، ورد محدثات الأمور "٣/ ١٣٤٣" .

وأخرجه أبو داود "٤٦٠٦" فى كتاب السنة - باب لزوم السنة "٤/ ٢٠٠" .

وابن ماجه "١٤" فى المقدمة - باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه "١/ ٧" .

والطيالسى فى مسنده فى كتاب العلم - باب التحذير من الابتداع فى الدين "١/ ٤٠" .

وأحمد فى مسنده "٦/ ١٤٦، ١٨٠, ٢٤٠, ٢٥٦, ٢٧٠" .

والقضاعى فى مسند الشهاب "١/ ٢٣١" .

ولا شك أن الصلاة فى الدار المغصوبة ليس [من] (١) الدين فتكون (٢) ردًا عليه .

وثانيها : وهو الوجه الإجمالى : وهو أن متعلق الوجوب والأمر من هذه الصلاة إما أن يكون عين متعلق الحظر ، أو غيره ، والأول : باطل .

أما أولاً : فلأنه يقتضى أن يكون الشىء الواحد باعتبار واحد/ (٩٤/ أ) واجبًا ومحظوراً معًا وهو باطل بالضرورة لايجوز ورود التكليف به ، لأنه حينئذ يكون مأموراً بالفعل والترك معًا باعتبار واحد وهو تكليف ما لايطاق ، وليس هذا تفريعًا عليه ، إذ قال بصحة هذه الصلاة من لم يقل به كبعض الأصوليين والفقهاء (٣) .

وأما ثانيًا : فلمساعدة الخصم على الشىء الواحد بالاعتبار الواحد لايجوز أن يكون واجبًا ومحظوراً معًا .

وإن كان الثانى ، فإما أن يكون بين ذينك المتعلقين تلازم ، أو لا يكون .

فإن كان الأول : كان الإتيان بمتعلق الحظر من لوازم الإتيان بمتعلق الوجوب وقد ثبت أن وجوب الشىء يستدعى وجوب ماهو من ضروراته ، فيكون متعلق الحظر بعينه واجبًا فيرجع هذا القسم إلى القسم الأول : وهو أن يكون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد يكون واجبًا ومحظوراً معًا ، وقد أبطلناه .

وإن كان الثانى : كان متعلق الوجوب والحظر أمرين متغايرين لا يلازم أحدهما الآخر ، فهذا التقدير لو كان هو الواقع فى هذه الصلاة فنحن لا ننازعكم فى صحتها ، لكنه باطل ، لأن جهة الغصب على الإطلاق .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٢) فى الأصل " فيكون ، والمثبت من " ت

(٣) آخر الورقة "٩٥" من " ت "

وإن كانت متغـايرة لجهة الصلاة ومنفكة عن مطلق الصلاة ، لكنه يـستحيل انفكاك هذه الصلاة عن جهة الغصب ، إذ الصـلاة فى الدار المغصوبة يستحيل أن تكون [1] منفكة عن جهة الـغصب ، وحينئذ يعود مـاذكرنا من المحذور ، وهو أن المحذور بعينه يكون واجبًا فى هذه الصور الخاصة ، لأنه من ضرورات الواجب .

وثالثها : وهو الوجه التفـصيلى : وهو أن الصلاة ماهية مركـبة من الأذكار المخصوصة ، والأفعال المعلومة، نحو القيام والركوع والسجود والقعود ، وكـل واحد من هذه الأفعال مركب من الحركة والسكون .

والحركة : عبارة عن حصول الجوهر أو الجسم فـى حيز بعد أن كان فى حيز آخر[2] . وهى عبارة عن الحصول الأول فى الحيز سواء كان فى الحيز الأول أو فى الثانى [3] . والسكون على الضد منه .

فعلى الأول السكون : عبارة عن حصوله فى حيز بعد أن كان فيه قبله .

وعلى الثانى : أنه عبارة عن الحصول الثـانى سواء كان فى الحيز الأول ، أو فى الحيز الثانى ، لكن يعتبر أن يكون ثابتًا بالنسبة إلى حيز واحد [4] .

وعلى التقديرين فهما يشتركان فى نفس الحـصول فى الحيز وهو محرم فيما نحن فيه فيكون الكون فى الصلاة فى الدار المغصوبة محرمًا ، وهو جزء الحركة والسكون اللذين همـا جزء أفعـال الصلاة ، وجزء الجـزء جزء فجـزء الصلاة محرم/(٩٤ / ب) والصلاة الواجبة واجبة بجميع أجزائها ، وإلا لزم أن يقال

---

(١) فى الأصل : يكون .

(٢) فى الأصل : إذا ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر فى تعريف الحركة : المحصول "١/ ق٢/ ٤٨٢"

(٤) انظر فى تعريف السكون المحصول " نفس الموضع "

الواجب بعض أجزاء الصلاة لا الصلاة ، إذ الصلاة : اسم مجموع تلك الأجزاء [1] مع الهيئة الاجتماعية [2] ، ولأن مايتوقف عليه الواجب فهو واجب على ماتقدم [3] ، والكل متوقف على الجزء فيكون جزء الكل الواجب واجبًا ، وحينئذ يلزم أن يكون ذلك الجزء المحرم واجبًا ، فيكون الشىء الواحد واجبًا ومحرمًا معًا ، وهو تكليف مالايطاق .

لا يقال : مطلق شغل [4] الحيز جزء [5] الصلاة لا شغل هذا الحيز المعين ، ومطلق شغل الحيز ليس بحرام حتى يلزم أن يكون جزء الصلاة محرمًا .

لأنا نقول : مطلق شغل الحيز جزء مطلق الصلاة وشغل هذا الحيز جزء هذه الصلاة ، فلو كانت هذه الصلاة واجبة وطاعة ، لكان هذا الجزء المحرم واجبًا وطاعة ، وحينئذ يلزم المحذور المذكور .

الجواب عن الأول : أن الصلاة فى الدار المغصوبة من حيث إنها فى الدار المغصوبة ليست من الدين وهى من هذا الوجه مردودة .

فلم قلتم : إنها من حيث إنها صلاة ليست من الدين حتى تكون مردودة عليه، فإن تلك الجهة عندنا من الدين ، فلاتكون مردودة بهذا الاعتبار ؟

فإن قلت : التقييد خلاف الأصل ، فيجب أن يكون مردود بجميع الاعتبارات إعمالاً لاطلاق الرد .

قلت : يجب المصير إليه لما ذكرنا من الدليل .

وعن الثانى : أنه منقوض بما إذا قال السيد لعبده: خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار ، فخاط الثوب ودخل الدار ، فإنه يحسن من السيد أن يثيبه على

---

(١) فى " ت " : الأشياء .

(٢) الأصل غير مقرؤة ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر ماسبق "ص٤٩٣" .

(٤) فى " ت " : جزء .

(٥) فى " ت " : شغل .

الامتثال ، ويذمه على العصيان ، والخصم يساعدنا عليه ، مع أن جميع ماذكره في صورة النزاع آت فيه ، وذلك لأن الخياطة ودخول الدار وإن أمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، لكن يستحيل أن تنفك هذه الخياطة عن هذا الدخول ، فلو كانت هذه الخياطة مأموراً بها لزم أن يكون هذا الدخول [1] كذلك ضرورة إن مايكون من لوازم المأمور به يكون مأموراً به أيضًا ، وليس للخصم عنه جواب .

إلا أن يقول الملازمة التى بين الخياطة المأمور بها وبين الدخول المنهى عنه ، ليس لماهيتهما ولا للازم ماهيتهما ، بل لأمر عارض وهو مفارقتهما فى الوقوع الحاصلة بفعل المكلف التابعة لهما ضرورة أن النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما بالرتبة ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من وجوب الخياطة وجوب الدخول المنهى عنه ، لأن مالا ينفك عنه الواجب إنما يكون / (٩٥ / أ) واجبًا إذا كان بحيث لا يمكن الإتيان بالواجب إلا به [2] سواء كان كالوصلة والطريق المتقدم عليه أو لايكون كذلك ، وأما ما لا ينفك عنه الواجب لأنه [3] لا يتوقف [4] الإتيان به عليه ، بل لأنه اتفق حصوله معه ، فلا نسلم أنه يكون واجبًا ، ثم الذى يدل عليه ، هو أن الواجب إذا أدى مع السنن والهيئات ، فإنه لايمكن إنفكاكه عنها، ولايمكن أن يقال : إن تلك السنن والهيئات واجبة لاستحالة إنفكاكه الواجب عنها ، فكذا فيما نحن فيه من المثال ، وإذا كان هذا جوابه عن النقض، فهو بعينه جوابنا عما ذكره من الدليل من غير تفاوت أصلاً .

سلمنا : سلامته عن هذا النقض ، لكن دليلكم إما لا يفيد المطلوب أو هو منقوض بسائر الأفعال المنهية .

---

(١) فى " ت " : المدخول .

(٢) آخر الورقة "٩٦" من " ت " .

(٣) فى الأصل : لا لأنه ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : يتوقف .

وبيانه : أنكم إما أن تجوزوا الأمر بالماهية الكلية والنهى عن بعض أفراده بخصوصية بناء على أن الأمر بالماهية الكلية لا يوجب الأمر بالشىء من جزئياتها فجاز أن ينهى عن بعض جزئياتها ، أو لا تجوزوا ذلك ، فإن جوزتم يلزمكم تجويز كون الصلاة فى الدار المغصوبة مأمورًا بها باعتبار ماهيتها ومنهيًا عنها باعتبار خصوصيتها ، وإلا لزم التعارض وأنه خلاف الأصل ، وحينئذ لايكون الدليل مفيدًا للمطلوب ، وإن لم تجوزوا ذلك لزم الأمر الثانى ، وذلك لأن مطلق الفعل (١) مأمور به ضرورة أنه جزء من الفعل المخصوص المأمور به والأمر بالكل أمر بالجزء ، وحينئذ يلزم أن لا يجوز النهى عن شىء من الأفعال لكونه فردًا من أفراد الفعل المأمور به .

فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن صورة النزاع ، وبهما خرج الجواب أيضًا عن الوجه الثالث : فإن الدخول المنهى عنه وإن لم يكن جزء الخياطة المأمور بها يستلزم وجوبهما ، وحينئذ يلزم أن يكون المنهى عنه بعينه مأمورًا به (٢) .

---

(١) فى الأصل : الفور ، والمثبت من " ت " .

(٢) وحاصل أقوال العلماء فى المكان المغصوب أربعة أقوال :

القول الأول :

ذهب الإمام الرازى وجماعة إلى أنها باطلة ، ولا يجب قضاؤها، لأن النهى يقتضى البطلان ، ولأن السلف لم يكونوا يأمرون بقضاء الصلاة فى المكان المغصوب .

القول الثانى :

ذهب الإمام مالك فى رواية، والإمام أحمد بن حنبل فى أرجح الروايتين عنه وأكثر أصحابه والظاهرية والزيدية والجبائية وأبو شمر الحنفى، وحكاه الماوردى عن أصبغ المالكى ووجه لأصحاب الإمام الشافعى أنها باطلة يجب قضاؤها .

القول الثالث :

ذهب الإمام مالك فى رواية أخرى والشافعى والإمام أحمد بن حنبل فى الرواية الثانية، وأكثر أهل العلم، إلى أنها صحيحة وأكثرهم على أنها صحيحة لا أجر فيها كالزكاة إذا أخذت قهرًا . ==

تنبيهـــان :

الأول : القائلون : بأن الـصلاة فى الدار المغصـوبة غير صـحيحـة ، سواء قالوا: بوجوب القضاء أو بسقوطه ، لكن عندها لا بها .

اختلفوا : فى الصـلاة فى الثـوب المغـصـوب ، والحـرير والتـوضـؤ بالماء المغصوب ، والحج على الجمل المغصوب ، ومايجرى مجراه .

فمنهم : من عمم المنع فى الكل (١) .

ومنهم : من خصص المنع (٢) بما إذا كان المنهى عنه جزءًا ، أو لازمًا للماهية دون غيره (٣) .

== **القول الرابع** :

إنها صحيحة وله أجر صـلاته ، وعليه إثم الغصب ، قال الشيخ الشنقيطى : "وهذا أقيس" .

انظر : أصـول السـرخـسى "١/ ٨١"، المسـتـصـفى "١/ ٧٧"، المحـصـول "١/ ق٢/ ٤٧٧" ، الأحكام للآمـدى "١/ ١١٦"، مختـصر ابن الحـاجب وشرحـه "٢/ ٣" ، الفـروق للقـرافى "٢/ ٨٥"، شـرح الكوكب المنيـر "١/ ٣٩١"،"٣٩٥"، مذكرة للشيخ الشنقيطى "ص٢٤" .

(١) يشير إلى داود الظاهرى وأتباعه . كما سبق فى أول المسألة .

وانظر : تحقيق المراد للعلائى "ص٣٧٨" .

(٢) يشيـر بذلك إلى الإمام أحـمد بن حنبل وأصـحابه ومن وافقـه . كمـا سبق فى أول المسألة . فـإن الروايات اختلفت عنه فى آحـاد هذه المسائل لكن جادة مـذهبه أن كل منهى عنه غير صحيح ، وإن كان النهى لمعنى خارجى .

وانظر : تحقيق المراد للعلائى " ص ٣٧٨ " .

(٣) وإجراء الخلاف فى الصـلاة فى الدار المغصوبة فى هذه المسائل ونحـوها مثل الوضوء بالماء المغـصوب ومن الإناء المغـصوب، والتيـمم بتراب مـغصـوب والمسح على خف مغصـوب، والزكاة إذا أخرجت بمكيال مغـصوب أو ميزان مغصـوب وماشابه ذلك، حكاه الشيخ محى الدين النووى قاله العلائى .

انظر : تحقيق المراد للعلائى "ص٣٧٧" .

ولا / (٩٥/ ب) يخفى عليك أن ماذكروه من الوجه الإجمالى آت فى الكل.

الثانى : الذين قالوا : بجواز أن يكون الشىء الواحد واجبًا ومحرمًا باعتبارين، قالوا : إنما يجوز ذلك إذا أمكن للمكلف أن يفعل المأمور به بدون المحرم ، كما هو فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، أما إذا لم يمكن أن يفعل

الواجب بدون المحرم ، فإنه لايجوز اجتماعهما فيه ولو كانا باعتبارين ، إلا على قول من يجوز تكليف ما لا يطاق .

فعلى هذا : من توسط أرضًا مغصوبة ثم تاب ، وتوجه للخروج ، فإن خروجه واجب محض ، ولا تحريم فيه أصلاً ، ولا يمكن أن يقال : إنه من حيث إنه سبب لتفريغ ملك الغير يكون واجبًا ، ومن حيث إنه شغل ملك الغير بغير إذنه يكون محرمًا ، لأنه لايمكن الإتيان بالاعتبار الواجب ، وهو تفريغ ملك الغير بدون الاعتبار المحرم وهو شغل ملك الغير (١) .

وقال أبو هاشم : هو عاص فى خروجه ، وخروجه حرام بناء على أصله : وهو أن التصرف فى ملك الغير بغير إذنه قبيح لذاته ، وهو نوع واحد فلا يختلف فى الحسن والقبح ، لكنه مناقض لأصل آخر له : وهو عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، وتحريم (٢) الخروج واللبث معًا مع توجه الأمر بالكف عن المحرم تكليف ما لا يطاق (٣) .

---

(١) وإلى هذا ذهب الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة :
انظر : البرهان لإمام الحرمين "٢٩٨/١"، المستصفى "٨٩/١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٤/٢"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٢"، جمع الجوامع وشرحه "٢٠٣/١"، تيسير التحرير "٢٢١/١"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١٠٧/١"، الفائق "٢٤٧/١"، شرح الكوكب المنير "٣٩٨/١" .

(٢) فى " ت " : إذ تحريم .

(٣) وإليه ذهب أبو شمر المرجىء، وأبو الخطاب الحنبلى، إلا أن أبا الخطاب قيدها بأنها أقل المعصيتين .
==

المسألة الرابعة

[فى أنه لايجوز أن يكون الشىء الواحد باعتبار واحد واجبًا ومكروهًا]

كما عـرفت مما سبق أن الشىء الواحد باعتـبارين مختلفـين يجوز أن يكون واجبًا ومحرمًا معًا ، أما باعتبار واحد فلا (١) .

فعرف (٢) مثله أنه لايجوز أن يكـون الشىء الواحد بالاعتبار الواحـد واجبًا ومكروهًا مـعًا ، ولا واجـبًا ومـبـاحًا ، ولا واجـبًا ومندوبًا ، إذ لافـرق فى استحالة اجتماع الشىء مع ماينافى بعض أجزائه ، أو كل أجزائه ، فالصلاة فى

== انظر : المعـتـمـد "١/١٩٦,١٩٧" ، البـرهـان لإمـام الحـرمـين "١/٢٩٩" ، المستصفى "١/٨٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٤" ، المسودة "ص٨٥,٨٧" ، تيسير التحرير "٢/٢٢١" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٩٩" .

وذهب إمام الحرمين إلى القول : باستصـحاب حكم المعصية مع الخروج - وأشار إلى ذلك الشيخ صفـى الدين الهندى فى الفائق "١/٢٤٨"- حيث قال إمـام الحرمين فى البرهان "١/٣٠١" مـا حاصله، أن المعصيـة مستمرة وإن كـان حالة خروجه مطـيعًا ممتثلاً، فهو مثل الصلاة فى المكان المغصوب مطيعًا من وجه عاص من وجه آخر فكذا الذاهب إلى صوب الخروج ممتثلاً من وجه وعاص من وجه آخر .

وقال الشيـخ المصنف فى الفائق "١/٢٤٨" لما حكى مذهب إمام الحـرمين : " وهو بعيد لأنه مأمور بالخروج فكيف يستصحب معه التعصية " .

وكذا استبعـد العضد مذهب إمام الحرمين فذكر أنه لا مـعصية إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمـور به، وحكمه بالاستـبعاد دون الاستـحالة، لأنه - أى إمام الحـرمين - لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به .

انظر : مخـتصر ابن الحاجـب وشرحه مع حاشـية العضـد "٢/٤" ، تيسير التـحرير "٢/٢٢٢" ، جـمع الجوامع وشـرحه "١/٢٠٣" ، فـواتح الرحمـوت "١/١١٠" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٩٩" .

(١) انظر ماسبق "ص٥١٥" .

(٢) فى النسختيـن "فاعرف" وهى غير مستـقيمة ولعلها كما أثبـت، ولو حذفت العبارة وعدلت هكذا "فلا لأنه لا يجوز" فلا بأس أيضًا .

الحمام وأعطان الإبل وقارعة الطريق ليست مكروهة باعتبار كونها صلاة ، ولا لصفة لازمة للصلاة ، وإلا لكان كل صلاة كذلك ، بل لأمر آخر خارجي يمكن أن تنفك الصلاة عنه ، وهو مثل التعرض للنجاسة ، وشغل القلب بسبب خوف النفار ، وكثرة طروق الطارقين ، وغير ذلك من أسباب الكراهة، فلو لم يعرف للكراهة متعلق غير الماهية أو جزء منها أو لازم لها لم يمكن القول بالوجوب معه (١) .

المسألة الخامسة

[فى المحرم المخير]

تحريم شيء من الأشياء : لايقتضى تحريم الكل عندنا ، بل المحرم واحد لابعينه، ويتعين ذلك بكفه عنه إذا فعل غيره ، كما فى الوجوب (٢) .

وقالت المعتزلة : يقتضى تحريم الكل (٣) .

---

(١) انظر : المستصفى "١/٧٩" ، الأحكام للآمدى "١/١١٥" ، روضة الناظر "ص٤١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢" ، الفائق "١/٢٤٨" .
وراجع : تيسير التحرير "٢/٢١٩" ، فواتح الرحموت "١/١٠٤" .

(٢) وهذا هو مذهب أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين .
انظر : الوصول إلى الأصول "١/١٧١" ، الأحكام للآمدى "١/١١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢" ، الفائق "١/٢٤٩" ، المسودة "ص٨١" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٧٨" .
وخالف فى ذلك القرافى ، فذهب إلى صحة التخيير فى المأمور به ، وعدم صحته فى المنهى عنه ، وذلك أن القاعدة تقتضى أن النهى متعلق بمشترك حرمت أفراده، وذكر أن متعلق النهى فى الأختين هو الجمع بينهما، وكل واحدة منهما ليس بمنهيًا عنها بل المحرم هو الجمع بينهما فقط . انظر : شرح تنقيح الفصول "ص١٧٢" .

(٣) آخر الورقة "٩٧" من " ت " .
ومذهب المعتزلة هذا بنوه على أصل لهم وهو أن النهى إنما يكون عن القبيح ، ==

والنزاع هاهنا فى المعنى ، وإن لم يكن فى الوجـوب فيه ، فـإن عندهم يجب الكف عن الجميع هنا / (٩٦ / أ) وإن لم يجب فعد الجميع فى الوجوب . وعندنا لا يجب ذلك هكذا نقل بعضهم .

والقياس التسوية بين الوجوب والتحريم ، لأن الوجوب كما يتبع الحسن الخاص عـندهم ، فكذا التحـريم يتبع القـبح الخاص ، فـإن وجب الكف عن الجميع بناء على استوائها فى المعنى الذى يقتضى [١] الإيجاب .

لنـا : أنه خير بين محرمين ، فلا يجب الجمع بينهما فى الكف .

أما الأول : فلأنا نفـرض الكلام فيمـا إذا صرح به ، بأن يقـول : حرمت عليك هذا أو هذا ولست أحرم الجميع ولا واحداً بعينه .

وأما الثانى : فبالقياس على الوجوب ، فـإن الخصم يساعدنا فيه ، على أنه لا يجب فعل الكل ، وإن كـان يقول : الكل واجب على التخيـير ، والجامع رفع[٢] الضرر الناشىء من إيجاب الكل [٣] .

واحتـجوا بقوله تعـالى : ﴿ ولاتطع منهم آثمًا أو كـفوراً ﴾ [٤] وهو يقتضى تحريم طاعة كل واحد منهما وفاقًا [٥] .

== فإذا نهى عن أحـدهما لا بعينه ثبت القبح لكل مـنهما فيمـتنعان جميـعًا ولو رد ذلك بصيغة التخيير . انظر : شرح الكوكى المنير "١/ ٣٨٨" .

وانظر فى مذهب المعتزلة : المعتمد "١/ ١٨٣" .

وراجع : الأحكام للآمدى "١/ ١١٤" ، جمع الجوامع وشرحـه "١/ ١٨١" ، التمهيد للأسنوى "ص٧٧" ، تيسير التحرير "٢/ ٢١٨" .

(١) فى الأصل : يوجب والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : دفع .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١١٤" ، الفائق "١/ ٢٥٠" .

(٤) سورة الإنسان : آية "٢٤" .

(٥) وهذا بناء على أن "أو" للجمع . وانظر ماسبق "ص٣٦٧" فى معان "أو" ، ==

وجوابه : منع اقتضائه تحريم طاعة كل واحد منهما ، بل الآية لا تقتضى إلا تحريم طاعة واحد منهما لا بعينه ، وإنما ثبت التحريم فى كل واحد منهما بدليل منفصل (١) .

سلمناه : لكن ذلك لأن "أو" بمعنى "الواو" . فلم قلت : أنه إذا لم يكن بمعناه أو حيث صرح بالتخيير (٢) كان مقتضاه ماذكرتم .

==-العدة "١/ ٢٠٠" .

وراجع : الأحكام للآمدى "١/ ١١٤" ، الفائق "١/ ٢٥٠"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٨٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١١٠"، تيسير التحرير "٢/ ٢١٨"، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٨٩" .

(١) والمعنى - والله أعلم - لاتطع كل من كان مرتكبًا للإثم أو الكفر . فإن تعليق النهى بكل من الوصفين يدل على أن كلا منهما علة مستقلة للتحريم موجبة للحذر من كل منهما على السواء فليست "أو" للتخيير ، بل للتنويع أى لبيان نوعين من الإجرام كل منهما يوجب الحذر ممن ارتكبه وتحريم طاعته فيه، ويدل على ذلك سبب نزول الآية، وهو أن عتبة بن ربيعة والوليد بن المغيرة أتيا رسول الله ﷺ يعرضان عليه الأموال والتزويج على أن يترك النبوة فنزلت فيهما : ﴿**ولا تطع منهم آثمًا أو كفوراً**﴾ .
انظر : تفسير القرطبى "١٩/ ١٤٩" ، الأحكام للآمدى وهامشه "١/ ١١٤" .

(٢) فى الأصل : صرحها لتخيير ، والمثبت من " ت " .

« الفصل الثالث »

فى المباح ومايتعلق به من المسائل

« الفصل الثالث »

فى المباح ومايتعلق به من المسائل

المسألة الأولى

فى معناه

وهو فى اللغة [(١)] : مأخوذ من الإباحة .

وهو بمعنى : الإظهار والإعلان من قولهم : باح بالسر إذا أظهره .

ومنه يقال : باحة الدار لساحتها [(٢)] سميت بذلك لظهورها .

وأما قولهم : أبحت له كذا ، فهو بمعنى : أذنت له فيه وأطلقته .

وأما فى الشرع [(٣)]:فقيل : هو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعًا [(٤)] .

وأورد عليه : بأنه غير مانع ، فإن المرء مخير بين فعل كل واحد من خصال الكفارة ، وبين تركه شرعًا مع أنه إذا فعله لا يكون مباحًا بل واجبًا ، وكذلك

---

(١) انظر فى هذا المعنى للمباح فى :

الصحاح "١/٣٥٧"، معجم مقاييس اللغة مادة "بوح" "١/٣١٥"، لسان العرب "٢/٤١٦"، المصباح المنير "١/٧٣"، القاموس المحيط "١/٢١٥" .

(٢) فى الأصل : الدار باحت بساحتها، ومااثبته من " ت " .

(٣) انظر : فى تعريف المباح شرعًا فى :

العدة "١/١٦٧"، البرهان "١/٣١٣"، المستصفى "١/٦٦"، التمهيد لأبى الخطاب "١/٦٧"، المحصول "١/ق١/١٢٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٢٣"، روضة الناظر "ص٣٧"، شرح تنقيح الفصول "ص٧١" .

(٤) هذا التعريف أورده الآمدى فى الأحكام "١/١٢٣"، بقوله : فقد قال قوم : وقد أخذه من تعريف إمام الحرمين للمباح وتبعه فى ذلك المصنف .

وانظر : البرهان "١/٣١٣"، المستصفى "١/٦٦"، روضة الناظر "ص٣٧"، الإبهاج "١/٦٠"

الصلاة فى أول وقتها .

ولو زيد فى الحد " من غير بدل " اندفعا [1] .

وقيل : هو ما استوى جانباه فى عدم الثواب والعقاب [2] .

وأورد عليه : بأنه غير مانع أيضًا ، فإن أفعال الله تعالى كذلك مع أنها ليست مباحة ، وكذا أفعال الصبى والمجنون والبهائم .

ولو زيد فى الحد . وقيل : " هو مايستوى جانباه من أفعال المكلفين فى عدم الثواب والعقاب " ، اندفع الاعتراضان .

لكن يعترض عليه : بأنه/ (٩٦ / ب) غير جامع ، فإن المباح : المنوى لوسيلة عبادة ، أو معصية لا يستوى جانباه فى الثواب والعقاب ، أو يثاب فاعله ، أو يعاقب مع أنه مباح ولذلك يقال : يثاب على فعل المباح بالنية ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة .

ويندفع هذا أيضًا ، لو زيد فى آخر الحد " نظرا إلى نفسه " .

وقيل : « صوابه »[3] ما أعلم فاعله ، أو دل « عليه » [4] أنه لا ضرر عليه فى فعله ، ولا فى تركه ، ولا نفع له فى الآخرة [5] .

---

(١) فى الأصل ، " ت " : واندفعا، ولعلها كما أثبت .

(٢) هذا التعريف أورده الآمدى فى الأحكام "١/ ١٢٣" بقوله : وقال قوم : والشيخ الغزالى بقوله : فقد قيل ، ولعله مأخوذ من تعريف الشيرازى للمباح، حيث قال : "المباح : ما لا يتعلق العقاب بتركه ولا ثواب بفعله " .
انظر : شرح اللمع "١/ ١٦٠" ، المستصفى "١/ ٦٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص٧١" .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) فى " ت " : على .

(٥) هذا التعريف أخذه المصنف من المحصول "١/ ق٢/ ١٢٨" بتصرف يسير .
وانظر : المستصفى "١/ ٦٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٣" ، المسودة "ص٥٧٧" ، الفائق "١/ ٢٥٣" ، إرشاد الفحول "ص٦" .

وقودح : بأنه غير جـامع ، إذ يخرج عنه الفعل الذى خير الشـارع فيه بين الفعل والترك ، مع إعلامه فاعله ، أو دلالة الدلـيل السمعى على استواء فعله فى المصلحة والمفسـدة دنيا وأخرى ، فإنه مباح ، وان اشتـمل فعله وتركه على الضرر (١) .

وهو غير سديد ، لأنه لا بد وأن يريد بقوله : وإن اشتمل فعله وتركه على الضرر ، الـضرر فى الآخرة ، وهو المعـنى من قوله " فى الحـد " : لا ضرر عليه فى فعله ولا فى تركه ولا نفع له فى الآخرة .

وحينئذ لا نسلم أن ما يكون كذلك يكون فى فعله وتركه ضرر ، وهذا لأن المفسدة لما صارت معارضة بالمصلحـة ، وبالعكس صار وجود كل واحد منهما كعدمه ، وحينئذ لا يكون فى فعله وتركه ضرر فى الآخرة .

فإن استدل عليـه بأن الثواب والعقاب على الفعل عندنا غيـر معلل بالمصالح والمفاسد ، وغير مشروط بهـما ، فجاز أن يكون فى الفعل ضرر فى الآخرة ، وإن لم يكن مشتملاً على المفسدة ، فحينئذ نمنع جواز تحقق حقيقة التخيير فيه، وإن أجازوا ورود صـيغة التخـيير فـيه ، كما فى قـوله تعالى : ﴿ **فمـن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (٢) ، وهذا لأنه حينئذ يكون محرمًا لاشتماله على ضرر الآخرة ، فلا يتصور فيه حقيقة التخيير .

سلمناه : لكن لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون مباحًا ، والمعترض ما زادعلى مجرد الدعوى شيئًا ، ولم يذكر عليهما دليلاً .

واعلم أن من أسـماء المباح : الحـلال ، والطلق (٣) ، وقد يوصف الـفعل بالإباحة ، إذا كان الإقدام عليه جائزًا ، وإن كان تركه محظورًا ، كما يقال :

---

(١) هذا الاعتراض ذكره الآمدى فى الأحكام "١/١٢٣" .

(٢) سورة الكهف : آية "٢٩" .

(٣) **الطلق** : قال فى القاموس المحيط "٢/٢٦٧" الطلق : الحلال .

وقال فى المصباح : "٢/٥٧٥" : وشىء طلق - وزن حمل - أى حلال افعل ==

دم المرتد مباح مع أن تركه غير جائز [1] .

المسألة الثانية

[فى المباح هل هو من الشرع أو لا]

اختلفوا : فى المباح هل هو من الشرع أو لا ؟

فالأكثرون : على أنه من أحكام الشرع [2] .

وخالف [3] فيه بعض المعتزلة : زاعمًا بأنه لا معنى له إلا انتفاء الحرج عن فعله وتركه ، وهذا الحكم ثابت قبل الشرع ، وهو مستمر بعده ، فلا يكون حكمًا شرعيًا [4] .

قال الأكثرون : نحن لا ننازعكم على أن المباح بهذا [5] المعنى ليس حكمًا

== هذا طلقًا لك : أى حلالاً ، ويقال : الطلق المطلق الذى يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات، فيكون : فعل بمعنى مفعول، مثل : الذبح بمعنى المذبوح وأعطيته من طلق مالى : أى من حله أو من مطلقه . وهكذا نقله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "١/٤٢٦" .

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١٢٨" ، نهاية السول "١/٤٩" ، المدخل إلى مذهب أحمد "ص٦٤" ، شرح الكوكب المنير "١/٤٢٦" ، إرشاد الفحول "ص٦" .

(٢) وإليه ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين .
انظر : المستصفى "١/٧٥" ، شفاء الغليل "ص٦٣٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٥٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٣٧" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٧" .

(٣) آخر الورقة "٩٨" من " ت " .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٧٥" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٥٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، روضة الناظر "ص٣٧" ، المسودة "ص٣٦" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ١٧٣" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٨" .

(٥) فى الأصل : هذا ، والمثبت من " ت " .

/ (٩٧ / أ) شرعيًا ، لكن ليس معنى المباح عندنا ما ذكرتم ، بل معناه : ما أعلم فاعله أو دل بطريق شرعى على أنه لا حرج فى فعله ولا فى تركه [١] .

ومعلوم أن هذا الحكم غير ثابت قبل الشرع فلا يكون المباح حكمًا عقليًا بهذا المعنى .

والحاصل أن النزاع فى المسألة لفظى : فإنه إن عنى بالمباح ، ما لا حرج فى فعله ولا فى تركه لا غير .

أو عنى بالحكم الشرعى : الحكم الذى يخالف حكم العقل الذى كان ثابتًا قبله، فالمباح ليس حكمًا شرعيًا .

وإن عنى بالمباح ماذكرناه ، أو عنى بالحكم الشرعى ماذكرناه [٢] ، فى صدر الكتاب ، فالمباح حكم شرعى ، لأن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالتخيير أعم من أن يكون ذلك على وجه التقرير أو على وجه التغير [٣] .

المسألة الثالثة

فى أن المباح هل هو من التكليف أم لا ؟

فالأكثرون : على أنه ليس من التكليف ، لأن التكليف تفعيل من الكلفة : وهى المشقة ، فمعناه أن يحمل الشخص على مافيه « من » [٤] الكلفة ، وليس فى المباح طلب واستدعاء فلا يكون تكليفًا [٥] .

---

(١) انظر : المستصفى "٧٦/١" ، المحصول "١/ق١/١٢٨" ، الأحكام للآمدى "١٢٣/١" ، المسودة "ص٥٧٧" ، إرشاد الفحول "ص٦" .

(٢) انظر ماسبق "ص٣٧,٥٣٦" .

(٣) ذهب بعض العلماء على أن الخلاف لفظى، منهم الرازى والشيخ المصنف والأصفهانى .

انظر : المحصول "١/ق٢/٣٥٩" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٨" .

(٤) ساقط من " ت " .

(٥) انظر : المستصفى "١/ ٧٤" ، المنحول "ص٢١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٧٧/١" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٦" ، المسودة "ص٣٦" .

والأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - جعله من التكليف ، باعتبار أنه طلب من المكلف اعتقاد إباحته ، لا أنه طلب منه فعله (١) .

فعلى هذا يكون الأستاذ متجوزًا فى إطلاق التكليف على المباح ، لأنه اطلق على المضاف إليه ما كان مطلقًا على المضاف ، لأن المكلف به حينئذ هو اعتقاد المباح لا المباح نفسه .

والجماهير لا يخالفونه فى كون المباح من التكليف بهذا الاعتبار ، وهو لا يخالفهم فى أنه ليس منه باعتبار الفعل والترك فالنزاع لفظى (٢) .

المسألة الرابعة

فى أن المباح هل هو حسن أم لا ؟

إن عنى بالحسن ما لا حرج فى فعله ، سواء كان بحيث يثاب على فعله أو لا يثاب ، فلا شك أن كل مباح حسن .

وإن عنى به ما يكون ملائمًا لغرض فاعله فبعض المباح حسن ، وهو الذى يكون ملائمًا لفاعله دون الذى لا يكون كذلك .

وإن عنى به ما يثاب فاعله ويستحق الثناء بفعله ، فليس شىء من المباح حسنًا (٣) .

---

(١) انظر : المستصفى "١/ ٧٤" ، المنخول "ص٢١" ، المحصول "١/ق٢/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٦" ، المسودة "ص٣٦" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤١" ، الفائق "١/ ٢٥٥" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٦" ، الفائق "١/ ٢٥٥" .

(٣) انظر فى هذه المسألة :

المستصفى "١/ ٧٤" ، المحصول "١/ ق٢/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٦" ، الفائق "١/ ٢٥٥" ، التمهيد للأسنوى "ص٥٧-٥٨" .

المسألة الخامسة

فى أن المباح هل هو مأمور به أم لا

فمن قال : أن الأمر حقيقة فى رفع الحرج عن الفعل ، أو فى الإباحة ، فلا شك أن المباح مأمور به عنده (١) .

وأما من قال : أنه حقيقة فى الوجوب ، أو فى الندب ، أو فى القدر المشترك بينهما ، أو هو أمر مشترك بينهما ، فالمباح عندهم ليس بمأمور به (٢) .

المسألة السادسة (٩٧ / ب)

أنكر الكعبى (٣) وأتباعه المباح : وخالف فيه عصا المسلمين (٤) ، إذ الأمة

---

(١) انظر : المستصفى "١/ ٧٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦"، روضة الناظر "ص٤٠"، المسودة "ص٧"، نهاية السول "١/ ١١٣"، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٤" .

(٢) انظر : المستصفى "الموضع السابق"، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٥"، مختصر ابن الحاجب وشرحه، وروضة الناظر، ونهاية السول، وشرح الكوكب المنير "المواضع السابقة" .

(٣) هو : أبو القاسم عبد بن أحمد بن محمد الكعبى من بنى كعب البلخى ولد سنة "٢٧٣" ، من متكلمى المعتزلة البغداديين، صنف فى الكلام كتبًا كثيرة، له مقالات وآراء ، توفى سنة ٣١٩، وقيل ٣١٧هـ

(انظر : تاريخ بغداد "٩/ ٣٨٤" ، المنتظم "٦/ ٢٣٨" ، اللباب "٣/ ١ ١" . وفيات الأعيان "٣/ ٤٥" ، البداية والنهاية "١١/ ١٦٤" ، طبقات المعتزلة "ص٨٨" . شذرات الذهب "٢/ ٢٨١" .

(٤) قال ابن العراقى " ومن العجب ماحكى عر الكعبى وإمام الحرمين وابن برهان والآمدى من إنكار المباح فى الشريعة الإسلاميه وأنه لا وجود له أصلاً وهو خلاف الإجماع "

قلت حكاية إنكار المباح عن إمام الحرمين فيها نظر

مجمعة على أن أحكام الشرع منقسمة إلى الأحكام الخمسة المذكورة فى التقسيم السابق ، وكيف لا ؟ . والمباح أكثرها وأظهرها ، إذ حكموا بالإباحة بالاستصحاب دون الأحكام الأربعة الباقية ، فكل ماهو طريق إلى إثبات الأحكام الأربعة طريق إليه من غير عكس [1] .

== وذلك لأن إمام الحرمين ذكر فى البرهان "١/ ٢٩٤, ٢٩٥" ، أن مما يتعلق بالمناهى الرد على الكعبى فى مصيره إلى أنه لا مباح فى الشريعة . ثم ذكر بعد ذلك أن إنكار المباح يعتبر هجوم عظيم على الإجماع، فإن الكعبى وأتباعه مسبوقون بإجماع الأمة على الإباحة .

وكذلك حكايته عن الآمدى لا تخلو من نظر : لأنه - أى الآمدى - قال فى الأحكام "١/ ١٢٤, ١٢٥" : "وقد اعترض عليه - أى على الكعبى - من لا يعلم غور كلامه " ولعل هذا هو مأخذ من حكى عنه إنكاره .

وفاته أنه قال بعد ذلك " وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو فى غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيرى حله " .

وهذا الكلام عن الآمدى : يدل على أنه متوقف فى المسألة .

غير أن ابن برهان قوى مذهب الكعبى، حيث نقل مجد الدين بن تيمية فى المسودة "ص٦٥" قوله : " وقوى ابن برهان مذهبه - أى الكعبى - بناء على تقدير صحة من قال : إن النهى عن الشىء ذى الأضداد أمر بواحد منها . ورد عليه الجوينى هذا الأصل وهذا لا إشكال فيه .

وقد اعتبر ابن السبكى والمحلى وابن الحاجب أن الخلاف لفظى بناء على توجيه الكعبى لمذهبه .

انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى "١/ ١٧٣" .

وانظر فى مذهب الكعبى :

البرهان "١/ ٢٩٤" ، المستصفى "١/ ٨٢" ، المنخول "ص١١٦" ، المحصول "١/ق٢/ ٣٤٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٦" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٥" .

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٩٥" ، المستصفى "١/ ٨٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤" ، المنخول "ص١١٦" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٦" ، الإبهاج "١/ ٤٢٥" المسودة "ص٦٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٥" ==

وقبل الخوض فى تحرير دلالة الخصم ، لا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الكلام على مجرى واحد .

واعلم أن إنكاره المباح يحتمل وجهين :-

أحدهما : وهو الذى أشعر به ظاهر ما نقل عنه ، وهو أنه ليس فعل من أفعال المكلفين بمباح أصلاً ، سواء كان ذلك باعتبار الفعل أو غيره .

وهذا ظاهر الفساد غنى عن الإفساد .

وثانيهما : وهو الذى أشعر به دليله ، وهو أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته ، فإنه واجب باعتبار أنه يترك به الحرام .

واستدل عليه بأنه ترك الحرام واجب ، ولا يمكن تركه إلا بالتلبس بضد من أضداده ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غير أن ذلك الضد غير متعين للوجوب قبل التلبس به ، لكنه يصير متعينًا لذلك بعد التلبس به ، كما فى الواجب المخير ، ثم إذا فارق المكلف ذلك الضد ، وتلبس بضد آخر ، تعين ذلك للوجوب أيضًا ، لأن الانتهاء عن المحرم واجب دائمًا ، فالتلبس بضد من أضداده واجب دائمًا ، فبأى ضد تلبس به تعين ذلك الوجوب (١) .

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل يقتضى أن يكون الواجب واجبًا باعتبارين :

أحدهما : باعتبار الذات .

وثانيهما : باعتبار الحرام .

وأن يكون كل واحد من المندوب والمكروه واجبًا ، بل يقتضى أن يكون

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين " ١/ ٢٩٤ " ، المنخول " ص١١٦ " ، المحصول " ١/ ق٢/ ٣٤٩ " ، الأحكام للآمدى " ١/ ١٢٤ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، الفائق "١/ ٢٥٦" ، نهاية السول "١/ ١١٣" ، الإبهاج "١/ ١٣١" .

الحرام واجبًا أيضًا ، إذ يترك به حرامًا آخر ، وقد يلتزمه الرجل ، ويعتذر عنه بأنه لا يعد فى الحكم على الشىء الواحد بحكمين مختلفين باعتبارين ، كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، وعند هذا ظهر أنه لا معنى لإنكاره المباح ، بل الفعل باق على الإباحة [1] ، نظرًا إلى ذاته ، وإنما يصير واجبًا باعتبار أمر عارض ، هذا بالنسبة إلى مباح واحد ، إذا فرض تلبس المكلف به دون ما عداه من المباحات فإنها باقية على الإباحة ، هذا إذا فرض تلبس المكلف به ، أما إذا تلبس بالواجب أو بالمندوب فعند هذا تبقى جميع المباحات على الإباحة ولم يصر شىء منه واجبًا / (٩٨ / أ) نظرًا إلى الأمر العارض أيضًا [2] .

---

(١) آخر الورقة "٩٩" من " ت " .

(٢) انظر هذه المناقشة لهذا الدليل فى :

المستصفى "١/ ٧٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٢٤, ١٢٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٦" ، المسودة "ص٦٥" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٢٦" فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١١٤" ، الإبهاج "١/ ١٣١" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٢٥" .

« الفصل الرابع »
فى المندوب ومايتعلق به من المسائل

« الفصل الرابع »
فى المندوب ومايتعلق به من المسائل

المسألة الأولى
فى معناه لغة وشرعاً

أعلم أن المندوب مشتق من الندب .

وهو فى اللغة : عبارة عن الدعاء إلى أمر (١) ، يقال : ندبه إلى الآخر (٢) فانتدب ، أى دعاه فأجاب (٣) .

وهو فى الشرع : عبارة عما يكون فعله راجحًا على تركه فى نظر الشرع ، ويكون تركه جائزاً مطلقًا (٤) .

فبالقيد الأول : خرج المحظور والمكروه والمباح .

وبالثانى : الأكل قبل ورود الشرع وما يجرى مجراه مما يتعلق به لذّة ، أو غرض غير شرعى ، فإنه وإن كان ترجح فعله على تركه ، لكن لما لم يكن ذلك الترجيح مستفاداً من الشرع لا جرم لا يسمى مندوبًا .

---

(١) فى الأصل : آخر، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : إلى أمر .

(٣) انظر : الصحاح "١/ ٢٢٣" ، معجم مقاييس اللغة "٥/ ٤١٣" ، المصباح المنير "٢/ ٢٦٥" ، القاموس المحيط "١/ ١٣٠" .

(٤) هذا التعريف أخذه المصنف من المحصول "١/ ق١/ ١٢٨" ، بتصرف يسير .

وانظر فى تعريف المندوب ومحترزاته فى :

العدة "١/ ١٦٢" ، البرهان "١/ ٣١٠" ، المنخول "ص١٣٧" ، المستصفى "١/ ٦٦" ، الأحكام "ص٥٧٦" .

وبالثالث : الواجب المخير والموسع ، فإنه وان ترجح فعل كل واحد من تلك الخصال على تركه ، وكذا ترجح فعل الواجب الموسع فى أول الوقت على فعله فى آخره بالنسبة إلى مقاصد الشرع ، لكن لما لم يكن ذلك الترك جائزًا مطلقًا ، بل إما بشرط الإتيان بالبدل ، أو إلى غاية معينة ، لا جرم لا يسمى كل واحد من تلك الخصال مندوبًا ، وكذلك لا يسمى الواجب الموسع فى أول الوقت مندوبًا .

ثم اعلم أن هذا المعنى الشرعى إنما [1] سمى به : لأنه دعا الشرع إلى فعله، والواجب وإن كان كذلك ، لكن المندوب لما وقع فى أول مرتبة من مراتب ما دعى الشرع إلى فعله اختص به ، ثم اختص مابعده من السنة [2] والواجب على العين ، والواجب على الكفاية ، باسم خاص ، حذراً عن الالتباس .

ومن أسمائه [3] : **النفل** : أى الطاعة الزائدة على الواجبة .

والتطوع : لما أن المكلف أطاع الله فيه من غير إلزام وإيجاب .

والمرغب فيه [4] ، والمستحب [5] ، والإحسان لبعض أنواعه : وهو أن يكون نفعًا موصلاً إلى الغير مع القصد إلى إيقاعه ، إذ لا يقال لمن يصلى ويصوم أنه محسن على الإطلاق .

وإن قيل ذلك مقيداً ، إذ يقال : إنه محسن لنفسه والاستعمال بشرط التقييد

---

(١) فى " ت " : أنه .

(٢) فى الأصل : " السعة " وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر فى أسماء المندوب :

المحصول "١/ق١/١٢٩, ١٣٠"، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه "٨٩/١"، الإبهاج "٥٧/١"، نهاية السول "٤٦/١"، المدخل إلى مذهب أحمد "ص٦٢"، شرح الكوكب المنير "٤٠٣/١" .

(٤) لما أنه بعث المكلف على فعله بالثواب .

(٥) ومعناه فى العرف : أن الله تعالى قد أحبه .

أنه المجاز ، وكذلك لا يقال : لمن لا قصد له إلى الإيقاع ، وإن وجد منه الإيقاع أنه محسن ، كمن رمى إلى صيد أو جرثومة فقتل ظالمًا أو سبعًا [1] .

وأما السنة : فقيل أيضًا هى من جملة أسمائه ، لأنها تذكر فى مقابلة الواجب فيقال : هذا الفعل إما واجب أو سنة .

والصحيح غيره وهو أحد القولين :-

أحدهما : أن لفظ السنة غير مختصة بالمندوب، بل/ (٩٨/ ب) يتناول كل ما علم أو ظن ندبيته أو وجوبه بقوله أو فعله عليه السلام ، وكذلك [2] يقال : (الختان من السنة) [3] ولا يراد به أنه غير واجب ، وكذلك يقال : النكاح من السنة ﷺ قال عليه السلام : « النكاح من سنتى فمن رغب عن سنتى

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١٢٩-١٣٠"، نهاية السول "١/٤٦"، منهاج العقول "٤٦/١"، شرح الكوكب المنير "١/٤٠٣" .

(٢) فى " ت " : ولذلك .

(٣) أخرج أحمد فى المسند عن والد أبى المليح والطبرانى فى المعجم الكبير عن شداد ابن أوس وعن ابن عباس حديثًا بلفظ :

" الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء " .

انظر : الفتح الكبير "٢/١٠٥" .

وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ : " خمس من سنن المرسلين : قص الشارب ، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط، وحلق العانة، والختان " .أخرجه ابن عساكر فى التاريخ عن الحسين بن عبد الغفار بن محمد الأزدى حدثنا هشام بن عمار، حدثنا سعيد بن يحيى، حدثنا محمد بن أبى حفصة، عن الزهرى، عن سعيد وأبى سلمة عنه مرفوعًا .

وروى عن الدارقطنى أنه قال فى الحسين هذا " متروك " .

وقد تابعه عن ابن عساكر محمد بن مروان لكن بلفظ : " خمس من الفطرة . . "
قال الألبانى : " لكن لم أعرف ابن مروان هذا ، وليس بالسدى الصغير الكذاب فأنه أقدم من هذا " انظر إرواء الغليل "١/١١٨" .

فليس منى » (١) .

وليس المراد منه النكاح المندوب فـقط ، بل المراد منه ، إمـا النكاح الواجب أو المطلق هو قدر مشترك بين الواجب والمندوب ، أو العموم (٢) ليتناول جميع أفراده ، لأنا وان جوزنـا تعلق مثل هذا الوعيد بالمندوب على وجـه المبالة لكن تخصيصه به مع عدم ما يشعر به خلاف الأصل ، كيف وتعلقه بالواجب أولى من تعلقه بالمندوب .

وثانيهما : أن لفظ السنة وإن سلم أنـه غيـر متنـاول للواجب ، لكن ليس مرادفـا للنفل والمندوب ، بل هو أخص منه وهو كلما داوم عليـه السلام على فعله من المندوبات ، أو حرص عـلى فعله غير مرة ، لأنهـا مأخوذة من السنن وهو الطريقة ، ولا يقال للفعل المفعـول مرة أنه طريقة فاعله ، وإنما يقال ذلك إذ تكرر منه (٣) .

---

(١) متفق عليه من حـديث أنس رضى الله عنه بلفظ : « جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبى ﷺ . . ، ولكن أصوم وأفطر واصلى وأرقد وأتزوج النساء ﷺ فمن رغب عن سنتى فليس منى » .

رواه البخارى فى كتاب النكاح - باب التـرغيب فى النكاح لقوله تعالى : **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾** « ٦ / ١١٦ » .

وأخرجه مسلم « ١٤٠١ » كتاب النكاح - باب استـحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة ،واشتغال من عجز عن المؤنة بالصوم « ٢ / ١٠٢٠ » .

وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح - باب النهى عن التبتل « ٦ / ٦٠ » .

وأخرجه البيهقى فى كتـاب النكاح فى جماع أبواب الترغيب فى النكاح وغير ذلك - باب الرغبة فى النكاح « ٧ / ٧٧ » .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند « ٣ / ٢٤١ ، ٢٥٩ ، ٢٨٥ » .

(٢) فى الأصل : « أو الهموم » وهو تصحيف ، والمثبت من « ت » .

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٢٩ - ١٣٠ » .

وهذه الأسماء للمندوب مترادفة عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين .

وقال القاضى حسين من الشافعية : السنة : ما واظب عليه النبى ﷺ، والمستحب ==

المسألة الثانية
فى أن المندوب هل هو مأمور به أم لا ؟

ذهب القاضى [1] وأبو هاشم [2] وأتباعهما إلى أنه مأمور به ، وهو اختيار الشيخ الغزالى [3] رحمهم الله تعالى - .

== ما فعله مرة أو مرتين ، والتطوع : ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يرد فيه نقل.
وقالت المالكية : السنة ما واظب النبى ﷺ علي فعله مظهرا له ، ،النافلة عندهم : أول رتبة من الفضيلة التى هى أنزل رتبة من السنة ، وأكثر الحنفية أنها على مراتب
انظر : الإبهاج « ١ / ٥٧ » ، حاشية البنانى « ١ / ٨٩ - ٩٠ » ، المدخل إلى مذهب أحمد « ص ٦٢ » .
ونقل ابن النجار عن أبى العباس الجرجانى قول : « هذه الألقاب - أى أسماء المندوب - لا أصل لها ،لا تعرفها فى الشرع » .
انظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٤ » .
ثم إن أسماء المراتب محل خلاف بين علماء الأصول ، فبعضهم يسميها : سنة مؤكدة ثم سنة غير مؤكدة ثم سنة زائدة . وبعضهم : يسميها سنة ومستحبا وتطوعا، وبعضهم يسميها سنة الهدى وسنة الزوائد ، ولهذا قال السبكى : « والخلاف لفظى». أى : اختلاف اصطلاحى ولا مشاحة فى الاصطلاح .
انظر : المحلى على جمع الجوامع « ١ / ٩٠ » ، المدخل إلى مذهب أحمد « ص ٦٢» ، إرشاد الفحول « ص ٦ » .

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٢٤٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٠ » .
(٢) انظر : المعتمد « ١ / ٥٨ ، ٧٦ » .
(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٧٥ » .
وممن ذهب إلى أن المندوب مأمور به :الإمام الشافعى والإمام أحمد وأكثر أصحابهما، وحكاه ابن عقيل عن علماء الأصول والفقهاء .
انظر : العدة « ١ / ١٥٨ » ، البرهان «١/٢٤٩» ، التمهيد لأبى الخطاب « ١ / ١٧٤ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٣ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٠ » ، المسودة « ص ٦ ، ٨ ، ١٥ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ »

وذهب كثير من الأصوليين والفقهاء منا ، ومن الحنفية كالكرخى [1] ، وأبى بكر الرازى [2] : إلى أنه ليس بمأمور به [3] .

والحق : إن هذه المسألة ، فرع مسألة إن [4] الأمر حقيقة فيماذا : ؟ فمن قال : إن الأمر حقيقة فى الوجوب فقط [5] ، فالمندوب يجب أن لا يكون مأمورا به عنده .

---

(١) انظر : فى مذهب الكرخى تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٢ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١١ » .

(٢) هو أحمد بن على الرازى المعروف بالجصاص ، ولد سنة « ٣٠٥ » ، سكن بغداد وتتلمذ على الكرخى وأصبح رئيس المذهب الحنفى بعد الكرخى ، عرض عليه القضاء فامتنع له مصنفات منها : أحكام القرآن ، شرح مختصر الطحاوى ، شرح مختصر الكرخى ، توفى سنة « ٣٧٠ هـ » .

(انظر : الفهرست « ص ٢٩٣ » ، تاريخ بغداد « ٤ / ٣٠٤ » ، المنتظم « ٧ / ١٠٥ ، ١٠٦ » ، البداية والنهاية « ١١ / ٢٩٧ » ، تاج التراجم « ص ٦، ٧»، الفوائد البهية « ص ٢٧ » .

وانظر فى مذهب الرازى :

(الفصول فى الأصول « ٩٢ / أ » ، وانظر : تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٢ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١١ » .

(٣) وإليه ذهب من الشافعية : أبو حامد ، ومن الحنابلة أبو الخطاب وعبد الرحمن الحلوانى .

انظر : العدة « ١ / ١٥٨ » ، أصول السرخسى « ١ / ١٤ » ، المستصفى « ١ / ٧٥» ، التمهيد لأبى الخطاب « ١ / ١٧٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٠ » ، المسودة « ص ٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٦ » .

(٤) فى الأصل : لأن ، والمثبت من « ت » .

(٥) قال ابن السبكى فى الإبهاج « ٢ / ٢٢ » : « وهو المحكى عن الشافعى رضى الله عنه » .

ونقل ابن السبكى عن إمام الحرمين قوله فى التلخيص المختصر من التقريب ، ==

ومن قال : إنه حقيقة فى الندب أو فى القدر المشترك بينه وبين الواجب والمباح أو بينه وبين الواجب ، أو هو مشترك بينهما ، فالمندوب عندهم مأمور به [(١)].

والعجب أن الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى من جملة الواقفية فى مقتضى الأمر [(٢)] . فكيف اختار مع ذلك بأن المندوب مأمور به ؟

وكان من حقه أن يكون متوقفا فيه .

== الارشاد : أن كل واحد من أهل المذاهب ادعى أن الشافعى على وفاقه متمسكين بعبارات متفرقة له فى كتبه ، حتى أن القاضى تمسك بعبارات من كتبه ، واستنبط منها مصيره إلى الوقف » وهذا عدول عن سنن الإنصاف ، فإن المأثور من مذهب الشافعى حمل الأمر المطلق على الوجوب ، ونقله الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع وابن برهان فى الوجيز عن الفقهاء واختاره الإمام وأتباعه .

انظر : شرح اللمع « ١ / ١٩٨ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٤ » .

(١) انظر : أصول السرخسى « ١ / ١٦ » ، البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٢٢٢ » ، المستصفى « ١ / ٤٢٣ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٤٥ » ، كشف الأسرار «١٠٨/١ » ، الإبهاج « ٢ / ٢٣ » ، القواعد والفوائد الأصولية « ص ١٦٠ » .

(٢) وعبارة الغزالى فى المستصفى « ١ / ٤٢٣ » : « وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم : هو للندب ، وقال قوم : يتوقف فيه ثم منهم من قال : هو مشترك كلفظ العين ، ومنهم من قال : لا ندرى أيضا أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل فى الثانى مجازا ، والمختار إنه متوقف فيه » .

قال حسن هيتور : « والذى دعاه إلى هذا عدم توفر الدليل القاطع على واحد من المذاهب التى حكاها ، لأنه يرى أن مسائل الأصول لا تثبت إلا بدليل قاطع » . هامش المنخول « ص ١٠٧ » .

ولذلك قال بعد الاستدلال على وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج بالقرائن القاطعة لا بمجرد الأمر : « فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذى منتهاه أن يكون ظاهرا فيتطرق إليه الاحتمال » .

وقال فى المنخول « ١ / ١٠٧ » ، : « إن مقتضى صيغة الأمر فى اللسان طلب جازم إلا أن تغيره قرينة » . ==

فإن قلت [1] : هو جازم بأن الأمر للاقتضاء والطلب ، وأنه موجود فى الندب، كما هو فى الوجوب ، ولكنه توقف فى أنه لأحدهما أو هو مشترك بينهما .

قلت : فبتقدير أن يكون للاقتضاء الجازم ، كيف يكون المندوب مأمور به ؟

نعم : جزمه بأنه للاقتضاء والطلب ، مع توقفه بأنه للوجوب أو للندب ،أو مشترك بينهما ، إنما يفيد خروج المباح والمهدد به عن أن يكون مأمورا به ، لا أن المندوب مأمورا به .

وقد أشعر كلام بعضهم : إن بعض من قال الأمر للوجوب فقط : قال المندوب: مأمور به . وهذا لا وجه له .

المسألة الثالثة

[فى حسن المندوب]

المندوب حسن [2] : إن أريد به : ما لا / (٩٩/أ)حرج فى فعله ، أو ما يثاب فاعله ويستحق الثناء ، وإن أريد به الواجب ، وإن لم يقل به أحد فالمندوب ليس بحسن .

== وقال فى موضع آخر : « فظاهر الأمر الوجوب ، وما عداه فالصيغة مستعارة فيه ».
انظر : المنخول « ص ١٣٤ » .
وهذا الوجوب مستفاد من القرائن لا من اللفظ ، كما قال فى المنخول « ص ١٠٧ » : إلا أن تغيره قرينة » .
وهذا جنوح منه إلى قبول الدليل الظنى فى المسألة ، وهذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه ، كما قال ابن السبكى فى الإبهاج « ١ / ٢٢ » .

(١) آخر الورقة « ١٠٠ » من « ت » .

(٢) وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق « ١ / ٢٦١ » ، « المندوب حسن لا يعرف فيه خلاف » .

المسألة الرابعة

فى أن المندوب هل هو من التكليف أم لا ؟

فمن قال : بأن المباح منه (1) ، قال : المندوب منه بطريق الأولى .

وأما الذين لم يقولوا : بأن المباح من التكليف (2) . اختلفوا فى :

فقال الجماهير والقاضى : هو منه (3) .

وقال إمام الحرمين : إنه ليس من التكليف (4) .

---

(1) ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إلى أن المباح من التكليف كما سبق « ص ٥٣٦ » .

وانظر : المستصفى « ١ / ٧٤ » ، المنخول « ص ٢١ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٨ » الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٦ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ٤١ » ، المسودة «ص ٣٦ » .

(2) وإليه ذهب الأكثرون :

انظر : المستصفى « ١ / ٧٥ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٤ » ، المسودة « ص ٣٦ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٢٨ » ، حاشية البنانى على جميع الجوامع « ١/ ١٧٤».

(3) وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وابن عقيل والموفق والطوفى وابن قاضى الجبل وغيرهم .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢١ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ٢٥ » ، المسودة « ص ٣٥ » ، المحلى على جمع الجوامع « ١ / ١٧١ » ، فواتح الرحموت «١ / ١١٢ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٤ » ، حاشية السعد على العضد « ٢ /٥»، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٥ » .

(4) انظر : البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٢٢٢ » .

واختاره ابن الحاجب وبعض الحنفية وابن حمدان من الحنابلة .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ /١٢١ » مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ » ، المحلى على جمع الجوامع « ١ / ١٧ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٤ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٥ » .

والصحيح ما ذهب إليه الجماهير ، لأنه ليس معنى التكليف طلب ما فيه الكلفة والمشقة بطريق الجزم حتى لا يكون المندوب منه ، بل معناه : طلب ما فيه الكلفة سواء كان مع المنع من النقيض ، أولا يكون مع المنع منه .

والمطلوب على وجه الندبية قد يكون أشق من الواجب ، فوجب القطع بأنه من التكليف ، بخلاف المباح ، فإنه ليس فيه طلب أصلا ، فلا يكون معنى التكليف فيه ، ولأن المندوب لو لم يكن من التكليف لكان المكروه أيضا كذلك، أما لأنه لا قائل : بالفصل ، وأما لأنه ليس فيه الطلب الجازم أيضا لكنه باطل ، إذ فيه خروج أكثر الأحكام عن التكليف ، ولأن المكلف فى المندوب دائر بين كلفتين ومشقتين ، لأنه إن رغب فى الثواب الموعود عليه وقع فى كلفة العمل به ، وإن تركه لأجل ما فيه الكلفة شق عليه حرمان الثواب ، وربما يكون هذا أشق عليه من كلفه العمل به فيدعوه إلى العمل به فيقع المكلف فى المشقة فكان من التكليف [(١)] .

لا يقال : هذا الذى ذكرتم بعينه ، يقتضى أن يكون حكم الشارع بكون الفعل المعين سببا للثواب العظيم حكما تكليفا ، وهو خلاف الإجماع [(٢)] .

لأنا نقول : لا نسلم أنه خلاف الإجماع ، لأن الحكم بالسببية والشرطية والمانعية [(٣)] راجع إلى الأحكام الخمسة المذكورة » .

---

(١)انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢١» ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢/ ٥ » ، الفائق « ١ / ٢٦١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٥ » .

(٢)انظر : الأحكام للآمدى« ١ / ١٢١ » .

(٣) فى الأصل : « والماهية »وهو تصحيف ، والمثبت من « ت » والمانع : هو وصف ظاهر منضبط يلزم من وجوده عدم الحكم والسبب . وقيل : ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ٥٨ » ، جمع الجوامع « ١ / ٩٨ » ، الموافقات للشاطبى « ١ / ٢٦٥ » ، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب « ١ / ٤٠٦ » .

ولهذا لم يعتبر بعضهم : تعلق الخطاب بالوضع فى تعريف الحكم الشرعى، بل اقتصر على قوله : و الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[1] ، لأن الحكم بالسببية ، والشرطية ، راجع إلى الأحكام الخمسة ، فعلى هذا ما يكون سببا للحكم التكليفى يكون حكما تكليفا ، وما لا فلا .

فإن قلت : سلمتم أن المباح ليس من التكليف إلا باعتبار الاعتقاد ، والمندوب ساواه فى التخيير بين الفعل والترك من غير حرج فيهما ، وإنما يمتاز عنه باستحقاق الثواب بفعله ، وهو ليس سبب الكلفة والمشقة ، بل هو سبب اليسر وسهولة ، إذ الفعل الذى له عوض [2] أيسر [3] على الإنسان من الذى لا / (٩٩ / ب) عوض له ، فإذا لم يكن المباح من التكليف ، مع كونه متفقا من حيث إنه لا عوض فيه، فالمندوب مع يسره أولى أن لا يكون منه [4].

قلت : المندوب وإن ساوى المباح فى مسمى التخيير ، لكن يمتاز عنه بكون التخير فيه بصفة الترجيح ، والتخيير فى المباح بصفة التساوى ، ومع ظهور الفارق المناسب لا يصح القياس [5] .

قوله : إنما يمتاز عنه باستحقاق الثواب بفعله وهو من جهة أسباب اليسر لا العسر والكلفة .

قلنا : المعتبر فى كون الفعل من التكليف ، أن يكون منشأ الكلفة فعله أو تركه مع كونه مطلوب الفعل أو الترك ، وأما اليسر الناشئ من جزالة العوض فغير قادح فيه ، وإلا لزم أن يكون الواجب الذى لا كلفة فيه مع ما فيه من

---

(١) كما سبق فى تعريف الحكم الشرعى « ص ٣٧ » .

(٢) فى الأصل : عورض ، والمثبت من « ت » .

(٣) فى الأصل : غير مقروءة ، والمثبت من « ت » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ » ، المسودة « ص ٣٥ » ، الفائق « ١ / ٢٦٢ » .

(٥) انظر : الفائق « ١ / ٢٦٢ » .

الثواب العظيم ، كرد السلام ، والتلفظ بكلمتى الشهادة [1] ، أن لا يكون من التكليف ، بل يلزم أن لا يكون جميع الواجبات والمحرمات من التكليف ، لما فيها من الأجر الجزيل الذى لو قيست مشاقها به لعدت كالعدم بالنسبة إليه .

المسألة الخامسة

[أقوال العلماء فى متى يلزم المندوب]

المندوب لا يلزم بالشروع إلا فى الحج [2] ،وخلاف الحنفية فيه مشهور[3] .

لنا : قوله عليه السلام : « الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر» [4] .

---

(١) كما دل على ذلك نحو قوله ﷺ : « الإيمان بضع وستون شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » .
أخرجه أبو داود فى كتاب السنة - باب فى رد الإرجاء « ٤ / ٢١٩ » .
والنسائى فى كتاب الإيمان « ٨ / ١١٠ » .

(٢) وبه قال الإمام الشافعى والإمام أحمد .
انظر : المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٥ » ، المسودة « ص ٦٠ » ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى « ١ / ٩٠ ، ٩٣ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٣١١ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ /٤٠٧ » .

(٣) والقول باللزوم قول الإمام أبى حنيفة والإمام مالك .
انظر : المدونة « ١ / ٢٠٥ » ، أصول السرخسى « ١ / ١١٥ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٥ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٣١١ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١١٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٩ » .

(٤) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده بهذا اللفظ « ٦ / ٣٤١ » من حديث أم هانئ .
وأخرجه عنها بلفظ : « المتطوع أمير نفسه فإن شئت فصومى، وإن شئت فأفطرى « ٦ / ٣٤٣ ».
وأخرجه عنها بلفظ : « فإن الصائم المتطوع بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر « ٦ / ٤٢٤ » .
وأخرجه الترمذى عنها « ٧٣٢ » فى كتاب الصوم - باب ما جاء فى إفطار ==

ولأنه لو نوى صوما يجوز له الخروج عنه وجب أن يقع كذلك [1] ، لقوله تعالى : ﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ﴾ [2] ، لقوله عليه السلام :

== الصائم المتطوع بلفظ : « الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر » «٣/ ١٠٩ » .

قال شعبة فقلت له : أأنت سمعت هذا من أم هانىء ؟ .

قال : لا . أخبرنى أبو صالح وأهلنا عن أم هانىء .

وروى حماد بنو سلمة هذا الحديث عن سماك بن حرب فقال : عن هارون ابن أم هانىء عن أم هانىء ورواية شعبة أحسن .

هكذا حدثنا محمود بن غيلان عن أبى داود فقال : « أمين نفسه » .

وحدثنا غير محمود عن أبى داود فقال : « أمير نفسه أو أمين نفسه » على الشك ، وهكذا روى من غير وجه عن شعبة : « أمين أو أمير نفسه » على الشك .

قال : « وحديث أم هانىء فى إسناده مقال : والعمل عليه عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم : إن الصائم المتطوع إذا أفطر فلا قضاء عليه ، إلا أن يحب أن يقضيه ، وهو قول سفيان الثورى وأحمد وإسحاق والشافعى ، سنن الترمذى « ٣ / ١١٠ » .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام - باب صيام التطوع والخروج منه قبل تمامه « ٤ / ٢٧٦ » .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصوم - باب صوم التطوع من حديث سماك بن حرب عن أبى صالح عن أم هانئ بلفظ : « المتطوع بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر » « ١ / ٤٣٩ » .

وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه » ، ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى عن ابن عمر فى كتاب الصيام - باب صيام التطوع والخروج منه قبل تمامه « ٤ / ٢٧٧ » موقوفا .

وقال : « روى هذا من وجه آخر مرفوعا ولا يصح رفعه » .

انظر : كشف الخفاء « ٢ / ٢٦ » ، صحيح الجامع الصغير « ٣ / ٢٦٢ » .

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ٢ / ٣٥٥ » ، الفائق « ١ / ٢٦٣ » .

(٢) سورة النجم : آية « ٣٩ » .

« الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى » [(١)] .

وللخصم : أن يمنع صحة الشروع فى الصوم ، بمثل هذه النية بناء على أنها ليست على وفق المنوى بل على ضده ، فإن من شأن الصوم المشروع فيه أن لا يجوز الخروج عنه من غير عذر ، فإذا نوى ما يضاده لم ينعقد للتهافت ، ولأن اشتراط جواز الخروج يمنع من جزم النية فصار [(٢)] كما لو قال : « أنا

---

(١) رواه الأئمة الستة فى كتبهم عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال رسول ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » .. الحديث .

رواه البخارى فى كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله ﷺ « ١ / ٢ » ، وفى كتاب العتق وفضله - باب الخطأ والنسيان فى العتاقة والطلاق ونحوه « ٣ / ١١٩ » ، وكتاب النكاح - باب من هاجر أو عمل خيرا لتزويج امرأة فله ما نوى « ٦ / ١١٨ »، وفى كتاب الأيمان والنذور - باب النية فى الأيمان « ٧ / ٢٣١ » .

ورواه مسلم « ١٩٠٧ » ، فى كتاب الإمارة - باب قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنية ، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال « ٣ / ١٥١٥ » ، ورواه أبو داود « ٢٢٠١ » كتاب الطلاق - باب فيما عنى به الطلاق والنيات « ٢ / ٢٦٢ » .

وأخرجه الترمذى « ١٦٤٧ » ، فى كتاب فضائل الجهاد - باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا « ٤ / ١٧٩ - ١٨٠ » .

وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب النية فى الوضوء « ١ / ٥٨ - ٥٩ » .

وأخرجه ابن ماجه « ٤٢٢٧ » فى كتاب الزهد - باب النية « ٢ / ١٤١٣ » وقال العجلونى : قال الحافظ : « لا تصح روايته عن النبى ﷺ إلا من جهة عمر ، ولا عن عمر إلا من جهة علقمة ولا عن علقمة إلا من جهة محمد بن إبراهيم ، ولا عن محمد إلا من جهة يحيى بن سعيد وعنه انتشر ، إذ رواه عنه أكثر من مائتى مسند فهو مشهور باعتبار آخره غريب باعتبار أوله لكنه مجمع على صحته » . كشف الخفاء « ١ / ١٠ » .

وانظر : نصب الراية « ١ / ٣٠١ » ، التلخيص الحبير « ١ / ٦٧ » .

(٢) آخر ورقة « ١٠١ » من « ت » .

صائم غدا إن كان من رمضان وإلا فأنا مفطر » [1] . فإنه لا يصير به شارعا فى الصوم ، وإن كان ظهر أنه من رمضان ، وقياسهم الصلاة والصوم على الحج لا يفيد ، لقيام الفارق أن سلم أن الحكم ثمة ليس بتعبدى وإلا فالقياس عليه غير متصور فيه لفقد العلة [2] .

---

(١) فى الأصل : « وإلا فا مفطر » ، والمثبت من « ت ».

(٢) انظر : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ١١٦ » .

واحتج مالك . وأبو حنيفة رضى الله عنهما على أن المندوب يلزم بالشروع بما أخرج البخارى ومسلم فى صحيحهما من حديث طلحة بن عبيد الله : قال جاء رجل إلى رسول ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوى صوته ، ولا يفقه ما يقول : حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام . وفيه « هل علىّ غيرها » ؟ قال : « لا . إلا أن تطوع » أى فيلزمك التطوع إن تطوعت ، وإن كان تطوعا فى أصله .

وأجيب عنه : بأن الاستثناء منقطع بدليل أن النبى ﷺ قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم .

انظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٠٩ - ٤١٠ » .

وفى المسألة قول ثالث وهو : رواية عن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو القول بوجوب إتمام صوم التطوع ولزوم القضاء إن أفطر .

وهناك قول رابع : وهو رواية - أيضا - عن الإمام أحمد ، وهو أنه يلزم إتمام الصلاة دون الصوم ، لأنها ذات إحرام وإحلال كالحج .

وما عدا ذلك فلا خلاف بين الأئمة الأربعة فى أنه لا يلزم إتمامه بالشروع ، وذلك مثل القراءة والأذكار وصدقة التطوع .

انظر : جمع الجوامع وشرحه للمحلى مع حاشية البنانى « ١ / ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤١٠ ، ٤١١ » .

وراجع : المغنى لابن قدامة « ٣ / ١٥١ ، ١٥٣ » .

« الفصل الخامس »

فى المكروه وما يتعلق به من المسائل

الفصل الخامس

فى المكروه وما يتعلق به من المسائل

المسألة الأولى

فى معناه

وهو مأخوذ من الكراهة ، والكراهية وهى فى اللغة : ضد الإرادة [1] .

وإطلاقه على المعانى الشرعية - على ما سيأتيك بيانه - إن شاء الله تعالى - أيضا بهذا الاعتبار، إذ الشارع لم يرد من المكلف تلبسه بتلك المعانى بل كره .

وأما فى الشرع : فيطلق بالاشتراك على ما يقابل المندوب ، وهو : الذى يكون تركه راجحا على فعله ، لنهى ورد فى فعله ، وإن /(١٠٠/أ) كان فعله جائزا [2] ، فيكون النهى نهى تنزيه لا تحريم [3]

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة « ٥ / ١٧٢ » ، المصباح المنير « ٢ / ١٩٢ » ، القاموس المحيط « ٤ / ٢٨٦ » .

(٢) انظر فى تعريف المكروه شرعا :

البرهان « ١ / ٣١٠ » ، المستصفى « ١ / ٦٦ » ، المنخول « ص ١٣٧ » المحصول « ١ / ق ٢ / ١٣١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٢ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ٤١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧١ » .

(٣) والمكروه فى عرف المتأخرين إذا أطلق فالمراد به التنزيه لا التحريم ، وإن كان عندهم لا يمتنع أن يطلق على التحريم إلا أن عادتهم جرت أنهم إذا أطلقوه أرادوا به التنزيه لا التحريم . انظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ٤١٨ » .

وقد قسم الحنفية المكروه إلى قسمين : -

أحدهما : المكروه التحريمى : وهو ما طلب الشارع تركه طلبا جازما بدليل ظنى مثل البيع على البيع والخطبة على الخطبة ومثل لبس الحرير والذهب على الرجال الثابت بقوله ﷺ : « إن هذين حرام على ذكور أمتى حل لإناثهم » وحكم هذا القسم أنه إلى الحرام أقرب ،وهو من أقسام الحرام عند أبى حنيفة ،ويأخذ أحكام الحرام إلا أنه-لا يكفر جاحده .

==

فعلى هذا حده : على ضد ما قلنا فى المندوب [1] .

وعلى ما نهى عنه نهى تحريم [2] ، وحده على هذا : حد المحظور .

وعلى ترك ما فعله أولى ، وإن لم يرد النهى فى تركه .

وحده على هذا : ترك الأولى [3] .

وإطلاق المكروه على هذا المعنى قليل،وربما يستنكر [استعماله فيه،أو يستنكر][4] أن يقال:لمن لم يستوعب الأوقات بالعبادات مع اشتغاله [5] بالمباح فيها أنه متلبس بالمكروه .

== الثانى : المكروه التنزيهى : وهو ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم .

انظر : التوضيح « ٣ / ٨٠ » .

وبعض الشافعية قسم المكروه إلى قسمين بحسب محل دليل النهى غير الجازم ، وذلك إما أن يكون محل النهى مخصوصا بأمر معين أولا يكون مخصوصا بأمر معين ، فإن كان النهى غير الجازم مخصوصا بأمر معين فهو المكروه ، وذلك مثل قوله ﷺ : « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين » وإن كان غير مخصوص بأمر معين ، فيكون فعله خلاف الأولى مثل النهى عن ترك المندوبات .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٢» ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ » .

(١) انظر ما سبق « ص ٥٤٣ ».

(٢) وهذا الإطلاق كثير فى كلام المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل ومالك وغيرهم .

وذلك تورع منهم ، وذكر ابن القيم فى أعلام الموقعين « ١ / ٣٩ » أن كثيرا من المتأخرين من أتباع الأئمة قد غلطوا على أئمتهم بسبب هذا الاطلاق ، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة .

وانظر : شرح الكوكب المنير « ١ / ٤١٩ » ، المدخل لمذهب أحمد « ص ٦٤ » .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٢٠ » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) فى الأصل : استعماله ، والمثبت من « ت » .

وعلى ما فى القلب من حزازة وتردد ، إن كان الأغلب على الظن حلّه [1] وجوازه ، كما فى جواز نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا للزانى [2] ، وكما فى متروك التسمية عمدا [3] .

وحده على هذا : بأنه الذى فيه شبهة وتردد [4] .

وضعف ، بأن حاصله يرجع إلى أن المكروه هو ما اختلف فى حظره ، وهو قد لا يكون مكروها ، بل إما [5] أن يكون محظورا ، أو يكون واجبا ، كإتمام الصلاة المفروضة التى شرع المكلف فيها فى آخر الوقت ، وتكلم فيها ناسيا ، فإنه عند البعض واجب ، وعند البعض محظور ، وليس هو بمكروه عند أحد ، وأيضا فإن الكراهة قد ثبتت اتفاقا ، ولم يختلف فى جوازه ، كالصلاة فى الحمام وقارعة الطريق [6] .

---

(١) فى الأصل : حلله ، والمثبت من « ت» .

(٢) اختلف العلماء فى جواز نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا للزانى .

ذهب أبو حنيفة وأحمد وعامة الفقهاء إلى قوله : بتحريم نكاحه بنته من الزنا ، وكذا أخته وبنت ابنه وبنت بنته وبنت أخيه وأخته من الزنا .

وقال مالك والشافعى فى المشهور من مذهبه : يجوز ذلك كله لأنها أجنبية منه ولا تنسب إليه شرعا ولا يجرى التوارث بينهما ، ولا تعتق عليه إذا ملكها ولا تلزمه نفقتها فلم تحرم عليه كسائر الأجانب .

انظر : المغنى لابن قدامة « ٦ / ٥٧٨ » ، المجموع شرح المهذب « ١٥ / ١١٢ » ، مختصر الطحاوى « ص ١٧٧ » ، الكافى فى فقه أهل المدينة « ٢ / ٥٤٢ »

(٣) سبقت الإشارة إلى حكم متروك التسمية « ص ٤٢٣ » .

(٤) هذا ما قاله الآمدى فى الأحكام « ١ / ١٢٢ » .

وراجع : تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٢ »

(٥) فى « ت » : بل إنما يكون .

(٦) انظر : المستصفى « ١ / ٦٧ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٣١ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٢ » ، الفائق «١/ ٢٦٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٢ »

المسألة الثانية

فى أن المكروه الذى هو ضد المندوب ، هل هو منهى عنه أم [لا] [١] ؟

فمن قال : النهى للتحريم ، فليس هو بمنهى عنه عنده .

ومن قال : إنه للتنزيه ، أو للقدر المشترك بينه وبين التحريم ، أو هو مشترك بينهما ، فهو منهى عنه عنده [٢] .

المسألة الثالثة

فى المكروه ، هل هو من التكليف أم لا ؟

والاختلاف كما فى المندوب والحجاج عليه من الجانبين كما سبق [٣] .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) ذهب جمهور العلماء من أئمة المذاهب إلى أن النهى حقيقة فى المكروه والذين يرون أن المندوب مأمور به مجازا ، فهم يرون أن المكروه غير منهى عنه ، وهم بعض الحنيفة وبعض الشافعية وبعض الحنابلة وغيرهم .
انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٥ » ، روضة الناظر لابن قدامه « ص ٤١ » ، المسودة « ص ٣٥ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ١١٢ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٢٥ » ، شرح الكوكب المنير «١ / ٤١٤ » .

(٣) ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وابن عقيل والموفق والطوفى وابن قاضى الجبل وغيرهم إلى أن المكروه من التكليف .
وذهب ابن الحاجب وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وهو مذهب الأكثر : إلى أن المكروه ليس من التكليف .
انظر : البرهان لإمام الحرمين «١/ ٢٢٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢١، ١٢٢ » ، روضة الناظر لابن قدامة « ص ٢٥ » ، المسودة « ص ٣٥ » ، المحلى على جمع الجوامع «١/ ١٧١» ، تيسير التحرير «٢/ ٢٢٤» ، شرح الكوكب المنير «١/ ٤٠٥ »
انظر ما سبق « ص ٥٥٠ » .

المسألة الرابعة

فى أن المكروه ، هل هو قبيح أم لا ؟

الكلام فيه ، كما فى النهى (1) .

إن قلنا : بأن القبيح مرادف للمنهى عنه ، أو يفسر بما يؤول إليه ، وإلا فإن فسر بما يتفرع عنه الطبع ، أو بصفة النقص ، فلا يخفى عليك أن ذلك يختلف باختلاف الطباع ، والأفعال ، فلا يلزم أن يكون كل مكروه قبيحا .

التقسيم الثانى :

الحكم قد يوصف بالصحة والإجزاء، والبطلان والفساد ،وكل واحد منها ، يطلق تارة فى العبادات ، وأخرى فى المعاملات (2) .

أما العبادات :

فالمتكلمون : يريدون بكون العبادة مجزئة أو صحيحة (3) : إنها موافقة لأمر الشرع ، وجب القضاء أو لم يجب (4).

---

(1) وسيأتى الكلام على النهى « ص ٩٩٧ » .

(2) انظر هذا التقسيم فى :

المستصفى « ١ / ٩٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٢ » ، الأحكام للآمدى «١/ ٩٦ ، ١٣٠ ، ١٣١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ ش ، روضة الناظر « ص ٥٨ » ، المسودة « ص ٨٠ » .

(3) الصحة والإجزاء معناهما واحد فى العبادات ، والفرق بينهما أن الصحة وصف للعبادة والعقود بخلاف الإجزاء فإنه وصف للعبادة فقط ، فتكون الصحة أعم من الإجزاء ، وقبل الإجزاء يشمل العبادات والمعاملات وعلى هذا يكونان متساويين .

انظر : الأحكام للآمدى «١ / ١٣١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧٧ » ، نهاية السول « ١ / ٥٨ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٣٥ » .

(4) انظر : المراجع السابقة .

والفقهاء [1] : يريدون بهما ، كون تلك العبادة ، بحيث تسقط القضاء [2] .

وليس المعنى منه أنه وجب القضاء ، ثم سقط بتلك العبادة ، فإن ذلك باطل وفاقا [3] .

أما على رأى من يرى أن القضاء ، إنما يجب بأمر جديد فظاهر [4] .

وأما على رأى من يرى وجه / (١٠٠ / ب) بالأمر السابق فكذلك ، لأنه إنما يقول: بوجوب القضاء عند فوات الفعل عن وقته ، أما قبل الفوات فليس القضاء واجبا عند أحد حتى تكون العبادة المؤداة فى الوقت مسقطة للقضاء ، بل معناه : أنه يسقط قضاء ما انعقد سبب وجوبه ، وهو وجوب أصل الفعل .

وإن قلنا : إن القضاء بأمر جديد ، إذ يعلل وجوبه باستدراك مصلحة الفائت، وأنه آية السببية ، ولهذا لو ورد الأمر بتلك العبادة ابتداء لا يسمى قضاء .

والبطلان [5] والفساد .

---

(١) والمراد بالفقهاء هنا الحنفية ومن سار على نهجهم فى كتابه علم الأصول ، ويقابلها طريقة المتكلمين التى سار عليها معظم علماء الأصول من المذاهب الثلاثة .
انظر : شرح الكوكب المنير وهامشه « ١ / ٤٦٥ » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، شرح مختصر ابن الحاجب « ٢ / ٨ » .

(٣) لأن المقصود بالقضاء فعل العبادة ثانيا فى الوقت ، وهو الإعادة اصطلاحا ، وليس القضاء بالمعنى الاصطلاحى الأصولى ، وهو : فعل العبادة خارج الوقت ، فسقوط القضاء عبارة عن عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا فى وقتها .
انظر : حاشية البنانى « ١ / ١٠٠ » .

(٤) انظر : المستصفى « ١ / ٩٥ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٢ » .

(٥) معنى البطلان عند المتكلمين فى العبادات : هو عدم موافقة أمر الشرع سواء وجب القضاء أو لم يجب ، وعند الفقهاء : عدم إسقاط القضاء .
انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، الفائق « ١ / ٢٦٦ » ، روضة الناظر ==

يقابلانهما [1] على التفسيرين ، فعلى هذا صلاة من ظن أنه متطهر ، ثم «تبين» [2] أنه ليس كذلك صحيحة عند المتكلمين ، لأنها موافقة لأمر الشرع. باطلة عند الفقهاء ، لأنها لا يسقط [3] القضاء بها [4] .

ثم الإجزاء يفارق الصحة ، فى أنه إنما يوصف الفعل به إذا أمكن وقوعه مرة ، بحيث يترتب عليه حكمه ، [وتارة بحيث لا يترتب عليه حكمه] [5] كالصوم والصلاة ، وأما « الذى » [6] لا يقع إلا على جهة واحدة كمعرفة الله ، ورد الوديعة فلا يوصف به [7] .

== « ص ٥٨ » ، نهاية السول « ١ / ٥٩ » .

(١) فى « ت » : يقابلانها .

(٢) فى « ت » : ظن .

(٣) فى « ت » : تسقط .

(٤) فالمتكلمون نظروا إلى ظن المكلف ، والفقهاء لما فى نفس الأمر .
انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر بن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، نهاية السول « ١ / ٥٩ » ، الإبهاج « ١ / ٦٧ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٣٥ » .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٦) ساقط من « ت » .

(٧) قال الجمهور أن الإجزاء يختص بالعبادة سواء كانت واجبة أو مستحبة ، وذهب القرافى وغيره : إلى أن الإجزاء توصف به العبادة الواجبة فقط ، وأن النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء كالعقود. وهذا الخلاف نشأ من استعمال الإجزاء فى المندوب حيث جاء فى حديث ابن ماجه قوله عليه السلام : « أربع لا تجزئ فى الأضاحى » والأضحية مندوبة عند الجمهور وواجبة عند طائفة منهم : أبو حنيفة .
ومن استعمال الإجزاء فى الواجب حديث الدارقطنى : « لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن » .
انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧٨ » ، نهاية السول « ١ / ٦٣ » ، الفائق « ١ / ٢٦٧ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٠٣ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٦٨ » .

واستدل المتكلمون على فساد قول الفقهاء بوجوه :

أحدها : أن القضاء إنما يجب بأمر جديد ، على ما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى ، وذلك يدل على بطلان تفسير الإجزاء : بسقوط القضاء .

وبيانه : أن المكلف إذا أتى الفعل مع نوع [من] (١) الخلل مع العلم به ، ولم يعده حتى خرج الوقت ، ولم يرد أمر جديد فهاهنا حينئذ يسقط القضاء عنه بالمعنى المذكور مع أن الفعل ما كان (٢) مجزئا وفاقا .

وثانيها : أن المكلف إذا فعل الفعل كذلك ، ثم مات عقيبه ، فهاهنا أيضا يسقط القضاء ، مع أن الفعل ما كان مجزئا (٣) .

وثالثها : أنا نعلل وجوب القضاء بعدم الإجزاء ، والعلة غير المعلول فوجب القضاء عند (٤) عدم الإجزاء ، وذلك يدل على أن سقوط القضاء غير الإجزاء ، لأن التغاير بين العدمين يوجب التغاير بين الوجودين (٥) .

وهذه الوجوه (٦) بأسرها ضعيفة ، غير واردة على ما فسرنا الإجزاء بالفعل الذى يسقط القضاء .

أما الأول : فلأن سقوط القضاء بالمعنى المذكور فيما إذا لم يرد أمر جديد ليس بذلك الفعل المأتى به بنوع من أنواع الخلل ، بل بعدم ورود الأمر بالقضاء

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) آخر الورقة « ١٠٢ » من « ت » .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٤) فى الأصل : غير ، والمثبت من « ت » .

(٥) انظر فى أدلة المتكلمين :

المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٤ -١٤٥ »،الأحكام للآمدى « ١١ / ١٣٠ » ، الفائق « ١ / ٢٦٧ » ، نهاية السول « ١ / ٦٢ » ، منهاج العقول « ١ / ٦٠ » .

(٦) فى الأصل : الوجوبه ، والمثبت من « ت » .

والشىء قد ينتفى بانتفاء شرطه ، كما ينتفى بانتفاء (١) مقتضيه .

وكذا القول فى **الصورة الثانية** : فإن سقوط القضاء /(١٠١ / أ) بالموت لا بالفعل ، **وأما الثالث** : فعنه جوابان :

أحدهما : أنا لا نسلم أن وجوب القضاء معلل بعدم (٢) الإجزاء ، بل باستدراك مصلحة ما فات عن وقته من العبادة الواجبة ، أما ما انعقد سبب وجوبها ، ولم يجب بفقد شرط من شرائطه أو لوجود مانع منه .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا صحة تعليل وجوب القضاء بعدم الأجر لكن المغايرة بين الإجزاء وبين سقوط القضاء حاصلة ، ونحن لا نقول الإجزاء : عبارة عن « سقوط القضاء حتى يكون ذلك واردا علينا بل نقول الإجزاء عبارة » (٣) . عن الفعل الذى يسقط القضاء ولا خفاء أن الفعل الذى يسقط القضاء غير سقوط القضاء (٤) .

واعلم : أن هذه الأدلة الثلاثة ، إنما تدل على فساد تفسير من فسر الإجزاء بنفس (٥) سقوط القضاء ، وهذه العبارة وإن وقعت فى كلام بعضهم ، لكن ليس المراد منها ظاهرها ، بل ما ذكرناه - وحينئذ - لا يكون لها دلالة على فساده (٦) .

---

(١) فى « ت » : بانقضاء .

(٢) فى الأصل : لعدم ، والمثبت من « ت » .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » .

(٥) فى الأصل : بتعيين ، والمثبت من « ت » .

(٦) والخلاف بين الفقهاء والمتكلمين لفظى : وذلك لأن علماء الأصول قالوا : القضاء واجب على القولين ، ومن هنا يتبين أن الخلاف بينهما لفظى لا حقيقى ، لأن الصحة على قول المتكلمين فى موافقة الأمر المتوجه على المكلف فى الحال ، وإن القضاء يجب بأمر جديد ، كما أن الصلاة على قول الفقهاء : غير مجزئة ، فليست صحيحة ويجب قضاؤها ، ولذلك قال القرافى : « فاتفقوا على أنه لا يجب القضاء إذا لم يطلع على الحدث ، وإنه يجب عليه القضاء إذا اطلع » . ==

وأما فى المعاملات : فالمراد من كون العقد صحيحا : أن يترتب عليه ثمراته المطلوبة منه [1] ، والمراد من كونه باطلا : أن لا يترتب عليه ذلك [2] والفاسد مرادف للباطل عندنا [3] .

والحنفية خصصوا الباطل : بما لا ينعقد بأصله لخلل فى ماهيـة المعقود عليه كبيع الحر والميتة والدم .

والفاسد بما ينعقد بأصله دون وصفه ، كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه مبادلة مال بمال ، وممنوع من حيث إنه مشتمل على الزيادة .

والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح فى إفادة الملك إذا اتصل بالقبض [4]

== انظر : شرح تنقيح الفصول « ص ٧٧ » .

وراجع : المستصفى « ١ / ٩٥ » ، نهاية السول « ١ / ٦٢ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٣٥» ، المدخل إلى مذهب أحمد « ص ٦٩ » ، شرح الكوكب المنير « ٤٦٧/١ » .

(١) انظر : المستصفى « الموضع السابق » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧٦ » ، فواتح الرحموت « ١ / ١٢٢ » .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) البطلان والفساد مترادفان يقابلان الصحة عند الجمهور سواء كان ذلك فى العبادات ، أو فى المعاملات فهما فى العبادات : عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها ، أو عدم سقوط القضاء فى الفعل ، أو عدم موافقة الأمر .

وفى المعاملات : عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها .

انظر : المستصفى « ١ / ٩٥ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧٦ » ، المحلى على جمع الجوامع «١/ ١٥٠» ، المسودة « ص ٨٠ »، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، نهاية السول « ١ / ٥٨ » .

(٤) يرى الحنفية أن الفاسد والباطل بمعني واحد فى العبادات ، ولكنهم يفرقون بينهما فى المعاملات ، فالبطلان عندهم : هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه ، كبيع الثمر المعدوم قبل ظهوره ، وكذا بيع الميتة والدم ولحم الخنزير ، فإذا عقد عليها فالعقد باطل . ==

ونحن ننازعهم فى تخصيص الفاسد بهذا القسم لو ثبت ، وإنما ننازعهم فى ثبوته ، وهذا لأن كل ممنوع بوصفه بأصله عندنا على ما نبينه فى النواهى - إن شاء الله تعالى [1] .

ولقائل أن يقول : ما المراد من قولهم : « أن يترتب » [2] عليه ثمراته المطلوبة منه ، أكل ثمراته أم بعضها ؟ .

فإن كان الأول : فالحد [3] غير جامع ، لأن العقد صحيح فى مواضع عديدة مع أنه لا يترتب عليه كل ثمراته ،كما إذا اشترى ولم يقبض ،فإن العقد صحيح [4] ، ولم يترتب عليه كل ثمراته .

وكذلك [5] البيع فى [6] زمن الخيار صحيح ، مع أنه لا يترتب عليه كل ثمراته المطلوبة معه .وكذا إذا باع الدار المكراة [7] .

== والفاسد : هو ما كان مشروعا بأصله دون وصفه ، ويفيد الملك عند اتصال القبض به كبيع : ما هو مجهول الثمن ، أو غير معلوم الأجل إن كان البيع مؤجلا .

انظر : أصول السرخسى « ١ / ٨١ - ٨٢ » ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١ / ٢٥٩ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٣٦ » .

(١) انظر ما يأتى « ص ١١٧٦ » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) فى الأصل : كالحد ، والمثبت من « ت » .

(٤) للعلماء تفاصيل فى المبيع إذا لم يقبضه المشترى ، لأن المبيع إما أن يكون موزونا أو مكيلا أو معدودا أولا يكون كذلك . وفى حالة تلف المبيع هل يكون الضمان على البائع أو على المشترى يختلف ذلك لاختلاف المبيع .

انظر : الوجيز « ١ / ١٤٥ » ، المغنى « ٤ / ١٢١ ، ١٢٤ » ، نهاية المحتاج وحواشيه « ٤ / ٧٥ » .

(٥) فى « ت » : وكذا .

(٦) فى الأصل : بعد قوله : « وكذلك البيع فى » زيادة : « ثمرته » وبدون هذه الزيادة يستقيم الكلام .

(٧) اختلف العلماء فى بيع الدار المكراة : ==

والعبد الجانى [1] ، إن قلنا : إن بيعها صحيح .

وإن كان الثانى : فإما أن يكون ذلك البعض معينا ، أو غير معين ، أى : بعض كان [2] .

والأول : باطل .

أما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأنه ليس فى اللفظ ما يشعر به ولا فى العقل ما يدل عليه ، فالتعريف به تعريف / (١٠١ / ب) بالمجهول وهو باطل .

وإن كان الثانى : فالحد غير مانع ، لأن العقد الفاسد قد يترتب عليه بعض ثمراته المطلوبة منه ، كالقراض الفاسد ، والوكالة الفاسدة ، فإن العامل ، والوكيل يستفيدان به التصرف فى المال ، وما وكل فيه ، وهو بعض

== فذهب أحمد والشافعى فى أحد قوليه إلى القول بصحة بيع الدار المكراة ، سواء باعها من المستأجر أو غيره لكن الإجارة لازمة ، لأن ثبوت العقد على المنفعة لا يمنع من بيع الرقبة .

وذهب الشافعى فى قوله الآخر : إلى أنه إذا باعها لغير المستأجر لم يصح البيع ، لأن يد المستأجر حائلة تمنع التسليم إلى المشترى فمنعت صحة البيع .

انظر : الوجيز « ١ / ٢٣٩ » ، المجموع شرح النووى « ١٣ / ٥٥٨ ، ٥٥٩ » .

(١) اختلف العلماء فى بيع العبد الجانى :

فذهب الإمام أبو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه ، والحنابلة إلى أنه يصح بيع العبد الجانى سواء كانت الجناية عمدا أو خطأ على النفس وما دونها موجبة للقصاص أو غير موجبة له .

وذهب الإمام الشافعى فى قوله الآخر : إلى أنه لا يصح بيعه ، لأنه تعلق برقبته حق آدمى فمنع صحة بيعه .

انظر : المغنى « ٤ / ١٨٧ » ، نهاية المحتاج « ٣ / ٣٨٨ » ، مجمع الضمانات «ص٢٢١ » .

(٢) هكذا العبارة فى النسختين ، ولو كانت الجملة بدون قوله : أى بعض كان استقام المعنى ، أيضا ، فإذا ذكرها لا فائدة فيه .

ثمراتهما [1] .

ويمكن أن يجاب عنه فيقال : المراد منه ، أن يترتب « عليه » [2] كل ثمراته إلا ما يتوقف على حصول شرط وزوال مانع ، بحيث إنه لو حصل الشرط أو زال المانع حصل ذلك الحكم ، وما ذكرتم من الصور إنما لم يترتب عليه كل ثمراته لوجود المانع منه ، ولهذا إذا زالت موانع تلك الأحكام الغير المترتبة ترتبت أيضا .

ولا يرد عليه العقود الفاسدة بانضمام الشرائط الفاسدة ، فإنها وإن كانت بحيث يترتب عليها ثمراتها لولا تلك الشرائط الفاسدة لكنها ليست بهذه المثابة بعد وجودها ، فإن زوالها عنها غير ممكن ،ولهذا لم ينقلب صحيحا بالحذف .

ومنهم من قال : المراد من كون العقد صحيحا أن يكون مستجمعا لجميع أركانه وشرائطه [3] .

والمراد من كونه فاسدا : أن لا يكون كذلك [4] .

وزعم [5] : أنه أولى من الأول : لكونه مناسبا للمعنى اللغوى .

وبيانه : أن الصحة فى اللغة [6] : ضد السقم ، والصحيح من الحيوان ما

---

(١) انظر : الفائق « ١ / ٢٦٩ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٠١ » .

(٢) ساقط من « ت » .

(٣) يريد بذلك صاحب الميزان ، كما جاء ذلك فى كشف الأسرار « ١ / ٢٥٩ » .

(٤) انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١ / ٢٥٩ » ، تيسير التحرير « ٢ / ٢٣٥ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ١٢٢ » .

(٥) أى صاحب الميزان .

انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى «٢٥٩/١» ، تسير التحرير « ٢ / ٢٣٥ » .

(٦) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة « صنح » « ٣ / ٢٨١ » .

حيث قال : « من ذلك الصحة ذهاب السقم والبراءة من كل عيب ... » .

وراجع : لسان العرب مادة « صحح » « ٢ / ٥٠٧ » .

==

هو على الحالة الطبيعية ، التى هى أكمل الأحوال له .

والفساد فى اللغة [1] : هو الخروج عن الحالة الطبيعية ، يقال : فسد الطعام والهواء ، والمزاج ، إذا خرج كل واحد منها عن الحالة الطبيعية التى هى له ، فالعقود المستجمعة لأركانها وشرائطها ، إنما سميت [2] صحيحة بما أنها على أكمل أحوالها ، وأنها على الحالة الطبيعية التى اعتبرها الشارع لها ، والتى لا تكون كذلك إنما سميت فاسدة . بما أنها خارجة عن أكمل الأحوال ، وأنها ليست على الحالة الطبيعية التى اعتبرها الشارع بها ، وهذا أيضا سديد .

فلو قيل : العبادة صحيحة بهذا المعنى كان أولى مما تقدم ، لتناوله لها وللمعاملات باعتبار واحد .

لكن الصحة : بهذا التفسير أخص منها [3] فيها بتفسير الفقهاء على رأينا ورأى الجماهير ، وهو أن الاتيان بالمأمور به ، يقتضى الإجزاء بمعنى سقوط القضاء [4] .

لأن العبادة : إذا أديت بأركانها وشرائطها سقط قضاؤها قطعا ، إذ هو لاستدراك مصلحة العبادة الفائتة ، فحيث لم تكن العبادة فائتة لم يكن القضاء مشروعا ، وليس أنه إذا سقط القضاء بالفعل وجب أن يكون ذلك الفعل مفعولا بأركانه وشرائطه .

ألا ترى أن من صلى إلى غير جهة /(١٠٢/أ) القبلة بالاجتهاد ، ثم تبين

---

(١) انظر : لسان العرب مادة « فسد » «٣/ ٣٣٥ » حيث ذكر أن الفساد نقيض الصلاح . وراجع : معجم مقاييس اللغة مادة « فسد » « ٤ / ٥٠٣ » .

(٢) فى الأصل : انها سبب ، والمثبت من « ت » .

(٣) آخر الورقة « ١٠٣ » ، من « ت » .

(٤) انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٢ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ١٢٢ » .

له جهة القبلة ، فإنه يسقط القضاء عنه بتلك الصلاة ، على رأى مع أنها ما كانت مشتملة على شرائطها فى نفس الأمر (١) .

وكذلك من صلى عاريا بالركوع والسجود ، فإنه يسقط عنه القضاء على الرأى الأظهر (٢) ، مع عدم اشتمالها (٣) على شرائطها . [سقط قضاؤها قطعا ، إذ هو لاستدراك مصلحة العبادة الفائتة ، فحيث لم تكن العبادة فائتة لم يكن القضاء مشروعا ، وليس أنه إذا سقط القضاء بالفعل وجب أن يكون ذلك الفعل مفعولا بأركانه وشرائطه (٤)] (٥) .

---

(١) إذا صلى بالاجتهاد إلى جهة القبلة ، ثم بان أنه صلى إلى غير جهة القبلة لم تلزمه الإعادة ، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه والحنابلة .

والقول الثانى للإمام الشافعى : أنه تلزمه الإعادة ، لأنه بان له الخطأ فى شرط من شروط الصلاة فلزمته الإعادة .

واستدل الجمهور بما روى عامر بن ربيعة عن أبيه قال : « كنا مع النبى ﷺ فى سفر فى ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل حياله ، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبى ﷺ فنزل : ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ .

انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة للقرطبى « ١ / ١٩٨ » ، الهداية شرح بداية المبتدى « ١ / ٤٥ » ، المغنى لابن قدامة « ١ / ٤٤٩ » ، المجموع للنووى «٣/ ١٩١» .

(٢) إذا عدم السترة الواجبة فصلى عاريا أو ستر بعض العورة وعجز عن الباقى وصلى فلا إعادة عليه سواء كان من قوم يعتادون العرى أم غيرهم .

وحكى الخراسانيون فيمن لا يعتادون العرى وجها أنه يجب الإعادة .

وهو ضعيف ليس بشىء قال النووى .

وقد قال الشيخ أبو حامد الإسفراينى فى : « التعليق » : «لا أعلم خلافا - يعنى بين المسلمين - أنه لا يجب الإعادة على من صلى عاريا للعجز عن السترة » . لأن السترة شرط من شروط الصلاة عجز عنها فتسقط كما لو عجز عن استقبال القبلة .

انظر : المغنى لابن قدامة « ١ / ٥٩٣ » ، المجموع للنووى « ٣ / ١٧٣ » .

(٣) فى « ت » : اشتماله .

(٤) بعد قوله : « وشرائطه » فى « ت » زيادة : « ألا ترى » وهى ساقطة من الأصل .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

وكـذا الأسير إذا اجتهد وصـام شهرا قبل رمضان (١) ، فإنه يسقط القضاء عنه (٢) أيضا على رأى ، وإن لم يكن مشتملا على شرائطه إذ شرط العبادة أن تكون مؤداة فى الوقت ، أو بعده (٣) .

وأما على رأى من يرى أن الإتيان بالمأمـور به ، لا يقتضى الإجزاء : بمعنى سقوط القضاء فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه دون وجه .

ومنهم : من فسر صحة الفعل ، باذن الشارع فى الانتفاع بالمعقود عليه (٤).

وزيف : بأن البيع فى زمن الخيار صحيح بالإجماع (٥) ، مع أنه لم يتحقق إذن الشارع بالانتفـاع بالمعقود عليه ، بتقـدير الفسخ قبل انقضاء مـدة الخيار ، لاسيمـا إذا كان الخيار للبائع وحده ، وفى هذا التـعريف نظر لا يخـفى عـلى المتـأمل .

التقسيم الثالث (٦) :

قد عرفت أن الخطاب ، كما يرد بالاقتـضاء ، والتخيير ، فكذا يرد بالحكم

---

(١) فى الأصل ، « ت » الرمضان ، وهى كما أثبت .

(٢) فى « ت » : يسقط عنه القضاء .

(٣) الأسير إذا صـام ووافق صيامه قـبل الشهر لا يجزئه صومـه فى قول عامة الفـقهاء ، وقال بعض الشافعية : يجزئه فى أحد الوجهين،كما لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا قبله. انظر : المغنى لابن قدامة « ٣ / ١٦٢ » ، المجموع للنووى « ٦ / ٢٤١ » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » .
مع أن هذا التفسيـر لا يطرد فى صحة الصلاة وغيرها من الـعبادات وإن صح فالنزاع لفظى. انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » .

(٦) انظر فى هذا التقسيم :
المستصفى « ١ / ٩٣ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٣٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، مـخـتـصـر ابن الحـاجب وشـرحـه « ٢ / ٧ » ، شرح تـنـقيح الفـصـول «ص٧٨»،روضـة الناظر « ص ٥٥ » ، المسودة « ص ٨٠ » ، شـرح الكوكب المنيـر «١/ ٣٤٢ » .

االوضعى [1] : ككون الشئ سببا ، وشرطا ، وما نعا [2] ، فعلى هذا - فلله تعالى - فى كل واقعة : رتب الحكم فيها على وصف ، أو حكمة ، إن جوزنا التعليل بها : حكمان :

أحدهما : نفس الحكم المرتب على الوصف .

وثانيهما : سببية ذلك الوصف [3] .

والمغايرة بينهما ظاهرة ، إذ صحة القياس فى الأول : متفق عليها [4] بين القائسين ، وفى الثانى : مختلف فيها ، والمتفق عليه غير المختلف فيه ، وأيضا فإن نفس الحكم : قد يثبت بدون السببية .

والمسببة : قد ثبتت [5] بدون الحكم كما فى صورة المانع .

واحترزنا بقولنا : رتب الحكم فيها على وصف أو حكمة . عن الأحكام المرسلة الغير المضافة إلى الأوصاف ، وعن الأحكام التعبدية [6] التى لا يعقل معناها .

ثم ليس المراد من كون السبب موجبا [للحكم] [7] ،كونه كذلك لذات أو

---

(١) سمى خطاب الوضع بذلك ، لأنه شيء جعله الله فى شرائعه أى جعله دليلا وسببا وشرطا ، لا أنه أمر به عباده ولا إناطة بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع ، ولذلك لا يشترط العلم والقدرة فى أكثر خطابات الوضع كالتوريث ونحوه .
انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٧٩ - ٨٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٣٤ » . وكما يسمى بخطاب الوضع يسمى بخطاب الإخبار .

(٢) يشمل خطاب الوضع : السبب والشرط والمانع والعلة والصحة والفساد والأداء والقضاء والرخصة والعزيمة ،ويسمى الحكم الوضعى .والأربعة الأول هى المشهورة .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، الإبهاج « ١ / ٦٤ » .

(٤) فى الأصل : عليه بها ، والمثبت من « ت » .

(٥) فى الأصل : « ثبت » ، والمثبت من « ت » .

(٦) فى « ت » : المتعدية ، وهو خطأ .

(٧) ساقط من الأصل والمثبت من « ت »

لصفة ذاتية ، بل المراد منه : إما المعروف وعليه الأكثرون [1] ، أو الموجب لا لذاته ولا لصفة [2] ذاتية ، ولكن يجعل الشارع إياه موجبا .

وهو اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله [3] .

والمغايرة بين المعنيين واضحة ، إذ لا داعى لوجوب [4] تعليل أفعاله تعالى

وقد حاول الإمام [5] : تزييف ما اختاره الغزالى رحمه الله بوجوه :

أحدها : أن حكم الله عندنا كلامه ، وكلامه قديم ، وسائر ما يذكر من الأسباب ، كالبيع للملك ، والنكاح لحل الوطء محدثة والقديم لا يعلل بالمحدث [6] .

وهو / (١٠٢ / ب) ضعيف من وجهين :

أحدهما : أن المعنى من جعل الشارع إياه موجبا هو قوله فى الأزل : إنى جعلت البيع المستجمع لشرائطه حين وجوده سببا للملك ، وهذا لأن المسببية

---

(١) انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٠ » ، الأحكام للآمدى « الموضع السابق »، الفائق « ١ / ٢٧٠ » ، نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، الإبهاج « الموضع السابق » ، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

(٢) فى الأصل : ولصفة ، والمثبت من « ت » .

(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » .
وراجع : المحصول « ٢ / ق ٢ / ١٧٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٨ » ، الفائق « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٦٤ » ، نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

(٤) فى « ت »: لوجوز .

(٥) الإمام الرازى وافق الأكثرين معنى وخالفهم لفظا ، وخالف الغزالى لفظا ومعنى ، وإلى موافقة الأكثرين فى المعنى دون اللفظ أشار البيضاوى إلى ذلك بقوله : « فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظى » كما أشار - أى البيضاوى إلى مخالفة الشيخ الغزالى لفظا ومعنى بقوله: « وإن أريد التأثير فباطل، لأن الحادث لا يؤثر فى القديم، ولأنه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل » انظر : الإبهاج « ١ / ٦٤ » .

(٦) انظر : المحصول « ٢ / ق ٢ / ١٧٩ » .
وراجع : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٨ » ، الفائق « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٦٤ » ، نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

حكم شرعى ، وهو قديم فيكون آيلا إلى الخطاب ، وهذا المفهوم قديم ، ولا يلزم من حدوث البيع أن يكون موجبيته التى هى صفة بالمعنى المذكور حادثة ، كما لا يلزم من حدوث أفعال المكلفين ، أن يكون الحل والحرمة والكراهة حادثة ، مع أنها فى [الظاهر] (١) من صفات أفعالهم ، فلا يلزم من تعليل الأحكام بالأسباب تعليل القديم بالمحدث ، بلى (٢) يلزم منه تعليل القديم بالقدم ، لكن ذلك جائز بالاتفاق ، « كما هو فى الظاهر صفاته سبحانه وتعالى، فإن كونه عالما معلل بالاتفاق » (٣) ، إما بالعلم ، كما هو مذهبنا ، أو بالعالمية ، كما هو مذهب مثبتى الأحوال ، أو بذاته سبحانه وتعالى ، كما هو مذهب نفاة الصفات (٤) .

وثانيهما (٥) : أنا وإن سلمنا أن السبب حادث ، لكن المراد من تعليل الحكم بالسبب كونه متعلقا به ،وهذا التعليق حادث ، إذ هو مفتقر إلى حصول

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) هكذا فى الأصل ، « ت » ، ولعلها : بل .

(٣) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٤) يمكن أن يقال فى مسائل الصفات ثلاثة أمور هى :

الأول : الخبر عنه بأنه حى عليم قدير ، فهذا متفق عليه ، وهذا يسمى الحكم .

الثانى : أن هذه معان قائمة بذاته ، وهذا أيضا أثبته مثبتة الصفات السلف والأئمة والمنتسبون إلى السنة من عامة الطوائف .

الثالث : الأحوال وهو العالمية والقادرية ، وهذه قد تنازع فيها مثبتوا الصفات ، نفاتها: فأبو هاشم وأتباعه : يثبتون الأحوال دون الصفات .

والقاضى أبو بكر وأتباعه : يثبتون الأحوال والصفات .

وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات .

وأهل السنة : يثبتون الصفات دون الأحوال.

انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية « ٥ / ٣٣٩ » .

(٥) فى الأصل : وثانيها والمثبت من « ت » .

السبب الحادث ، والمفتقر إلى الحادث حادث ، فيكون هذا التعلق حادثا ، فلا يلزم من تعليله بالسبب ، تعليل القديم بالحادث .

وثانيها : الشارع لما جعل الزنا مؤثرا فى وجوب الحد مثلا إن تعينت حقيقته، كما كانت قبله لم يكن مؤثرا فيه كما قبله ، وإن لم يبق حقيقة كان ذلك إعداما لتلك الحقيقة ، والشيء بعد عدمه لا يؤثر (١) .

وهو أيضاً ضعيف .

أما قوله فى القسم الأول : إن بقيت حقيقته كما كانت لم يكن مؤثرا فيه كما قبله [وإن لم تبق حقيقته كان ذلك إعداما لتلك الحقيقة ، كما كانت لم تكن مؤثرا فيه ، كما قبله] (٢) فغير لازم لجواز طريان وصف المؤثرية علة مع بقاء الحقيقة وليست مؤثرية المؤثر داخلة فى الماهية حتى يقال : إنه يلزم حينئذ خلاف المفروض لما عرف فساده فى علم (٣) آخر .

وأما قوله فى القسم الثانى : إن لم تبق حقيقته كان ذلك إعداما لتلك الحقيقة والمعدوم لا يؤثر .

قلنا : نسلم ذلك ، لكن نحن لا نقول : إن تلك الماهية بعدم العدم تؤثر حتى أن ما ذكرتموه يكون واردا علينا .

بل نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن تلك الماهية بعد الجعل انعدمت لا بالكلية، بل بمعنى أنه نطلب خصوصيتها ، وحصلت هناك خصوصيةأخرى مسمى أيضا بالزنا يؤثر فى وجوب الحد (٤). فهذا احتمال لابد من

---

(١) هذا الوجه الثانى الذى حاول به الإمام الرازى تزييف ما اختاره الشيخ الغزالى .
انظر: المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٠ » .
وراجع : الإبهاج « ١ / ٦٥ » ، نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، الفائق « ١ / ٢٧١ »، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) آخر الورقة « ١٠٤ » من « ت » .

(٤) فى الأصل ، « ت » : الحل ، ولعلها كما أثبت .

إبطاله .

ثم الذى يصحح هذا الاحتمال ، أن الأسامـى الدالة على الأسباب الشرعية كالبيـع والنكاح والهبة وأمثـالها ، إما حقائـق شرعية أو مجـازات لغوية على اختـلاف فيها ، وعلى التـقديرين يجب أن يكون (١) مدلولات هـذه الألفاظ بحسب الشـرع / (١٠٣ / أ) مخالفـة فى الماهية لمدلولاتها بحـسب اللغة ، وهذا لأنه اعتبر من الأركان والشرائط فى مدلولاتها بحسب الشرع ما ليس فى مدلولاتها بحسب اللغة ، وذلك يقتضى تغاير الخصوصيتين .

وثالثها : الشـرع إذا جعل الزنا مـثلا مـؤثرا فى وجوب الحـد (٢) ، فعند الجعل إن لم يصدر عنه أمـر ألبتة استحال أن يقـال : إنه جعله علة للحكم ، لأنه حينئذ يكون كذبا ، وإن صدر عنه أمـر فذلك إن كان هو الحكم نفسه كان المؤثر فـيه هو الشرع لا الـسبب ، وإن كان مـا يوجبـه كان المؤثر فـيه وصـفا حقيقيا، وهو قول المعتزلة (٣) ، وسنبطله ، وإن كان غيرهما كان أمرا أجنبيا لا تعلق له بالحكم (٤) .

وهو أيضا ضعيف . لأنا نمنع أن يكون المؤثر وصفا حقيقيا ، بتقدير أن يكون الصادر من الشارع ما يوجب الحكم ، وهذا لأنه يجوز أن يكون وصفا اعتباريا وهو بحسبه يؤثر فى الحكم .

سلمنا : أنه وصف حقيقى ، لكن لم ظننتم أنه قول المعتزلة : الذى سيظهر

---

(١) فى « ت » : تكون .

(٢) فى الأصل ، « ت » : الحل ، ولعها كما أثبت .

(٣) أى قول المعتزلة فى الحسن والقبح . انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٠ » .

(٤) هذا الوجه الثالث الذى حاول به الإمام الرازى تزييف ما اختاره الشيخ الغزالى .

انظر : المحصول « ١ / ق ١ / ١٤٠ - ١٤١ » .

وانظر : نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، الفائق « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٦٤ » ، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

بطلانه فى التحسين والتقبيح ، بل هو غيره ، وهذا لأن [1] الذى يقوله المعتزلة : هو أن الشىء إنما يحسن أو يقبح لاشتماله على وصف حقيقى ، قبل ورود الشرع يوجب كونه كذلك ، ولولاه لما ورد الشرع بحسن شىء وقبحه وإلا لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح .

فالحاصل أن الذى يقوله المعتزلة : إن الوصف الحقيقى الموجب للحكم حاصل قبل الشرع فى محل الحكم وإنه لذاته يوجب الحكم لا بجعل الشارع ، لكن العقل قد يستقل بمعرفته تارة فيجب العمل بمقتضاه ، وإن لم يرد الشرع به، وتارة لا يستقل بمعرفته فيتوقف وجوب العمل بمقتضاه على ورود الشرع به، وهو بعرفنا اشتماله على ذلك الوصف .

والشيخ الغزالى لا يقول : بشىء من ذلك [2] ، بل لو قال بأن الوصف الحقيقى مؤثر فى الحكم .

فإنما يقول : إنه إنما يؤثر بجعل الشارع لا لذاته ، وأنه ما كان مقتضيا للحكم قبله ، وأنه لا يمكن أن يستقل العقل بمعرفته اقتضائه الحكم ، فلا يلزم من بطلان ما قالوه : بطلان ما قاله .

سلمنا : أن القول بكون الوصف الحقيقى موجب للحكم باطل على الإطلاق ، لكن لا نسلم أن الصادر من الشارع عند الجعل إذا كان غير الحكم وغير الوصف الحقيقى الذى يوجبه كان الصادر منه أمرا أجنبيا لا تعلق له بالحكم ، ولم لا يجوز أن يكون الصادر منه المؤثرية ؟ وهى ليست نفس الحكم ونفس الوصف الحقيقى ولها تعلق بالحكم [3] .

---

(١) فى الأصل : أن ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » .

(٣) انظر فى مناقشة هذه الاعتراضات التى أوردها الإمام الرازى التى حاول بها تزييف ما اختاره الشيخ الغزالى :
الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٨ » ، الفائق « ١ / ٢٧١ » ، الإبهاج « ١ / ٦٥ » ، نهاية السول « ١ / ٥٦ » ، منهاج العقول « ١ / ٥٤ » .

ثم اعلم : أن السبب فى اللغة [(١)]:عبارة عما يحصل المقصود عنده لا به ، لأنه يطلق فى اللغـة : على الطريق [(٢)] ، والحبل [(٣)] ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك / (١٠٣ / ب) بينهما دفعا للاشتراك والمجاز .

وهو ما ذكرناه ، لأن الوصول بالسير لا بالطريق لكن يحصل عنده ، وكذا نزع الماء بالاستقاء لا بالحبل لكن يحصل [(٤)] عنده .

والمسبب الشرعى : إنما سمى بذلك ، لأنه يحصل الحكم عنده لا به [(٥)] .

وهذا ظاهر عند من يفسره بالمعرف [(٦)] ، إذ لا يجوز أن يكون فى الواقـعة حكم مكلف به ولا ينصب عليه علامة لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ، فهو إذن مشروع عند المعرف .

---

(١) انظر فى مـعنى السـبب فى اللغة : لسـان العـرب مادة « سـبب » « ١ / ٤٥٥ » ، والقاموس المحيط مادة « سب » « ٣ / ٦٣ » .

(٢) ومنه قوله تعالى : ﴿ **فاتبع سببا** ﴾ أى طريقا .

(٣) ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **فليمدد بسبب إلى السماء** ﴾ أى:بحبل إلى سقف البيت .

ويطلق السبب أيضا : على البـاب ومنه قوله تعالى : ﴿ **لعلى أبلغ الأسبـاب أسباب السموات** ﴾ أى : أبوابها ، كمـا قاله بعض العلماء ، وقيل معناه : طرائقـها فيكون شاهدا للمعنى الآخر .

ومنه قول زهير بن أبى سلمى :

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه . . . ولو نال أسباب السماء بسلم

ويطلق على الشفيع ، ومنه قول الشاعر :

وما أنت بالسبب الضعيف وإنما . . نجحُ الأمور بقوة الأسباب

(٤) بعد قوله : يحصل زيادة : « حكم » فى الأصل ، والكلام يستقيم بدونها .

(٥) فى الأصل : إلا به ، وهو تصحيف ، والمثبت من « ت » .

(٦) السبب بمعنى المعرف للحكم هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أهل السنة .

انظر : شرح تنقيح الفصول « ٨١ » ، الإبهاج « ١ / ٦٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٤٥ » .

وأما من يفسره بالموجب لكن يجعل الشارع إياه كذلك [١] ، فكذلك لأن الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع وإنما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم حيث يعسر الوقوف على خطاب الله تعالى لا سيما بعد انقطاع الوحى كالعلامة فشابه ما يحصل الحكم عنده لا به فسمى باسمه [٢] .

ثم السبب : ينقسم إلى ما يتكرر الحكم بتكرره : كالدلوك للصلاة [٣] ، ورؤية هلال رمضان ، لوجوب صومه [٤] ، وكالنصاب للزكاة ، بدليل الإضافة إليه [٥] ، وتضاعفها عند تضاعف النصب فى حول واحد ، وإنما

---

(١) كالشيخ الغزالى ومن وافقه حيث قال : هو المؤثر فى الحكم بإذن الله تعالى .
انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » .

(٢) وقال الآمدى وابن الحاجب : السبب هو الباعث على الحكم ، وقالت المعتزلة : هو المؤثر فى الحكم بذاته:
انظر : المستصفى « ١ / ٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٧ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨١ » .
واختلفت عبارات العلماء فى تعريف السبب ،وهذه التعريفات منها ما يجعله مرادفا للعلة، ومنها ما يجعله أعم من العلة .
انظر فى طرفا من هذه التعريفات :
المستصفى « ١ / ٩٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، مختصر ابن الحاجب،وشرحه « ٢ / ٧ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٩٤ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٤٥ » .

(٣) وذلك كما فى قوله تعالى : ﴿ **أقم الصلاة لدلوك الشمس** ﴾ فإن الشارع جعل الزوال أمارة معرفة لوجوب الصلاة .

(٤) وذلك بقوله تعالى : ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾ ، وبقوله ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » . أخرجه البخارى فى كتاب الصوم - باب قول النبى ﷺ إذا رأيتم الهلال . . . الخ « ٢ / ٢٢٩ » . فإن الشارع جعل طلوع هلال رمضان أمارة على وجوب صوم رمضان .

(٥) بدليل قوله ﷺ من حديث على رضى الله عنه : « هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم » وعنه: « هاتوا أربع العشور من الورق » كما سيأتى تخريجهما . ==

جعل النصاب سببا دون الحول ، مع أنها تتكرر بتكرره عند اتحاد النصاب ، لأن اعتباره صفة المال التى باعتبارها يصير المال نصابا ، وهى النماء ، إذ الحول فى الغالب مظنة حصول النماء فأقيم مقامه يكون المال المخصوص معدا للنماء بأحد الاعدادين ، وهو السبب للزكاة وهو المسمى بالنصاب ، وهذا المعنى متكرر [1] بتكرر الحول ، لأن ما أعد للنماء لما مضى من الحول ، غير ما أعد لما يأتى منه .

وإلى ما لا [2] يتكرر [3] بتكرره : كوجوب معرفة الله تعالى عند تكرر الأدلة الدالة على وجوده وتوحيده [4] ، وكوجوب الحج عند تكرر الاستطاعة عند من يجعلها سببا ، أما من يجعل البيت سببا بدليل الإضافة إليه فى قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ [5] الآية . وفى غيره من الاستعمالات فنقول : إنما لا يتكرر الوجوب ، لأن السبب لا يتصور فيه التكرر [6] .

تنبيه :

اعلم أنا إذا حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببا ،فليس المراد منه :

== «ص » ويقوله : « أدوا زكاة أموالكم » . أخرجه أحمد فى المسند « ١ / ٣٥١ » .
فقد نسب الشارع الزكاة إلى الأموال فيقال زكاة المال .
انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ٢ / ٦٦٨ » .

(١) فى الأصل : مكرر ، والمثبت من « ت » .

(٢) آخر الورقة « ١٠٥ » من « ت » .

(٣) بعد قوله : ما لا يتكرر زيادة : له فى « ت » .

(٤) انظر : أصول السرخسى « ١ / ١٠٢ » ، المستصفى « ١ / ٩٤ » ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ٢ / ٣٤٥ » .

(٥) سورة آل عمران : آية « ٩٧ » .

(٦) سبب وجوب الحج هو البيت ، لأنه ينسب إليه كما فى الآية المذكورة ، والنسبة إليه تدل على أنه سببه ، والدليل على أن البيت هو سبب وجوب الحج هو أن ==

أنه كـذلك فى مورد النص سـواء فـسرناه « بالموجب » أو « بالمعـرف » ، لأن سببـيته مستفـادة من الحكم فيه ، فلو كان الحكم فيـه مستفاد من السبـبية لزم الدور، بل المراد منه : أنه سبب فى غيره ، ومن هذا تعرف أن سببية المسبب ، وإن كانت حكما شرعـيا فليست مستفادة من سبب آخـر ، لأنه حينئذ يلزم إما الدور ، وإما التسلسـل ، وهما ممتنعان ، بل هى مستـفادة من النـص أو مـن المنـاسبة مع الاقتران (١) .

وأمـا المـانع (٢) :

== وجوب الحج لا يتكرر بل لا يجب إلا مرة واحدة ، وذلك لأن السـبب لا يتصور فيه التكرر .

وأما الوقت فليس بسـبب للوجوب ، وإنما هو شرط لجـواز الأداء بدليل أنه لا يتكرر الوجوب بتكرره ، ولأنه لم ينسب إليه .

وأما الاسـتطاعة فهـى أيضا ليست بسـبب لوجوب الحج ، وإنما هى شـرط لوجوب الأداء، والدليل عليه : هو أن الاستطاعة هى ملك الزاد والراحلة هكذا جاء تفسيرها، والأداء قبل ملكها جـائز ، ولأن الحج عبادة بدنية فلا يصلح أن يكون المال سـببا لها ولكنها عـبادة هجرة وزيارة فكان البيت سـببا لها ، ولأن الاسـتطاعة لو كانت سـببا لتكرر الحج بتكررها ، وهو لا يتكرر بتكررها .

انظر : أصول السـرخسى « ١ / ١٠٥ » ، أصول البـزدوى « ٢ / ٣٥٢ » ، كشف الأسرار « ٢ / ٣٥٢ ، ٣٥٣ » .

وراجع فيـما ذكـر المصنف الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٧ » ، الـفائق « ١ / ٢٧٢ - ٢٧٣ » .

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٢٨ » ، الفائق « ١ / ٢٧٣ » .

(٢) انظر فى المانع :

المحصـول « ١ / ق ١ / ١٣٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٧ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٤ » .

وراجع : تيـسير التـحرير « ٢ / ١٢٨ » ، فـواتح الرحمـوت « ١ / ٦١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٥٦ » .

والمانع فى اللغة : ==

فهو منقسم إلى مانع /(١٠٤ / أ) الحكم [١] - ويأتى ذكره إن شاء الله تعالى فى القياس [٢] - وإلى مانع السبب : وهو كل وصف وجودى مخل وجوده بحكمة السبب التى لأجلها يقتضى السبب المسبب [٣] . كالدين فى باب الزكاة مع ملك النصاب .

إذا قلنا : بأنه يمنع الوجوب [٤].وكحيلولة النصاب بالغصب والإباق، فإنها تمنع من انعقاد النصاب سببا للوجوب على الأظهر [٥] .

== هو أن تحول بين الرجل وبين الشىء الذى يريده وهو خلاف الإعطاء .

انظر : لسان العرب مادة « منع » «٨٠ / ٣٤٣ » .

(١) وهو وصف وجودى ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضى نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب ، كأبوة فى قصاص مع القتل العمد العدوان ، وهو كون الأب سببا لوجود الولد فلا يحسن كونه سببا لعدمه فينفى الحكم وهو القصاص مع وجود مقتضيه وهو القتل .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٩٨ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٥٧ » .

(٢) انظر ما يأتى « ورقة ٢٣٥ من مباحث القياس » .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ومختصر ابن الحاجب فى الموضعين السابقين .

واختلف العلماء فى هذه المسألة :

فذهب جمهور العلماء ومنهم : الإمام أحمد فى رواية والشافعى فى القديم ومالك والحنفية ، وبه قال عطاء وسليمان بن يسار وميمون بن مهران وغيرهم إلى أن الدين يمنع من وجوب الزكاة فى الأموال الباطنة ، وهى الأثمان وعروض التجارة .

وذهب ربيعة وحماد بن سليمان والشافعى فى جديده : إلى أنه لا يمنع من وجوب الزكاة ، لأنه حر مسلم ملك نصابا حولا فوجبت عليه الزكاة .

انظر : الهداية شرح بداية المبتدىء « ١ / ٩٦ » ، الكافى فى فقه أهل المدينة «١/٢٩٣ » ، المغنى « ٣ / ٤١ » ، نهاية المحتاج « ٣ / ١٣٠ » .

(٥) ذهب أبو حنيفة والشافعى فى القديم ورواية عن الإمام أحمد : إلى أن المغصوب والمسروق والمجحود والضال ونحوها لا زكاة فيها ، ومتى عاد صار كالمستفاد يستقبل به حولا جديدا ، لأنه مال خرج من يده وتفرقه وصار ممنوعا منه فلم تلزمه زكاته

وأما الشرط [1]، فهو ما يقتضى عدمه عدم ما هو شرط له ولا يقتضى وجوده[2] .

وهو منقسم إلى ما هو شرط السبب : وهو كل معنى يكون عدمه مخلا لمعنى السببية [3] ، كشرائط المبيع من كونه منتفعا به ومقدورا على تسليمه وغير ذلك ، فإن تلك الشرائط شرائط كون البيع سببا للملك .

وإلى ما هو شرط الحكم:وهو كل معنى يكون عدمه مخلا بمقصود الحكم

== وذهب الشافعى فى قوله الجديد والإمام أحمد فى الرواية الثانية أنه عليه زكاته ، لأن ملكه تام فلزمته زكاته ، لكن لا تلزمه زكاته قبل قبضه .

انظر : بداية المبتدئ « ١ / ٩٧ » ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج « ٣ / ١٢٨ » ، المغنى « ٣ / ٤٨ » ، الكافى فى فقه أهل المدينة « ١ / ٢٩٣ » .

وتكميلا للفائدة أذكر أقسام المانع وهى ثلاثة أقسام : -

الأول : ما يمنع من ابتداء الحكم ودوامه ، كالرضاع ، فإنه يمنع من ابتداء النكاح ودوامه إذا طرأ عليه .

الثانى : ما يمنع من ابتداء الحكم دون دوامه كالعدة فإنها تمنع من ابتداء النكاح ولا تبطل استمراره .

الثالث : ما اختلف فيه كالإحرام فإنه يمنع من ابتداء الصيد ، فإن طرأ عليه فهل تجب إزالة اليد عنه ؟ . فيه خلاف بين العلماء ، وكالطول ، فإنه يمنع ابتداء نكاح الأمه فإن طرأ عليه فهل يبطله ؟ فيه خلاف ، وكوجود الماء فإنه يمنع ابتداء التيمم فإن طرأ فهل يبطله ؟ فيه خلاف .

انظر : شرح تنقيح الفصول «ص٨٤» ، شرح الكوكب المنير « ١ /٤٦٣ - ٤٦٤ » .

(١) والشرط بالتحريك : العلامة ،والجمع أشراط ،وأشراط الساعة :علاماتها وهو منه ، وفى التنزيل : ﴿ **فقد جاء أشراطها** ﴾ .

انظر : لسان العرب مادة « شرط » « ٧ / ٣٢٩ » .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٧ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٢ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٥٢ » .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٧ » ، الفائق « ١ / ٢٧٤ » .

مع بقاء معنى السببية [1] ، كالقبض فى البيع للملك التام [2] .

التقسيم الرابع [3] :

الحكم قد يوصف بالعزيمة والرخصة .

== وراجع : فواتح الرحموت « ١ / ٦١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٥٤ ».

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٧ » ، الفائق « ١ / ٢٧٤ » .

وراجع : فواتح الرحموت « ١ / ٦١ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٥٤ » .

(٢) ومما ينبغى التنبيه عليه : هو أن السبب قد يلتبس بالشرط ، وذلك من حيث أن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما وينتفى بانتفائهما كالحدث ، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده ، بخلاف الشرط ، فإذا شك فى وصف هل هو سبب أو شرط .

ننظر فإن كانت كلها مناسبة للحكم كالقتل العمد المحض العدوان فالكل سبب ، وإن كان كل واحد منها مناسبا كأسباب الحدث فكل واحد سبب .

وإن ناسب البعض فى ذاته والبعض فى غيره فالأول سبب والثانى شرط ، كالنصاب والحول ، فإن النصاب يشتمل على الغنى والنعمة فهو سبب والحول يكمل النعمة فهو شرط .

انظر : شرح تنقيح الفصول « ص ٨٤ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / وكما أن السبب قد يلتبس بالشرط ، فكذا الشرط قد يلتبس بعدم المانع لأن كلاً منهما يعتبر فى ترتب الحكم حتى أن بعض الفقهاء جعل الشرط وعدم المانع شيئا واحدا .

لكن الفرق بينهما إذا قلنا بتغايرهما : هو أن الشرط لابد وأن يكون وصفا وجوديا بخلاف عدم المانع ، فإنه وصف عدمى ، ويظهر أثر ذلك فى من شك فى شىء يرجع لهذا الأصل .

ويلزم على من ادعى أنهما متحدان اجتماع النقيضين .

انظر : الفروق للقرافى « ١ / ١١١» ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٦٠ ، ٤٦١ ».

(٣) انظر فى هذا التقسيم :

المستصفى « ١ / ٩٨ » ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٥٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٥ » ، روضة الناظر « ص ٦٠ » ، فواتح ==

أما العزيمة : فهى فى اللغة [1] : عبارة عن النية المؤكـدة ، ومنه قوله تعالى ﴿فنسى ولم نجد له عزما﴾ [2] أى قصدا مؤكدا [3]،ومنه يقال : أولوا العزم لبعض الرسل الذين تأكدت قصودهم فى إظهار الحق ،وأداء الرسالة [4].

وفى الشرع : عبارة عن الحكـم الأصلى الذى شرعه الشارع ولم يتـغير عن ذلك الوضع بعارض [5] .

كالصلاوات الخمس من العبادات ومشروعية البيع من المعاملات .

وهذا أولى من قـول من قـال : إنها عـبـارة عمـا لـزم العـبـاد بإيجاب الله تعالى[6] .

== الرحموت « ١ / ١١٦ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٧٥ » .

(١) انظر فى معنى العزيمة فى اللغة :
معجم مـقاييس اللغة مادة « عزم » « ٤ / ٣٠٨ » ، المصباح المنير « ٢ / ٦٢٦ » ، القاموس المحيط « ٤ / ١٥١ » .

(٢) سورة طه : آية « ١١٥ » .

(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٩٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » .
وقد اختلف المفسرون فى معنى هذه الآية :
فقال ابن عـباس وقتادة : أى لم نجد له صـبرا عن أكل الشجرة ومـواظبة على التزام الأمر وعن ابن عـباس أيضا : وعطية العـوفى : حفظا لما أمر به ،أى لم يتـحفظ مما نهيته حتى نسى، وقال ابن زيد :عزمـا ،أى محافظة على أمر الله ،وقال الضحاك : عزيمة أمر .
انظر :تفسير الطبرى « ١٦ / ٢٢١,٢٢٢ » ، تفسير القرطبى « ١١/ ٢٥١ ، ٢٥٢ » .

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغـة « ٤ / ٣٠٩ » ومن أولى العزم من الرسل نوح ومحمد عليهما الصلاة والسلام .

(٥) انظر معنى العزيمة فى الاصطلاح فى :
أصـول السرخـسى « ١ / ١١٧ » ، المستـصـفى « ١ / ٩٨ » ، الأحكام للآمـدى «١/ ١٣١ » ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، روضـة الناظر لابن قدامة «ص ٦٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٥ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٢٣

(٦) هذا التعريف قاله الغـزالى فى المستصفى « ١ / ٩٨ » ، وذكـره الآمـدى فى الأحكام « ١ / ١٣١ » .

إذ لا اختصاص للعزيمة بالواجبات ، لأنها تذكر فى مقابلة الرخصة ، ولا اختصاص لها بالواجبات ، إذ يقال : عقد السلم رخصة « شرع على خلاف الأصل »[1]، فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه ، وكذلك العرايا رخصة ، إذ يقال :«رخص رسول الله ﷺ فى العرايا لمحاويج الأنصار » [2] فلا يكون للعزيمة اختصاص بها أيضا .

وأما الرخصة : بتسكين الخاء فهى فى اللغة : عبارة عن اليسر والسهولة ، ومنه يقال : رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٢) هذا حديث متفق عليه :

رواه البخارى من حديث أبى هريره رضى الله عنه قال : رخص النبى ﷺ فى بيع العرايا بخرصها من التمر فيما دون خمسه أوسق أو فى خمسه أوسق شك داود فى ذلك كتاب المساقاه باب الرجل يكون له ممر أو يشرب فى حائط أو نخل « ٣/ ٨١ ».

ورواه مسلم « ١٥٣٩ » من حديث زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ : أنه أرخص بعد ذلك فى بيع العرية بالرطب أو بالتمر ولم يرخص فى غير ذلك » . فى كتاب البيوع - باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا فى العرايا « ٣ / ١١٦٨ - ١١٦٩ » .

ورواه أبو داود « ٣٣٦٢ » حدثنا أحمد بن صالح ، حدثنا ابن وهب أخبرنى يونس عن ابن شهاب ، أخبرنى خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أن النبى ﷺ رخص فى بيع العرايا بالتمر والرطب .

ورواه الترمذى « ١٣٠٠ » كتاب البيوع - باب ما جاء فى العرايا والرخصة فى ذلك « ٣ / ٥٩٤ » .

ورواه النسائى فى كتاب البيوع - باب بيع العرايا بالرطب « ٧ / ٢٦٧ » .

ورواه مالك فى كتاب البيوع - باب ماجاء فى بيع العرية « ٢ / ٦١٩ - ٦٢٠ » .

قال الإمام موفق الدين فى الكافى : روى محمود بن لبيد قال : قلت : لزيد بن ثابت : ما عرياكم هذه فسمى رجالا محتاجين من الأنصار شكوا إلى رسول الله ﷺ أن الرطب يأتى ولا نقد بأيديهم يبتاعون به رطبا يأكلونه وعندهم فضول من التمر فرخص لهم أن يبتاعوا العرية بخرصها من التمر يأكلونه رطبا » . قال متفق عليه .

وانظر : نصب الراية « ٤ / ١٣ - ١٤ » .

وأما بفتح الخاء فهو عبارة عن الأخذ بالرخصة [1] .

وأما فى الشرع [2] : فقيل : الذى أبيح مع كونه حراما [3] .

وقيل:فرارا عما فيه من التناقض :بأنه الذى رخص فيه مع كونه حراما [4]. وهو مثل الأول فيه ، لأن الترخيص يقتضى جواز الفعل .

وقيل : هى عبارة عما تغير عن الأمر الأصلى فى حق المعذور - لعارض - إلى سهولة ويسر [5] .

وهذا التعريف مع ما فيه من إطلاق العام الذى هو الأمر ، (١٠٤ / ب) وإرادة الخاص الذى هو الحكم ، غير مانع ، لأنه يقتضى أن يكون الحكم

---

(١) انظر فى معنى الرخصة فى اللغة :
معجم مقاييس اللغة مادة « رخص » « ٢ / ٥٠٠ » ، لسان العرب مادة « رخص » ٧/ ٤٠ » .

(٢) انظر : معنى الرخصة فى الاصطلاح فى : أصول السرخسى « ١ / ١١٧ » ، المستصفى « ١ / ٩٨ ش ، المحصول « ١ / ق ١ / ١٥٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٨ » ، الموافقات « ١ / ٣٠١ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٥ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٧٨ » .

(٣) هذا التعريف لبعض أصحاب الرأى .
انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ٢ / ٢٩٩ » ، فواتح الرحموت « ١٩٩»، التلويح على التوضيح « ٢ / ١٢٧ » .

(٤) وهذا التعريف ذكره بعض الحنفية-أيضا -فرارا عما فى التعريف الأول من التناقض ، وذلك إن المباح لا يكون حراما والمرخص فيه مباحا .
انظر : « نفس المراجع السابقة » .
وقال الآمدى فى الأحكام « ١ / ١٣٢ » عن الأول منهما : « وهو تناقض ظاهر » .
وقال عن الثانى : « وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة فكان فى معنى الأول » .
وانظر : « المراجع السابقة » .

(٥) انظر : جمع الجوامع وشرح « ١ / ١١٩ - ١٢٠ » ، الفائق « ١ / ٢٧٥ » .

الأخف الناسخ للحكم الأثقل لعذر رخصة ، كقوله تعالى : ﴿ **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين** ﴾ الآية [1] .

والصحيح أن يقال : إنها عبارة عما تغير من الحكم الشرعي لعذر إلى سهولة ويسر مع قيام السبب للحكم الأصلي « فبالقيد الأول : يندفع الإشكال الأول ، وبالقيد الثاني : الإشكال الثاني ، لأن السبب للحكم الأصلي » [2] يزول في صورة النسخ ، إما يرفع أو بالانتهاء على اختلاف فيه ، وأن شئت بعبارة أخرى فقل إنها : عبارة عما يجوز فعله أو تركه لعذر مع قيام السبب المحرم [3] .

وشكك بعض الناس في تحقق الرخصة بأن قال : العذر المرخص ، إن كان راجحا على السبب المحرم ، كان موجبة عزيمة لا رخصة ، وإلا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة ، وهو خلاف الإجماع [4] .

---

(١) سورة الأنفال : آية « ٦٦ » . وتتمة الآية : ﴿ **وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين** ﴾ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من « ت » .

(٣) وقد عرفت الرخصة بغير هذه التعاريف التي ذكرها المصنف ، ومنهم من توقف في تعريفها ، فقال القرافي : « إني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع ، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه » .

انظر : شرح تنقيح الفصول « ص ٨٧ » .

والذي أرى من تعاريف العلماء للرخصة وإن تنوعت عبارتها وحصل بينها شئ من الاختلاف في المعنى ، إنها تهدف إلى رفع الحرج عن هذه الأمه ، وأن الرخص ليست هي الأحكام الأصلية .

انظر : المشقة تجلب التيسير « ص ٣٠٨ » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدي « ١ / ١٣٢ » ، الفائق « ١ / ٢٧٦ » ، المشقة تجلب التيسير « ص ٣٠٨ » .

وإن كان مساويا .

فإن قلنا : بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه ، والرجوع إلى حكم الأصل فلا يكون ذلك رخصة ، وإلا لكان كل حكم ثابت على النفى الأصلى، قبل ورود الشرع رخصة . وهو ممتنع .

وإن لم يقل بالتساقط : فبعضهم قال: بالوقف عن الحكم إلى ظهور الترجيح، وذلك عزيمة لارخصة .

وبعضهم قال : بالتخيير بين حكميهما فيلزم أن لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ، ضرورة عدم التخيير [1] بين جواز الأكل وتحريمه .

وقد وقيل : بكونه رخصة .

وإن كان العذر المرخص مرجوحا : فحينئذ يلزم العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح [2] ، وهو فى غاية الاشكال .

ثم قال : وإن كان هذا القسم هو الأشبه بالرخصة لما فيه من اليسر والتسهل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح [3] . وهو ساقط .

أما قوله : فى القسم الأول : إن كان العذر المرخص راجحا كان موجبه عزيمة لا رخصة [4] . فممنوع ، على الإطلاق ، بل ما يثبت بالراجح ،

---

(١) آخر الورقة « ١٠٦ » من « ت » .

(٢) انظر : الأحكام للامدى « ١ / ١٣٢ » .

وهكذا التشكيك ذكره الآمدى فى « المرجع السابق » وقال عنه : « هو فى غاية الإشكال » ولم يتعرض له بجواب ، وقد لجأ للتخلص منه باختبار القسم الثالث ، وهو العمل بالمرجوح .

وقال المعلق عليه الشيخ عبد الرزاق : وليس هذا بواضح ، ويمكن أن يقال : باختيار القسم الأول : وهو أن يكون المرخص راجحا لكن بالنسبة لمن قام به العذر خاصة زمن قيامه به لا مطلقا ، وهذا لا يمتنع أن يكون المحرم راجحا مقتضيا لحكمه الأصلى فى الأشخاص والأحوال كلها ما عدا صورة الترخيص للعذر فلا إشكال .

انظر : حاشية الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

(٣) هكذا فى الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

ينقسم عندنا إلى عزيمة : بأن يكون الحكم ثابتا علـى الوجه الذى اعتبر فى تعريف العزيمة .

وإلى رخصة : بأن يكون ثابتا على الوجه الذى اعتبر فى تعريف الرخصة .

قوله : فى الدلالة عليـه : وإلا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة [١] .

فى غاية السقوط ، لأنه لا يلزم من كون دليل الرخصة راجحا ، أن يكون كل حكم يثبت بدليل راجـح رخصة ، إذ العام لا يسـتلزم الخاص ، ثم الذى يدل على أن / (١٠٥ / أ) دليل الرخـصة راجـحا على مـا يعارضـه ، أما بالنسبـة إلى النص فظاهر ، فإن نـص الرخصة خـاص ، ونص العزيمـة عام والخاص راجح على العام .

أما بيـان الأول : فباستـقراء النصوص :ألا ترى أن قـوله تعالى : ﴿ **فمن اضطر غـير باغ ولا عـاد** ﴾ [٢] خاص بالنسـبة إلى قـوله تعالى : ﴿ **حرمت عليكم الميتة والدم** ﴾ الآية [٣] .

وقوله تعالى : ﴿ **فمن شهد منكم الشـهر فليصمه** ﴾ [٤] عام بالنسبة إلى قوله تعالى :﴿ **فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر** ﴾ [٥] .

وكذا قـوله تعالى : ﴿ **إلا من أكـره وقلبه مطـمئن بالإيمـان** ﴾ [٦] خاص بالنسبة إلى النصوص الدالة على تحريم إجراء كلمة الكفر على اللسان [٧] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

(٢) سورة البقرة : آية « ١٧٣ » ، الأنعام « ١٤٥ » ، النحل « ١١٥ » .

(٣) سورة المائدة : آية « ٣ » .

(٤) سورة البقرة : آية « ١٨٥ » .

(٥) سورة البقرة : آية « ١٨٤ ، ١٨٥ » .

(٦) سورة النحل : آية « ١٠٦ » .

(٧) وذلك كما روى أن المشركين أخذوا عمار بن ياسر فعذبوه حتى باراهم فى بعض ==

وكذا قـوله عليه السـلام : « يمـسح المسافـر ثلاثة أيام وليـاليهـا والمقيم يومـاً وليلة»(١).

خاص بالنسبة إلى قوله تعالى : ﴿ وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ (٢) .

وكذا ما روى عـنه عليه السلام : « أنه رخص فى العرايا لمحـاويج الأنصار فيما دون خمسة أوسق » (٣) خاص بالنسبة إلى قوله عليه السلام : « نهى عن

== ما أرادوا فشكا ذلك إلى النبى ﷺ فقال النبـى ﷺ : كيف تجد قلبك ؟ قال : مطمئنا بالإيمـان ، قـال عليـه السلام : « فـإن عـادوا فـعـد » . انظر : تفـسيـر الطبـرى «١٤/ ١٨٢».

(١) هذا حديث صحـيح رواه مسلم فى صحيـحه « ٢٧٦ » عن شريح بن هانئ ، قال : أتيت عائشة أسـألها عن المسح على الخفين فقالـت : عليك بابن أبى طالب فسأله ، فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ فسألناه فقال : « جعل رسول الله ﷺ : ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمـقيم » كتاب الطهارة - باب التوقيت فى المسح على الخفين « ١ / ٢٣٢ » .
ورواه التـرمذى « ٩٥ » من حـديث خزيمـة بن ثابت عن النبى ﷺ : أنه سـئل عن المسح على الخفين فقال : للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوما وليلة » .
وقـال : هذا حديث حـسن صـحيح فـى أبواب الطهارة - باب المسـح على الخفـين للمسافر والمقيم « ١ / ١٥٨ - ١٥٩ » .
وذكر عن يحى بن معين أنه صحح حديث خزيمة بن ثابت فى المسح .
ورواه أبو داود « ١٥٧ » فى كتاب الطهارة - باب التوقيت فى المسح « ١ / ٤٠ » .
قال أبو داود : رواه منصور بن المعتمر عن إبراهـيم التيمى بإسناده ، قال فيه : « ولو استزدناه لزادنا » .
ورواه ابن ماجه « ٥٥٣ » ، من طريق وكيع عن سفيان فى كتاب الطهارة باب ما جاء فى التوقيت فى المسح للمقيم والمسافر « ١ / ١٨٣ » .
ورواه أحمد فى المسند « ٥ / ٢١٤ » .
انظر فى تخـريج هذا الحـديث والروايات الواردة فـى : نصب الراية « ١ / ١٧٤ - ١٧٥ » . التلخيص الحبير « ١ / ١٧٠ » .

(٢) سورة المائدة : آية « ٦ » .

(٣) سبق تخريجه « ص ٥٨٤ » .

بيع الرطب بالتمر » (١) . وأمثاله كثيرة غير عديدة .

وأما بيان الثانى - فسيأتى إن شاء الله تعالى - .

---

(١) أخرجه مالك : أخبره أنه سأل سعد بن أبى وقاص عن البيضاء بالسلت فقال له سعد أيتهما أفضل ؟

قال البيضاء ، فنهاه عن ذلك ، وقال : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ : « أينقص الرطب إذا يبس فقالوا : نعم فنهى عن ذلك» فى كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر « ٢ / ٦٢٤ » .

وأبو داود « ٣٣٥٩ » فى كتاب البيوع - باب فى التمر بالتمر « ٣ / ٢٥١ » ، قال أبو داود : رواه اسماعيل ابن أمية نحو مالك .

والترمذى « ١٢٢٥ » فى كتاب البيوع - باب ما جاء فى النهى عن المحاقلة والمزاينة « ٣٠ / ٥٢٨ » وقال : هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم.

والنسائى فى كتاب البيوع - باب اشتراء التمر بالرطب « ٧ / ٢٦٨ - ٢٦٩ » .

وابن ماجه « ٢٢٦٤ » فى كتاب التجارات - باب بيع الرطب بالتمر « ١ / ٧٦١ » .

والطيالسى فى مسنده « ٢٩ » .

وأحمد بن حنبل « ١ / ١٧٥ » .

والشافعى فى مسنده فى كتاب البيع « ص ١٤٧ » .

والدارقطنى فى كتاب البيوع « ٣ / ٤٩ » .

كلهم من طريق مالك عن عبد الله بن يزيد أن زيدا أبا عياش أخبره .

قال الحاكم : « هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك ابن أنس وأنه محكم لكل ما يرويه فى الحديث إذا لم يوجد فى روايته إلا الصحيح ، خصوصا فى حديث أهل المدينة » .

والشيخان لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد أبى عياش .

وقد تابع مالكا فى روايته إياه عن عبد الله بن يزيد إسماعيل بن أمية .

نصب الراية « ٤ / ٤١ » .

وتابعهم يحيى بن أبى كثير لكنه خالفهم فى متنه . فقال : « نهى رسول الله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر نسيئة » ، فزاد فيه : « نسيئة » .

أخرجه أبو داود « ٣٣٦٠ » فى كتاب البيوع - باب فى التمر بالتمر « ٣ / ٢٥١ » .

قال الشيخ الألبانى : « أما زيد بن عياش : فهو ابن عياش أبو زيد الزرقى فقد ==

وأما بالنسبة إلى العلة والعذر [1] المرخص ، فكذلك لأن عليته مستفادة من النص الخاص ، وعلية السبب المحرم بنص عام وما تثبت عليته بنص خاص راجح على ما تثبت عليته بنص عام ، على ما يأتى بيان ذلك فى التراجيح إن شاء الله تعالى [2] .

وأما قوله فى القسم الثالث : وإن كان العذر المرخص مرجوحا فيلزم جواز العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو فى غاية الإشكال [3] .

قلنا : متى لا يجوز العمل بالمرجوح إذا لم يتعلق به غرض الشارع أو على الإطلاق .

والأول : مسلم .

والثانى : ممنوع ، وهذا لأنه حكم بالاحتمال المرجوح مع وجود الراجح فيما له [فيه] [4] تشوق ، نحو الإسلام ، والعتق ، فإنه حكم بإسلام لقيط وجد فى مدينة الكفار ، ولو كان الساكن بها مسلم واحد [5] ، وحكم بحرية

== قيل فيه مجهول لكن وثقه ابن حبان والدارقطنى .

وقال الحافظ فى التقريب : « صدوق » « ١ / ٢٧٦ » .

وصحح حديثه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم ووافقه الذهبى . وصححه أيضا ابن المدينى كما قال الحافظ فى بلوغ المرام ، فالحديث صحيح إن شاء الله تعالى، غير أن الزيادة التى رواها يحيى « نسيئة » لا تصح لتفرده بها دون من ذكرنا من الثقات ويؤيده أن عمران بن أبى أنس قال : سمعت أنا عياش يقول : سألت سعد بن أبى وقاص عن اشتراء السلت بالتمر « كذا ولعله بالبر » فقال سعد : فذكره مثل رواية مالك دون الزيادة .

انظر : ارواء الغليل « ٥ / ٢٠٠ » .

وراجع : نصب الراية « ٤ / ٤٠ - ٤٢ » .

(١) فى « ت » : القدر .

(٢) انظر ما يأتى فى التراجيح ورقة ٢٥٤ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٢ » .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) للعلماء فى ذلك قولين : ==

لقيط وجد فى بقعة يسكنها العبيد وحر واحد ، مع احتمال كونه من المسلم ومن الحر مرجوحا (١) ولا شك إن التيسير والتسهيل ، مما إليه يتشوق فجاز أن يحكم بالرخصة ، وإن كان عذرها مرجوحا وأيضا .

قوله : إن كان القدر المرخص مرجوحا (٢) ، لابد وأن يعنى به بعد اعتبار الشرع بكونه مرخصا وإلا فقيل : الاعتبار ما كان دليلا فلا يكون راجحا ولا مرجوحا ، ولأنه ذكره قسيما لكونه راجحا ، وهو إنما يكون كذلك بعد اعتبار الشرع ، فكذا كونه مرجوحا ، وحينئذ يلزم أن لا يكون مرجوحا ، بل يكون راجحا ، لأنه لا معنى للدليل الراجح إلا ما ثبت مقتضاه عند التعارض ، فإذا ثبت مقتضى العذر المرخص/ (١٠٥ / ب) ، وهو الترخص مع قيام السبب المحرم ولم يثبت مقتضاه كان هو راجحا عليه لا مرجوحا .

ثم قوله : وإن كان هذا القسم هو الأشبه بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل المرجوح ومخالفة الراجح (٣) .

ليس بسديد ، لأن التيسير والتسهيل لم يحصل (٤) من العمل بالمرجوح من حيث إنه مرجوح ، إذ قد يكون مقتضاه أشق وأصعب ، بل من العمل (٥)

== أحدهما : أنه كافر تغليبا لحكم الدار .

الثانى : أنه مسلم تغليبا للإسلام بوجود مسلم فيه .

بهذا قال الشافعية والحنابلة وغيرهم .

وانظر فى تفصيل المسألة فى : المجموع للنووى « ١٤ / ١٧٩ ، ١٨١ » ، والمغنى لابن قدامة « ٥ / ٧٤٨ - ٧٤٩ » .

(١) انظر : نفس المرجعين السابقين .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٢ » .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٢ » .

(٤) فى الأصل : لم يخص ، والمثبت من « ت » .

(٥) فى « ت » : المعنى .

بمقتضى العذر رخصة ، وإن كان مرجوحا لما فيه من التيسير والتسهيل ، لأن العمل بالمرجوح هو الرخصة فإنه ليس فى مطلق العمل بالمرجوح التيسير والتسهيل ، [أو] (١) أيضا فإنه يقتضى انحصار الرخصة فيما ذكروه وهو باطل .

فإنا نعلم بالضرورة أن مصلحة بقاء مهجة الإنسان ، راجحة على مصلحة اجتناب ما فى أكل الميتة من الخبث المحرم فى نظر الشارع ، فلا يكون العمل بالمرجوح هو الأشبه بالرخصة .

ثم اعلم : أن الذى يجوز فعله مع قيام السبب المحرم ، قد يكون واجبا كأكل الميتة عند [خوف] (٢) الهلاك من الجوع والإفطار من الصوم للمرض أو للسفر عنده وقد يكون مندوبا كالقصر فى السفر على الرأى الأظهر (٣) .

وقد يتساوى فعله وتركه : كرخص المعاملات وكعقد السلم ، والعرايا .

وقد يكون تركه أولى ، كإفطار فى السفر عند عدم التأذى بالصوم ، وكترك

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) اختلف العلماء فى حكم القصر :

فذهب الحنفية وابن حزم ، إلى أن القصر فرض متعين على المسافر ، وبه قال عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وجابر ، ونقل القرطبى : أن أشهب روى عن مالك أن القصر فرض .

وروى عن الإمام مالك والشافعى : أن القصر سنة .

وقيل بالتخيير بين القصر والإتمام للمسافر فقد نقل ابن قدامة أن المشهور عن أحمد أن المسافر إن شاء صلى ركعتين وإن شاء أتم وهو مروى عن بعض المالكية وبعض الشافعية .

انظر : الأم « ١ / ٢٠٨ » ، المحلى « ٤ / ٢٦٤ » ، الكافى فى فقه أهل المدينة «١/ ٢٤٤» ، بداية المجتهد « ١ /١٢١» ، المغنى « ٢ /٢٦٧ » ، المجموع « ٤ / ١٩٧ » ،تفسير القرطبى «٥ /٣٥٢» ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق «١ / ٢١٠» .

الاقتصار على الحجر فى الاستنجاء [1] .

تنبيه :

اعلم أن الرخصة تستعمل تارة بطريق [2] الحقيقة : وهو فيما ذكرنا من الصور وأمثالها .

وتارة بطريق التجوز : وهو فيما حط عنا من الإصر والأغلال التى كانت على غيرنا من الأمم السابقة .

وإنما لم تكن حقيقة فى هذا ، لأن السبب المحرم لتركه أو فعله غير قائم فى حقنا إذ صارت تلك الشرائع منسوخة ، فلم يكن التضييق حاصلا فى حقنا

---

(1) الرخصة : قد تكون عند الشافعية والحنابلة واجبة ومندوبة كأكل الميتة للمضطر وكقصر الصلاة للمسافر . إذا اجتمعت الشروط وانتفت الموانع ، وقد تكون : مباحة كالسلم والإجارة وقد يكون الأولى تركها ، كترك الجمع بين الصلاتين ، وقد يكره فعلها ، كقصر فى أقل من ثلاث مراحل ، إلا أن القسمين الأخيرين زادهما السيوطى فى أشباهه « ص ٨٢ » .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٣ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٢١ » ، التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول « ص ٦٧ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٧٩ » ، المشقة تجلب التيسير « ص ٣١٦ - ٣١٩ » .

والأصوليون مختلفون فيما تتناوله العزيمة من الأحكام :

فذهب الحنفية : بأنها تتناول الفرض الواجب والنفل والسنة .

وذهب بعض الشافعية منهم : الآمدى وغيره : إلى أنها لا تتناول إلا الواجب فقط .

وذهب بعض الحنابلة ومنهم : الطوفى : إلى أنها تتناول الواجب والمحرم والمكروه .

وقيل : إنها تتناول الأحكام الخمسة .

انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ١٣١ » ، روضة الناظر « ص ٦٠ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ٨٧ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ١٢٣ » ، كشف الأسرار « ٢/ ٣٠٠ » ، شرح الكوكب المنير « ١ / ٤٧٦ » .

(2) آخر الورقة « ١٠٧ » من « ت » .

بسبب شرعـية تلك الأحكام فلم تكن إزالتها رخصـة فى حـقنـا ، إذ الرخصة تنبـىء عـن فسحة فى مقابلة التضييق (١).

وأما ما أباحه الله تعالى فى الأصل، ومن الأكل والشراب لنا ولمن (٢) قبلنا

---

(١) قسم الحنفية الرخصة باعتبار الحقيقة والمجاز إلى قسمين :

الأول : الرخصة الحقيقية ، وتنقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما أستـبيح مع قيام المحرم والحرمة : كالترخـيص بإجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان .

ثانيهما : ما أستبيح مع قيام المحـرم دون الحرمة : كإباحة الإفطار فى رمضان للمسافر والمريض .

الثانى : رخصة مجازية :

وسمى هذا القسم من قسمى الرخصة ، رخصة مـجازية لأنه ليس فيه تغير من العسر إلى اليسر ، بل اليسر أصلى فلا رخصة حقيقة .

وهذا القسم ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما وضع عن هذه الأمة من الأعمال الشاقة التى كانت على الأمم السابقة، كقتل النـفس فى التوبة ، وقطع الأعضاء الخـاطئة وعدم جواز الصلاة فـى غير المكان المخصص ، وعدم التطهير بغير الماء .... ونحوها ».

ثانيهما : ما سقط عن العباد مع كونه مشروع فى الجملة .

فمن حيث إنه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا ، إذ ليس فى مقابلتـه عزيمة ومن حيث إنه بقى السبب والحكم مـشروعا فى الجملة أخذ شـبها بالحقيقة ، ولكن جهة المجاز غالبة ، لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة، وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها ، فكان جهة المجاز أقوى .

ومن أمثلة هذا النوع سقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره .

انظر : أصول السرخسى «١/١١٨» ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى «٢/٣١٦»، شرح المنار للنسفى « ص ٥٩٥ » ، فواتح الرحمـوت بشرح مسلم الثبوت «١ / ١١٧ - ١١٨ » .

وانظر فيما ذكره المؤلف : المستصفى « ١ / ٩٨ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٣٣».

(٢) فى الأصل : ومن ، والمثبت من « ت » .

لا يسمى رخصة لا حقيقة ولا مجازا .

وكذلك ما شرع من البدل عند فقد الأصل تيسيرا للمكلف ، كالتيمم عند فقد الماء - لا كالتيمم للجراحة أو لبعد الماء أو لشرائه بأكثر من [ثمن] (١) المثل ، فإن كل ذلك رخصة وأمثالها - والإطعام عند فقد الرقبة فى الكفارة المرتبة لا تسمى رخصة لا حقيقة ولا مجازا (٢) .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) ذكر الغزالى فى المستصفى « ١ / ٩٨ » أن التيمم عند عدم الماء لا يحسن أن يسمى رخصة ، لأنه لا يمكن التكليف بالماء مع عدمه فلا يكون السبب قائما مع استحالة التكليف بخلاف المكره على الشرب والكفر فإنه قادر على الترك ، أما عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء ، أو ارتفاع ثمنه بأكثر من ثمن المثل فإن التيمم يسمى رخصة ، بل التيمم عند فقد الماء كالإطعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة ، بل أوجبت الرقبة فى حالة فلا نقول : السبب قائم عند فقد الرقبة بل الظهار سبب لوجوب العتق فى حالة ، ولوجوب الإطعام فى حالة .

التقسيم الخامس

التقسيم الخامس :

اعلم أن الحكم : ينقسم أيضًا إلى كونه حسنًا ، وإلى كونه قبيحًا [(١)] .

فالقبيح عندنا : مايكون منهيًا / (١٠٦/ أ) عنه .

ونعنى به مايكون تركه أولى ، وهو القدر المشترك : بين المحرم ، والمكروه، فإن جعل النهى حقيقة فيه فلا كلام وإلا فاستعماله فيه بطريق التجوز فيدخل تحته المحرم والمكروه .

والحسن : ما لايكون كذلك .

فيدخل تحته أفعال الله تعالى، والأحكام الثلاثة [(٢)]: من أفعال المكلفين ، وأفعال غيرهم ، كالصبى ، والمجنون ، والساهى ، والنائم ، والبهائم [(٣)] .

وهذا أولى من قول من قال : الحسن ماكان مأذونًا فيه شرعًا .

لأنه يلزم أن لايكون فعله تعالى حسنًا .

وهو باطل قطعًا ، إذ الأمة مجمعة على إطلاق الحسن على أفعاله تعالى[(٤)] وإنما النزاع بينهم فى المأخذ .

وقيل : الحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله .

---

(١) انظر فى هذا التقسيم للحكم :
البرهان " ١/ ٨٧ " الإرشاد للجوينى "ص ٣٥٨" ، المستصفى "١/ ٥٦ " ، المحصول "١/ ق١/ ١٣٢" الأحكام للآمدى"١/ ٧٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩٨" .

(٢) غير مقروءة فى الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين " ١/ ٨٧ " ، المحصول " ١/ ق١/ ١٣٦ " .
وراجع : شرح تنقيح الفصول" ص ٩٠ "، الإبهاج " ١/ ٦١ " نهاية السول "١/ ٥٢ " فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت " ١/ ٢٥ " ، منهاج العقول "١/ ٥٠ " .

(٤) انظر : المحصول فى الموضع السابق ، الفائق " ١/ ٢٧٩ " .

فيدخل تحته [١] أفعال الله تعالى ، والواجب ، والمندوب ، من أفعال المكلفين، دون الثلاثة الباقية ، وأفعال غيرهم نحو الصبيان والمجانين والبهائم .

والقبيح : ماورد الشرع بذم فاعله .

فيدخل تحته الحرام فقط ، فعلى هذا المباح والمكروه وأفعال غير المكلفين ليست بحسنة ولا بقبيحة [٢] .

ولو قيل : القبيح ما لايرد الشرع [٣] بالثناء على فاعله . دخل كل هذه المستثنيات تحته لكن يكون ضعيفًا ، إذ لايقال للمباح وفعل البهيمة قبيح .

وقيل الحسن : هو الذى يصح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع عنه[٤] شرعًا [٥] .

ويدخل تحته أفعاله الله ، لأن وجوب العلم لاينافى صحته ، والأحكام الأربعة من أفعال المكلفين دون المحرم ، وأفعال الساهى ، والنائم ، والمجنون، والصبى، الذى لايميز ، والبهائم ، والقبيح مايقابله .

وأما القبيح عند المعتزلة : فقد قال أبو الحسين البصرى فى تعريفه : إنه الذى ليس للمتمكن منه ، ومن العلم بحاله : إن يفعله ويتبعه [٦] أنه يستحق الذم

---

(١) فى الأصل : تحت ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المستصفى " ١/٥٦ " الأحكام للآمدى " ١/٧٩ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ١/ ٢٠٠ " ، الإبهاج " ١/٦١ " ، الفائق " ١/ ٢٨٠ " شرح الكوكب المنير " ١/٣٠١ " .

(٣) فى " ت " : الشارع .

(٤) فى " ت " منه .

(٥) هذا التعريف ذكره الإمام الرازى فى محصوله " ١/ق١/١٣٦-١٣٧ " . وانظر : الأحكام للآمدى ، الفائق " فى الموضعين السابقين " .

(٦) فى الأصل : يشعر ، وهو خطأ ، وماأثبته من " ت " .

فاعله [١] .

ثم قال: معنى قولنا : ليس له أن يفعله ، معقول لايحتاج إلى التفسير[٢] .

وأما الحسن : فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله[٣] .

أقول : قوله " ليس له أن يفعله

لايريد به أنه لعجزه عنه لايفعله، أو لكونه ممنوعًا عنه حسًا ، أوشرعًا ، ولا لأن به نفرة طبيعية عن فعله وإن كانت هذه العبارة مستعملة فى هذه الأسئلة الأربعة [٤] .

أما أن المعنيين الأولين غير مرادين فظاهر .

وأما أن المعنى الثالث : غير مراد فلكونه يقتضى أن يكون القبح مفسرًا بالمنع الشرعى ، وهو خلاف مذهبه .

وكذا المعنى الرابع : غير مراد ، إذ لو كان مرادًا لوجب أن لايكون الفعل حسنًا ، حيث تكون النفرة الطبيعية حاصلة لكونه قبيحًا حينئذ [٥] . لكنه باطل وفاقًا .

---

(١) انظر : المعتمد : "٣٦٥/١" . وعبارة أبى الحسين البصرى هى قوله : " القبح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله . . . . ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله .

وانظر : المحصول " ١/ق١/١٣٣"، الفائق " ١/ ٢٨٠ "، الإبهاج " ١/ ٦٣ " .

(٢) انظر : المعتمد " الموضع السابق " .

(٣) انظر : " المعتمد " " ٣٦٦/١ " .

وقال أبو الحسين البصرى " فى الموضع السابق " :

" وأيضًا : مالم يكن على صفة يؤثر فى استحقاق فاعله الذم . أو ما ليس له مدخل فى استحقاق فاعله الذم . وانظر : المحصول "١/ق١/١٣٣" .

(٤) فى الأصل : السلول ، وفى " ت " : السلوب ، وهى كما أثبت .

(٥) انظر : هذه الإشكالات التى أوردها المصنف على تعريف أبى الحسين البصرى فى المحصول " ١/ق١/١٣٤ " . = =

بل يريد به : أنه ليس له أن يفعله لكونه ممنوعًا عنه من جهة العقل لقيام المانع العقلى ، إذ المانع من فعل القبيح عنده عقلى وهو ماقام / (١٠٦/ب) به من الصفات الحقيقية الموجبة للقبح ، وهذا كما يقال ليس للإنسان أن يسلك الطريق المخوف مع وجود الطريق الآمن ، فإن [١] : المانع عقلى ، فى هذا المثال خارج عما تقدم من الموانع الأربعة .

وأما الذم : فقد تقدم تفسيره فى أول الكتاب : بأنه عبارة عن قول أو فعل أو ترك قول أو ترك [٢] فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير [٣] .

بقى أن يقال : فما المعنى من الاتضاع ؟

قلنا : هو عبارة عن الإهانة والتحقير ، وهو أمر معقول بدون النفرة الطبيعية ، نعم : فى الأكثر هى لازمة لهما حيث تحقق الطبيعة .

وأما قوله فى آخر الحد : ومتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، فليس يريد بقوله: يستحق أنه يحسن : لأنه حينئذ يلزم الدور لتفسيره الحسن به ، ولا هو بمعنى ما يقال : الأثر يستحق المؤثر ، فإن ذلك ظاهر الفساد [٤] .

== وبين المصنف هنا أن مراد أبى الحسين البصرى بقوله : " ليس له أن يفعله " لكونه ممنوعًا عنه . . . " .

وذكر الإمام الرازى فى المحصول : ١/ق١/ ١٣٤ " بعد إيراد هذه الإشكالات سؤالاً بقوله :

" فإن قلت : المراد منه : القدر المشترك بين هذه الصور الأربع من مسمى المنع " .

وأجاب عنه بعدم التسلم أن هذه الصور الأربع فى مفهوم واحد .

وذلك لأن معنى المفهوم الأول : أنه لاقدرة له على الفعل ، وهذه إشارة إلى العدم .

ومعنى المفهوم الرابع : أنه يعاقب ، وهذا إشارة إلى الوجود وليس يوجد بينهما قدر مشترك .

(١) فى الأصل : قال ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : قول ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر ماسبق " ص ٤٣٦ " ، وانظر المحصول " ١/ق١/ ١٣٥-١٣٦ " .

(٤) انظر : المحصول " ١/ق١/ ١٣٥ " حيث قال الإمام الرازى : وأما قوله : "ويتبع=

بل هو بمعنى مايقال : المؤثر يستحق الأثر [١]. وهذا لأن تلك الصفات الحقيقية التى اشتمل عليها القبيح تؤثر لذاتها فى استحقاق الذم .

وعند هذا ظهر سقوط كلام الإمام على هذا التعريف .

وحدّ القبيح أيضًا : بأنه الذى على صفة لها تأثير فى استحقاق الذم[٢] .

والحسن : مالم يكن على صفة تؤثر فى استحقاق الذم [٣] .

والتعريفان يشتركان [٤] فى أن الأحكام الأربعة داخلة تحت الحسن ، والمحظور داخل تحت القبيح ، وفى أن أفعال غير المكلف كالنائم ، والساهى ، والمجنون ، والصبى ، والبهائم ، غير داخلة تحتها ، إذ لايتوجه إلى هؤلاء مدح ولا ذم ، بسبب أفعالهم ، وإن كان يجب بسببها ، ضمان وارش [٥]

== ذلك أن يستحق الذم بفعله" .

فأما الاستحقاق " فقد يقال : " الأثر يستحق المؤثر" على معنى أنه يفتقر إليه لذاته.
ويقال: "المالك يستحق الانتفاع بملكه: على معنى: أنه يحسن منه ذلك الانتفاع .
والأول : ظاهر الفساد ، والثانى : يقتضى الاستحقاق بالحسن مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق ، حيث قال : الحسن هو الذى لايستحق فاعله الذم فيلزم الدور ، وإن أراد بالاستحقاق معنى ثالثًا فلابد من بيانه " .

(١) قال الجرجانى : الأثر له ثلاثة معان : الأول : بمعنى النتيجة ، وهو الحاصل من الشىء ، والثانى : بمعنى العلامة: والثالث: بمعنى الجزء .
انظر : التعريفات" ص ٩ " .

(٢) انظر : المعتمد : "١/٣٦٥ " ، حيث قال : ويحدّ أيضًا . . . إلى آخر ماذكر المصنف .
وراجع : المحصول " ١/ق١/١٣٣ " .

(٣) انظر : المعتمد " ١/٣٦٦ " ، حيث أورد هذا التعريف بقوله : وأيضًا : مالم يكن . . . ." .
وراجع المحصول " الموضع السابق " .

(٤) آخر الورقة " ١٠٨ " من " ت " .

(٥) فى الأصل : وان رش ، والمثبت من " ت " .
والأرش : " هو اسم للمال الواجب على مادون النفس " .
انظر : التعريفات " ص ١٧ " .

فى مالهم ، وفى مال مالك البهائم فى صورة جنايتها ويجب إخراج ذلك على أوليائهم [1] ، وأما مابه ينفصل أحدهما عن الآخر فظاهر .

وإذ قد تكلمنا فى تعريفهما فلنتكلم فيما يتعلق بهما من المسائل :

المسألة الأولى

فى أن حسن الأشياء وقبحها لايثبت بالعقل

ذهب أصحابنا وأهل الحق من كل ملة ، إلى أن العقل لايحكم [2] بحسن فعل ولا بقبحه ، لابمعنى ملائمة الطبع ، ومنافرته الذى يختلف باختلاف الأشخاص ، ولابمعنى صفة الكمال وصفة النقص .

كما يقال : العلم حسن والجهل قبيح، فإن ذلك مما لانزاع فيه لأحد[3] .

بل بمعنى كونه متعلق الثناء والذم عاجلاً ، والثواب والعقاب آجلاً ، وأن حسن الشىء وقبحه ليس لكونه مشتملاً على صفة ذاتية تقتضى حسنه أو

---

(١) وسبب الضمان فى هذه الأشياء لأنها من خطاب الوضع ، فهى من قبيل ربط الأحكام بالأسباب .

(٢) فى " ت " : لايتحكم .

(٣) بدأ المؤلف هذه المسألة بتحرير محل النزاع ، فذكر أنه لانزاع فى كون التحسين والتقبيح عقليين متى كان المراد منهما كون الشىء ملائمًا للطبع أو منافرًا أو كونه صفة كمال أو صفة نقص فهما بهذا الاعتبار عقليان ، وبين أن محل النزاع فى كون الفعل والثناء والثواب متعلق الذم عاجلاً وآجلاً .

انظر : المستصفى "٥٦/١" ، المحصول "١/ق١/١٥٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص٨٩" ، نهاية السول "١/ ١١٥" ، تيسير التحرير "٢/ ١٥٢" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٠٠-٣٠١" .

قبحه ، بل إنما يثبت الحسن والقبح بالمعنى المذكور بالشرع لاغير [1] .

وذهبت : الثنوية [2]،والتناسخية [3] ، والبراهمة [4] ، والخوارج ،

---

(1) وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه وهو مذهب جمهور الأصوليين من الأشاعرة وغيرهم .

انظر : الإرشاد للجويني " ١/ ٧٩ " ، المنخول " ص ٨ " المحصول "١/ ق١/ ١٦٠ " ، الأحكام للآمدى " ١/ ٧٩ " مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ١٩٨ " .

وراجع : الإبهاج " ١/ ١٣٥ " ، نهاية السول " ١/ ١١٥ " ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى " ٤/ ٢٣٠ " ، شرح الكوكب المنير " ١/ ٣٠٢ " .

(١) **الثنوية** : هم فرقة تزعم أن النور والظلمة أزليان قديمان وهم أصحاب الاثنين الأزليين بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه ، وهم فرق منها : المانوية : أصحاب مانى بن فاتك الحكيم ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولايقول بنبوة موسى عليه السلام . والمزدكية : وهم أصحاب مزدك وقول المزدكية كقول كثير من المنوية فى الكونين والأصلين . والديصانية : أصحاب ديصان أثبتوا أصلين نوراً وظلامًا ، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر طبعًا واضطراراً .

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى " ص ٢٧٠ " ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٢٤٤- ٢٥٥ " .

(٢) **التناسخ** : هو انتقال الأرواح بعد الموت من جسد إلى جسد ، والتناسخية هم الذين قالوا بتناسخ الأرواح فى الأجساد وانتقالها من شخص إلى آخر ، وهم فرقة من فرق الثانوية كما سبق ، وهم أصناف صنفان وجدا قبل الدولة الإسلامية وهم : الفلاسفة والسنمية ، وصنفان آخران ظهرا فى الدولة الإسلامية ، أحدهما : من جملة الرافضة الغالية ، والثانية من جملة القدرية .

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى " ص ٢٧٠ " الفصل فى الملل لابن حزم "١/ ٩٠ " التبصير فى الدين " ص ١٢٠ " ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٢٥٣ " الفرق الإسلامية " ص ٨٦ " .

(٣) **البراهمية** : نسبة لبرهم أو إلى إبراهمان ، واختلف فى هذه النسبة ، فمن الناس من يزعم أنه سموا بذلك نسبة إلى إبراهيم عليه السلام ، وهذا خطأ . وقيل : إنما سموا بذلك نسبة لرجل يقال له : براهم وقد مهد لهم نفى النبوات ، وقيل : ==

والكرامية(١)، والمعتزلة(٢)، وبعض الفقهاء من الحنفية(٣): إلى أن العقل قد

== سموا بذلك لإقرارهم بالله وتكذيبهم بالوسائط وهم الرسل غير إبراهيم عليه السلام وهم فرق كثيرة منها : البددة ، وأصحاب الفكرة ، وأصحاب التناسخ . ولهم ملل شتى : فمنهم من يحرم الخمر ويبيح الزنا ، ومنهم من يثبت الخالق وينفى الرسل، ومنهم من ينفى الجميع .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى " ٢/ ٢٥٠ - ٢٥٥ " ، البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان" ص ٥١ "، كشف الأسرار "٢/ ٣٦٢ "، فواتح الرحموت: ٢/ ١١٣ "

(١) هم أصحاب عبد الله بن كرام وهم اثنتا عشرة طائفة ترجع إلى ست طوائف وهى : العابدية ، والثونية ، والزرينية ، والإسحاقية ، والواحدية ، والهيصمية ، ولكل واحدة منهم رأى ومن أصلهم : أن الحوادث التى يحدثها فى ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ، وأجمعوا على أن الحوادث لاتوجب لله تعالى وصفًا ولا هى صفات له فتحدث فى ذاته هذه الحوادث من الأقوال والإرادات والسمعيات والتبصيرات ولايصير بها قائلاً ولامريدًا ولاسميعًا ولابصيرًا ، ولايصير بخلق هذه الحوادث محدثًا ولاخائفًا ، وقالوا : الإيمان هو الإقرار باللسان فقط .

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ، " ص ٢٥ " ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ١٠٨ ، ١١٣ " ، التبصير فى الدين " ص ٩٩ - ١٠٤ " ، البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان " ص ١٨ " خطط المقريزى " ٢/ ٣٤٩ ، ٣٥٧ " ، شرح عقيدة السفارينى " ١/ ٨٠ " .

(٢) ذهبت المعتزلة إلى أن العقل يعتبر علة موجبة لما استحسنه وذلك مثل معرفة الصانع بالألوهية ومعرفة نفسه بالعبودية ، وشكر المنعم وإنقاذ الغرقى والحرقى ، محرمة لمستقبحه مثل : الجهل بالصانع والكفران بنعمائه والظلم والعبث والسفه ، وإلى هذا القول ذهب بعض الحنابلة كما نقله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "١/ ٣٠٢ " عن أبى الحسن التميمى والشيخ تقى الدين وابن القيم وأبى الخطاب، ونسبه إلى المعتزلة والكرامية .

انظر : المعتمد " ١/ ٣٦٥ " ، الإرشاد للجوينى " ص ٢٥٨ " ، الأحكام للآمدى " ١/ ٨٠ " ، شرح تنقيح الفصول " ص ٨٨ " ، كشف الأسرار " ٤/ ٢٢٩ " ، المسودة " ص ٤٧٣ - ٤٨٠" ، تيسير التحرير " ٢/ ١٥٢ " .

(٣) ذهب بعض الحنفية : إلى أن العقل يحكم فى بعض الأشياء بأنها مناط للثواب والعقاب ، بمعنى أن حسن بعض الأشياء وقبحها لايتوقف على الشرع ومنهم من قال : إن الحسن والقبح عقليان ولكن لايوجبان حكمًا وقال بعضهم : إن العقل ==

يحكم استقلالاً بحسن بعض الأفعال وقبحه تارة ضرورة ، كحسن الصدق النافع، والإيمان ،وقبح الكذب / (١٠٧/أ) الضار ، والكفران ، وإن المقتضى لذلك [(١)]هو كونه صدقًا نافعًا ، وكذبًا ضاراً بالدوران ، وتارة نظرا كحسن الصدق الضار ، أوقبحه وقبح الكذب النافع ، أوحسنه ، على قدر اختلاف المضرة والنفع ، وقد لايستقل بذلك ، بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بحسن الشيء أو قبحه ، كحكمه بحسن الصلاة وقت الظهر ، وقبحها فى وقت الاستواء ، وكحكمه بحسن الصوم فى اليوم الأخير من رمضان ، وقبحه فى اليوم الأول من شوال ، ويحكم بواسطة ورود الشرع بذلك على اشتماله على صفة حقيقية توجب قبحه وحسنه لولاها لما ورد الشرع بذلك[(٢)].

احتج الأصحاب على صحة مذهبهم بوجوه :

أحدها : أن العبد غير مختار فى فعله وحينئذ يكون فعله ، إما اضطراريًا أو اتفاقيًا ، وهما لايقبحان عقلاً اتفاقًا .

أما عندنا فظاهر .

وأما عند الخصم فلأنه لايجوز أن تكون الأفعال الغير الاختيارية مكلفًا بها شرعًا ، فضلاً عن أن يكون ذلك معلومًا بضرورة العقل أو بنظره .

بيان الأول : أن فعل العبد إن كان مخلوقًا لله تعالى ، أو كان مخلوقًا له لكن يتوقف فاعليته « له » [(٣)] على مرجح مخلوق لله تعالى ، بحيث

== قد يستقل فى إدراك بعض أحكام الله تعالى . انظر : كشف الأسرار " ٤/ ٢٣١ " تيسير التحرير " الموضع السابق " فواتح الرحموت " ١/ ٢٥ " .

(١) فى الأصل : كذلك ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المعتمد " ٢/٨٨٨ " ، البرهان لإمام الحرمين " ١/ ٩٢ " ، المحصول "١/ ق١/ ١٦١ " الأحكام للآمدى "١/ ٨٠"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٥٧" ، فواتح الرحموت " ١/ ٢٥ " ، شرح الكوكب المنير " ١/ ٣٠٢ " ، إرشاد الفحول " ص ٧ " .

(٣) ساقط من " ت " .

لايتمكن العبد من تركه عند وجوده فقد لزم الاضطرار ، وإن لم يتوقف على ذلك فقد لزم الاتفاق ، وذلك لأن انتفاء هذا المجموع ، إما بأن لايتوقف فاعليته له على مرجح أصلاً، أو وإن توقف لكن ذلك المرجح ليس من الله -تعالى - بل منه ، أو وإن كان من الله - تعالى - لكن لايجب الفعل عنده.

لكن القسم الثانى : باطل وهو أن يكون المرجح منه ، لأن الكلام فى فاعليته له كالكلام فى الأول ، إما الدور أو التسلسل ، أو الانتهاء إلى مرجح مخلوق لله تعالى شأنه ماذكرناه ، لكن الدور والتسلسل باطلان .

فيتعين الثالث : وهو الانتهاء إلى مرجح مخلوق لله تعالى ، شأنه ماذكرناه، وحينئذ يلزم الاضطرار ، كما فى القسمين الأولين .

وإذا بطل القسم الثانى : تعين القسمان الباقيان ، وحينئذ يلزم الاتفاق .

أما لزومه على تقدير القسم الأول : فظاهر ، وأما على تقدير القسم الثالث: فلأنه إذا لم يجب الفعل عنده فيمكن وجوده تارة وعدمه أخرى ، إذ لو لم يكن كذلك لكان ممتنعًا وهو ممتنع قطعًا ، لأن الفعل (١) يستحيل أن يكون ممتنع الوجود عند وجود مرجحه ، فيكون ممكنًا فاختصاصه بالوجود أو بالعدم فى وقت دون وقت ، مع أن نسبة ذلك المرجح مع كل الأوقات على السوية [يكون اتفاقًا محضًا . فثبت أن فعل العبد ، إما أن] (٢) يكون اتفاقيًا ، أو اضطراريًا ، وثبت أنهما لايقبحان عقلاً ، فوجب [أن لايكون تحسين فعل العبد وتقبيحه عقليًا . وحينئذ يلزم] (٣) أن لا / (١٠٧/ب) يكون التحسين والتقبيح عقليًا مطلقًا سواء كان فى الشاهد أو فى الغائب ، إما بالإجماع لأن لا قائل بالفصل .

---

(١) فى " ت " : العقل .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

وأما لأن التكليف بهـذا الفعل ممتنع عند الخصم ، والتكليف بالممـتنع قبيح ولاشك فى ورود التكليف بأفعال العباد ، فيكون فعـل الله قبيـحًا وهو باطـل بالإجماع ، وإن اختلف طريقه [1] .

واعترض عليه : بأنه منقوص بأفعاله تعالى ، وهذا لأن ماذكروه من الدليل آت فيها .

وأجيب: بالفرق، وهو أن فـاعلية الله تتوقف على مرجح من قـبله تعالى ، وهو قـديم وهـو إرادته القـديمـة المتـعلقـة بالإيجـاد فى وقت مـخصـوص ، وماذكرنا من التقـسيم غير آت فيه حـتى يلزم التسلسل أو الاضطرار أو الاتفاق ولا قدم مخـلوقاته تعالى، لأن المرجـح ليس نفس الإرادة القديمة حتى يقال:

---

(1) ذكر الإمام الرازى هذا الدليل فى محصوله وأطال فى تقريره " ١/ق١/١٦١ ، ١٦٥ " ، كما صنع الشيخ المصنف هنا .

وهذا الدليل كان الإمـام الرازى شديد الاهتمام به كـثيرًا مايذكـره فى كتبه الكـلامية والأصولية كثير التكرار له فى تفسيره ، وهذا الدليل يلزم عليه عدة محاذير منها :

١ - أن الله سبحانه وتعالى يكون مضطرًا إلى أفعاله .

٢ - أن هذا الدليل مبنى على الجبر وهو أن العـبد مجبور على مايـصـدرعنه من الأفعال .

٣ - امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعى على الأفعال .

انظر : الأحكام للآمـدى " ١/ ٨٢ ، ٨٤ " ، مـختـصر ابـن الحاجب وشـرحـه "١/ ٢٠٣ ، ٢٠٨ " ، تيسير التحرير " ٢/ ١٥٦ " ، فواتح الرحموت : "١/ ٣٣ " إرشاد الفحول " ص ٧ " ، هامش المحصول " ١/ ق١/ ١٦٥ " .

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن أورد هذا الدليل وهو ينتقده أن هؤلاء الأشاعرة إذا ناظروا الفلاسـفة فى مسألة حـدوث العالم ، لم يردوا عليهم إلا برد المعـتزلة ، والأشاعـرة إذا ناظروا المعتزلة فى مـسألة القدر يـحتجـون عليهم بهذه الحـجة التى احتـجت بها الفلاسـفة ، فهـذه الحجة إن كانت صـحيحـة بطل احتجـاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم على الفلاسفة .

انظر : موافقة صحيح المنقول "١/ ٢٠٤"، المحصول وهامشه"١/ ق١ / ٦٥ " .

يلزم من قدم القادر [1] « وقدم المرجح » [2] قدم المقدور ، وإلا لزم التخلف عن المرجح التام ، وهو باطل .

وبتقدير تسليمه يكون الفعل اتفاقيًا كما سبق ، بل المرجح هو إرادته المتعلقة بالإيجاد فى وقت مخصوص ، ولايأتى الدليل المذكور فى تعلق الإرادة بذلك الوقت دون غيره ، لما أن ذلك من مقتضى الإرادة ، بخلاف مرجح فاعلية العبد ، فإنه إن كان منه فلابد وأن يكون حادثًا ضرورة ، إن فعل المحدث محدث [و] [3] حينئذ يفتقر إلى محدث ، والكلام فيه كما سبق [4] ، وإن كان من الله تعالى ، فإنه حينئذ يلزم إما الاضطرار ، أو الاتفاق كما سبق [5] .

واعترض عليه أيضًا : بأنه يقتضى امتناع الحكم بالحسن والقبح على أفعال المكلفين شرعًا لوجود الدليل المذكور بعينه فيها ، لكنه باطل وفاقا .

وهو فى غاية السقوط ، لأن الدليل على المقدمة الثانية : فى البرهان المذكور إنما هو الاجماع على أن الاضطرارى والاتفاقى لايقبحان [6] عقلاً ، وهو غير حاصل فى الحسن والقبح الشرعيين ، لأن الجمهور ممن قال : بأنهما شرعيان .

قالوا : يجوز تكليف مالا يطاق ، كالشيخ أبى الحسن وأتباعه [7] ،

---

(١) آخر الورقة " ١٠٩ " من " ت " .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر ماسبق "ص ٧٠٧ " .

(٥) انظر ماسبق " ص ٧٠٧ " .

(٦) فى " ت " : لايصحان .

(٧) انظر : البرهان لإمام الحرمين " ١/١٠٢ " ، المنخول " ص ٢٢ " ، الأحكام للآمدى " ١/١٣٣ " .

وراجع : المسودة " ص ٥٢ " تيسير التحرير " ٢/١٣٧ " ، حاشية البنانى ==

والمجبرة [1] القائلين : بنفى الكسب بأسرهم ، فلا يمكن أن يقال : الاتفاقى والاضطرارى لايقبحان شرعًا وفاقا . والدليل المذكور لايتم بدونه .

ولقائل أن يقول : لانسلم أن فاعلية العبد للفعل ، إذا لم يتوقف على مرجح يجب الفعل عنده فقد لزم الاتفاق .

وهذا لأن من الظاهر أن المعنى منه هنا هو أن يوجد الشيء بلا سبب ، لأن بهذا المعنى لايجوز الخصم ورود التكليف بالاتفاقى ، فأما بغير هذا المعنى نحو : [2] كون السبب خفيًا أو كونه / (١٠٨ / أ) واقعًا بالقدر الذى [3] نسبته إلى فعله وتركه على السوية أو غيره ، فلانسلم أنه لايجوز ورود التكليف به ، وإذا كان كذلك فنحن نمنع قول الفعل [4] اتفاقيًا بهذا « المنع على هذا » [5] المعنى على هذا التقدير ، وهذا لأن سببيته القادر المختار وهو العبد ، فإنه عند الخصم كذلك فله أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر بغير مرجح ، كما جوزتم ذلك بالنسبة إلى الله تعالى .

== "١/٢٠٦" "شرح الكوكب المنير" ١/٣٠٦" .

(١) **الجبر** : هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى ، والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة : هى التى لاتثبت للعبد فعلاً ولاقدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة : هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . أما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبًا فليس بجبرى ، ووافقوا المعتزلة : فى نفى الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل ، ومن فرق الجبرية : الجهمية أتباع جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ .

النجارية : أصحاب الحسين بن محمد النجار .

الضرارية : أصحاب ضرار بن عمرو .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى " ١/ ٨٥ – ٩١ " ، شرح عقيدة السفارينى " ص ٩٠ – ٩١ " .

(٢) فى " ت " : يجوز .

(٣) فى الأصل : اللتى ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : القول ، والمثبت من " ت " .

(٥) ساقط من " ت " .

واستدللتم [1] على جوازه بأن الهارب إذا عنّ له طريقان [2] متساويان فإنه لابد أن يختار أحدهما للسلوك ، وكذلك العطشان إذا قدم إليه قدحان متساويان فإنه لابد وأن يختار أحدهما للشرب ، وبه أجبتم عن الشبهة المشهورة للفلاسفة فى قدم العالم ، فلايكون الاتفاقى بهذا المعنى لايقبح عقلاً بالاتفاق [3] .

وثانيها : لو كان الحسن والقبح ذاتيين للصدق والكذب ، لوجب أن أن لا ينفكا عنها لكنهما قد ينفكان ، فلم يكونا ذاتيين لهما [4] .

أما الملازمة: فظاهرة إذ الذاتى للشيء ، لو جاز أن ينفك مع بقاء الذات لم يكن ذاتيًا له بل كان مفارقًا ، ولأنه لو جاز أن ينفك عنه مع بقائه للزم جواز انفكاك المعلول عن العلة ، إذ الصفات الذاتية [5] معلولات الذات على ماعرف ذلك فى موضعه ، وانفكاك المعلول عن العلة العقلية غير جائز ، سواء كان لمانع أو لغير مانع وإلا لكان عدم المانع جزء علة الوجود أو شرطها وهما غير جائزين .

---

(١) فى الأصل : واستدلتم ، وهو تصحيف ، وماأثبته من " ت " .

(٢) فى " ت " : له الطريقان .

(٣) انظر فى مناقشة هذا الدليل :
الأحكام للآمدى " ١/ ٨٤ " .

(٤) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :
الأحكام للآمدى " ١/ ٨٢ ، ٨٣ " ، الفائق " ١/ ٢٨٦ " .
وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت " ١/ ٣١ " .

(٥) **الصفات الذاتية** : هى الصفات الثبوتية التى لم يزل ولايزال الله سبحانه وتعالى متصفًا بها كالسمع والبصر والعزة والحكمة والعلو والعظمة ، ومنها الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين .
انظر : شرح لمعة الاعتقاد " ص ١١ " ، القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى " ص ٢٥ " .

أما ما يخص الأول : فبالاتفاق ، ولأن المركب من العدمي عدمي ضرورة أن وجود الشيء يستدعي وجود أجزائه أجمع ، وعدم الشيء لايستدعي عدم جميع أجزائه ، فلو جاز استناد الأمر الوجودي إلى الأمر العدمي لايفسد علينا باب إثبات كون الصانع موجوداً .

وأما ما يعمها : فلأن العلية حينئذ تدور معه وجوداً وعدمًا ، إذ عند وجوده تصير الذات مؤثرة في المعلول ، وعند عدمه لم تكن مؤثرة فيه ، والعلية أمر وجودي لكونها نقيض اللاعلية المتصفة بها المعدومات ونقيض العدمي وجودي، فتكون العلية وجودية ولاسبب لها سوى ذلك العدم [1] الذي هو جزء أو شرط فوجب تعليله به فيعود المحذور المذكور ، وهو تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي [2] .

فإن قلت : ماذكرتموه باطل ، بما أنا نرى تخلف الأثر عن العلل العقلية الموجبة لموانع ، كما في نزول التقبل وإحراق النار « في » [3] الأغذية والأدوية وغيرها من الصور .

قلت : لانسلم أنها علل موجبة لتلك الآثار ، بل تلك الآثار عندنا يخلقها الله تعالى / (١٠٨ / ب) عند وجود تلك الأسباب مع شرائطها فلا يرد نقصًا علينا وإنما يرد ذلك على من يقول : إنها علل موجبة .

وأما بيان نفي اللازم فبصورتين :

إحداهما : إذا كان الكذب يتضمن عصمة دم نبي عن كافر يقصده ، فإنه

---

(١) في " ت " : القدر .

(٢) انظر : الأحكام للآمدي " ١/ ٨١ " .

وسيأتي في باب القياس اختلافهم في جواز التعليل بالعدمي .

انظر : المحصول " ٢/ ق٢/ ٢٠٠ " ، الأحكام للآمدي " ٣/ ٢٠٦ " .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوي " ٣/ ٣٧٤ " .

(٣) ساقط من " ت " .

يصير حسنًا ، والصدق المفضى إلى هلاكه يصير قبيحًا .

وثانيهما : إذا استلزم الصدق الكذب ، كما إذا قال : إنى أكذب غدًا إن عشت فإن صدق الخبر يتضمن الكذب ، وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح ، فالصدق قبيح ، فكذا إذا تضمن الصدق ظلم الغير ، كما فى المتوعد للغير بالظلم ، فإن الصدق هاهنا أيضًا (١) قبيح ، لاستلزامه القبح وهو الظلم والكذب يصير حسنًا إذا لو كان قبيحًا أيضًا للزم تكليف ما لا يطاق ، ضرورة أنه ألا خروج عن النقيضين ، ولأنه لو كان كذلك لكان ترك الظلم قبيحًا لكونه مستلزمًا له ، ولكون مستلزم القبيح قبيحًا ، وهو باطل وفاقا .

فإن قلت: لانسلم أن فى الصورة الأولى يصير الكذب حسنًا والصدق قبيحًا ، بل إنما يحسن فيه التعريض (٢) عندنا دون الكذب وفيه استغناء عنه (٣) .

كما قيل : « أن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب » (٤) .

---

(١) آخر الورقة " ١١٠ " من " ت " .

(٢) قال الشريف الجرجانى : التعريض فى الكلام : " مايفهم به السامع مراده من غير تصريح " . انظر : التعريفات : ص ٦٢ " .

(٣) انظر : المحصول " ١/ق١/١٧٧ - ١٧٨ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢٠٢ " .

وراجع : تيسير التحرير " ٢/ ١٥٤ " .

(٤) اقتباس من حديث رواه البخارى فى الأدب المفرد " باب المعاريض " ص ٣٤٦ " عن مطرف بن عبد الله قال : صحبت عمران بن حصين فى الكوفة إلى البصرة فما أتى عليه يوم إلا أنشدنا فيه شعراً ، وقال : " إن فى معاريض الكلام " الحديث .

وعزاه فى الدرر لابن السنى عن عمران بن حصين ولأبى نعيم عن على بلفظ : "إن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب" .

وأخرجه البيهقى فى الشعب وفى السنن فى كتاب الشهادات / باب المعاريض فيها مندوحة عن الكذب .

وقال البيهقى : رواه داود بن الزبرقان عن عمران مرفوعًا والصحيح الموقوف . ==

سلمنا : حسن الكذب ، لكن لم لايجوز أن يحكم عليه بالحسن من جهة كونه متضمنًا لعصمة دم النبى ، وبالقبح لكونه كذبًا وهما جهتان متغايرتان غير متلازمتين .

وهذا كما قلتم : فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، فإنها من حيث إنها صلاة مأمور بها ، ومن حيث أنها فى الدار المغصوبة منهى عنها .

وكذا القول : فى الصدق ، فإن كونه صدقًا يقتضى حسنه ، وكونه مفضيًا إلى قتل النبى يقتضى قبحه . ولايدفع هذا بأنه قول ثالث لم يقل به أحد ، فكان على خلاف الإجماع ، لأنه قال به بعض أصحابنا [1] .

قلنا : أن يمنعه لنا علة ، وهو الاعتراض بعينه على الصورة الثانية :

قلت : الجواب عن الأول : من وجهين :

أحدهما : أنا نفرض الكلام فيما إذا دهش عنه ولم يقدر على الإتيان بالتعريض ، أو وإن لم يدهش عنه وقدر على إتيانه ، لكن عين فى السؤال المكان والزمان والمسئول عنه باسمه ووصفه بحيث لايمكنه التعريض عنه .

== وروى من وجه آخر ضعيف جدًا عن عليّ رفعه ، وكذا عند أبى نعيم عن على رفعه: إن فى المعاريض مايكفى الرجل العاقل عن الكذب .

وقال العجلونى : " وبالجملة فالحديث حسن كما قاله العراقى ، ولذا رد على الصغانى حكمه عليه بالوضع ، وروى البخارى فى الأدب المفرد والبيهقى فى الشعب عن عمران قال : « أما فى المعاريض مايكفى المسلم عن الكذب " . كشف الخفاء " ١/ ٢٧١ " .

وقال فى المقاصد الحسنة : " ص ١٩٦ " : ورواه العسكرى عن مجاهد قال : عمران بن خطاب إن فى المعاريض لمندوحة للرجل المسلم الحر عن الكذب ، وأشار إلى أن حكمه الرفع " .

وانظر : ضعيف الجامع الصغير "١٦٧/٢" ، المقاصد الحسنة "ص١٩٥ ، ١٩٦" ، كشف الخفاء "١/ ٢٧٠ ، ٢٧١" .

(١) راجع : تيسير التحرير " ٢/ ١٥٤ " ، فواتح الرحموت " ١/ ٣١/ ٣٢ " .

بأن يقول : هل رأيت الآن دخل فى هـذه الدار رجل اسـمـه كـذا [1] ، ووصفه كيت وكيت ؟ . فيقول : لا .

فيقول له : تعنى بقـولك : لا نفى ماسألت عنـه أم غيره ؟ فـهاهنا يتـعين الكذب عليه ويصير إذ ذاك حسنًا ، إذ لاسبيل إلى الصدق ولا إلى التعريض .

وثانيهما : إنا نسلم أنه إنما يحصل التعريض لا غير ، لكن / (١٠٩/ أ) [الخبر][2] .

إنما يصير من باب المعاريض بإضمار أمور لا يتنبـه لها السامع ليصير مدلوله غـير مـادل عليـه ظاهره ، وإلا لم يحـصل المقصـود ، وهو إمـا بزيادة ، أو بنقصان، أو تقييد مطلق أو تخصيص عام ، كما إذا سئل عنه ؟

هل رأيت فى هذه الساعة رجلاً دخل فى هذه الدار ؟

فيقول : لا . وينوى بذلك رجلاً متبحرًا فى فنون العلوم ، أو فى غير تلك الساعة وأمثاله ، وحينئذ يتعذر عليكم الاستدلال بقاعدة التحسين والتقبيح على كثير من فروعها ، بل تبطل فائدتها بالكلية [3] .

وهذا لأن من جـملة فـروعهـا : أنه يجب إجـراء خطاب الله على ظاهره والقطع بأنه مـراده ، إذ لايجـوز أن يريد به غيـر ظاهره ولايدل عليـه . وأنه لايجوز تأخيـر بيان التخصيص والنسخ على رأى أبى الحسـين منهم ، وتأخير بيان النكرة إذا أريد بها شىء مـعين وتأخير بيان الأسمـاء الشرعية [4] . لأن تأخير بيـانها عن وقت الخطاب إغراء بالجهل ، وهو قـبيح ، لأنكم إذا جوزتم

---

(١) فى الأصل : اسم ، والمثبت من " ت " .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول " ١/ق١/١٧٩ " .

وراجع : تيسير التحرير " ٢/ ١٧٤ ، ١٥٥ " .

(٤) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمـد " ١/ ٣٤٣ " : ومنها تأخير بيان التخصيص ، ومنها تأخير بيان النسخ ، ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ، ومنها ==

التعـريض لمصلحـة لم يمكـنكم الجزم بـالوجوب [1] والامـتـناع فى هذه الصـور ما لم يـثبت أنـه لامصلحة هناك توجـب ذلك ولاسبيل إليه ألبـتـة ، بل غاية مايقال فـيه : هو إنا لا نجد هناك مصلحة بعد البحث التـام والتفتيش الشـديد ، لكن ذلـك لايدل على عـدم الوجـود ، وذلك [2] لايمكنكم الاستدلال بقبح شيء من الأفعال على امتـناع صدوره من الله تعالى مالم يثبتوا أنه ليس فى صدوره مصلحة مسوغة لذلك ، لكنه ممتنع ، فإذًا القول : بجواز التعريض للمصلحة يبطل فائدة التحسين والتقبيح بالكلية .

فالحاصل أن القول بجواز الكذب للمصلحة يبطل القـول بالتحسين والتقبيح العقلى . والقول : بجـواز التعريض دونه يبطل فائدته ، ومـا أفضى ثبوته إلى نفى فائدته يكون باطلاً .

فالقول : بالتحسـين والتقبيح باطل ، ولايخـفى عليك أن هذا الدليل مبنى على أن الدوران يفيد العلم بالعلية ، لكنه ضعيف .

فإن بتقدير أن يفيد ظن العلـية لايجوز التمسك به فى المسـألة العلمية [3] .

وعن الثانى : أنه احتمال قادح ، لم يظهر لى عنه جواب على تقدير جواز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيًا عنه باعتبارين مختلفين غير متلازمين، من حيث مفهـوميهما ، وإن حصل التلازم بينهـما بسبب من خارج، لكنه لم يقل به أحد منهم غير الجبائى وأتباعه [4] .

وثالثها : لو كان القبح ذاتيـا للخبر الكاذب ، فالمقـتضى لذلك ، أما نفس

== اسم النكرة إذا أريد بها شيء معين ، وكل هذه الأقسام لايجوز تأخير بيانها .
وانظر: المحـصـول " ١/ق٣/ ٢٨١ "، وسـوف يأتى ذلك بمـشـيـئـة الله تـعـالى "ص١٦٢١".

(١) فى " ت " : فى .

(٢) فى " ت " وكذلك .

(٣) انظر المحصول " ١/ق١/ ١٧١ " ، الفائق " ١/ ٢٨٩ " .

(٤) الأحكام للآمدى " ١/ ٨٣ " .

اللفظ من حيث إنه لفظ .

وهو باطل ، وإلا لزم أن يكون كذلك عندما يكون صادقًا لوجود المقتضى له حينئذ وهو نفس اللفظ ولايجوز جعل الصدق مانعًا عنه لما تقدم ذكره (١) ، وإما عدم / (١٠٩ / ب) المخبر عنه ، وإما مجموعهما .

وهما باطلان ، لما أن العدم لايكون علة للأمر الثبوتى ، أو أمر خارج عنهما ، وهو إن كان مفارقًا لم يكن القبح حينئذ ذاتيًا له ، وقد فرض أنه ذاتى له هذا خلف . وإن كان لازمًا فالمقتضى له : إما نفس اللفظ أو عدم المخبر عنه ، أو مجموعهما . والكل باطل لما تقدم ، أو أمر خارج والكلام فيه كالكلام فى الأول فيقضى إلى التسلسل وهو ممتنع (٢) .

واعترض عليه : بأن القبح على تفسير أبى الحسين : عدمى (٣) ، فلا يتعدّى تعليله بالأمر العدمى .

ويمكن أن يجاب عنه بأن العلية أمر معنوى على ماتقدم تقريره ، فلايجوز قيامها بالعدم سواء أكان العدم (٤) علة للوجودى أو للعدمى (٥) .

ورابعها : لو كان القبح وصفًا ذاتيًا للكذب ، فالمؤثر : إما الخبر الكاذب أو غيره ، وهذا الثانى : باطل ، لأن الوصف الذاتى للشىء لايقوم بغيره ، وإلا لم يكن ذاتيًا فيتعين الأول : وهو أيضًا باطل ، لأن المؤثر فيه إما مجموع الحروف ، أوبعضها .

---

(١) انظر ماسبق " ص ٧١٣ " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى " ١/ ٨١ ، ٨٢ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ١/ ٢٠٢ " .

(٣) انظر : المعتمد " ١/ ٣٦٥ " .

(٤) آخر الورقة " ١١١ " من " ت " .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

والأول : باطل ، لأنه لاوجود لمجموع الحروف فى الخارج ، فيستحيل قيام المؤثر به التى هى أمر وجودى بها .

والثانى : باطل أيضًا لاقتضائه أن يكون بعض حروف الكاذب قبيحًا وهو باطل .

إما أولاً : فبالاتفاق .

وإما ثانيًا : فلأنه يلزم منه أن يكون الخبر الصادق قبيحًا إذا وجد فيه ذلك الحرف .

ولقائل أن يقول : لم لايجوز أن يكون المؤثر فيه بعض تلك الحروف بشرط وجود الباقى ، والحرف الأخير ، بشرط مسبوقيته بالباقى ، وأيضًا فإنه يقتضى امتناع اتصاف الخبر بالصدق أو الكذب ؟ وهو باطل إجماعًا .

وخامسها : لو كان القبح وصفًا حقيقيًا ذاتيًا له ، لما أمكن أن يختلف بحسب الأوضاع والعبارات ، لكنه يمكن أن يختلف بأن يوضع صيغة الأمر والنهى له ، وصيغة لهما أو أحدهما .

واعترض عليه : بأن القبح صفة للمعنى المدلول عليه باللفظ بالذات ، واللفظ الدال عليه بالعرض ،والمعنى غير مختلف بحسب الأوضاع والعبارات.

سلمنا : أنه صفة للفظ فلم لايجوز أن يكون مشروطاً بالوضع لذلك المعنى ؟ وهذا كما أن الكذبية صفة له بشرط الوضع له [1] .

وسادسها : لو كان قبح الخبر الكذب لكونه كذبًا،لزم أن يكون المعلول متقدمًا على العلة ، لأن علة القبح حينئذ هى كونه كذبًا لكن القبح متقدمًا عليه .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى " ١/ ٨٢ ، ٨٣ " .

ولذلك يقال: إنه يمنع من فعله فهو متقدم عليه وإلا لم يكن مانعًا له[1] وهذا أيضًا ضعيف .

فإن لقائل أن يقول : ماذكرتم يقتضى أن لاتكون الكذبية صفة له ، لأن كونه كذبًا يمنع من الإقدام عليه وفاقا ، وإن كان مأخذه مختلفًا ، ولذلك /(١١٠ / أ) يقال كونه كذبًا يمنع من فعله وعلة المنع من الفعل متقدم على المنع منه فيكون متقدمًا على الفعل فيلزم كونه كذبًا متقدمًا على الخبر الكاذب .

وهو محال لاستحالة تقدم الصفة على الموصوف وأيضًا فإنا لانسلم تقدم قبح الخبر الكذب عليه ، وكيف يكون متقدمًا عليه وهو صفته ؟ بل المتقدم هو الحكم بالقبح على ما يوجد من الخبر الكاذب ، وذلك الحكم هو المانع منه لا القبح [2] .

وسابعها : أن الأفعال بأسرها متساوية بالنسبة إلى الله تعالى ، فالحكم على بعضها بأنه حسن : يوجب الثواب ، أوقبيح : يوجب العقاب ، ترجيح للبعض على البعض من غير مرجح [3] . وهو باطل .

بيان الأول: إنها لو لم تكن كذلك، بل يكون البعض راجحًا على البعض فى إيجاب الثواب أو العقاب ، وذلك وإن كان لقيام صفة حقيقية قائمة به عند الخصم،لكنها إنما تقتضى الحسن والقبح لتضمنها المصلحة أو المفسدة ، **ألا ترى** أن القتل ابتداء من غير تقدم جناية توجيه قبيح عند الخصم لاشتماله على المفسدة ، ثم إنه يصير حسنًا بعدها لاشتماله على المصلحة ، مع أن الصفة الحقيقية الذاتية للقتل لم تختلف، وإذا كان كذلك فذلك الرجحان ، إما لمصلحة تعود إلى الله ، أو إلى العبد .

والأول : باطل وفاقًا ، لتنزهه عن الأغراض العائدة إليه .

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى " ١/٨٣ - ٨٤ " .

(٣) الوصول إلى الأصول لابن برهان " ١/ ٦٢ " .

والثانى : أيضًا باطل ، لأن حصـول تلك المصلحة له ، إما أن يكون أولى بالنسبة إلى الله تعالى ، أو لايكون بل يتساويان .

فإن كـان الأول : فـإما أن تكون تلك الأولوية لحـصـول مصلحـة أخـرى للـعبد ، أو لغرض عائد إلى الله تعالى .

والأول : باطل لإفضائه إلى التسلسل .

والثانى : أيضًا كذلك لما مر .

وإن كان الثانى : فيلزم حينئـذ أن تكون الأفعال متـساوية عند الله تعالى ، وهذا وإن كان على خلاف التقدير ، لأن علة رجحان تلك الأفعال هى حصول تلك المصلحة ، فإذا كـان حصولها [1] ولا حصولها على السـوية بالنسبة إلى الله تعـالى [أو لا تكون ، بل يتسـاويان . فإن كـان الأول] [2] : لزم أن تكون تلك الأفـعال متـساوية أيضًـا عنده تعالى ، وإلا لزم أن تكون الوسـيلة راجحـة على المقصود . وهو باطل ، فيكون خـلفًا ، لكن يلزم منه المدّعى : وهو ترجيح البعض على البعض من غير مرجح [3] .

وثامنها : لو كان شيء من الأفعال حسنًا أو قبيحًا لذاته ، لزم قيام العرض بالعرض التالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : أن المفهـوم من كون الفعل حـسنًا أو قبيـحًا لابد وأن يكون زائدًا على مفعـول نفس الفعل ، وإلا لكان كل من علم فعـلاً ماعلم حسنه أو قبحه.

وهو باطل ، لمسـاعـدة [4] الخصم عـليه وبالبـرهان ، ثم إنهمـا صفـتان وجوديتان / (١١٠ / ب) لكونهـما تقتضى اللا حسن واللا قـبح المحمولين

---

(١) فى " ت " : مكررة .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان " ١/ ٦٢ ، ٦٣ " .

(٤) فى " ت " : لمساعدته .

على العـدم ولكون المحمـول على العـدم عدمى ، ونقـيض العدمى وجـودى فيكون الحـسن والقبح وجـوديين أيضًا ، فـإنهما عند الخـصم معلولا الصـفة الحقـيقية القـائمة بذلك الشىء الحسن أو القـبيح ، فلو كان شىء من الأفـعال موصوفًا بهـما لزم قيامهمـا وقيام مايوجبهمـا من الصفة الحقيقـية به وهو قيام العرض بالعرض ضرورة كون الفعل عرضًا .

وأما بطلان الثانى : فلأنه لامعنى لقيام العرض بالجوهر إلا كونه حاصلاً فى الحيز تبعًا لحصول الجوهر [1] فيه ، فلو كان العرض قائمًا بالعرض لزم حصوله فى حيز العرض الذى هو محله تبـعًا لحصوله فيه وحيزه هو حيـز الجوهر فهما حاصلان فى حيـز الجوهر تبعًا لحصولـه فيه فهما قائمـان به ، وإن فرض كون أحدهما بحـيث يستحيل وجوده فـيه بدون الآخر لجواز أن يكون حصـوله فيه مشروطًا بحصـول الآخر فيه ، كما فى الأعراض المشـروطة بالحياة . لايقال : ماذكرتموه ينفى كون الفعل حسنًا أوقبيحًا شرعًا أيضًا ، وهو خلاف الإجماع . فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن الحسن والقبح العقليين .

وأيضًا فدليلكم منقوض بما أن الفـعل يوصف بعدة من الصفات لكونه ممكنًا ومعلومًا ومقدورًا ، أو مخيرًا عنه ومذكورًا .

لأنا نقول : إن كون الفعل حسنًا أو قـبيحًا شرعًا أمر اعـتبارى لا وجود له فى الخارج ، ولذلك يختلف باختلاف الشـرائع فلا يلازم حسن ولا قبح لفعل بحيث لايجـوز ورود الشرع على خلافـه عندنا ، بل الحسن ما حـسنه الشارع والقبيح ما قبحه ولا امتناع فى اتصاف الفعل بالأمور الاعتبارية ، إذ لايلزم منه قيـام العـرض بالعرض ، وهو الجـواب بعينه عن الثـانى : لأن ماذكـروه من الصفات كلها أمور اعتبارية ، والخصم لايمكنه أن يجيب بهذا لأنهما عنده من الصفات الثبوتية للذات المعللين به أو لصفة حـقيقية قائمة به على اختلاف [2] لهم فيه ، وفيه نظر .

---

(١) آخر الورقة " ١١٢ " من " ت " .

(٢) فى " ت " اختلافهم .

أما أولاً : فلأنا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وماذكروه من تغير الحلول والقيام فغير مسلم .

ولم لايجوز أن يعنى به أن السببين إذا اختص أحدهما بالآخر بحيث يصير أحدهما نعتًا والآخر منعوتًا يكون النعت قائمًا به وحالاً فيه والمنعوت محلاً ؟

وإن كنا لا نعلم حقيقة ذلك الاختصاص ، وإنما يعلم منه هذا اللازم لاغير وليس يجب نفى الشىء إذا لم يعرف حقيقته ، وإلا لزم نفى أكثر الأجناس الغالبة فإنا لا نعرف منها إلا اللازم ومعلوم أن ماذكرتموه / (١١١ / أ) من الدلالة لايدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وأيضًا ، فدليلكم منقوض بما أن البطء صفة للحركة ، دون الجسم المتحرك ، إذ يمتنع أن يقال : الجسم بطىء فى جسميته ، وإنما يقال : إنه بطىء فى حركته وهى صفة وجودية ، لأنه نقض اللابطء المحمول على العدم ، فيكون وجوديًا ، والحركة عرض بالاتفاق فيلزم قيام العرض بالعرض ، وأيضًا - فإنه منقوض بما أن كل واحد من الأعراض موجود، والوجود وصف عرضى ، وهو : قائم بتلك الأعراض الموجودة فيلزم قيام العرض بالعرض [1] .

ويمكن أن يجاب عن بعض هذه الأسئلة فليتأمل فيه .

وأما الخصوم : فبعضهم ادعى العلم الضرورى به ، وقال : إن العلم يقبح الكذب الضار والجهل والظلم ، وجنس الصدق النافع [والعلم [2]] والعدل ضرورى غير مستفاد من الشرائع ، بدليل أنه حاصل لجميع الأمم من أهل الأديان والأهواء المنكرين للشرائع بأسرها كالبراهمة والزنادقة [3] ، ولو كان

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى " ١/ ٨٤ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢٠٣" الفائق "١/ ٢٨٧" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من : ت " .

(٣) **الزنديق**: القائل ببقاء الدهر ،فارسى معرب ، وهو بالفارسية زند كراى ، يقول بدوام بقاء الدهر ، والزندقة الضيق . ==

مستفادًا منه لما كان حاصلاً لهم [(١)] .

ولا يقال : لو كان كذلك لما كان مختلفًا فيه لا سيما بين الجمهور الكبير والجم الغفير ، لأن حسن ما ذكرنا من الأفعال وقبحها غير مختلف فيه، وإنما الخلاف فى المأخذ

والخصوم وإن نازعونا فيه ، إما عنادًا ، وإما لأنه التبس عليهم ما هو الحق من المدرك ، لكن وافقونا فى العلم بهما ولابعد فى التباس المأخذ .

وهذا كما زعمتم أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى ،وأن خلاف السمنية [(٢)] فى إفادته أصل العلم [(٣)] . وخلاف الكعبى وجماعة من

== وقيل : الزنديق منه لأنه ضيق على نفسه .

قال ابن منصور : قال فى التهذيب : الزنديق معروف وزندقته أنه لايؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق .

انظر : لسان العرب مادة " زندق " " ١/ ١٤٧ " .

(١) انظر : المنخول " ص١٣ " الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٥٧"

المحصول "١/ق١/ ١٦٥ ، ١٦٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١١ ، ٢١٢"، الفائق "١/ ٢٨٩" .

وراجع : تيسير التحرير "٢/ ١٥٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٠" ، إرشاد الفحول " ص٨ " .

(٢) **السمنية** : بضم السين وفتح الميم وتشديدها : طائفة تنسب إلى : "سومنا" بلد فى الهند وكانوا يعبدون صنمًا اسمه "سومنات" كسره السلطان محمود بن سيكنكين ، وعندهم مذاهب غريبة كالقول : بالتناسخ وبقدم العالم وإبطال النظر والاستدلال ، ويقولون : إن وسائل العلم والمعرفة الحواس الخمس فقط ، وهم ثلاث فرق ، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقال بعضهم : بجواز تناسخ الأرواح فى الصور المختلفة وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب والكلب إلى إنسان ، وزعموا أن من أذنب فى قالب ناله العقاب على ذلك الذنب فى قالب آخر وكذلك القول فى الثواب عندهم .

انظر : الفرق بين الفرق "ص٢٧٠ ، ٢٧١" ، تلبيس إبليس لابن الجوزى "ص٣٨"، الحور العين "ص١٣٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ١١٣" ، القاموس المحيط "٤/ ٢٣٦" .

(٣) **قال السمنية** : إن الأخبار المتواترة لاتقضى إلى العلم ، لأنهم حصروا العلم فى ==

المحققين فى وصف كونه ضروريًا لايقدح فيه (١) ، فكذا هنا بل هنا أولى ، إذا الاختلاف فيما نحن فيه فى أصل الحكم ، بل فى مدركه .

ثم زعم هؤلاء أن المقتضى لقبح الكذب الضار مثلاً ، هو كونه كذلك لأنا عند العلم بذلك نعلم قبحه وإن جهلنا سائر أوصافه ، وعند الجهل به لايعلم قبحه وإن علمنا سائر أوصافه ، والدوران دليل العلية (٢) .

= الحواس الخمس ، ونسب الآمدى فى الأحكام "١٨/٢" ، وأبو إسحاق الشيرازى فى اللمع "ص٧١" وفى المسودة "ص٢٣٣" هذا القول : للبراهمة .

وقال الأسنوى فى نهاية السول "٢١٧/٢" ، والقرافى فى شرح تنقيح الفصول "ص٣٥٠" : إن بعض السمنية تعترف بحصول العلم فى الأخبار عن الحاضرات وأنكروه فى الماضيات .

ونسب إمام الحرمين فى البرهان "١٢٤/١" للسمنية : أن أخبار التواتر تفيد العلم ، وفى البرهان "٥٧٨/١" قال : "ونقل النقلة عن السمنية أنهم قالوا : لاينتهى الخبر إلى منتهى يفضى إلى العلم بالصدق وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به حتى تنضم إليه قرينة " .

انظر : المعتمد "٥٥١/٢" ،العدد "٨٤١/٣" ، المستصفى"١٣٢/١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١٣٩/٢" ، المحصول "٢/ق٣٢٣/١" مختصر ابن الحاجب وشرحه . "٥٢/٢" .

(١) قال أبو القاسم الكعبى وأبو الحسين البصرى هو علم نظرى ، ونقل القول بأنه نظرى أيضًا : الشيرازى فى اللمع " ص١٧ " ، والآمدى فى الأحكام "٢ / ١٨" عن أبى بكر الدقاق ، ونقله إمام الحرمين فى البرهان "٥٧٩/١" عن الكعبى وصححه وقال: "لم يعن الرجل نظرًا ولافكرًا سيرًا على مقدمات ونتائج " ونقله القرافى تبعًا للرازى فى المحصول انظر فى ذلك :

المستصفى "١٣٢/١" ، المنخول "ص٢٣٦" ، المحصول "٢/ق٣٢٨/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٥٣/٢" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٩٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص٣٥١" ، المسودة "ص٢٣٤" .

(٢) انظر فى ذلك :

المحصول "١/ق١٦٨/١" ، الأحكام للآمدى "٨٥/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١١/١" ، الفائق "٢٨٩/١" .

وبعضهم حاول الاستدلال ، وذكر وجوهًا فيه :

أحدها : لو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين ، لزم ترجح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : إن الفعل الذى اختص بالوجوب مثلاً ، لو لم يكن مشتملاً على ما لأجله اختص به لكان اختصاصه بذلك دون سائر الأفعال ، أو دون سائر الأحكام ترجيحًا لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح [١] .

وثانيها : إنا نعلم بالضرورة ، أن العاقل يختار الصدق على الكذب عندما يتساويان فى تحصيل جميع المقاصد والأغراض المتعلقة / (١١١ / ب) بهما غير كونه صدقًا وكذبًا ، مع قطع النظر عن عرف أوشريعة أوغيرهما وليس ذلك إلا لحسنه[٢].

وثالثها : لو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين لحسن من الله كل شىء، ولو حسن منه كل شىء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، ولو حسن ذلك منه لجاز أن يقع منه ، وحينئذ يقع التباس النبى بالمتنبى فلايمكن التمييز [بينهما ، إذ التمييز] [٣] ليس إلا بالمعجزة ، ولحسن منه الكذب أيضًا وحينئذ لم يبق الوثوق على شىء من أخباره نحو الوعد والوعيد وغيرها ، ولحسن منه الأمر بالكفران والطغيان ، والنهى عن الإيمان[٤]والإحسان ،ولكان الوجوب متوقفًا على السمع وحينئذ يلزم إفحام الأنبياء - على ما ستعرف ذلك فى المسألة الآتية[٥] - واللوازم كلها ممتنعة ،

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١٦٦" ، الفائق "١/ ٢٨٩" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٦٧ ، ١٦٨" ، المنخول "ص١٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٢" ، الفائق "١/ ٢٩٢" .

(٣) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) آخر الورقة "١١٣" من " ت " .

(٥) أى مسألة وجوب شكر المنعم "ص ٧٣٥ " .

فالملزوم أيضًا كذلك (١) .

ورابعها : أن الإنسان قد يعرض نفسه للتعب والعطب فى إنقاذ غريق أوحريق أو فى حفظ سر ومراعاة عهد ، ويستحسن الصبر على السيف إذا أكره على فاحشة ، ويؤثر المحتاج على نفسه فى ضائقة ، وإن لم يعتقد دينًا من الأديان ، ولا حشراً ولا نشراً لا روحانيًا ولا جسمانيًا ، ليقال : إنما فعل مافعل رجاء للثواب ودفعًا للعقاب ، وإن كان لايرجو أحسن الثناء والمجازاة والشكر على ذلك ، ليقال : إنما فعل ذلك ابتغاء لحسن الثناء والمجازاة والشكر، أو قد يفرض ذلك فى الخلوة ، حيث لايعرفه أحد ولا المنعم عليه بأن كان أعمى فليس ذلك إلا لحسنه (٢) .

الجواب عن الأول : إن دعوى الضرورة فى الحسن والقبح ، بالمعنى المتنازع فيه ممنوعة . كيف يمكن ادعاؤها ؟ ومن العقلاء من لايعتقد قبح ماذكروه من الأشياء ولا حسن نقائضها كالملاحدة (٣) .

ولئن سلم : اتفاق العقلاء فى العلم به ، فلايستلزم (٤) أن يكون ضروريًا لجواز أن يكون اتفاقهم عليه لدليل أو لشبهة .

قوله : الخصوم مساعدون فى الحكم دون المأخذ ممنوع .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/١٦٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١١ ، ٢١٢" ، الفائق "١/ ٢٩٠" .
وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٤٤ ، ٤٦" ، إرشاد الفحول "ص٨"

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٨٥" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٨٥"
قال الشيخ عبد الرزاق " " لكن لا يعتد بخلافهم لانحرافهم وخلافهم فيما ذكروه وقد علم حسنه وقبحه ضرورة
(هامش الأحكام للآمدى "١/ ٨٥") .

(٤) فى " ت " : فلايلزم .

وهذا فإنا لانقبح من الله تعالى إيلام البهائم ، وإن كان من غير جريمة وعوض ، بل يحسن ذلك ، وذلك يدل على عدم المساعدة فى أصل العلم ، إذ هو من صور النزاع .

وأما دعوى العناد والالتباس فمعارض بالمثل .

سلمنا : إن العلم بهما ضرورى ، فلم قلتم : إن المقتضى لقبح الكذب هو كونه كذلك ؟ ، أما الدوران الدال على العلية فمعارض بالتخلف فيما ذكرنا من الصور الدال على عدم العلية .

ولئن سلمنا : سلامته عن المعارض ، لكن لايفيد إلا ظن العلية على ما يأتى تقريره فى القياس إن شاء الله تعالى (١) ، والمسألة علمية فلايجوز التمسك [به] (٢) .

وعن الثانى: بمنع الملازمة إذ ليس جهة (١١٢/ أ) الرجحان منحصرة فى الوصف (٣) الذاتى ، ولم لايجوز أن يكون الرجحان خارجيًا ؟ نحو إرادة الشارع وغيرها من المصالح الدنيوية أو الأخروية .

سلمنا : الملازمة لكن لانسلم نفى اللازم ، وهذا لأنه تعالى (٤) :فاعل مختار

---

(١) انظر مايأتى ورقة "١٧" .
وانظر : المحصول " ١/ق١/١٦٨ ، ١٧٣ " ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه"١/ ٢١١" ، فواتح الرحموت"١/ ٣٠" ، الفائق "١/ ٢٨٩" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) الوصف : عبارة عما دل من الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه أى يدل على الذات بصفة كأحمر ، فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود ، وهو الحمرة ، فالوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة ، والمتكلمون فرقوا بينهما ، فقالوا : الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف ، وقيل : الوصف هو القائم بالفاعل .
انظر التعريفات للجرجانى "ص٢٥٢" .

(٤) فى : " ت " يقال .

وللفاعل المختار أن يرجح [1] أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح عندنا ، كما نقول : فى تخصيص اتحاد العالم بوقت معين دون سائر الأوقات مع صلاحية الإيجاد فيها .

سلمنا: ذلك لكن نقول: ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح، إن كان جائزًا فقد سقط الدليل بالكلية ، وإن لم يجز فقد لزم الحيز حينئذ ، لأن رجحان فاعلية العبد ، على تاركيته ، يتوقف على مرجح يجب الفعل عنده على ماتقدم تقريره [2] ، وحينئذ يلزم بطلان التحسين والتقبيح العقليين على ماذكرناه [3] .

وعن الثالث : فقد أجاب عنه بعضهم : بأن التفاوت بين الصدق والكذب إن كان حاصلاً ولو بوجه ، فقد بطل الاستدلال وإلا فيمتنع الإتيان بأحدهما دون الآخر [4] .

وهذا ضعيف ، لأنه إن أراد بحصول التفاوت بينهما التفاوت فى غير الصدق والكذب لم يلزم من عدم حصوله إمتناع الإتيان بأحدهما دون الآخر، وإن أراد به حصول التفاوت بينهما أعم من كونه تفاوتًا فى الصدق والكذب ، أو فى غيرهما لم يلزم من حصوله بطلان الاستدلال .

فإن الخصم : إنما فرض التساوى فيما وراء كونه صدقًا أو كذبًا ، فإن كونه صدقًا جهة الرجحان وفاقا ، أما عندنا فللإِلْف العام ، وأما عند الخصم فلذاته بل جوابه : أن العاقل إنما يختار الصدق على الكذب للإِلْف العام ،وسببه أن نظام العالم لا يحصل إلا بالصدق ، إذ لولاه لم يبق الوثوق على شيئ من

---

(١) فى " ت " : يترجح .

(٢) يريد بذلك لزوم الجبر ويلزم من لزوم الجبر القطع ببطلان القبح والحسن العقليين . انظر ماسبق "ص٦٠٥" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق١/ ١٧٤" ، الفائق "١/ ٢٩٠" .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٨٦" .

شيء من الاختيارات ، وحينئذ ينسد أبواب المعاملات وسائر أسباب المعائش، فيكون اختياره لحسنه لكن بمعنى ملائمة الطبع لابالمعنى المتنازع فيه .

فإن قلت : أنا أفرض نفسي خالية عن الإِلْف والعادة ، ثم أعرض عليها الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه إلا في كونه صدقًا أو كذبًا أحدهما جازمه بترجيح الصدق على الكذب وهو ينفي ماذكرتم من الاحتمال .

قلت : هب أنك فرضت كذلك، لكن فرض الخلو لايوجب حصول الخلو، فلعل الإِلْف والعادة حاصل في النفس مع فرض الخلو ، فحينئذ الحكم بترجيح الصدق على الكذب يكون بناء عليه .

نعم : لو خلقنا خالين عن هذه العوارض ، ففي ذلك لاندري أكنا نحكم بذلك أم لا [1] ؟ .

سلمنا : أن العاقل يختار الصدق على الكذب لحسنه بالمعنى المتنازع فيه ، فلم يثبت الحسن والقبح بالنسة إلى الله تعالى / (١١٢ / ب)، [فإن] [2] أثبتم بقياس الغائب على الشاهد فهو باطل ، لأنه لو أفاد لما أفاد إلا الظن ، على ما عرف ذلك في موضعه ، فلا يجوز التمسك به في المسألة العلمية .

سلمنا : إفادته اليقين ، لكن الفرق بين الغائب والشاهد قائم ومعه لا يصح [القياس . وبيانه : من حيث الإجمال أنه قد لا يصح] [3] منه تعالى [شيء ويقبح مثله منا ، إذا لا يقبح منه تعالى] [4] أن يترك [5] عبيده ، وإماءه يموجون في المعاصي والقبائح ، مع علمه بذلك وقدرته على منعهم منها ، ويقبح [6] ذلك منا .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٨٠ ، ١٨١" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) في الأصل : ينزل ، والمثبت من « ت » .

(٦) آخر الورقة « ١١٤ » من « ت » .

فإن قلت : لا نسلم أنه تعالى قـادر على منعهم ، وهذا لأن مقدور الـعبد غيـر مقدور الله تعـالى عندنا ، والكف عنها مـقدور له فلا يكون مـقدورا لله تعالى وأنه تعـالى علم وقوعهـا منه ومنعهم منها يقـتضى عدم وقوعـها وذلك يفضى إلى انقلاب علم لله تعالى جهـلا . وهو محال ، وما أفضى إلى المحال فهو محال فمنعهم عنها محال ، والمحال غير مقدور له [1] .

سلمنا : القدرة على المنـع لكن إنما لم يمنعهم قهـرا ليحـترزوا باختـيارهم فيستحقوا الثواب .

قلت : الدليل على أنه تعالى قادر على منعهم عنها هو أنه تعالى قادر على إيجاد كل الموجودات ، فيكون قـادرا على تركه ، لأن القادر على الشىء لابد وأن يكون قادرا على ضده ، ويلزم من هذا أن لا يكون العـبد قادرا على شىء منها ، ولا يلزم حصول مقدوريين قادرين . وهو باطل وفاقا .

بيننا وبين المعترض : أما عندنا فلا انتفاء القادر من المؤثرين فى الإيجاد وأما عند الخصم فلأنه لا يجوز ذلك .

بيان الأول: أنه لانزاع فى أنه تعـالى قادر على إيجـاد الجواهر والأجـسام وبعض الأعراض التى هى غـير مقدور للعبـد ، ويلزم منه أن يكون قادرا على الكل ، لأن الواقع بقدرته فى تلك الصـور عند الخصم ليس هو الماهية الثـابتة فى العدم ولا الصـفات اللازمة لها ، كـالمشيئة والمعـية ، ولا الصفات التـابعة للحدوث ، كالقـيام بالنفس والتحيز والحـجمية ، فإنهـا ليست من آثار القدرة عنده ، بل إما الوجود أو اتصـاف الماهية به وكل واحد منهما معنـى واحد غير مختلف فى الموجودات ولذلك لا يختلف بعقله عند تعقل الموجودات المختلفة، ومن الظاهر أن جهة الصـلاحية فى القدرة الواحدة بالنسبـة إلى المقدور الواجد غيـر مختلف أيضـا ، والإمكان المصحح للمـقدورية ، إما بمـعنى السببـية أو

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٨٦ » .

الشرطية حاصل فى الكل ويلزم من هذا كون الله تعالى قادرا على كل الموجودات ، ولهذا خرج الجواب أيضا عما ذكره فى سند منعه .

وعن الثانى : أن ذلك موجود فى الشاهد ، فوجوب أن لا يكون للسيد قدرة على المنع ، فوجب أن لا يقبح منه ترك المنع بكونه محالا وأيضا ، فإنه يقتضى نفى قدرة الله تعالى عن كل الممكنات (١) فعلا وتركا ، أما فى / (١١٣/ أ) الإيجاد ما علم أنه لا يقع أو فى تركه فيما علم أنه يقع فيتعين ما ذكرتم ، وأن فى ضديهما فلما ثبت فى علم آخر أن القدرة على المشىء قدرة على ضده .

وأما قوله : إنما لم يمنعهم قهرا لكى ينزجروا باختيارهم فيثابوا .

فضعيف ، لأنه إذا علم أنهم لا ينزجرون بأنفسهم لا يكون ذلك مقصودا ومرادا ، لأنه محال فليمنعهم قهرا ، فإن ذلك أصلح لهم من أن يتركهم على فعل المعصية ، لأن بتقدير المنع قهرا وإن لم يستحقوا الثواب ، لكن لا يستحقون العقاب أيضا ، وأما على تقدير فعل المعصية فإنه يحصل الأمران جميعا .

وعن الرابع : أما عن الملازمة الأولى : فقد أجاب الإمام عنها (٢) : بأن خلق المعجزة إن وجد تعليله لغرض (٣) التصديق ، فقد لزم الجبر ، لأنه لا يجوز رجحان الفاعلية على التاركية إلا لمرجح ،وحينئذ يبطل القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإن لم يجد تعليله به فجاز أن يخلقهما لا لغرض أو لغرض غير التصديق ، وعلى التقديرين جاز أن يخلقها على يد الكاذب ، لأن القبيح هو خلقها على يد الكاذب ، لغرض التصديق لا خلقها لغيره ، وحينئذ يلزم ما ذكرتم من الالتباس .

---

(١) فى الأصل : الكتاب ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر : جواب الإمام الرازى فى المحصول « ١ / ق١ / ١٧٥ - ١٧٦ » .

وراجع : الفائق « ١ / ٢٩٠ » ، إرشاد الفحول « ص ٨ » .

(٣) فى « ت » : بغرض .

وهذا الجواب ضعيف ، لأنه إن لزم الجبر على تقدير وجوب تعليل خلق المعجزة لغرض التصديق ، فإنما يلزم فى أفعاله تعالى ضرورة كون المعجزة من خلقه تعالى ، وهو قد اعترف فى الكتب الكلامية[1] أنه وإن توقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح لكن لا يلزم منه الجبر فى أفعاله تعالى لما أن مرجح فاعليته تعالى منه كما ذكرنا وعلى هذا التقدير لا يلزم بطلان التحسين والتقبيح .

بل جوابها : أنا لا نسلم أنه يلزم منه الالتباس المذكور ، وهذا لأن الالتباس إنما يلزم بتقدير الوقوع ، وليس حسن الشىء يوجب وقوعه بل قد يحرم بانتفائه، كما فى العلوم العادية .

وعن الملازمة الثانية : فمن وجهين :

أحدهما : أنه وارد عليكم أيضا ، لأن الكذب قد يصير حسنا عندكم باشتماله على المصلحة - فما تقدم ذكره - وحينئذ لا يمكن الاستدلال بقبح الكذب على امتناع صدوره من الله تعالى ، إلا إذا علم أنه لا مصلحة هناك تسوغه لكن ذلك متعذر كما تقدم[2] .

وثانيهما : أنه إنما يلزم ما ذكرتم إن لو لم يكن لامتناع صدور الكذب منه تعالى مدرك آخر سوى القبح العقلى ، وذلك ممنوع [ثم][3] أنا نتبرع ببيانه : وهو أن الكذب صفة نقص ، وهى[4] على الله محال وفاقا[5] .

وعن الثالث[6] : بتسليمها ومنع امتناع اللازم ، وهذ لأنه لا معنى للطاعة

---

(١) يعنى الإمام الرازى .

(٢) انظر ما سبق « ص ٦١٠ » .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٤) فى « ت » : وهو .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى « ١/ ٨٧ »، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٦" الفائق « ١ / ٢٩١ » .

(٦) فى « ت » : الثالثة .

عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهى عنها ، وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يصير المأمور به منهيا عنه وبالعكس / (١١٣/ ب) [١] .

وعن الرابعة : ما سيأتى إن شاء الله تعالى « فى المسألة الآتية » [٢] .

وعن الخامس [٣] : بمنع ما ذكروه عند فرض تلك الحالة .

سلمناه : لكن ذاك لرقة البشرية ، وشفقة الطبع إلى الجنس ولصفة الكمال وعزة النفس [٤] .

سلمناه : لكن للإِلْف العام ، فإن الطباع قد ألفت ذلك لحصول تلك الأغراض المنفية فى ذلك الفعل [فى] [٥] الأكثر « شأن الفعل منا » [٦] فبقيت راسخة فى النفس ، فتكون حاملة على الفعل ولو لم توجد تلك الأغراض فى بعض الصور.

واعلم أنه إذا بطل الحسن والقبح العقلى بطل ماهو من تفاريعه ، وجوب شكر المنعم ، وثبوت الحكم الشرعى لشىء من الأفعال قبل الشرع ، إلا أن عادة الأصحاب قد جرت فى أن يتكلموا فى هاتين المسألتين بعد إبطال قاعدة التحسين والتقبيح إظهاراً ضعف مأخذ الخصم فيهما بناء على مذهبه على طريق الالتزام.

---

(١) آخر الورقة « ١١٥ » من « ت » .
وانظر : الأحكام للآمدى « ١ / ٨٧ » ، الفائق « ١ / ٢٩١ » .

(٢) ساقط من « ت » .
وهى مسألة شكر المنعم .

(٣) فى " ت " : الخامسة .

(٤) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٧٥ ، ١٧٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٥" ، الفائق "١/ ٢٩١" .
وراجع : فواتح الرحموت "١/ ٤٥" ، إرشاد الفحول "ص٨" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) ساقط من " ت " .

المسألة الثانية

[في حكم شكر المنعم] (١)

شكر المنعم غير واجب عقلاً عندنا (٢)

خلافًا للمعتزلة (٣) ، وبعض الحنفية (٤) .

---

(١) هذه المسألة فرع مسألة التحسين والتقبيح العقليين ويبحثها الأصوليون من أهل السنة على التسليم جدلاً بالحسن والقبح مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلاً لأنها فرع منه .
انظر : الأحكام للآمدى "٨٧/١" ، المسودة "ص٤٧٣" ، شرح العضد "٢١٦/١" ، حاشية البنانى "٦٠/١" ، منهاج العقول "١٤٧/١" .

(٢) ذهب جمهور الأصوليين إلى أن شكر المنعم غير واجب عقلاً ، وقال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "٣٠٩/١" أنه مذهب أهل السنة .
وانظر : البرهان لإمام الحرمين "٩٤/١" ، المستصفى "٦١/١" ، المنخول "ص١٤" ، الوصول إلى الأصول "٦٦/١" ، المحصول "١/ق١٩٣/١" ، الأحكام للآمدى "٨٧/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٦/١" .
وراجع : المسودة "ص٤٧٣" ، الإبهاج "١٣٩/١"، كشف الأسرار "٢٢٩/٤" ، نهاية السول "١٢٠/١" .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار "ص٣٩" ، مقالات الإسلاميين "٣١٨/١" ، الشامل فى أصول الدين "١١٥/١ ، ١١٩" .
وراجع : البرهان "٩٤/١" ، المستصفى "٦١/١" ، الوصول إلى الأصول "٦٦/١" ، المحصول "١/ق١٩٣/١" ، الأحكام للآمدى "٨٧/١" .

(٤) ذكر محب الدين عبد الشكور فى فواتح الرحموت "٤٧/١" إن صدر الشريعة نص على أن شكر المنعم واجب عقلاً عند الحنفية ، وقال وفى الكشف نقلاً عن القواطع أنه ذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان ضرب ==

وأما وجوبه شرعًا فمتفق عليه . والمراد يكون الشكر واجبًا عقلاً : هو أنه يجب على المكلف تجنب المستقبحات العقلية ، وفعل المستحسنات العقلية ، هذا ماذكره بعض أصحابنا نقلاً عنهم ، ولايبعد أن يراد به ما نريد نحن به فى الشرع .

وهو : إن الشكر يكون بالاعتقاد : وهو بأن يعتقد أن ما به من النعم الظاهرة والباطنة كله من الله تعالى ، وأنه المتفضل بذلك عليه فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفاقًا .

ويكون بالفعل : وهو بأن يمتثل أوامره وينتهى عن مناهيه .

ويكون بالقول : وهو أن يتحدث بما به من النعم وأنه تعالى هو المسدى بذلك إليه (١) .

== يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الكذب الضار والظلم ثم ذكر أنه ذهب إليه كثير من أصحاب الإمام أبى حنيفة خصوصًا العراقيين.

وإلى القول بأن شكر المنعم واجب عقلاً ذهب إليه من الشافعية ابن سريج وأبو على ابن أبى هريرة والصيرفى والقاضى أبو حامد المروزى والقفال الكبير وغيرهم ، لكن الأستاذ أبو إسحاق فى أصوله والشيخ أبو محمد الجوينى فى شرح الرسالة والقاضى فى التقريب قد التمسوا لهم العذر بأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة - أعنى شكر المنعم على النعمة - فاستحسنوها فذهبوا إليها ولم يقفوا على ماتحتها من القبائح لتشعبها عن أصول المعتزلة .

انظر : البرهان "١/ ٩٤" ، المستصفى "١/ ٦١" ، المنخول "ص١٥" ، المحصول "١/ق١/ ١٩٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ٨٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٦" ، الإبهاج "١/ ١٣٨" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٦٢" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" .

(١) وعرف الشريف الجرجانى الشكر بقوله : " عبارة عن معروف يقابل النعمة سواء كان باللسان أو باليد أو بالقلب " . وقيل : " الثناء على المحسن بذكر إحسانه ==

كما قال تعالى : ﴿ **وأما بنعمة ربك فحدث** ﴾ (١) ، وكما قال عليه السلام : « التحدث بالنعم شكر » (٢) .

== فالعبد يشكر الله أى يثنى عليه بقبوله إحسانه الذى هو طاعته " .

وقال عن الشكر فى اللغة : " هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل على النعمة من اللسان والجنان والأركان " .

وقال عنه فى العرف : " هو صرف العبد جميع ماأنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ماخلق لأجله ، فبين الشكر اللغوى والشكر العرفى عموم وخصوص مطلق " .

انظر : التعريفات "ص١٢٨" ، لسان العرب مادة " شكر " "٤/٤٢٣" .

وقال القرافى : شكر الله طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ، ولذلك لما قيل لرسول الله ﷺ لما قام حتى تورمت قدماه : أتفعل ذلك وقد غفر لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر ؟ فقال : أفلا أكون عبداً شكوراً .

فسمى صلاته شكراً وهى فعل ، وقول ، واعتقاد ، وقال الله تعالى : ﴿ **اعملوا آل داود شكراً** ﴾ . فجعل جملة شريعتهم شكراً .

وقال الشاعر :

أفادتكم النعماء منى ثلاثة ... يدى ولسانى والضمير المحجبا

إشارة إلى الثلاثة ، فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكراً لله تعالى ، وأعظم مراتب الشكر الإيمان بالله تعالى ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق .

انظر : المحصول "١/ق١/١٩٣، ١٩٤" ، وهامشه الإبهاج "١/١٣٩" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٦٠" ، تيسير التحرير "٢/١٦٥" فواتح الرحموت "١/٤٧" ، شرح الكوكب المنير "١/٣٠٨" .

(١) سورة الضحى : آية "١١" .

(٢) رواه أحمد فى المسند من حديث النعمان بن بشير قال : قال النبى ﷺ على المنبر : من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله التحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر والجماعة رحمة والفرقة عذاب "٤/٢٧٨ ، ٣٧٥" .

وقال الهيثمى : " رواه عبد الله وأبو عبد الرحمن رواية عن الشعبى لم أعرفه ==

احتج الأصحاب بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾ [1] .

وجه الاستدلال به ظاهر [2] .

== وبقية رجاله ثقات " "٨/ ١٨٢" .

ورواه الطبراني عن النعمان بن بشير رفعه ، وقال النجم رواه أحمد والطبراني وأبو نعيم عن النعمان بن بشير بسند ضعيف بلفظ " التحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر ومن لايشكر القليل لايشكر الكثير ومن لايشكر الناس لايشكر الله والجماعة بركة والفرقة عذاب " .

وأخرج هؤلاء عن عائشة من أوتى معروفًا فليكافىء به ، فإن لم يستطع فليذكره فإن من ذكره فقد شكره " .

قال الهيثمى : " رواه أحمد والطبرانى فى الأوسط وفيه صالح بن أبى الأخضر وقد وثق على ضعفه وبقية رجال أحمد ثقات "٨/ ١٨١" .

وأخرجه أبو داود "٤٨١٣" من حديث جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « من أعطى عطاء فوجد فليجز به ، فإن لم يجد فليثن به ، فمن أثنى به فقد شكره ومن كتمه فقد كفره » فى كتاب الأدب - باب فى شكر المعروف "٤/ ٢٥٥ - ٢٥٦" .

قال أبو داود : "رواه يحيى بن أيوب عن عمارة بن غزية عن شرحبيل عن جابر " ، قال أبو داود : " وهو شرحبيل يعنى رجلاً من قومى كأنهم كرهوه فلم يسموه " "٤/ ٢٥٦" .

وأخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره " ٣٠/ ٢٣٤" : حدثنى يعقوب ، قال : ثنا ابن علية قال : ثنا ابن اياس الجريرى عن أبى نظرة ، قال : كان المسلمون يرون أن من شكر النعم أن يحدّث بها .

وعن فضيل كان يقال من شكر النعمة أن تحدث بها ، وعن قتادة : من شكر النعمة إفشاؤها قال تعالى : ﴿ **وأما بنعمة ربك فحدث** ﴾ .

انظر : المقاصد الحسنة :ص٢٥١" ، كشف الخفاء "١/ ٣٥٤" .

(١) سورة الإسراء : آية "١٥" .

(٢) ووجه الاستدلال بالآية : هو أن الآية دالة على أن الله لم يكن ليعذب أحدًا ==

لايقال : الآية تقتضى نفى التعذيب بالفعل ، وهذا لأن النفى يرفع مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات حصول التعذيب بالفعل ، لأن صدق المشتق بصدق المشتق منه ، وإذا كان كذلك فلايلزم من نفى التعذيب بالفعل نفى الوجوب ، لأن وجوب الشيء لايقتضى تحقق العقاب على تركه لما ذكرتم أنه ليس شرط الوجوب تحقق العقاب ، ولايدفع هذا بما إن المراد منه نفى استحقاق التعذيب ، لأن الأصل عدم الإضمار .

وأيضًا فلم لايجوز أن يكون المراد منه نفى التعذيب بالفعل الذى لايستقل العقل بمعرفته ؟

لأنا نقول :

أما الأول : فمدفوع [(١)] ، لأنا إنما / (١١٤ / أ) لانشترط تحقق العقاب فى ترك الواجب لجواز العفو ، والخصم لايقول به : فيستدل عليه بطريق الإلزام .

فإن قلت : نحن أيضًا لانشترطه ، لأنا نجوز سقوطه بالتوبة .

قلت : نفرض الكلام فيمن ترك الشكر قبل الشرع ، ومات من غير توبة، فإنه يعاقب عندكم لامحالة لعدم المسقط ، وهذا خلاف مقتضى النص فيكون باطلاً .

وأما الثانى : فكذلك لأن النفى عام ، إذ النكرة فى سياق النفى تعم

== من الناس قبل البعثة ، وانتفاء التعذيب قبل البعثة يدل على عدم التكليف قبل البعثة ، وإذا لم يكن التكليف ثابتًا قبل البعثة لم يكن التكليف عقليًا .

انظر : المستصفى "٦١/١" ، المحصول "١/ق١/١٩٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٦/١" الإبهاج "١٣٩/١" ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى "٦٣/١" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤/ ٢٣١" .

(١) فى "ت" : فممنوع .

والتخصيص خلاف الأصل [1] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾ [2] فهذه الآية تدل بطريق المفهوم أن قبل بعثة الرسل يكون للناس على الله حجة ، فلو كانت الحجة تقوم بالعقل وحده ، ويحسن المؤاخذة على الشيء قبل الشرع لما حسن هذا التعليل [3] .

وثالثها : لو وجب الشكر ، لوجب : إما لفائدة ، أو لا فائدة ، والقسمان باطلان ، فيكون القول [4] بوجوب الشكر باطلاً .

أما بطلان القسم الثانى فظاهر ، لأنه حينئذ يكون عبثا والعقل لايوجب العبث ، ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل [5] وترتب الذم أو العقاب على الترك ، فإذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب .

وأما بطلان القسم الأول : فلأن تلك الفائدة ، إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى ، أو إلى العبد .

والأول : باطل لتنزهه عن الفوائد والأغراض .

والثانى : أيضًا كذلك ، لأن تلك الفائدة ، إما أخروية [6] أو دنيوية ، وكل واحد منهما : إما جلب نفع ، أو دفع مضرة [7] .

---

(١) راجع : فى هذا الاعتراض على دليل الجمهور ومناقشته فى الفائق "١/ ٢٩٤" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى "١/ ٦٣" ، منهاج العقول "١/ ١١٧" .

(٢) سورة البقرة : آية "١٦٥" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/ ١٩٤" ، الفائق "١/ ٢٩٥" .
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤/ ٢٣١"، تيسير التحرير "٢/ ٦١" .

(٤) فى "ت" : الفعل .

(٥) فى الأصل : وترك ، والمثبت من "ت" .

(٦) فى الأصل : لضرورية ، والمثبت من "ت" .

(٧) انظر : المحصول "١/ ق١/ ١٩٥" .

==

أما الأولى أعنى الفائدة الأخروية: سواء كانت جلب نفع أودفع مضرة.

فقد استدل بعضهم : على نفيها بأن العقل لايستقل بمعرفة الفوائد الأخروية دون إخبار الشارع ، ولا إخبار قبل الشرع فلا يجب قبل الشرع لأجلها (١) .

وهو ضعيف ، لأنه إن عنى بقوله : أن العقل لايستقل بمعرفة الفوائد الأخروية دون إخبار الشارع الفوائد التفصيلية فهذا مسلم ، لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالفوائد التفصيلية ، المترتبة عليه حتى يلزم من نفيه نفى الوجوب .

وإن عنى به الفوائد الإجمالية ، فممنوع أن العقل لايستقل بمعرفتها ، وهذا لأن الخصم بناء على قاعدة التحسين والتقبيح يقطع فى الجملة بإيصال الثواب على الله تعالى بفعل الواجبات العقلية ، وبإيصال العقاب بتركها عند عدم المسقط نحو التوبة ، فكيف يدعى عليه ذلك ؟

نعم لو قيل : ذلك بناء على أن الثواب والجزاء تفضل من الله تعالى كان له وجه ، لكن الخصم لايساعد عليه فلا يمكن (٢) أن يستدل به إلا بعد إقامة الدلالة عليه وإثباته .

واستدل / (١١٤/ب) البعض الآخر : على أنه لايجوز أن يجب لجلب نفع أخروية كانت أو دنيوية ، لأن جلب النفع غير واجب عقلاً فما يكون وسيلة إليه أولى أن يجب . ولأن الله تعالى قادر على إيصال تلك المنفعة من غير توسط الشكر فتوسط الشكر عيب (٣) .

== وراجع : الإبهاج "١/ ١٤٠" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" .

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٨٨/١" .

وراجع نهاية السول "١/ ١٢٠" ، الإبهاج "١/ ١٤٠"

(٢) آخر الورقة "١١٦" من "ت"

(٣) هذا الاستدلال ذكره الرازى فى المحصول "١/ق١/١٩٦" فى ثلاثة أوجه على نحو ماذكر المصنف

لايقال : لانسلم أن جلب النفع غير واجب عقلاً ، إذ المنافع مختلفة فيه ، ولانسلم إن الله تعالى قادر على إيصال [1] تلك المنفعة بدون توسط الشكر ، وهذا لأنه يجوز أن تكون تلك المنفعة هى نفس كونه شكرًا ، لأن وجوب الشىء لايستدعى أن يكون لشىء آخر ، وإلا لزم التسلسل . وهو محال فلابد

من الانتهاء إلى مايكون واجبًا لذاته ، كما فى دفع المضار عن النفس ، وإذا كان كذلك فيستحيل حصول تلك المنفعة بدون الشكر فلا يكون مقدورًا لله تعالى ، لأن المحال غير مقدور عليه وفاقًا .

لأنا نقول : الدليل على أن جلب النفع غير واجب عقلاً ، هو : أن العاقل لو تركه ، فإنه لايقضى العقل باستحقاق العقاب أو الذم على تركه ، وما يكون كذلك لا يكون واجبًا .

نعم : قد يذم على ترك ما لابد له منه فى معيشته ، لكن على هذا التقدير يرجع حاصله إلى القسم الثانى ، وهو دفع المضرة عن النفس وهو غير ما نحن فيه .

ولئن سلمنا : أنه يذم على ترك جلب النفع مطلقًا ، لكن فيما لا يلحقه فى اكتسابه مشقة ، أم مطلقًا سواء كان فى اكتسابه مشقة أو لا يكون .

والأول : مسلم .

والثانى : ممنوع وما نحن فيه ليس من قبيل القسم الأول : بل هو من قبيل القسم الثانى ، لأن من الظاهر أن حمل النفس على تجنب المستقبحات العقلية التى تميل النفس إليها ، وحملها على فعل المستحسنات العقلية التى تميل النفس إلى تركها مشقة وكلفة .

وأما الجواب الثانى : فهو أن تقول : لا يجوز أن يجب الشكر لنفس كونه شكر ، لأن العلة الغائبة لوجوب الفعل ، هى : الحكمة التى تحصل بفعله لا

---

(١) فى "ت" : اتصال .

نفس الفعل ، إذ لو جاز ذلك فى فعل لجاز مثله فى كل فعل ، لأن حكم الشىء حكم فى مثله ، ولأنه لو لم يجز لكان ذلك ترجيحًا من غير مرجح .

وهو ممتنع ، وحينئذ يلزم أن لا يكون القياس متعديًا به ، لأن خصوصيات الأفعال غير مشتركة بينها ، فلا يمكن تعدية الحكم من فعل إلى فعل .

وهو باطل وفاقا ، وبهذا [1] أيضًا خرج الجواب : عما ذكره فى سند المنع، لأن دفع المضرة حكمة وليس تحصيل الحكمة لحكمه وإلا لزم التسلسل ، بخلاف الأفعال فإنها تنتهى إلى الحكم .

وأما أنه لا يجوز أن يجب لدفع مضرة عاجلة [فلأن الشكر مضرة عاجلة][2] . فكيف يدفع مضرة / (١١٥/ أ) عاجلة ؟ لاسيما المضرة المدفوعة غير مقطوعة الوقوع .

فإن قلت : الشكر وإن كانت مضرة عاجلة ، لكنه يرفع [3] ضرر خوف العقاب على تركه فى الآخرة ، وهو مضرة عاجلة مقطوعة الوقوع على تقدير ترك الشكر ، ولا بعد فى [تقدير][4] أن يجب الشىء ، وإن كان فيه مضرة عاجلة ، لرفع[5] مضرة عاجلة أخرى فوقها ، كما فى الفصد[6] والحجامة[7]

قلت : لا نسلم أن خوف العقاب على « تقدير »[8] ترك الشكر مضرة

---

(١) فى " ت " : ولهذا

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى " ت " يدفع .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى " ت " : لدفع .

(٦) الفصد : شق العرق . انظر : لسان العرب مادة "فصد" "٣/ ٣٣٦" .

(٧) والحجامة : والحجم : المص . يقال : حجم الصبى ثدى أمه إذا مصه . والحجام الماص .
قال الأزهرى فى تهذيب اللغة مادة "حجم" "٤/ ١٦٥" .
يقال للحاجم حجام لامتصاصه فم المحجمة
انظر : النهاية لابن الأثير "١/ ٣٤٧" ، لسان العرب مادة " حجم " "١٢/ ١١٧" .

(٨) ساقط من " ت " .

عاجلة مظنونة الوقوع فضلاً عن أن تكون مقطوعة الوقوع ، وهذا لما سيأتى[١] وبتقدير حصوله ، فلا نسلم أن ضرره راجح على ضرر فعله ، وهذا لأنه يحتمل سقوطه بالعفو والتوبة عندنا ، وعندكم يجب ذلك بالتوبة وضرر التوبة أقل من ضرر فعل الشكر ، فيحتمل أن لا يترتب العقاب على تقدير الترك ، وأما الضرر الناشئ من القول[٢] على تقدير الفعل فيستحيل أن لا يترتب العقاب عليه ، وأما أنه لا يجوز أن يجب لدفع مضرة آجلة ، فلأن القطع لحصول المضرة الآجلة عند ترك الشكر ، إنما يمكن إذا كان المشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران ، والله تعالى منزه عن ذلك ، فلا يمكن القطع بالعقاب منه فلا يجب لدفعه[٣] .

فإن قلت : هب أنه لا يمكن القطع بالعقاب من الله تعالى عند ترك الشكر، لكن حصوله عنده أغلب على الظن من لا حصوله أو وإن لم يكن كذلك لكن لا شك فى احتماله ، وهذا لأنه يجوز أن يكون الله تعالى قد طلب منه الشكر على ما أنعم به عليه ، فإذا لم يأت به كان مستوجبًا للذم والعقاب والشيء قد يجب لدفع ضرر مظنون أو محتمل ، كما فى وجوب العمل بالقياس وطريقة الاحتياط .

قلت : أما ظن حصول العقاب فممنوع أيضًا ، وأما الاحتمال فقائم .

ولكنه معارض بما أنه يحتمل العقاب على فعل الشكر أيضًا ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن الشاكر ملك الله ، فتصرفه فى نفسه بالشكر قبل ورود الشرع تصرف فى ملك الغير من غير ضرورة بغير إذنه، فوجب أن يقبح كما فى

---

(١) انظر ما يأتى " ص٧٤٩" .

(٢) فى الأصل : من الفعل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ق١/١٩٦ ، ١٩٧" ، الفائق "١/١٩٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/٢١٧" .

الشاهد ، وهذا على أبى هاشم وأتباعه ألزم ، لأن التصرف فى ملك الغير بغير الإذن قبيح لعـينه عنده ، وإن إفراد النوع الواحد لا يختلف فـى الحسن والقبح عنده .

وثانيها : أن الشكر من الشاكـر نوع من المجازات ، وقد يقـبح فى الشاهد مجازاة العبد سيده على نعمه لاسيما إذا كانت النعم[1] فى غاية الكثرة والجلالة ، والجزاء فى نهاية الحـقارة والخساسة وإذا قبح هذا فى الشـاهد فلأن يقبح فى الغائب بطريق الأولى ، لأن المناسبة بين شكر العبـد ومجازاته وبين نعم سيده أتم مما بين شكرنا وما بين نعم الله تعالى .

وثالثها : أن النعم إذا كانت حقيرة / (١١٥/ب) قبح الـشكر عليها لاسيما إذا كان المنعم فى غاية النعمة ونهـاية القدرة على الإنعام والإحسان ، ألا ترى أن الملك العظيم ، إذا أنعم على الفقير بتمرة أو لقـمة ، ثم أخذ الفقير يشكره على ذلك فى محـافل الكبراء ، ومجامع العظمـاء ، فإنه يعد مستـهزئًا بذلك الملك لا محـالة ، ويستـحق التأديب على ذلك ، وكل ما أنـعم الله تعالى به على المكلف ، من النعم الدنيوية فـهو بالقياس إلى خـزائن الله تعالى أقل من تلك التمرة واللقمة بالنسبة إلى خزائن ذلك الملك ، لأن نسبة المتناهى إلى غير المتناهى أقل من نسبة المتناهى إلى المتناهى ، مـقتضى هذا الدليل والذى قبله أن يقبح الشكر بعد ورود الشرع أيـضًا ، لكن لما ورد الإذن بذلك اندفع ما ذكرتم من الاحتمالين .

ورابعها : أن العبد ربمـا لا يأتى بالشكر اللائق فيستـحق التأديب على ذلك وهو غير آت بعد ورود الشرع ، لأن الشارع بين ما هو اللائق من الشكر .[2]

---

(١) آخر الورقة "١١٧" من " ت " .

(٢) انظر هذه الوجوه التى ذكرها المصنف فى المحصول "١/ ق١/ ١٩٧" .
وانظر : المستصـفى "١/ ٦١ ، ٦٢" ، المنخول "ص١٧" ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحـه "١/ ٢١٦" ، الوصـول إلى الأصـول لابـن برهان "١/ ٦٧" ، الفـائق "١/ ٢٩٦" ، نهاية السول "١/ ١٢٠" .

فإن قلت : لما فسر الشكر بتكليف النفس على اجتناب المستقبحات العقلية، والزامها باتيان المستحسنات العقلية[(1)] ، اندفع أيضًا ما ذكرتم من المحذور المذكور ، لأن الشكر اللائق حينئذ يكون معلومًا ، كما هو بعد ورود الشرع.

قلت : هب الأمر كما ذكرتم ، لكن الإتيان بما ذكرتم من الشكر يتوقف على استقباح العقل وتحسينه ، فربما يستقبح ما ليس بقبيح ويستحسن ما ليس بحسن، إذ العقول غير معصومة عن الخطأ فحينئذ يقع فى [المحذور][(2)] المذكور .

لا يقال : إن احتمال العقاب على الترك راجح على احتمال العقاب على الفعل ، لأن المشتغل[(3)] بالعبودية والمواظب على الشكر أحسن حالاً من المعرض عنهما لتطابق العرف والعقل ، وإذا كان كذلك فلا يحصل التعارض، وبهذا خرج الجواب عن منع حصول ظن العقاب على الترك .

لأنا نقول : ما ذكرتم مسلم لكن بالنسبة إلى من يسره الشكر والخدمة ويسوؤه الكفران والإعراض[(4)] ، فأما بالنسبة إلى الله تعالى الذى لا يسوؤه الكفران ولا يسره الشكر فممنوع ، وإذا بطلت هذه الأقسام بطل القول بوجوب شكر المنعم عقلاً .

فإن قلت : ما ذكرتم بعينه يقتضى نفى الوجوب الشرعى ، وهذا لأنه غير آت فيه بعينه .

أما أولاً : فلأن القسم الأول من التقسيم : وهو أن يجب لا لفائدة ، لا

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "فى الموضع السابق" ، الأحكام للآمدى "١/٨٧ ، ٨٨" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : المستعمل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : والاعتراض ، والمثبت من " ت " .

يمكن نفيه بما ذكرتم من الطريق ، وهو أنه عيب وهو على الله تعالى محال ، لأنا لا نوجب تعليل أفعاله تعالى ، وإن كان يمكن نفيه بطريق آخر .

وأما ثانيًا : فلأنه لا يمكن أن يقال : أيضًا أنه لا يجوز أن يجب لدفع المضرة عاجلة كانت / (١١٦/أ) أو آجلة بما ذكرنا من الدليل ، لأن الشارع لما أوجب وأخبر بحصول العقاب على تقدير الترك ، كان خوف العقاب على الترك حاصلاً بطريق غلبة الظن ، إذ الأصل عدم العفو ، ولأنه[1] لو أخبر بعدم العفو ، فعنده يمكن أن يتحقق مقتضى الوجوب لدفع مضرة عاجلة ، وهذا الاحتمال غير متصور قبل الشرع[2] .

سلمنا : أنه لا يجوز أن يجب لدفع مضرة عاجلة بما ذكره من الطريق ، فلم لا يجوز أن يجب دفع[3] مضرة آجلة ؟ ولا يمكن نفيه بما ذكر من الطريق، لأن احتمال العقاب على الفعل غير متصور لورود الإذن به من الشارع، فليس فيه احتمال أن تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، وليس فيه احتمال المجازاة والمكافأة لأنه امتثال أمره وإظهار عبوديته ، والاحتمال أنه قد لا يأتى بالشكر اللائق ، لأنه مبين من الشارع .

ولئن سلمنا : احتمال العقاب على تقدير الفعل ، لكنا نعلم أن الشاكر والمشتغل بالعبودية ، أحسن حالاً من المعرض ولا يمكن أن يدفع هذا بما تقدم، لأنه أخبر الشرع بالثواب على تقدير الفعل ، وبالعقاب على تقدير الترك ، وأما احتمال العفو فقد سبق جوابه[4] .

سلمنا : أنه يقتضى نفى الوجوب الشرعى ، لكن إنما يقتضيه بناء على أصلكم ، وحينئذ لا نسلم أن القول : بنفيه باطل ، بل نقول : لو ثبت هذا

---

(١) فى الأصل : عدم العفو على ولاته ، والمثبت من " ت" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/١٩٨" .

(٣) فى " ت " : لدفع .

(٤) انظر ما سبق "ص٧٤٦" .

الأصل لوجب نفى وجوبه عقلاً وشرعًا ، وقد ثبت ذلك بما ذكرنا ، وما ذكرتم من إتيانه بعد ورود الشرع ، ولا يلزمنا الجواب عنه ، لأن ذلك الأصل باطل عندنا ، والإشكال إنما هو لازم على تقدير صحة الأصل [بل][1] هو لازم عليك لا غير .

الدليل الرابع : فى المسألة : إن الإنسان ضعيف حقير قليل المقدار لا يعلم كنه عظمة الله تعالى وكبريائه ، كما قال الله تعالى : ﴿ **وما قدروا الله حق قدره** ﴾[2] ولا يعلم نعمه التى أنعم بها عليه ، كما قال : ﴿ **وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها** ﴾[3] . ومن كان كذلك قبح منه الشكر لخسّة قدره ، ولعدم إتيانه بالشكر اللائق ، ولمحاولته المجازاة لمنعمه الذى نعمه عليه لا تجازى ولا[4] تكافأ لكثرتها وتجاوزها عن حد الإحصاء ، ألا ترى أن أحدًا من الأخساء « إذا تصدى[5] » لشكر نعم الملك العظيم الذى عم نواله سائر البرية وإحسانه جميع البشرية ، فإنه يعد ذلك نقصًا فى حقه ويحسن أن يقال له : من أنت حتى تشكر نعمه ، وإنما يصلح لذلك الكبراء والعظماء ، الذين يعرفون قدر النعم ومقدار المنعم ، ويقدرون على إتيان الشكر اللائق ، **أما أنت** الضعيف الحقير الغير العارف لقدر النعم فلا .

فإن قيل : ما ذكرتم من الدليل على نفى وجوب الشكر فى مقابلة ما تكرر فى بداية العقول من وجوبه فلا يكون مقبولاً ، وهذا لأن النظريات فرع البديهيات ، والقدح فى الأصل يوجب القدح فى الفرع ، فلو كانت النظريات مقبولة / (١١٦/ب) فى مقابلة البديهيات لكانت مردودة أيضًا لكونها مقدوحة

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) سورة الحج : آية "٧٤" .

(٣) سورة النمل : آية "١٨" .

(٤) آخر الورقة "١١٨" من " ت " .

(٥) ساقطة من " ت " .

بسبب قدح الأصل[1] .

الجواب : أنا لا نسلم تقرر ما ذكرتم من الوجوب فى البداية .

ولئن قال فيه ما قال : فى التحسين والتقبيح .

فجوابه : ما سبق أيضًا[2] .

سلمنا بداهة وجوب شكر المنعم لكن بالنسبة إلى من يسره الشكر ويسوؤه الكفران لا بالنسبة إلى كل المنعمين .

فإن قلت : ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم وجوب الشكر معارض بوجهين :

أحدهما : أن الشكر طريق آمن وتركه مخوف ، إذ الشاكر أحسن حالاً من التارك للشكر ، والعقل يقتضى وجوب سلوك الطريق الآمن .

ألا ترى أن العاقل إذا قدم إليه طعامان توهم فى أحدهما السم دون الآخر ، فإنه لابد وأن يختار الطعام الذى يتوهم فيه ذلك من حيث اقتضاء العقل .

وثانيهما : لو لم يجب شكر المنعم عقلاً لم يثبت وجوب شيء من الأشياء للإجماع ، على عدم التفرقة ، ولو لم يثبت الوجوب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء ، وذلك لأن حجتهم إنما تقوم بمعجزتهم الدالة على صدقهم وإنما تتميز المعجزة عن السحر والظلم وسائر الخوارق بالنظر فيها ، وإذا كان كذلك

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "٦٨/١" .

وقال عن هذا الاستدلال : إنه باطل " لأنه يفضى إلى الدهر والتعطيل والتمثيل والتشبيه، أما إفضاؤه إلى الدهر والتعطيل : فإن الذى يقول لم أشاهد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة فينبغى أن يكون الأمر كذلك . وأما إفضاؤه إلى التشبيه والتمثيل فإن المجسمى يقول : لم أشاهد فاعلاً إلا جسمًا . والله تعالى فاعل فينبغى أن يكون الأمر كذلك والمذهبان باطلان " .

(٢) انظر ما سبق "ص٧٠٤" .

فللمدعوّ أن يقول : لا أنظر فى معجزتك ما لم يجب النظر علىّ ، ولا يجب ذلك على إلا بالشرع ولا يثبت الشرع ولا يستقر إلا بالنظر فى معجزتك ، فإذا أنا لا أنظر حتى لا يجب علىّ النظر ، وحينئذ لا يثبت صدقك فلا يلزمنى اتباعك وفيه إفحام الأنبياء(١) .

الجواب : عن المعارضة الأولى : إنا لا نسلم أن الشكر طريق آمن ، وهذا لأنا بينا أنه كما يحتمل العقاب على الترك فكذا يحتمل على الفعل ، فعلى هذا التقدير لا يكون الشكر طريقًا آمنا .

سلمناه : لكن لا نسلم أن العقل يقتضى وجوب سلوك الطريق الآمن بالمعنى المتنازع فيه ، وهذا لأن العقل لما لم يوجب عندنا شيئًا لم يكن ما ذكروه من القضية مسلمًا ، فدعواه دعوى محل النزاع من غير زيادة(٢) .

وعن الثانية : من وجهين :

أحدهما: أن ذلك لازم عليكم أيضًا ، لأن وجوب النظر ليس ضروريًا عندكم، بل هو نظرى فقبل أن ينظر العاقل فيه لا يعرف وجوبه فله أن يقول: حين(٣) يدعوه النبى إلى تصديقه إنى لا أنظر فى معجزتك ما لم يجب علىّ النظر ولا يجب علىّ ما لم أنظر ، فأنا لا أنظر كيلا يجب علىّ النظر ، وحينئذ يلزم ما ذكرتم من المحذور .

---

(١) انظر هذين الوجهين :
المستصفى "٦٢/١" ، المنخول "ص١٧" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٦٩/١" ، المحصول "١/ق٢٠١/١" ، الأحكام للآمدى "٨٩/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٦/١" .

(٢) انظر فى هذا الجواب : المحصول "١/ق٢٠٦/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٧/١" .

وراجع : فواتح الرحموت "٤٨/١" ، تيسير التحرير "١١٦/٢" .

(٣) فى الأصل : "حسن" ، وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

والجواب مشترك وليس لأحد أن يقول: أن وجوبه ضرورى ويلتزم ذلك لدفع المحذور المذكور ، لأنه ظاهر الفساد ، لأن وجوبه يتوقف على كون النظر يفيد العلم وخلاف منكريه فيه مشهور ، وبتقدير كونه يفيده فى الجملة فهو غير كاف بل لابد وأن يفيده فى الأمور الإلهية ، وخلاف جمهور الحكماء / (١١٧/أ) فيه أيضًا مشهور .

وإنما قلنا : ذلك ، لأن بتقدير أن لا يفيده فيها لا يكون واجبًا لعدم حصول المطلوب منه ، وهذا لأن وجوبه ليس بعينه بل لتحصيل المعارف الإلهية والظن غير كاف فيها ، بل العلم ، فإذا لم يفده لم يجب وبتقدير كونه يفيده فيها أيضًا فإنما يجب علىّ التعيين إن لو كان متعينًا لذلك وهو ممنوع ، وهذا لأن له طريقًا آخر عندنا كتصفية الباطن والإلهام ، فعلى هذا التقدير لا يكون واجبًا على التعيين ، فإذا كان العلم بوجوب النظر يتوقف على هذه المقدمات التى لا تكاد تثبت إلا بالنظر الدقيق كان العلم بوجوبه نظريًا ، لأن الموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريًا .

فظهر بما ذكرنا أن القول بأن وجوبه ضرورى ظاهر الفساد .

فإن قلت : إنّا نسلم أن وجوبه نظرى ، لكن الإفحام المذكور غير لازم علينا على هذا التقدير أيضًا ، وهذا لأن المكلف الذى لايأتى بالنظر إلا بعد وجوبه عليه ربما أتى بالنظر قبل الشرع فيكون قد عرف وجوبه قبله ، فليس له أن يقول : بعد الدعوة لا أنظر ما لم يثبت وجوبه علىّ ، إذ قد يثبت وجوبه عليه ، بخلاف ما إذا كان وجوبه شرعيًا ، فإنه لا طريق إلى معرفة وجوبه إلا بالشرع فيكون الإفحام لازمًا لا محالة .

قلت : هب أنه لا يلزم الإفحام[1] المذكور فيما ذكرتم من الصور ، لكن لاشك فى لزومه فيما إذا لم يأت المكلف به قبل الشرع فلا تقوم حجتهم عليه

---

(١) آخر الورقة "١١٩" من " ت " .

لكنه باطل لإجماع المسلمين على أن حجتهم قائمة على كل عاقل بالغ بلغته الدعوة ، فما هو جوابكم فيه فهوجوابنا فى الكل . فإن المحذور متى لزم يجب دفعه سواء كان لزومه على جهة العموم أو الخصوص .

وثانيهما : أنا لا نسلم أنه لا يثبت الشرع ولا يستقر إلا بالنظر فى المعجزة، بل ثبوته واستقراره موقوف على ظهور المعجزة الدالة على صدق مدعى النبوة عند التحدى سواء نظر الناظر فيها أو لم ينظر ، وهذا لأنه لا يعتبر فى كون الدليل يوجب المدلول أن ينظر فيه الناظر فيفيده وجود المدلول، بل المعتبر فيه أن يكون بحيث لو نظر فيه ناظر بشروطه لإفادة العلم بوجود المدلول ، وإذا كان كذلك فعندما ظهرت المعجزة التى شأنها ما ذكرناه ثبت الشرع واستقر سواء نظر المدعو فيها أو لم ينظر ، وعلى هذا التقدير يكون النظر واجبًا عليه ، لكنه غير عارف لوجوبه عليه لجهله بشرط الوجوب لكن ذلك لا يقدح فى وجوبه عليه ، لأنه لا يشترط فى وجوب الشيء العلم بوجوبه وإلا لم يكن ما جهل وجوبه واجبًا ، بل التمكن من معرفة وجوبه والمدعو هاهنا متمكن من معرفته / (١١٧/ب) وإنما لا يعرف لتقصيره فى معرفته ، وذلك لا ينافى نفى الوجوب عليه ، كما فى فروع الشرائع[١] .

ثم قال بعضهم : إن هذه المسألة ظنية لا قطعية[٢] : فيكون الخطأ فيها ظنى وهو : خطأ ، لأنه إن زعم ذلك بناء على أن أصل هذه المسألة وهو مسألة التحسين والتقبيح ظنى فهو باطل ، لأنها من المسائل الكلامية التى يقطع بخطأ المخالف فيها ، وكيف لا ومعظم مسائل الكلام كخلق الأعمال ، وإرادة الكائنات ، وعدم جواز العفو عن أصحاب الكبائر ، ووجوبه الإثابة والعوض

---

(١) انظر : مناقشة هذا الدليل فى :
المستصفى "١/ ٦٢-٦٣" ، المنخول "ص١٨" ، المحصول "١/ ق١/ ٢٠٦ ، ٢٠٨" الأحكام للآمدى "١/ ٩١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٦٩ ، ٧٠" ، الفائق "١/ ٢٩٩" .

(٢) قال الآمدى فى الأحكام "١/ ٩١" : وعلى كل تقدير فالمسألة ظنية لا قطعية .

على فعل الخيرات وغيرها من المسـائل كلها مبنى عليها ، ولاشك أن الخطأ فى تلك المسائل ليس بظنـى بل هو قطعى ، فلأن يكون الخطأ فيـها قطعى بطريق الأولى .

وإن لم يكن زعمـه بناء على ذلك بل نسلم أنهـا من المسائل القطعـية التى يقطع بخطأ المخالف فيها .

وإنما قال ما قال : بناء على « ما »[1] يخص هذه المسألة فهو أيضًا باطل، لأن القطع بفساد الأصل يوجب القطع ما هو من تفاريعه .

المسألة الثالثة[2]

فى حكم الأشياء قـبل ورود الشرع ، ويعرف منه حكم ما بعده ، فـيما لا يعرف فيه حكم من أدلته لو أمكن ذلك .

ذهب أهل السنة والجمـاعة[3] أنه لا حكم فـيهـا سواء كان الانـتفاع بـهـا

---

(١) ساقطة من " ت " .

(٢) هذه المسألة هى المسألة الثانية المتفرعة عن مسألة التحسين والتقبيح التى يبحثها العلماء تنزلاً على رأى المعـتزلة فـذكر الأسنوى أنه لما أبطـل الأصحاب قـاعدة التـحسـين والتقبيح العـقليين لزم من إبطالها إبطال المسائل المتفرعة عنهـا مثل هذه المسألة ومثل إبطال وجوب شكر النعم السابقة .

انظر : نهاية السول "١/ ١٥٠" ، شرح العضد على ابن الحاجب "١/ ٢١٦" .

(٣) ذهب الإمام أحـمد فى ظاهر رواية عبد الله ، وذهب أبو يعلى والحـسن الجزرى : إلى أنه لا يخل زمان من الشرع ، لأن أول ما خلق الله آدم فقال له : ﴿ **اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة** ﴾ أمرهما ونهاهما عقيب خلقهمـا فكذلك كل زمان لا يخل من أمر ونهى . واحتج على أن الأمم لم تخل من حجة بقوله تعالى : ﴿ **ولقد بعثنا فى كل أمة رسولاً** ﴾ وقوله : ﴿ **وإن من أمة إلا خلا فيها نذير** ﴾ .

انظر : المسودة "ص٤٨٦" ، القواعد والفـوائد الأصولية "ص١٠٩ , ١١٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٢٣ ، ٣٢٤" ، تيـسير التحرير "٢/ ١٧٢" ، فـواتح الرحموت "١/ ٤٩" .

ضروريًا أو لا يكون ، سواء كان محض المضرة ، أو محض النفع ، أو مشتملاً عليهما ، وهذا لأن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب على ما تقدم تفسيره(١) فحيث لا خطاب(٢) لا حكم(٣) .

وكلام الإمام يشعر بخلافه(٤) ، لكن الحق ما ذكرناه نقلاً ودلالة .

وأما المعتزلة : فإنهم قسموا الأفعال الاختيارية إلى : ما يقضى العقل فيها بالحسن : إما ضرورة أونظرًا ، وهو يتناول الأحكام الثلاثة ، أو الأربعة ، على حسب اختلاف تفسير الحسن ، وإلى ما يقضى فيه بالقبح كذلك ، وهو يتناول الحكمين أو الواحد ، على حسب تفسيره ، وإلى ما لا يقضى العقل فيه بواحد منهما على سبيل الخصوصية(٥) .

واختلفوا فيه : فعند معتزلة البصرة(٦) : أنه على الإباحة : بالمعنى الذى

---

(١) انظر ما سبق "ص٣٧" .

(٢) فى الأصل : الاعطام ، وفى "ت" : لا حطام، ولعلها كما أثبتها .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٩٩" ، المنخول "ص١٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٧٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٨" الفائق "١/ ٣٠١" . راجع : الإبهاج "١/ ١٤٢" ، المسودة "ص٤٧٥" .

(٤) حيث قال فى المحصول "١/ ق١/ ٢١٨" : " إن مرادنا بالوقف : أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة وإن فسرناه فى العلم بعد الحكم، قلنا : هذا القدر ليس إباحة بدليل أنه حاصل فى فعل البهيمة مع أنه لايسمى مباحًا بل المباح هو : الذى أعلم فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه فى الفعل والترك ، وإذا بينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلاً ولا شرعًا لم يكن مباحًا" .

(٥) هكذا حرر المصنف محل النزاع بين المعتزلة وبين أن محله هو : ما لا يقضى العقل فيه بواحد منهما على سبيل الخصوصية .

وانظر فى ذلك :

المعتمد "٢/ ٨٦٨" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٩٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٨" ، الإبهاج "١/ ١٤٣" ، تيسير التحرير "٢/ ١٦٧" ، فواتح الرحموت "١/ ٥٠"

(٦) ومنهم الجبائيان : أبو على وأبو هاشم .

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٤٥" .

تقدم ذكره[1] ، لا بمعنى نفى الحرج عن الفعل ، فإن ذلك متفق عليه بيننا وبينهم[2] .

وعند معتزلة بغداد[3] ، وطائفة من الإمامية[4] : أنه على الحظر ، وإليه

---

(١) انظر ما سبق "ص٥٣٦" .

(٢) وإليه ذهب بعض الشافعية ، ومنهم : أبو حامد المروزى وابن سريج .
انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٩٩"، التبصرة "ص٥٣٣"، المستصفى "١/ ٦٣"، المنخول "ص١٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، "١/ ٢١٨" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٤٣"، نهاية السول "١/ ١٢٤"، جمع الجوامع وشرحه"١/ ٦٨" ..
وذهب إليه أيضًا بعض الحنفية ومنهم : أبو الحسن الكرخى .
انظر : تيسير التحرير "٢/ ١٧٢"، فواتح الرحموت "١/ ٤٩"، التوضيح شرح التنقيح "١/ ٤٩" .
وذهب إليه من الحنابلة : أبو يعلى فى مقدمة "المجرد" ، وأبو الخطاب، وأبو الفرج الشيرازى ، وأبو الحسن التميمى .
انظر : روضة الناظر "ص٣٨"، المسودة "ص٤٧٤"، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٠٧" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٣٢٥" .
وقال القاضى فى مقدمة المجرد : وقد أومأ إليه أحمد فى رواية أبى طالب ، وقد سأله عن قطع النخل ؟ فقال : لا بأس به لم نسمع فى قطع النخل شيئًا .
انظر : المسودة "ص٤٧٤" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٠٧" .

(٣) فى الأصل : البغداد .
قال أبو الحسين البصرى : "وإليه ذهب بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء " ومنهم : بشر بن المعتمر ، وثمامة بن الأشرس ، وجعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، ويحيى الإسكافى ، وأحمد بن أبى داود ، وأبو القاسم الكعبى .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٤٥"، المعتمد "٢/ ٨٦٨" .

(٤) والإمامية : فرقة من فرق الشيعة وأول من تكلم فى مذهب الإمامية على بن إسماعيل بن هيثم التمار، وكان من أصحاب على بن أبى طالب، وهم القائلون : بأن الإمامة لعلى رضى الله عنه بعد النبى ﷺ نصًا ظاهرًا وتعيينًا صادقًا من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين وهم متفقون فى سوق الإمامة إلى جعفر بن محمد الصادق مختلفون فى المنصوص عليه بعده من أولاده وهم طوائف :
الباقرية : أتباع محمد الباقر .
الجعفرية · أتباع جعفر الصادق . ==

مال أبو على بن أبى هريرة [1] من فقهائنا [2] .

ومنهم من توقف فيه : بمعنى أنا لا ندرى هل لله فيه حكم أم لا ؟ .

وبتقدير أن يكون فيه حكم ، لكن لا ندرى هل الإباحة أو الحظر ؟ .

ومن الناس من قال بذلك لكن قبل ورود الشرع ، فأما بعد وروده ، قال

== والاسماعلية : الذين قالوا : إسماعيل بن جعفر .

والاثنى عشرية : الذين ساقوا الإمامة بعد موسى الكاظم بن جعفر الكاظم بن جعفر الصادق فى أولاده اثنى عشر إمامًا .

انظر : كتاب المقالات والفرق " ص١٠٢ " ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص٥٣" ، الفصل فى الملل والنحل لابن حزم "١٧٩/٤" ، الملل والنحل للشهرستانى "١٦٢/١" ، التبصير فى الدين "ص٣٨" ، شرح عقيدة السفارينى "ص٨٠" .

(١) هو : أبو على الحسن بن الحسين بن أبى هريرة من فقهاء الشافعية إمام الشافعية فى العراق فى وقته ، كان عظيم القدر مهيبًا له مسائل فى الفروع شرح مختصر المزنى، توفى سنة "٣٤٥" هـ، وقيل "٣٧٥" هـ .

(انظر : الفهرست "ص٢٦٩" ، تاريخ بغداد "٢٩٨/٧" ، طبقات الشيرازى "ص٩٢" ، طبقات السبكى "٢٥٦/٣" ، وفيات الأعيان "٧٥/٢" البداية والنهاية "٣٠٤/١١" ، طبقات الشافعية لابن هداية الله "ص٧٢" .

(٢) انظر : التبصرة "ص٥٣٢" ، المحصول "١/ق١/٢٠٩" .

ومن ذهب إلى الحظر أيضًا الأبهرى من المالكية وبعض الحنابلة ومنهم : ابن حامد والحلوانى واختاره القاضى أبو يعلى وقال : وقد أومأ إلى معنى هذا : أحمد فى رواية أبى صالح، ويوسف بن موسى : لا يخمس السلب ، ما سمعنا أن النبى ﷺ خمس السلب .

انظر : القواعد والفوائد الأصولية "ص١٠٨" .

وانظر فى مذهب من قال إنها على الحظر :

المعتمد "٨٦٨/٢" ، المستصفى "٦٧/١" ، المنخول "ص١٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٧٣/١" ، المحصول "١/ق١/ ٢١٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٨/١" ، المسودة "ص٤٧٤" .

بينا أنه كان على الإباحة قبل الورود [1] .

---

(١) وإلى هذا القول - أعنى القول بالتوقف - ذهب أبو الحسن الأشعرى وأبو على الطبرى وأبو بكر الصيرفى واختاره الغزالى فى المستصفى "١/ ٦٣"، وابن الحاجب فى مختصره "١/ ٢١٨"، والآمدى فى الأحكام "١/ ٩٢"، والرازى فى محصوله "١/ ق١/ ٢١٠" .

وانظر : التبصرة "ص٥٣٢"، المنخول "ص١٩"، روضة الناظر "ص٣٩"، الإبهاج "١/ ١٤٣"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٦٢"، نهاية السول "١/ ١٢٤"، المسودة "ص٤٧٥"، تيسير التحرير "٢/ ١٦٨" .

واختلف العلماء فى تفسير التوقف :

فقيل إن المراد بالتوقف فيما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى هو عدم الحكم وذكر الرازى فى محصوله "١/ ق١/ ٢١٠ ، ٢١١"، أن الوقف يفسر تارة بأنه لا حكم، وهذا لا يعتبر توقف بل قطعًا بأنه لا حكم ، وتارة بأنه لا يدرى هل هناك حكم أو لا ؟ وإذا وجد حكم فلا يدرى أهو إباحة أم حظر ؟

وذهب البيضاوى فى منهاجه إلى أن الأولى أن يفسر الوقف بعدم العلم لأن الحكم قديم عند الأشعرى وتفسيره بأنه لا حكم يلزم عليه أن يكون الحكم حادث وهو لا يقول بحدوثه .

وما ذهب إليه الرازى هو الذى فسره به الغزالى فى المستصفى "١/ ٦٥" حيث ذكر أن مذهب الوقف إن أريد به أن الحكم متوقف على ورود السمع وأنه لا حكم فى الحال فصحيح، لأن معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع، وإن أريد به بمعنى أنا لا ندرى أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لأنا لا ندرى أنه لا حظر ولا إباحة ، لأن معنى الحظر مثلاً قوله تعالى : " لا تفعلوا " والإباحة : " افعلوا إن شئتم فاتركوا " ولم يرد شيئًا من ذلك . ولعل هذا الذى ذهب إليه الغزالى والرازى هو الأقرب كما ذكرا وأيده ابن السبكى فى الإبهاج "١/ ١٤٤" فذكر أن الحق تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضى فى " مختصر التقريب " فقال : " صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع وعبر عن نفى الأحكام بالتوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكمًا فى بعض مسائل الشرع وإنما عنوا به انتفاء الأحكام " .

انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٩٩"، الأحكام للآمدى "١/ ٩٤"، نهاية السول "١/ ١٢٥"، تيسير التحرير "٢/ ١٦٩"، منهاج العقول "١/ ١٢٣" .

لنا [١] : من المنقول الآيتان المذكورتان فى المسألة السابقة [٢] .

فإن قلت : الاعتراض على الأولى منهما ما سبق [٣] .

والذى نزيده هنا أنها لا تدل على / (١١٨/أ) بطلان مذهب الإباحة والوقف إذ لا عذاب على فعل المباح ولا على تركه [٤] . وإذا كان كذلك فيتعذر بها الاستدلال ، لأن الدليل حينئذ يكون خاصًا والدعوى عامة .

قلت : أما الجواب عن الاعتراضات المتقدمة ، فما سبق [٥] ، وأما عن الأخير [٦] فمن وجوه :

أحدها : أنه مهما ثبت بالآية نفى الوجوب والحرمة قبل الشرع لدلالتها على نفى لازمهما ، وهو عدم الأمن من العذاب يلزم منه نفى الإباحة على العموم [٧] ، لعدم القائل : بالفصل [٨] ، وهذا لأن القائل : بالإباحة فى القسم الثالث ، وإن قال : بنفى الوجوب والحرمة فيه لكن قال : بالوجوب فى بعض الأشياء ، كوجوب معرفة الله وشكره ، وبالحرمة فى بعضها ، كحرمة الظلم والكذب الضار ، فإذا ثبت ذلك لدلالة الآية على نفيه وجب أن لا يثبت

---

(١) بدأ المصنف بذكر أدلة القائلين بأنه لا حكم قبل ورود الشرع .
انظر : المحصول "١/ق١/٢١١" ، الأحكام للآمدى "١/٩٢" ، الفائق "١/٣٠٤"

(٢) أى مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً، ويريد بالآيتين السابقتين :
إحداهما : قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ .
الثانية : قوله تعالى : ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ .
انظر : المحصول "١/ق١/١٩٤ ، ١٩٥" ، الأحكام للآمدى "١/٩٢" .

(٣) انظر ما سبق " ص٦٣٣" .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى " فى الموضع السابق " .

(٥) انظر ما سبق "ص٧٣٩" .

(٦) فى " ت " : الآخر .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

(٨) فى الأصل : الفعل ، والمثبت من " ت " .

شيء [1] من الأحكام كيلا يلزم خرق الإجماع .

وثانيها : أن المباح وإن كان لا عذاب فيه من جهة الفعل والترك ، لكن فيه العذاب بالنسبة إلى الاعتقاد ، فإن من لا يعتقد المباح مباحًا فإنه ربما يضلل ويفسق[2] ، ولهذا يضلل من لا يرى المسح على الخفين[3] ، ويضلل من لا يرى عقد الإجارة ، ولهذا الاعتبار جعلناه من التكليف [4] ، وإذا كان كذلك فمن لا يعتقد المباح مباحًا لا يأمن من العذاب ، والآية تؤمن منه قبل الشرع مطلقًا ، سواء كان بالنسبة إلى الفعل أو « إلى» [5] الاعتقاد أو إليهما .

---

(١) آخر الورقة "١٢٠" من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٢٦" .

وراجع : روضة الناظر لابن قدامة "ص٤١" ، نزهة الخاطر العاطر لابن بدران "١/ ٢٣١" .

(٣) ذهبت العترة جميعًا والإمامية والخوارج وأبو بكر بن داود الظاهرى : إلى أنه لايجوز المسح بدلاً عن غسل الرجلين . ونقل عن الإمام مالك ذلك ، إلا أن الروايات الصحيحة مصرحة عنه بإثبات المسح على الخفين ، وقد أشار الشافعى فى "الأم" إلى إنكار المسح على الخفين عند المالكية والمعروف عندهم قولان : الجواز مطلقًا ، ثانيهما : للمسافر دون المقيم ، وعن ابن نافع فى المبسوطة أن مالكًا إنما كان يتوقف فيه فى خاصة نفسه مع إفتائه فى الجواز .

أما ما روى عن عائشة وابن عباس وأبى هريرة من إنكار المسح ، فقال عبد البر : لا يثبت . قال أحمد : لا يصح حديث أبى هريرة فى إنكار المسح وهو باطل ، وقد روى الدارقطنى عن عائشة القول بالمسح ، وما أخرجه ابن أبى شيبة عن على أنه قال : سبق الكتاب الخفين فهو منقطع، وقد روى عنه مسلم والنسائى القول به بعد موت النبى ﷺ ، وما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لأن أقطع رجلى أحب إلىّ من أن أمسح عليهما ففيه محمد بن مهاجر ، قال ابن حبان : كان يضع الحديث .

انظر : نيل الأوطار للشوكانى "١/ ٢٢٢ ، ٢٢٣" .

(٤) قال ابن قدامة فى روضة الناظر "ص٤١ "وهذا ضعيف، إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

(٥) ساقط من " ت " .

وثالثها : إنا لا نثبت [بالآية[1]] إلا عدم الوجوب والحرمة قبل الشرع ، فأما عدم ما سواهما فإنما يثبت بدليل آخر [2] .

وأما المعقول : فهو أن الحكم يستدعى حاكمًا [3] ولا حاكم قبل الشرع لما تقدم أن العقل لا يحسن ولا يقبح [4] ، وقد انعقد الإجماع على أنه لا حاكم سواهما فحينئذ يلزم أن لا يكون هناك حكم [5] .

أما القائلون بالإباحة قد احتجوا بأمور :

أحدها : أنه لا معنى للمباح إلا ما أعلم فاعله ، أو دل على أنه لا حرج عليه فى فعله ولا فى تركه ، وما نحن فيه دل العقل على أنه كذلك ، فوجب أن يكون مباحًا .

أما الأول : فظاهر لمساعدة الخصم عليه .

وأما الثانى : فلأن الله تعالى خلق الطعوم فى الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها ، فإما أن يكون له فيه غرض أو لا يكون .

والثانى : باطل ، لأنه عبث وهو على الحكيم محال .

فيتعين الأول ، وذلك الغرض يستحيل أن يكون عائدًا إلى الله لتنزهه عن ذلك فهو إذًا عائد إلى الغير . وهو إما إضراره [6] أو إيقاعه ، أو لا إضراره [7] ، ولا إيقاعه ، والأول : باطل وفاقا .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ٩٣" .

(٣) فى الأصل : حكما ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر : ما تقدم "ص٦٠١" من هذ ه الرسالة .

(٥) انظر : المنخول "ص٢٠" ، المحصول "١/ق١/ ٢١١" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩٢" ، الفائق "١/ ٣٠٥" .

(٦) فى الأصل : لضراره ، والمثبت من " ت " .

(٧) فى الأصل : أو لإضراره ، والمثبت من " ت " .

أما عندنا : فلاستحالة أن يكون له غرض فى فعل ما .

وأما عند الخصم : فلاستحالة أن يكون الإضرار غرضًا .

وكذا القسم الثالث : فيتعين أن يكون هو الإيقاع ، وهو / (١١٨/ب) يتناولها ، وذلك لأن ذلك الإيقاع المقصود منها هو أن المكلف بليد يتناولها ويتقوى باعتدائها وأنه [١] يستحق الثواب باجتنابها ، وأنه يستدل بها على وجود الصانع، وكمال[٢] قدرته وحكمته و [فى [٣]] كل ذلك إباحة تناولها .

أما فى الأول : فظاهر .

وأما فى الثانى : فلأنه إنما يستحق الثواب باجتنابها ، إذا مالت النفس إليها والميلان يتوقف على الإدراك وهو بالتناول فإذا [٤] كان الإيقاع بجهة استحقاق الثواب مطلوبًا ، وهو موقوف على الإدرك الموقوف على التناول كان التناول مطلوبًا ، لأن لازم المطلوب مطلوب [٥] .

وأما فى الثالث : فكذلك ، لأن الاستدلال بهما يتوقف على معرفتها الموقوفة على تناولها ، إذ لا طريق لنا إلى معرفة الطعوم إلا بحاسة الذوق ، فإذا كان الاستدلال بها مقصوداً كان تناولها أيضًا مقصوداً ، لما سبق [٦] وإذا ثبت بما ذكرنا الإذن فى التناول وجب أن يثبت ذلك فى الترك أيضًا ، إذ لم يقل أحد من الأمة بوجوب التناول [٧] .

---

(١) فى الأصل : أو أنه ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : وكان .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : وإذا .

(٥) هذا الدليل احتج به أبو الحسين البصرى فى المعتمد "٢/٨٧٦" .
وانظر : التبصرة "ص٥٣٦" ، المستصفى "١/٦٤" ، المحصول "١/ق١/٢١٤" ، الأحكام للآمدى "١/٩٤" ، الإبهاج "١/١٤٧" ، نهاية السول "١/١٢٩" .

(٦) انظر ما سبق "ص٧٥٢" .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى "١/٩٤" .
وراجع : الإبهاج "١/١٤٧" ، نهاية السول "١/١٢٩" ، منهاج العقول "١/١٢٦" .

فإن قلت : لا يلزم من نفى الوجوب الإذن فى الترك ، بل يلزم منه نفى الحرج عن الترك ، وهو لا يستلزم الإذن فيه ، إذ هو حاصل عندنا فى أفعال العقلاء وتروكهم قبل الشرع مع عدم الإباحة .

قلت : لما ثبت بما ذكرنا الإذن فى الانتفاع ، وجب أن يثبت ذلك فى جانب الترك لعدم القائل بالفصل .

وثانيها : أن الانتفاع بما لا يقضى العقل فيه بالقبح ، لعدم أمارة موجبة له انتفاع خال عن أمارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك « فوجب أن يكون مباحًا إما أنه انتفاع خال عن أمارات المفسدة فظاهر ، إذ الكلام مفروض فيه وإما أنه لا مضرة فيه على المالك » (1) ، [فلأن (2)] المالك هو الله تعالى والضرر عليه محال ، وإما أنه متى كان كذلك وجب أن يكون مباحًا ، فبالقياس على الاستظلال بحائط الغير ، والنظر فى مرآته ، والاستضاءة بضوء سراجه ، والتقاط ما تناثر من حبات زرعه ، وفتات خبزه ، والجامع هو ما ذكرنا من الوصف المناسب (3) .

فإن قلت :لا نسلم أنه خالٍ عن أمارات المفسدة قوله : إن (4) الكلام مفروض فيه .

قلنا : هو فرض محال ، وهذا لأنه لا سبيل إلى العلم بعدم الأمارة حتى يمكن الجزم بأنه خال عنها ، بل غايته عدم العلم بها ، لكن قد عرفت أنه لا يدل على العدم (5) .

---

(1) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(2) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(3) انظر فى هذا الدليل المعتمد "2/ 870" وقد اعتمد عليه أبو الحسين البصرى .
وراجع : التبصرة "ص535" ، المستصفى "1/ 64" ، المحصول "1/ق1/ 211" الأحكام للآمدى "1/ 94" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "1/ 219" .

(4) فى " ت " : لأن .

(5) فى الأصل : العمد ، والمثبت من " ت " .

« نعم قد يحصل العلم بها لكن قد عرفت أنه لا يدل على العدم »[1] .

نعم قد يحصل العلم بعدم الأمارة الظاهرة ، لكنه غير العلم بعدمها مطلقًا، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقبح الشيء لاحتمال قيام أمارة خفية به ؟ .

سلمنا ذلك . فلم لا يجوز أن يكفى فى قبح الشيء احتمال مفسدة فيه ؟ وإن كان خاليًا عن جميع / (١١٩/أ) الأمارات .

قلت : الدليل على أنه خال عن أمارات المفسدة ، هو ما ذكرنا .

قوله : إنه فرض محال .

قلنا : لا نسلم لأنا نعنى بقولنا : إنه خال عن أمارات المفسدة إلا خلوه عن الأمارات الظاهرة التى بسببها يحكم على الشيء بالقبح ، دون الأمارات الخفية أو مجرد احتمال المفسدة فيه الخالية عن الأمارة ، إذ لا عبرة بهما فى القبح ألا ترى أن العقلاء لا يلومون على اشتراء سلعة بربح ظاهر مع أنها ربما تكون مشتملة على أمارة خفية للخسارة أو بمجرد احتمال الخسارة ، وكذلك لا يلزمون على أكل طعام شهى مع احتمال كونه مسمومًا أو مشتملاً على إفادة خفية لكونه كذلك ، ولأنه لو اعتبر فى الحكم بكون الشيء حسنًا أن يكون خاليًا عن جميع[2] [[3] الأمارات المفسدة خفية كانت أو ظاهرة ، أو كونه خاليًا عن احتمال المفسدة لوجب أن لا يقطع بحسن شيء أصلاً لما تقدم غير مرة وهو باطل وفاقًا ، ولأنه لو قبح[4] الإقدام على الشيء بمجرد احتمال كونه مفسدة ، لصح الإحجام عنه بمجرد احتمال كونه مفسدة ، ويلزم منه عدم جواز الانفكاك عن الإقدام والإحجام معًا ، وهو تكليف ما لا يطاق .

---

(١) آخر الورقة "١٢١" من " ت " .

(٢) آخر الورقة "١٢١" من " ت " .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : لو صح .

فثبت بما ذكرنا أنه لا عبرة فى الحكم بالقبح للأمارة الخفية ولا بمجرد احتمال المفسدة ، بل المعتبر فيها (١) ، هو الأمارة الظاهرة وقد سلمتم أن العلم بخلو الشىء عنها ممكن فلا يكون ما فرضناه من أنه انتفاع خال عن أمارات المفسدة فرض محال ، إذ المراد منها الأمارات الظاهرة (٢) .

وثالثها : أن الإباحة فيما نحن فيه تجرى مجرى التمكين واللطف ، وهو واجب فالإباحة واجبة .

بيانه : أن خلق الله فى الفواكه والأطعمة الألوان البهية المرعية ، والطعوم الشهية المشوقة ، مع اقتدار المكلف على تناوله وخلق الداعية فيه له مع علمه بأنه تعال (٣): لا يتضرر بذلك ولا يبخل بها عنه لتنزهه عن التضرر ، والبخل يجرى مجرى تقديم الطعام (٤) الشهى ممن هو مستغن عنه إلى الضعيف الفقير المحتاج إليه وتمكين هذا الضعيف من تناوله واجب عرفا بدليل أنه يقبح منه المنع عن تناوله عرفا وكذا يقبح منه سائر أسباب ما يمنعه من تناوله ، وإذا قبح ذلك عرفًا وجب أن يقبح عنده .

يقال أيضًا لقوله عليه الصلاة : « مارآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح » (٥) .

وبقياس الغائب على الشاهد ، وإذا كان عنده قبيح وجب أن لا يفعله لأنه تعال(٦) : ليس بفاعل القبيح وفاقا ، وإذا قبح المنع لزم الإذن ضرورة أنه لا

---

(١) فى الأصل : فيه ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق١/ ٢١٤" .

(٣) فى " ت " : يقال .

(٤) فى الأصل : الظاهر ، والمثبت من " ت " .

(٥) الحديث سبق تخريجه "ص٤٩٧" .

(٦) فى " ت " : يقال .

خروج [1] عن النقيضين [2] .

وأما القائلون بالحظر : فقد احتجوا : بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فوجب أن يقبح ، كما فى الشاهد [3] .

واعترض عليه : بأنه إنما لا يجوز ذلك لكون العبد يتضرر بذلك ، والله تعالى منزه [4] عنه .

وأجيب عنه : بأنه لو كان عدم جواز التصرف فى ملك العبد [5] لتضرر ، لوجب أن لا يجوز وإن أذن ، إذا كان متضرراً لوجود العلة .

وهو ضعيف لاحتمال أن يقال : عدم الإذن شرط لكون التضرر علة القبح التصرف ، وهذا التضعيف إنما يتأتى إذا جوزنا تخصيص العلة .

وأجيب : عنه أيضًا بأن قبح التصرف فى ملك الغير لو كان لما ذكرتم ، لوجب أن يجوز من التصرفات فى ملك الغير ما لا ضرر [6] فيه عليه ، كدخول داره بحضوره للتفرج ، لكنه باطل وفاقا .

وهو أيضًا ضعيف ، لاحتمال أن يقال: إن الحكم مرتب على مظنة الضرر لا على نفسه ، ثم أن هذه المظنة منفية بالنسبة /(١١٩/ب)إلى الله تعالى [7] .

---

(١) فى الأصل : لا حرج ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ١٠٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٩/١" ، الإبهاج "١٤٦/١" .

(٣) انظر فى هذا الدليل للقائلين بالحظر :
المعتمد "٨٧٤/٢ ، ٨٧٥" ، التبصرة "ص٥٣٤" ، البرهان لإمام الحرمين "٩٩/١" المستصفى "٦٤/١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٧٣/١" ، المحصول "١/ق٢١٦/١" ، الفائق "٣٠٨/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢١٩/١" .

(٤) فى " ت " . متنزه .

(٥) فى " ت " الغير .

(٦) فى الأصل (ما لاحتمال) ، والمثبت من " ت " .

(٧) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل = =

واحتج [1] الفريقان على فساد قولنا : وهو أنه لا حكم « بأنه حكم [2] » بعدم [3] الحكم ، وأنه حكم مخصوص والجمع بين إثبات حكم مخصوص ونفيه مطلقًا متناقض [4] .

واحتجوا أيضًا : على فساد قول : من قال : بالوقف [5] بمعنى : لا ندرى بأن التصرف إن كان ممنوعًا عنه فهو : الحظر ، وإلا فهو : الإباحة ، ولا وسطة بين النفى والإثبات ، فكان أحدهما معلومًا لا بعينه فالقول : بأنا لا نعلم . هل هناك حكم أم لا ؟ . وبتقدير أن يكون فإنا لا نعلم أنه أى حكم هو باطل .

واحتج من قال بالإباحة بعد ورود الشرع ، ولكن بطريق التبيين [6] : بقوله تعالى : ﴿ **هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا** ﴾[7] ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض** ﴾[8] واللام للاختصاص بجهة الانتفاع .

= = المعتمد "٢/ ٨٧٥"، التبصرة "ص٥٣٤"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٧٣"، المحصول "١/ ق١/ ٢١٨" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٤٩" ، نهاية السول "١/ ١٣١"، شرح مختصر ابن الحاجب "١/ ٢١٩" .

(١) فى الأصل : واحتجوا ، والمثبت من " ت " .
(٢) ساقط من " ت " .
(٣) فى " ت " : لعدم .
(٤) انظر : المحصول "١/ ق١/ ٢١٦"، الفائق "١/ ٣٠٩" .
(٥) وهو قول أبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الصيرفى وغيرهما من القائلين بالوقف بمعنى لا ندرى .
انظر : المعتمد "٢/ ٨٧٩"، المحصول "١/ ق١/ ٢١٧"، الفائق "١/ ٣٠٨" .
وراجع : نهاية السول "١/ ١٣١"، الإبهاج "١/ ١٤٩"، منهاج العقول "١/ ١٣١" .
(٦) وذلك لأنه بعد ورود الشرع تبينا أنه كان على الإباحة قبل وروده ، أما قبل ورود الشرع فلا ندرى ، هل لله تعالى فيه حكم أو لا ؟
وبتقدير أن يكون فيه حكم : لا ندرى ، هل الإباحة أو الحظر .
(٧) سورة البقرة : آية "٢٩" .
(٨) سورة الجاثية : آية "١٣"

وبقوله تعالى : ﴿ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[1] . أنكر تحريم الزينة والطيبات من الرزق ، فوجب أن لا يثبت ويلزم من انتفاعه الإباحة ، ولأن الله تعالى خلقنا للعبادة ، لقوله تعالى : ﴿وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [2]، ولا يمكن الإتيان بها إلا ببدن صحيح قوى ، لكن بقاءه على الصحة والقوة مفتقر إلى الانتفاع بالملابس والمطاعم ، والمشارب بما هو أزيد من القدر الضرورى ، إذ الاقتصار عليه دائمًا يؤدى إلى اختلال أحوال البدن ، وحينئذ يختل أمر العبادة ولازم المطلوب مطلوب فالبقاء [3] على وجه الصحة والقوة مطلوب ، فيكون الانتفاع مطلوبًا فيكون مباحًا [4] .

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل غير آت فى الاستدلال على الإباحة قبل الشرع.

الجواب عن الأول : إنا لا نسلم أنه خلق الطعوم فيها مع إمكان أن لا يخلقها وهذا فإن كثيراً من الأشاعرة [5] ، والمعتزلة قالوا : باستحالة خلوها عن الأعراض التى هى قابلة لها .

---

(١) سورة الأعراف : آية "٣٢" .

(٢) سورة الذاريات : آية "٥٦" .

(٣) فى " ت " : والبقاء .

(٤) انظر : التبصرة "ص٥٣٥"، المحصول "٢/ق٣/ ١٣٩"، الفائق "١/ ٣٠٩" .

(٥) **الأشعرية** : هم أصحاب أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المنتسب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه ، وهم الذين على مذهب أبى الحسن قبل أن يرجع إلى معتقد أهل السنة ، والأشاعرة لا يثبتون من الصفات إلا سبعًا ويؤولون بقية الصفات بتأويلات عقلية بالرغم من ورود النصوص فيها من الكتاب والسنة ، كالوجه واليد وغيرهما من الصفات التى ثبتت لله تعالى كما يليق بجلاله ، وبالرغم من أن أبا الحسن الأشعرى رجع إلى معتقد أهل السنة كما بين فى كتابه " الإبانة " إلا أن اعتقاده الأول لا يزال متبوعًا .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٩٤" ، وما بعدها .

سلمنـا : إمكان خلوها عنها فلم قلتم : إنه لابد أن يكون الخلق لغرض ؟

قوله : لو لم يكن لغرض لكان عيبًا ممـنوعًا ، وهذا لأن العيب عندنا عبارة عن فعل يفضى إلى ضد ما يفعل ذلك الفعل لأجله ، ومعلوم أنه غير لازم بمـا ذكرتم .

سلمنـا : أن العيب عـبارة عن الفعل الخـالى عن الغرض . فلم قلتم : إن العيب بهذا المعنى على الله [1] محال ؟ وهذا لأن أفعـال الله تعالى عندنا غير معللة بالحكم والمصالح .

ولا يمكن الاسـتدلال : بالتـحسين والتـقبـيح على بطلانه ، لأنه مـضى إبطاله. وهب أنا إنما نتكلم فى هاتين المسألتين بناء على أنه ما بطل ، فيمكننا أن نستدل به على الخصم بطريق الإلزام لكن نحن لا نقول به : حتى يستدل به علينا ولا بأنه لو كـان فعله لغـير غرض لصـدق عليه بأنه غـائب ، وأنه باطل بإجماع الأمة ، لأن أسامى الله تعالى / (١٢٠/أ) عندنا توقـيفية ، وبتقدير كونها قيـاسية فإنما يجوز إطلاق مـا لا يوهم الباطل والنقص ، واسم الغائب ليس كذلك .

سلمنا : فساد هذا القسم ، فلم لا يجوز أن يكون الغرض غير ما ذكرتم ؟

وأما الدليل على انحصار الغرض فيما ذكرتم من الأقسام لابد لهذا من دليل

سلمنا : الحـصر لكن لا يحـصل منه المطلوب ، وهو إبـاحة التناول قـبل الشرع وبيانه لوجهين [2] :

أحدهما : أنه يجوز أن يكـون الغرض أحد مـا ذكرتم من الأقـسام ، لكن بعد ورود الشرع ، فعلى هذا التقدير لا يلزم منه إباحة التناول قبل الشرع .

وثانيهما : أن الغرض إذا كـان هو الاستدلال أو استـحقاق الثـواب بسبب

---

(١) آخر الورقة "١٢٢" من " ت " .

(٢) هكذا فى الأصل ، " ت " ولعلها : بوجهين .

الاجتناب فقد يحصل ذلك بمعرفة تلك الطعوم فى حالة غير التكليف ، فلا تكون الإباحة لازمة لهما لأنه لا يسمى فعل غير المكلف مباحًا على ما عرفته من قبل .

سلمنا : صحة دليلكم لكنه معارض بما يدل على عدم الإباحة ، وهو أنه ما من فعل من هذا القسم الذى نحن فيه إلا ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه ، وذلك يدل على عدم إباحته ، إذ لا يجوز أن يرد الشرع على خلاف ما يقتضيه العقل ، كما لا يجوز أن يرد الشرع بتحريم الإحسان والإنصاف وإباحة الكذب والظلم (١) .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن الحكم فى الأصل عقلى ، بل هو شرعى فالعلة المستنبطة منه شرعية ، فإثبات الحكم بها إثبات بطريق شرعى فلا يمكن إثباته قبله بل بعده ولا نزاع فيه .

سلمنا : أن الحكم عقلى ، لكن لا نسلم أن العلة هى ما ذكرتم من الأوصاف ولا يمكن إثبات عليتها بالدوران وبالمناسبة أو غيرهما من الطرق الدالة على كون الوصف علة ، لأن تلك الطرق لا تفيد إلا الظن فلا يجوز الاستدلال بها فى المسألة العلمية وأيضًا فإنا إنما نجوز التمسك بتلك الطرق المفيدة للظن بعد ورود الأمر بالتعبد بالقياس ، وقبل ورود الشرع لا يعلم هل نحن

---

(١) والإمام الرازى فى المحصول "١/ق١/٢١٧" لم يجب بشىء منها ، وإنما أجاب: بالنقض بالمطعومات المؤدية المهلكة .

وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع ، بل قد يكون خلقها للأضرار.

انظر : التبصرة "ص٥٣٦"، المستصفى "١/ ٦٥"، الأحكام للآمدى "١/ ٩٤"، الفائق "١/ ٣٠٦" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٤٧"، نهاية السول "١/ ١٣٠"، منهاج العقول "١/ ١٢٧"

ولم يرتض سراج الدين الأرموى : هذا الجواب الذى ذكره الإمام الرازى ، وقال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه " .

انظر : التحصيل "١/ ١٩٤" .

وراجع : نهاية السول "١/ ١٣٠" .

متعبدون بالقياس المظنون أم لا ؟

فبتقدير أن لا نكون متعبدين به لا يجوز التمسك بها والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط .

سلمنا : عليتها فى الشاهد فلم يكن علة فى الغائب ، فإن أثبت ذلك بطريق قياس [(١)] الغائب على الشاهد فقد عرفت ضعفه .

سلمنا : صحته لكن الفرق بين الأصل والفرع قائم ، وبيانه من حيث الإجمال وهو أنه يقبح من العبد المنع من الاستظلال بحائطه والنظر فى مرآته، والاستضاءة بضوء سراجه ، ولو منع لا يثبت به التحريم أيضًا ، بخلاف الغائب فإنه لا يقبح من الله تعالى ذلك ولو منع لثبتت الحرمة به وفاقا . والافتراق فى الحكم دليل على الافتراق فى العلة / (١٢٠/ب) والمناط ، وبهذين الوجهين الأخيرين خرج الجواب عن الثالث أيضًا .

وأيضًا قوله : إذا قبح المنع ثبت الإذن . ممنوع ، وهذا لأن الإذن ليس نقيضه بل ضده ، بل اللازم عند ارتفاعه رفع الحرج عن الفعل ، وهو ليس بإذن فى الفعل على ما تقدم ذكره [(٢)] ، والحديث الذى تمسك به فلا نسلم أن معناه أن الذى رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح بالنسبة إليه ، حتى يقال: إنه تعالى ليس بفاعل القبيح باعتبار العدول ، فإن صدق هذه القضية عندنا باعتبار السلب لا باعتبار العدول ، بل معناه أنه قبيح عنده بالنسبة إليهم وحينئذ لا يحسن الاستدلال به فى إثبات القبح بالنسبة إليه .

لايقال : الدليل عليه هو أن الحديث دل على أن ذلك الشىء قبيح عنده ، وهو أعم من أن يكون كذلك بالنسبة إليه أو بالنسبة إليهم ، فهو كالعام بالنسبة إليهما فيتناولهما وإلا لزم التخصيص أو التقييد ، وأنه خلاف الأصل .

---

(١) فى الأصل ، " ت " : (القياس) وهو خطأ .

(٢) انظر ما سبق "ص٥٣٨" .

لأنا نقول : الدليل الدال على أن التحسين والتقبيح لا يتطرقان إلى أفعاله تعالى يخصصه أو يقيده ، وأيضًا فإن الإطلاق والعموم دليل ضعيف ، بدليل أنه يترك مقتضاهما بأدنى قرينة فلا يجوز إثبات التحسين والتقبيح به (١) .

وعن حجة أصحاب الحظر : إنا لا نسلم أن الإذن غير معلوم ولم لا يجوز أن يكون معلومًا ؟ بدليل العقل ، كما ذكره أصحاب الإباحة ولا يمكنه أن يجيب عنه بما أجبنا ، لأنه يقول : بالتحسين والتقبيح .

« سلمنا عدم الإذن » (٢) لكنه إثبات بطريق إلحاق الغائب بالشاهد وقد مر أنه ضعيف (٣) .

وعن حجة الفريقين : على فساد قولنا : إنه لا تناقض بين نفى الأحكام الخمسة وإثبات حكم آخر وراءهما ، فإنا نعنى بقولنا : لا حكم نفى الأحكام الخمسة الشرعية : لا نفى مطلق الحكم (٤) .

وأما مذهب الوقف : بمعنى عدم العلم بالأحكام أو بعدمها « لا بمعنى العلم بعدمها » (٥) فهو أيضًا باطل لا بما قالوه : فإنه لا يلزم من نفى الحرج

---

(١) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل فى :
المحصول "١/ق١/٢١٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ٩٤" ، الفائق "١/ ٣٠٥" .
وراجع : نهاية السول "١/ ١٢٩" ، الإبهاج "١/ ١٤٩" ، منهاج العقول "١/ ١٢٦" .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) انظر ما سبق "ص٧٥٦" من هذه الرسالة .
وانظر : المعتمد "٢/ ٢٨٥" ، التبصرة "ص٥٣٤" ، المحصول "١/ق١/٢١٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٢١٩" .
وراجع : الفائق "١/ ٣٠٨" ، الإبهاج "١/ ١٤٩" ، نهاية السول "١/ ١٣١" .

(٤) آخر الورقة "١٢٣" من " ت " .
وانظر : المحصول "١/ق١/٢١٨" ، الفائق "١/ ٣٠٩" .

(٥) ساقط من " ت " .

عن الفعل إباحته على مـا عرفت ذلك من قبل ، بل بما تقدم من أن الحكم إنما يثبت بالخطاب ولا خطاب قبل الشرع ، فيجب الجزم بعدم الحكم (١) .

وبهذا أيضًا نعرف فساد مذهب من قال بالإباحة على طريق التبيين .

وأما مـا تمسكوا به من النصوص فهى وإن دلت على أن الله تعـالى خلق ما فى الأرض جميـعًا ، لكن لا يلزم منه الإذن فى الانتفاع بمـجرده ، فإن الخلق للمكلف ليس عين الإذن له بجهة الانتفاع ولا لازم(٢) له ، بدليل أن من بنى دارًا لغيره وهيـأها له ويقول له ذلك ، فإنه لا يملك بمجرد الانتـفاع بها (٣) ، بل يتوقف بعده على الإذن ولو كان الإذن لازمًـا لما / (١٢١/أ) احتيج إليه بعد ذلك القول ، ولأنه يصح أن يقول : بنيت لك هذه الدار وهيأتها لك ، لكن لا تنتفع بها حتى آذن لك ، ولو كان الإذن لازمًا له لما صح هذا .

سلمنا : دلالتـه على الإذن ، لكن من حـين القـول : أو من حـين الخلق بطريق التبين .

والأول : مسلم .

والثانى : ممنوع .

وهذا فإن (٤) مجرد القصـد غير منح ، لأنه لا يحصل [به (٥)] الإعلام فلا يكون مباحًا من حين الخلق .

وبه خرج الجـواب عن الوجه المعقـول أيضًا ، إذ لا يلزم من خلقنا للعـبادة

---

(١) انظر ما سبق "ص٦٥٩" .

وانظر : المحصول "١/ق١/٢١٨" .

وراجع : روضة الناظر لابن قدامة "ص٢٩"، الإبهاج "١/١٤٩" .

(٢) فى الأصل : والالازم .

(٣) فى " ت " : لها .

(٤) فى " ت " : لأن .

(٥) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

وجوب العبادة علينا وطلبها منا بل يتوقف بعده على الطلب والإيجاب ، وعلى هذا التقدير لا نعلم أن قبل الإيجاب هل بقاؤنا مطلوب للشارع أم لا ؟ . فلا يكون مجرد خلقنا للعبادة دالاً على الانتفاع بما هو من أسباب البقاء ما لم يوجب للعبادة ، فإذا أوجب ذلك فربما دل عليه لو لم يجز تكليف ما لا يطاق .

[حكم تعلم أصول الفقه]

ولنختم هذا النوع : ببيان أن تعلم أصول الفقه من فروض الكفايات ، فإنه من مبادئ هذا العلم فيناسب ختمه به .

فنقول : الدليل عليه أن الحادثة إذا نزلت بالمكلف ، فإما أن يكون مأموراً عنده [بشيء أو لا يكون ، بل حاله عنده] (١) كحاله قبله .

وهذا الثاني : باطل بإجماع الأمة لاقتضائه عدم التكليف ، فيتعين الأول: وهو إما معرفة حكم الله فيها وما يتعلق به من العمل « أوغيره (٢) » الثاني باطل وفاقا ، فيتعين الأول : وهو إما معرفة ذلك الحكم بالبناء على طريق أولا بالبناء عليه ، بل بمجرد التشهي والاختيار ، وهذا الثاني : باطل بإجماع الأمة(٣) . على أن المكلف غير مخير بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة به، بل هو مأمور بأن يبني حكم الحادثة على الاجتهاد إن كان عالمًا ، أو على الاستفتاء إن كان عاميًا ، والطرق الموصلة إلى معرفة الأحكام هي أصول الفقه ، وقد ثبت أن معرفتها بناء على طريق واجبه ، وقد ثبت توقف معرفتها على معرفة أصول الفقه ، فيجب معرفة أصول الفقه لما ثبت أن ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب،ثم أنه غير واجب على العين لإجماع الأمة على جواز الاستفتاء للعامي فهو إذن على الكفاية (٤) .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) في الأصل ، " ت " : بالإجماع الأمة .

(٤) قيل : إن معرفة أصول الفقه فرض كفاية ، كما ذهب إليه المصنف وشيخ الإسلام ابن تيمية . وقيل : فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى .
انظر : الفائق "١/ ٣١٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٧" ، المسودة "ص٥٧١"

« فهرس موضوعات المجلد الثانى »

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
فروع :	
الفرع الأول : النقل خلاف الأصل	٣١١
الفرع الثانى : الحقائق اللغوية منقسمة إلى المتباينة والمتواطئة والمترادفة والمشتركة والمشككة، فهل هذه الأقسام حاصلة فى المنقولات الشرعية أم لا ؟	٣١٢
الفرع الثالث : صيغ العقود فى أصل اللغة للأخبار .	٣١٤
الفصل الثالث عشر	
فى المجاز	٣١٧
المسألة الأولى : فى بيانه ومعناه بحسب اللغة	٣١٩
المسألة الثانية : فى حده بحسب الاصطلاح	٣٢٠
المسألة الثالثة : فى أن لفظ المجاز بالنسبة إلى هذا المفهوم الاصطلاحى حقيقة عرفية ومجاز لغوى .	٣٢١
المسألة الرابعة : فى وقوع المجاز فى اللغة العربية .	٣٢٢
دليل وقوعه فى اللغة .	٣٢٢

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
أنكر الأستاذ أبو إسحاق وقوعه فى اللغة	٣٢٣
المسألة الخامسة : فى أقـوال العلماء فى وقوع المجاز فى كلام الله تعالى .	٣٢٦
ذهب الأكثرون إلى أنه واقع .	٣٢٦
وقالت الرافضة والظاهرية : أنه غير واقع .	٣٢٦
احتج الأكثرون على وقوعه .	٣٢٧
احتج المخالف بوجوه .	٣٣٢
المسألة السادسة : فى اشتمال العربية والقرآن على كلمة غير عربية	٣٣٥
خلاف العلمـاء فى اشتمـال القرآن على ذلك أثبـته ابن عباس وعكرمة ومن تابعهما .	٣٣٥
نفاء الباقون .	٣٣٥
حجة المثبتون .	٣٣٦
احتج المنكرون.	٣٣٩
المسألة السابعة : فى تقسيم المجاز .	٣٤٠
انكار المجاز العقلى .	٣٤٢
الجواب عن ذلك .	٣٤٣
المسألة الثامنة : فى بيان جهات التجوز فى المفرد .	٣٤٧
تنبيهان :	٣٤٨

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
المسألة التاسعة : في أن استعمال اللفظ في كل واحد من صور المجاز هل يفتقر إلى كونه مستعملا فيه من جهتهم أولا يفتقر إلى ذلك ؟	٣٦٠
منهم من ذهب إلى اشتراطه.	٣٦٠
ومنهم من لم يشترطه .	٣٦٠
احتج الشارطون .	٣٦١
احتج من نفى الاشتراط .	٣٦٤
المسألة العاشرة : في السبب الموجب للتكلم بالمجاز .	٣٦٦
المسألة الحادية عشرة : في أن الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز .	٣٦٩
المسألة الثانية عشرة :في أن المجاز المفرد خلاف الأصل.	٣٧١
المسألة الثالثة عشرة : حمل اللفظ على المعنى اللغوى إن لم يكن له معنى سواه .	٣٧٤
أقوال العلماء فيما يقدم الحقيقة اللغوية أو المجاز اللغوى.	٣٧٥
المسألة الرابعة عشرة : في كيفية حمل اللفظ على معناه المجازى .	٣٧٧
الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز	٣٨٣

الموضـــــوع	رقم الصفحة
المسألة الأولى : فى الفرق بين الحقيقة والمجاز .	٣٨٥
الفصل بين الحقيقة والمجاز بالتنصيص.	٣٨٥
الفصل بين الحقيقة والمجاز بالعلامات .	٣٨٥
المسألة الثانية : فى بيان أن اللفظ الدال على معنى قد لا يكون حقيقة ولا مجازا لغويا .	٣٩٥
المسألة الثالثة: فى أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا .	٣٩٧
الفصل الخامس عشر فى الحروف	٤٠١
المسألة الأولى : فى الحروف العاطفة :	٤٠١
الواو .	٤٠١
واو المعية .	٤٠٥
الواو بمعنى « مع » تقتضى الجمع .	٤٠٥
احتج الأكثرون .	٤٠٥
احتج من قال : بأنها للترتيب .	٤١٢
المسألة الثانية : فى بقية الحروف العاطفة .	٤٢٣
الفاء .	٤٢٣
ثم .	٤٢٧
حتى .	٤٢٨

الموضـــــوع	رقم الصفحة
أو وأما وأم .	٤٢٩
أم المتصلة.	٤٣٠
لا ، بل ، لكن .	٤٣١
المسألة الثالثة : فى الحروف الجارة :	٤٣٢
من .	٤٣٢
إلى .	٤٣٤
حتى .	٤٣٦
فى .	٤٣٧
الباء .	٤٣٩
قيل : أن « الباء » للتبعيض .	٤٤٠
وقيل : أنها مجملة .	٤٤٠
اللام .	٤٤٥
عن .	٤٤٨
كاف التشبيه .	٤٤٨
مذ ومنذ .	٤٤٩
المسألة الرابعة : فى الحروف النافية .	٤٤٩
لا .	٤٤٩
ما .	٤٥١
لم ، لما .	٤٥١

الموضـــــوع	رقم الصفحة
لن .	٤٥٢
أن .	٤٥٣
المسألة الخامسة : أنما .	٤٥٣
الفصل السادس عشر **فى التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ**	٤٦٣
وجه التغاير بين الإضمار والاقتضاء .	٤٦٦
الفرق بينهما من حيث المعنى ومن حيث اللفظ.	٤٧٠
المسألة الأولى : فى التعارض بين الاشتراك والنقل .	٤٧٢
لا يقال : الاشتراك أولى لوجهين .	٤٧٤
معارضة أن الاشتراك أولى بوجوه .	٤٧٤
المسألة الثانية : فى التعارض بين الاشتراك والإضمار .	٤٧٦
قرائن الإضمار .	٤٧٧
المسألة الثالثة : فى التعارض بين الاشتراك والمجاز .	٤٨٠
المجاز أولى ويدل عليه وجوه .	٤٨٠
الاشتراك أولى لوجوه .	٤٨٢
المسألة الرابعة : فى التعارض بين الاشتراك والتخصيص.	٤٨٤
المسألة الخامسة : فى التعارض بين النقل والإضمار .	٤٨٥

الموضـــــوع	رقم الصفحة
المسألة السادسة : فى التعارض بين النقل والمجاز.	٤٨٦
المسألة السابعة : فى التعارض بين النقل والتخصيص .	٤٨٦
المسألة الثامنة : فى التعارض بين الإضمار والمجاز.	٤٨٧
المسألة التاسعة: فى التعارض بين الإضمار والتخصيص.	٤٨٩
المسألة العاشرة : فى التعارض بين المجاز والتخصيص.	٤٨٩
خاتمة الفصل بفروع :	٤٩٣
أحـدها : إذا وقع التـعارض بين الاشـتـراك والنسخ ، فالاشتراك أولى .	٤٩٣
مثاله من جانب المصنف .	٤٩٣
مثال آخر من جانب الخصم .	٤٩٣
الدليل على أن الاشتراك خير من النسخ .	٤٩٨
ثانيـهـا : اذا وقع التـعـارض بيـن الاشـتـراك اللفظى والاشتراك المعنوى فالاشتراك المعنوى أولى .	٤٩٩
ثالثها : إذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ مـشتركا بين علميـن أو بين علم ومعنى أو بين مـعنيين	٥٠٠
رابعها : إذا وقع التعارض بين المشترك والمشكك.	٥٠١
خـامـسـهـا : إذا وقع التـعـارض بين المتـواطىء وبين المشكك.	٥٠١
(النــوع الثــانى)	
الكلام فى تقسـيم الأحكام الشرعية وما يتـعلق بها من	

الموضـــــوع	رقم الصفحة
المسائل .	٥٠٥
التقسيم الأول	
(الفصل الأول)	
فى الوجـوب	٥٠٩
حدود الواجب ومناقشتها .	٥٠٩
المسألة الثانية : فى أسماء الواجب .	٥١٦
الفرق بين الواجب والفرض .	٥١٦
الفرض فى اللغة .	٥١٦
الوجوب فى اللغة .	٥١٨
اعتراض الإمام على التفريق بينهما ومناقشته	٥١٩
المسألة الثالثة : فى حكم الواجب الذى لم يترجح فعله على تركه .	٥٢٢
المسألة الرابعة : فى الواجب المخير .	٥٢٤
خلاف العلماء فى الواجب المخير .	٥٢٤
تحرير محل الخلاف .	٥٢٥
حجة الأشـاعرة والفقهاء على القـول بوجوب واحد لا بعينه مناقشة الأدلة .	٥٢٧
الجواب عن الوجه الأول من وجوه.	٥٣١
الجواب عن الوجه الثانى من وجهين .	٥٣٢

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الجواب عن الوجه الثالث .	٥٣٣
الجواب عن الوجه الرابع .	٥٣٣
حجة من زعم أن الكل واجب ومناقشتها .	٥٣٤
حجة من زعم أن الواجب بعينه ومناقشتها .	٥٣٦
حجة المخالفين على فساد مذهبنا بوجوه .	٥٣٧
الجواب على حجة المخالفين .	٥٣٩
فرع : فيما إذا عقد الإنسان على قفيز من صبرة .	٥٤٢
المسألة الخامسة : فى أن وجـوب الأشياء قد يكون على الترتيب أو على البدل .	٥٤٣
المسألة السادسة : فى الوجوب الموسع .	٥٤٤
أقوال العلماء فى الواجب الموسع .	٥٤٤
حجة القائلين بالواجب الموسع .	٥٤٩
الدلالة من النص والمعـقول على تخصـيص أداء الصلاة فى أول الوقت .	٥٥٠
لا يجوز التأخير بدل لوجوه .	٥٥١
الجواب عن قولهم : الواجب لا يجوز تركه .	٥٥٣
الجواب عن قولهم : يحتمل أن يكون فعله ندبا فى أول الوقت .	٥٥٤
الجـواب على دليل النـص إذا دل على تخـصـيص أداء الصلاة فى أول الوقت .	٥٥٦

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الجواب على دليل المعقول الـدال على تخصيص الصلاة في أول الوقت .	٥٥٨
نسبة الفعل إلى جواز الترك وعدم بحسب انقسام العقل	٥٦٠
فروع ثلاثة :	٥٦٣
الفـرع الأول : الواجب الموسع ينقـسم إلى ما له غـاية معينة . . وإلى ما ليس له غاية معينة .	٥٦٣
الفرع الثـانى : الواجب أن أدى فى وقته سـمى إداء أما إذا فـعل فى الوقت مـع نوع من الخلل سمى عادة .	٥٦٦
أقوال العلماء فى الحج إذا صار وقته مـتعيناً بسبب غلبة الظن بعدم البقـاء ، فإن بقى بعد ذلك وأداه فهل يكون قضاء أو أداء ؟	٥٦٨
الفرع الثـالث : فى أقوال العلمـاء فى الواجب إذا أدى خارج الوقت .	٥٦٩
المسألة السابعة : فى الفرض على الكفاية .	٥٧١
تنبيــه :	٥٧٣
المسألة الثامنة : فيما لا يتم الواجب إلا به .	٥٧٥
ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب سـواء كان سببا أو شرطا لكن بشرطين .	٥٧٥
ذهب بعض الأصوليين إلى أن إيجاب الشىء لا يقتضى	

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
إيجاب غيره .	٥٧٥
فصلت الواقفية بين السبب والشرط .	٥٧٦
فصل بعضهم : بين الشرط الشرعى وبين الشرط الوجودى حجة أبى الحسين لمذهب الجمهور .	٥٧٦
مناقشته .	٥٧٦
وجه آخر فى المسألة : وهو أن إيجاب الشىء فى العرف يفيد إيجاب ما يتوقف عليه .	٥٧٨
احتج من زعم أن إيجاب الشىء لا يفيد إيجاب ما يتوقف عليه بوجوه .	٥٨١
الجواب عن هذه الوجوه .	٥٨١
المسألة التاسعة: فى أقسام ما لا يتم الواجب إلا به ، فى جانب الفعل .	٥٨٢
أقسام ما لا يتم الواجب إلا به فى جانب الترك.	٥٨٥
المسألة العاشرة :فى الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين.	٥٨٩
أقوال العلماء فى الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين.	٥٨٩
المسألة الحادية عشرة : فى حكم الباقى بعد نسخ الوجوب .	٥٩٠
أقوال العلماء فى حكم الباقى بعد نسخ الوجوب .	٥٩٠
حجة القائلين أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز .	٥٩١

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الجواب عن حجـة القائلين : أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز .	٥٩٢
المسـألة الثـانيـة عشـرة : فى صـوم المريض والمسـافـر والحائض .	٥٩٣
أقوال العلماء فى صوم المريض والمسافر والحائض .	٥٩٣
حجة القائلين بالوجوب .	٥٩٤
الجواب عن حجة القائلين بالوجوب .	٥٩٤
الفصل الثانى **فى المحظور وما يتعلق به من المسائل**	٥٩٩
المسألة الأولى : فى حقيقته لغة وشرعا .	٥٩٩
أسماء المحظور .	٥٩٩
المسـألة الثانيـة : فى الجمع بـين الطاعة والمعـصيـة فى الشىء الواحد .	٦٠٠
أقوال العلماء فى الواحد بالنوع .	٦٠٠
حجة إمام الحرمين على فساد مذهب أبى هاشم .	٦٠٣
المسألة الثالثة : فى الواحد بالشخص وأقوال العلماء فى ذلك .	٦٠٣
حجة الجـمهور على جواز أن يكون الواحـد بالشخص حراما حلالا معا باعتبارين .	٦٠٣
حجـة المخالف على فـساد الصـلاة فى الدار المغصـوبة	

	رقم الصفحة
ومناقشتها .	٦٠٨
تنبيهان :	٦١٤
الأول : فى أقوال العلماء فى الصلاة فى الثوب المغضوب .	٦١٤
الثانى : الذين قالوا : بجواز أن يكون الشىء الواحد واجبا ومحرما باعتبارين قالوا : إنما يجوز إذا أمكن للمكلف أن يفعل المأمور به بدون المحرم .	٦١٥
المسألة الرابعة : فى أنه لا يجوز أن يكون الشىء الواحد باعتبار واحد واجبا ومكروها .	٦١٦
المسألة الخامسة : فى المحرم المخير وأقوال العلماء فيها .	٦١٧
أدلة القائلين بأن تحريم شىء من الأشياء لا يقتضى تحريم الكل .	٦١٧
حجة من قال بأن تحريم شىء من الأشياء يقتضى تحريم الكل .	٦١٧
الفصل الثالث **فى المباح وما يتعلق به من المسائل**	٦٢٣
المسألة الأولى : فى معناه .	٦٢٣
أسماء المباح .	٦٢٣
المسألة الثانية : فى المباح هل هو من الشرع أو لا ؟	٦٢٦
المسألة الثالثة : فى أن المباح هل هو من التكليف أم لا ؟	٦٢٧

الموضــــــوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : فى أن المباح هل هو حسن أم لا ؟	٦٢٨
المسألة الخامسة : فى أن المباح هل هو مأمور به أم لا ؟	٦٢٩
المسألة السادسة : فى إنكار المباح ورد على من أنكره .	٦٢٩
تحرير محل النزاع فى مسألة انكار المباح .	٦٣١
دليل من أنكر المباح ومناقشته .	٦٣١
الفصل الرابع	
فى المندوب وما يتعلق به من المسائل	٦٣٥
المسألة الأولى : فى معناه لغة وشرعا .	٦٣٥
محترزات التعريف .	٦٣٥
أسماء المندوب .	٦٣٦
أقوال العلماء فى السنة هل هى من أسماء المندوب أولا؟	٦٣٧
المسألة الثانية : فى أن المندوب هل هو مأمور به أم لا ؟	٦٣٩
وأقوال العلماء فى ذلك .	٦٣٩
المسألة الثالثة : فى حسن المندوب .	٦٤٢
المسألة الرابعة : فى المندوب هل هو من التكليف أم لا خلاف العلماء فى ذلك .	٦٤٣
المسألة الخامسة : أقوال العلماء فى : متى يلزم المندوب.	٦٤٦

الموضـــــوع	رقم الصفحة
أدلة المصنف .	٦٤٦
أدلة الخصم .	٦٤٦
الفصل الخامس في المكروه وما يتعلق به من المسائل	٦٥٣
المسألة الأولى : في معناه .	٦٥٣
المسألة الثانية : في أن المكروه الذي هو ضد المندوب هل هو منهي عنه أم لا ؟	٦٥٦
المسألة الثالثة: في أن المكروه هل هو من التكليف أم لا؟	٦٥٦
المسألة الرابعة : في أن المكروه هل هو قبيح أم لا ؟	٦٥٧
التقسيم الثاني : في أن الحكم يوصف بالصحة والإجزاء والبطلان والفساد .	٦٥٧
معنى الصحة والإجزاء والبطلان والفساد في العبادات عند المتكلمين .	٦٥٧
معنى الصحة والإجزاء والبطلان والفساد في العبادات عند الفقهاء .	٦٥٨
أدلة المتكلمين على فساد قول الفقهاء بوجوه .	٦٦٠
الجواب عن هذه الوجوه .	٦٦١
معنى الصحة في المعاملات .	٦٦٢
الفرق بين الفاسد والباطل وخلاف العلماء في ذلك ومناقشتها .	٦٦٢

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الصحة فى اللغة .	٦٦٥
الفساد فى اللغة .	٦٦٦
تفسير آخر للصحة .	٦٦٦
تزييف هذا التفسير .	٦٦٨
التقسيم الثالث : فى الحكم الوضعى وتعريفه .	٦٦٨
محاولة الإمام الرازى لتزييف ما اختاره الغزالى من عدة وجوه ، ومناقشتها .	٦٧٠
السبب فى اللغة .	٦٧٥
السبب فى الشرع .	٦٧٥
تكرر الحكم بتكرر السبب .	٦٧٦
ما لا يتكرر الحكم بتكرر السبب .	٦٧٧
تنبيه .	٦٧٧
المانع .	٦٧٨
مانع الحكم .	٦٧٩
مانع السبب .	٦٧٩
الشرط ـــــ	٦٨٠
أقسام الشرط .	٦٨٠
التقسيم الرابع : فى أن الحكم قد يوصف بالعزيمة والرخصة .	٦٨١

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
العزيمة فى اللغة والشرع .	٦٨٢
الرخصة فى اللغة.	٦٨٣
الرخصة فى الشرع .	٦٨٤
الصحيح فى تعريف الرخصة .	٦٨٥
تشكيك بعض الناس فى تحقق الرخصة .	٦٨٥
مناقشة تعريف الرخصة .	٦٨٦
دليل الرخصة راجحا على ما يعارضه .	٦٨٦
مناقشة قوله فى القسم الثالث : وإن كان العذر المرخص مرجوحا .	٦٨٦
تنبيه : فى استعمال الرخصة بطريق الحقيقة والمجاز .	٦٩٣
التقسيم الخامس : فى انقسام الحكم إلى كونه حسنًا وإلى كونه قبيحًا .	٦٩٩
تعريف القبيح والحسن .	٦٩٩
القبيح عند المعتزلة .	٧٠٠
الحسن عند المعتزلة .	٧٠١
معنى الذم .	٧٠٢
معنى الاتضاع .	٧٠٢
حد آخر للقبيح والحسن .	٧٠٣
المسألة الأولى : فى أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت بالعقل .	٧٠٤

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
أقوال العلماء فى هذه المسألة .	٧٠٤
تحرير محل النزاع .	٧٠٤
إحتج الأصحاب على صحة مذهبهم بوجوه .	٧٠٧
الوجه الأول .	٧٠٧
الإعتراض على هذا الوجه والجواب عنه .	٧٠٩
الوجه الثانى : ومناقشته عليها .	٧١٢
بيان نفى اللازم بصورتين .	٧١٣
الإستغناء بالتعريض عن الكذب ومناقشته ذلك .	٧١٤
جملة من فروع قاعدة التحسين والتقبيح .	٧١٦
الوجه الثالث : ومناقشته .	٧١٧
الاعتراض على هذا الوجه والجواب عنه .	٧١٨
الوجه الرابع : ومناقشته .	٧١٨
الوجه الخامس : ومناقشته .	٧١٩
الإعتراض على هذا الوجه .	٧١٩
الوجه السادس : ومناقشته .	٧١٩
الوجه السابع : ومناقشته .	٧٢٠
الوجه الثامن : ومناقشته .	٧٢١
دعوى الخصوم العلم الضرورى .	٧٢٣
بعض الخصوم حاول الاستدلال وذكر وجوها فيه .	٧٢٦

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
الجواب عن هذه الوجوه .	٧٢٧
الجواب عن الأول .	٧٢٧
الجواب عن الثانى .	٧٢٨
الجواب عن الثالث .	٧٢٩
الجواب عن الرابع .	٧٣٢
الجواب عن الملازمة الأولى .	٧٣٢
الجواب عن الملازمة الثانية .	٧٣٣
المسألة الثانية : فى حكم شكر المنعم .	٧٣٥
أقوال العلماء فى هذه المسألة .	٧٣٥
احتج الأصحاب على عدم وجوبه عقلاً بوجوه .	٧٣٨
الوجه الأول .	٧٣٨
الوجه الثانى .	٧٤٠
الوجه الثالث .	٧٤٠
استدلال البعض على نفى جلب النفع أو دفع الضر للعبد ومناقشته .	٧٤١
استدلال البعض الآخر على أنه لا يجوز أن يجب لجلب نفع .	٧٤١
الوجوه التى تدل على احتمال العقاب على الشكر .	٧٤٤
اعتراض ومناقشة له .	٧٤٦

الموضـــــوع	رقم الصفحة
اعتراض ومناقشة له .	٧٤٦
الوجه الرابع .	٧٤٨
الاعتراض عن هذا الدليل من وجهين .	٧٤٩
الجواب عن المعارضة الأولى .	٧٥٠
الجواب عن المعارضة الثانية من وجهين .	٧٥٠
الوجه الأول .	٧٥٠
الوجه الثانى .	٧٥٢
قول بعضهم أن المسألة ظنية لا قطعية ، ومناقشته .	٧٥٢
المسألة الثالثة : فى حكم الأشياء قبل ورود الشرع .	٧٥٣
مذهب أهل السنة والجماعة .	٧٥٣
رأى الإمام الرازى .	٧٥٤
رأى المعتزلة والخلاف بينهم .	٧٥٤
عند معتزلة البصرة .	٧٥٤
عند معتزلة بغداد .	٧٥٥
التوقف فى ذلك .	٧٥٦
أدلة القائلين أنه لا حكم قبل ورود الشرع من الشرع .	٧٥٨
الاعتراض على دليل هؤلاء والجواب عنه من وجوه .	٧٥٨
دليلهم من المعقول .	٧٦٠

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
أدلة القائلين بالإباحة من وجوه .	٧٦٠
الوجه الأول .	٧٦٠
الوجه الثانى .	٧٦٢
الوجه الثالث .	٧٦٤
أدلة القائلين بالحظر ومناقشتها .	٧٦٥
الاحتجاج على فساد قول من قال أنه لا حكم بأنه حكم بعدم الحكم .	٧٦٦
الاحتجاج على فساد قول من قال بالوقف .	٧٦٦
حجـة من قال بالإباحـة بعد ورود الشـرع لكن بطريق التبيين .	٧٦٦
مناقشة دليل القائلين بالإباحة بعد ورود الشرع .	٧٦٧
الجواب عن حجة أصحاب الحظر .	٧٧١
الجواب عن حجة الفريقين على فساد قولنا .	٧٧١
حكم تعلم أصول الفقه .	٧٧٣

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ / صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

٦٤٤ - ٧١٥ هـ

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراة
جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المجلد الثالث

المكتبة التجارية
بمكة المكرمة

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م

« النوع الثالث »

الكلام فى الأوامر

وفيه فصول :

« الفصل الأول »
فى الأمر ومقتضاه

الفصل الأول
فى الأمر ومقتضاه

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

اعلم أن أصحابنا : اتفقوا على أن لفظ الأمر مشترك بين الاستدعاء النفسانى : الذى هو مدلول الصيغة / (١٢١/أ) ، وبين الصيغة : التى هى "افعل" وما يجرى مجراه (١) . إلا الذين قالوا : الكلام : حقيقة فى المعنى القائم بالنفس مجاز فى العبارة ، تسمية الدال (٢) باسم المدلول ، كإمام الحرمين (٣) وغيره ممن وافقه فإنه لا يشك فى هؤلاء أن يقولوا : بمثله فى أنواعه .

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١٢٨/١" ، الإرشاد لإمام الحرمين "ص١٠٥" ، المستصفى "٤١٢/١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٦" .

(٢) فى " ت " : للدال .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١٩٩/١" وقال إمام الحرمين : " فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفًا ولا صوتًا ، وهو مدلول العبارة والرقوم والكتابة ، وما عداها من العلامات " .
واختلف النقل عن الأشعرى - رحمه الله - فنقل عنه إمام الحرمين فى البرهان فى نفس الموضع : أنه قال فى كتاب " المسائل البصرية " إن العبارة كلام على الحقيقة وكذلك كلام النفس ، ونقل عنه أنه قال : فى مقام آخر : إن العبارات سميت كلامًا من باب التجوز فقط .
وهذا خلاف مذهب السلف الذى قامت عليه الأدلة التى لا ينبغى العدول عنها انظر . الإرشاد "ص١٠٤ ، ١٠٥" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١٢٨/١" ، المنخول "ص٩٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٦"

واختلفوا فى أنه هل هو حقيقة فى غيرهما أم لا ؟

فذهب المحققون منا : إلى أنه ليس بحقيقة فى غيرهما [(1)] .

وقال بعض الفقهاء : إنه حقيقة فى الفعل أيضًا لحصول [(2)] كونه فعلاً [(3)] .

وأما المعتزلة : فقد اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص [(4)] فقط إلا أبا الحسين البصرى منهم : فإنه زعم أنه مشترك بينه وبين الشىء والصفة، والشأن، والطريق ، وأنه ليس حقيقة فى الفعل بخصوص كونه فعلاً

---

(1) انظر : المستصفى "١/ ٤١١"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٠" .

وراجع : روضة الناظر لابن قدامة "ص١٨٩" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٦٦"، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٦" ، الإبهاج "٢/ ٣" .

(2) فى الأصل : كحصول ، والمثبت من " ت " .

(3) ذهب بعض العلماء إلى أن إطلاق الأمر حقيقة على الفعل فيكون الأمر مشتركًا بينهما واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ **وما أمر فرعون برشيد** ﴾ .

وذهب آخرون إلى أن إطلاق الأمر على الفعل مجاز حكاه ابن النجار عن الإمام أحمد وأصحابه وأكثر العلماء .

انظر : المعتمد "١/ ٤٥ ، ٤٧٠"، العدة "١/ ٢١٥"، المحصول "١/ ق٢/ ٧"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٦" .

وراجع : المسودة "ص١٦"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٢٦٦"، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٨"، الإبهاج "٢/ ٨"، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٦"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٦" .

(4) وإلى القول بأنه حقيقة فى القول المخصوص ذهب جمهور الأصوليين والمعتزلة .

انظر : المعتمد "١/ ٤٥"، المحصول "١/ ق٢/ ٧"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٠"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٦" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٨"، التمهيد للأسنوى "ص٢٥٨"، نهاية السول "٢/ ٧"، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٨"، كشف الأسرار "١/ ١٠١"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥" .

بل لعموم كونه شأنًا [١]

واحتج المحققون بوجوه :

أحدها : أنا أجمعنا على أنه حقيقة فى غير الفعل ، والشىء ، والشأن ، والصفة ، والطريق ، بخصوصيته وبعينه . وهو ، إما القول المخصوص ، أو مدلوله ، أو هما جميعًا . فوجب أن لا يكون حقيقة فيما عداه ، دفعًا للاشتراك ، أو تقليلاً له [٢] .

وإنما قلنا : لخصوصيته ولعينه ، ليسقط المنع المتوجه على هذه الحجة. وهو أنه لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة فى غير الفعل أو الشأن أو فى غيرهما ، مع كونه حقيقة فيه الاشتراك اللفظى ، لجواز أن يكون حقيقة فيهما باعتبار أمر مشترك [٣] بينهما ، فعلى هذا لا يلزم إلا الاشتراك المعنوى [٤] .

فإن قلت : فحينئذ نمنع المقدمة الأولى : وهى أنه حقيقة فى القول المخصوص لخصوص كونه ذلك القول ولم لا يجوز أن يكون حقيقة فيه لعموم كونه شأنًا أو صفة ولا نسلم انعقاد الإجماع عليه .

قلت : نحن لا ندعى امتناع هذا الاحتمال ، كيف وهو راجح على احتمال الاشتراك والمجاز إذ التواطؤ خير منهما ، وإنما ندعى على أن الخصوم [٥] وافقونا على أنه حقيقة فى القول المخصوص لخصوص كونه ذلك القول ، بل الأمة أجمعت على أنه حقيقة فى غير الفعل والشأن لخصوص ذلك الغير ،

---

(١) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٤٥" ، : " وأنا أذهب إلى أن قول القائل "أمر" مشترك بين الشىء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص" .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) آخر الورقة "١٢٤" من " ت " .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٢" .

وراجع : تيسير التحرير "١/ ٣٣٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٨" .

(٥) فى الأصل : الخصم والمثبت من " ت " .

وهو إما القول أو مدلوله ، وذلك يكاد أن يكون معلومًا بالضرورة بعد تتبع كلامهم عن مؤلفاتهم إذ نقل ذلك بعضهم بصراحته ، ويعرف من كلام الآخرين بسياقه ، فمنعه معاندة محضة ولا اعتبار بما ذهب إليه بعض المؤتمرين فإنه مسبوق بالإجماع (١) .

وثانيها : أنه لو كان حقيقة فى الفعل لاطرد فى كل فعل إذ هو لازم الحقيقة عند عدم المانع على ما تقدم تقريره (٢) ، لكنه غير مطرد إذ لا يقال: للأكل والشرب أمر فوجب أن لا يكون حقيقة فيه (٣) .

« واعترض عليه بمنع نفى اللازم غايته أنه لم يستعمل فيه /(١٢٢/أ) كاستعماله فى غيره من الفعل وذلك لا يدل على أنه ليس بحقيقة فيه » (٤) .

واعترض عليه بعضهم بنوع آخر : وهو أن عدم اطراده [فى كل فعل لو كان مما يمنع حقيقة فى بعضه ، فعدم اطراده فى كل قول مما يمنع كونه حقيقة فى بعضه ، ولا يخفى عدم اطراده](٥) فى كل قول .

وهو ضعيف جدًا ، لأن عدم اطراده فى كل فعل إنما يدل على أنه ليس بحقيقة [فى الفعل ، لأنه ليس بحقيقة](٦) فى فعل دون فعل عند القائلين به، وإلا كان من حقهم أن يعينوا ذلك الفعل بالتعيين أو يضبطوه بالوصف ليمتاز عن غيره،إذ لا يحسن أن يقال: الإنسان حقيقة فى الحيوان ، لكونه حقيقة فى الحيوان المخصوص، ولما لم يفعلوا ذلك بل أطلقوا القول بكونه حقيقة

---

(١) انظر فى ذلك : الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٢ ، ١٣٣" ، والمراجع السابقة.

(٢) انظر ما سبق "ص٨٠١" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤٦" ، المحصول "١/ق٢/ ٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣١" ، الفائق "٢/ ٣" .

وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/ ٩" ، إرشاد الفحول "ص٩١" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

فى الفعل ، [دل][1] ذلك على أنه حقيقة فى مطلقه لا فى مخصوصه ، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى القول ، إذ لم يقل أحد منهم أنه حقيقة [فى القول حتى يفهم منه أنه حقيقة فى مطلق القول ، بل قالوا : إنه حقيقة][2] فى القول المخصوص فلا يلزم من دلالة عدم اطراده فى كل فعل على أنه ليس بحقيقة فى الفعل ، دلالة عدم اطراده فى كل فعل على أنه ليس بحقيقة فى القول المخصوص [3] .

وثالثها : أنه يصح نفى الأمر عن الفعل ، إذ يصح أن يقال : إنه ما أمر به ولكن فعله وصحة النفى تدل على المجاز على ما تقدم [4] .

واعترض عليه : بمنع صحته مطلقًا [5] ، بل لو صح فإنما يصح بمعنى القول وعلى هذا التقدير لا يدل صحة النفى على أنه ليس بحقيقة فيه ، فإن ذلك جار فى الحقيقة المشتركة ، إذ يصح أن يقال : اعتدت بقرء لا بطهر ، بمعنى اعتدت بحيض لا بطهر ، ويكون نفى الطهر قرينة دالة على إرادة الحيض من القرء .

ولو أجيب عنه بما سبق فى اللغات [6] لرجع حاصله إلى الدليل الأول .

ورابعها : أن الأمر له لوازم : نحو كونه ممتثلاً به ، أو غير ممتثل به ،

---

(١) ساقط من الأصل والمثبت من " ت " .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٥" ، الفائق "٢/ ٣" .

(٤) انظر ما سبق "ص٣٣٢" .

وانظر : العدة "١/ ٢٢٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٩" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٦٦" ، كشف الأسرار "١/ ١٠٥" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٦" ، التلويح على التوضيح "١/ ١٥٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١" .

(٥) انظر المحصول "١/ ق٢/ ١٠" .

(٦) انظر ما سبق "ص٣٣٣"

وأن ضده النهى ، وأنه يمنع منه الخرس والسكوت ، وأنه من أقسام الكلام ، وشىء من هذه اللوازم لا يوجد فى الفعل فالفعل لا يكون أمرًا ، لأن [1] انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم [2] .

واعترض عليه بمنع كون هذه الأمور من لوازم الأمر مطلقًا ، بل هو عندنا من لوازمه بمعنى القول ، فلم لا يجوز أن يكون كذلك ؟ لا بد لهذا من دليل[3] .

وخامسها : أن الأمر بمعنى القول يشتق منه الآمر والمأمور بالمأمور به [4] ، وبمعنى الفعل لا يشتق منه ذلك ، إذ لا يقال : للفاعل آمر ، وللمفعول مأمور ولا للمفعول به مأمور به [5] . والاشتقاق دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز على ما تقدم بيانه فى اللغات [6] .

واحتج الفقهاء بوجوه :

أحدها : أنه أطلق الأمر على الفعل واستعمل فيه ، وذلك يدل على أنه حقيقة فيه ، إما بالاشتراك المعنوى ، أو اللفظى ، وعلى التقديرين يحصل [المقصود][7] .

---

(١) فى الأصل : إن .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤٧"، المحصول "١/ق٢/ ٨"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٢"، الفائق "٢/ ٣" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ١٠" .

(٤) فى الأصل : بالمأمور ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر : المعتمد " الموضع السابق "، العدة "١/ ٢٢٣"، المحصول "١/ ق٢/ ٨" الأحكام للآمدى "٢/ ١٣١" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ١٠٥"، تيسير التحرير "١/ ٣٣٦"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٦٨"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٩" .

(٦) انظر ما سبق "ص٣٣٨" .

(٧) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

==

أما الأول : فيدل عليه قوله تعالى : ﴿ **أتعجبين من أمر الله** ﴾[1] وليس المراد منه القول ، لأن إحبالها / (١٢٢/ب) وخلق الولد فيها لا يحصل منه . وأما قوله تعالى : ﴿ **إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾[2] ليس المراد منه ظاهره ، على ما ذهب إليه الظاهرية [3] ، فإن خطاب المعدوم باطل من جهة العقل ومجرد القول من غير قصد الخطاب منه ليس له تأثير فى الإيجاد ، بل هو إخبار عن سرعة التكوين ، وإذا كان كذلك تعين أن يكون المراد منه : الفعل. وكذلك يدل عليه قوله تعالى :﴿ **وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر** ﴾[4] وهو ظاهر ، فإن أمره بمعنى القول ، مختلف بحسب الصنع ، وبحسب مدلولاتها فإن مدلول الأمر بالصلاة ، غير مدلول الأمر بالزكاة ومخالف له ، وإذا تعذر الحمل على القول ومدلوله وجب الحمل على الفعل، ضرورة انتفاء القول الثالث . وكذلك يدل عليه قوله تعالى : ﴿ **وما أمر فرعون برشيد** ﴾[5] أى فعله .

وكذلك يدل عليه قول العرب فى الزباء [6] . لأمر ما جدع قصير

== وانظر فى هذا الدليل :

المعتمد "٤٧/١"، المحصول "١/ق٢/ ١٠ ، ١١"، الأحكام للآمدى "١٣٦/٢"، نهاية السول "٨/٢"، الإبهاج "٨/٢"، فواتح الرحموت "٣٦٩/١"، منهاج العقول "٥/٢"، إرشاد الفحول "ص٩١" .

(١) سورة هود : آية "٧٣"، وتتمة الآية : ﴿ **قالوا أتعجبين من أمر الله رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد** ﴾ .

(٢) سورة النحل : آية "٤٠" .

(٣) انظر : الأحكام لابن حزم "٣٦٨/٣" .

(٤) سورة القمر : آية "٥٠" .

(٥) آخر الورقة "١٢٥" من " ت " . والآية من سورة هود : آية "٩٧" .

(٦) فى الأصل ، وفى " ت " : الربا ، وهو تصحيف .

والزباء : هى ملكة تدمر ، واسمها زنوبيا أو نائلة بنت عمرو بن الخطاب بن حسان ابن أذنية بن السميدع الملكة المشهورة فى العصر الجاهلى وهى التى قتلت جذيمة ==

أنفه [1] أى لحيلة يفعلها .

وكذلك يدل عليه قول الشاعر [2] :

لأمر ما سود من سود [3]

== الأبرش ، توفيت سنة "٢٨٥م" وانظر شيئًا من أخبارها فى .
الاشتقاق "ص٣٧٨" ، ٤٩٧" ، والكامل "١/١٩٧ ، ٢٠٣" ، الأعلام "٣/ ٤١" .

(١) ورد بهذه الألفاظ ذاتها فى أمثال العرب للضبى "ص٦٥" ، ومجمع الأمثال للميدانى "٢/١٩٦" ، ومجمع الأمثال ذاته مطبعة بيروت "٢/ ١٩٠" وقد عزاه الميدانى فى هذين الموضعين إلى الزباء ، غير أنه أورده مرة أخرى بلفظ : " لمكر ما جدع قصير أنفه " . وذكر أن العرب قالته حين رأت قصيراً مجدوعًا .
وأورده الزمخشرى فى كتاب المستصفى فى الأمثال "٢/ ٢٤٠" بلفظ " حزّ " .
وانظر : مجمع الأمثال "١/ ٢٣٥" ، والمرجع نفسه ، ط . بيروت "١/٣٢٨" وهامش المحصول "١/ق٢/١٢ ، ١٣ " ، معجم الأمثال العربية لرياض مراد "١/ ٩١ ، ٣١٤" و "٣/٤٣٦" .

(٢) هو : أنس بن مدرك بن كعب الأكلبى الخثعمى أبو سفيان ، شاعر ، فارس ، من المعمرين، كان سيد خثعم فى الجاهلية وفارسها ، وأدرك الإسلام فأسلم ثم أقام بالكوفة وانحاز إلى على بن أبى طالب فقتل فى إحدى المعارك سنة ٣٥هـ عن عمر بلغ "١٤٥" .
(انظر : طبقات ابن سعد "٧/ ١٠" ، تهذيب ابن عساكر "٣/١٣٩" ، صفة الصفوة "١/٢٩٨" .

(٣) عجز بيت جرى مثلاً ، وصدر البيت هو :
عزمت على إقامة ذى صباح .. ..
وقد ورد البيت معزواً إليه فى :
الحيوان "٣/ ٨١" ، بهجة المجالس "ص٦٠٩" ، شرح المفصل "٣/ ١٢" ، الخزانة "٣/ ٨٧" الشاهد رقم "١٧٠" ، هامش البيان والتبيين "٢/ ٣٥٢" ، هامش الخصائص "٣/ ٣٢" .
لكن البيت جاء فى بهجة المجالس بقوله : " ذى صلاح " بدلاً من " ذى صباح " ولعله تصحيف فى الطبع أو النسخ .
وجاء البيت منسوبًا لرجل من خثعم من غير تسمية له فى الكتاب "١/ ١١٦" وشرح شواهده "١/ ١١٦" .

وأما الثانى : فلما تقدم من أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة [1] .

الاعتراض عليه : هو أنا وإن سلمنا أن الأمر فى الآيات المتلوة والكلمات المذكورة مستعمل فى الفعل ، لكنا لا نسلم أنه مستعمل فيه لخصوص كونه فعلاً ، « ولم لا يجوز أن يكون مستعملاً فيه لعموم كونه شأنًا وصفة ،وحينئذ لا يحصل مقصودكم.وهو أنه حقيقة فى الفعل بخصوص كونه فعلاً،فإن » [2] ذلك هو مذهبكم .

فإن قلت : هب أنه لا يثبت به مذهبنا ، لكن ثبت به إبطال مذهبكم ، وهو أنه حقيقة فى القول المخصوص ، أو فى مدلوله ، أو فيهما فقط ، وهو مقصودنا أيضًا .

قلت : لا نسلم أنه يحصل ذلك المقصود أيضًا ، وهذا لأن المقدمة الثانية ممنوعة على التقديرين ، سواء كان المطلوب منه إثبات مذهبكم أو إبطال مذهب الخصم ، وهذا فإن الإطلاق والاستعمال دليل الحقيقة عندنا إذا « لم »[3] يلزم منه الاشتراك أو تكثيره ، أما إذا لزم ذلك منه [4] فلا نسلم أنه دليل الحقيقة ، وعلى هذا التقدير وإن كان التجوز لازمًا وهو خلاف الأصل ، لكنه خير من الاشتراك فكان التزامه أولى ، والاستعمال فيما نحن فيه لو كان بطريق الحقيقة

== وجاء البيت فى الكتاب " لشىء ما " بدلاً من " لأمر ما " .
وورد البيت من غير عزو بروايتيه المشهورة " لأمر ما " فى :
البيان والتبيين "٢/ ٣٥٢" "٣/ ٢١٨" ، رسائل الحافظ "ص٣٠٨"، الخصائص "٣/ ٣٢" ، البحر المحيط لابى حيان "٢/ ٢٣٠" .
وورد عجزه من غير عزو له فى : أمثال العرب لابن سلام "ص١٣" ، مجمع الأمثال "٢/ ١٩٦"، المحصول "١/ ق٢/ ١١" .

(١) انظر ما سبق " ٢٠٥ "

(٢) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٣) ساقط من " ت "

(٤) فى " ت " : لزم منه ذلك

يلزم منه الاشتراك أو تكثيره ، فلا نسلم أنه يكون دليل الحقيقة .

فإن قلت : هذا إنما يلزم لو كان الأمر حقيقة فى الفعل إما لخصوص كونه فعلاً أو لعموم كونه شأنًا أو صفة ، مع كونه حقيقة فى القول المخصوص / (١٢٣/أ) باعتبار خصوصيته ، أما إذا كان حقيقة فيه وفى الفعل باعتبار عام يوجد فيهما نحو الشأن أو غيره ، لم يلزم منه الاشتراك ولا التجوز اللازم من مذهبكم ، بل هو على [هذا][1] التقدير يكون متواطئًا فيهما وقد عرف أنه خير من الاشتراك والمجاز ، فلم لا يجوز أن يكون كذلك ؟

قلت : الدليل على أنه لا يجوز أن يكون كذلك وجهان :

أحدهما : ما سبق من الإجماع [2] من أنه حقيقة فى غير الفعل والشأن لخصوصيته .

وثانيهما : أنه لو كان حقيقة فيهما باعتبار أمر مشترك بينهما لوجب أن يكون حقيقة فى غير القول المخصوص ، نحو الخبر والنهى [3] والاستفهام ، لأن كل ما يمكن أن يجعل مدلوله من الأمور المشتركة بينهما نحو الوجوب والسنية والشأن والصفة ، فهو مشترك بين ذلك القول المخصوص وبين غيره من الأقوال ، لكنه باطل لمساعدة الخصم عليه . أعنى القائلين بأنه حقيقة فى الفعل إذا اتفقوا على أنه مجاز فى غير القول والفعل ولو كان حقيقة فيهما : باعتبار الشأن والصفة لما كان مجازاً فى غيرهما .

وهذا الدليل الثانى : الدال على بطلان كون الأمر متواطئًا فى القول المخصوص وفى الفعل إنما يستقيم على الفقهاء .دون أبى الحسين البصرى[4]

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص٨٠١" .

(٣) فى " ت " : الأمر .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٥" ، العدة "١/ ٢٢٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣١" .

لأن عنده يجب أن يكون الأمر حقيقة فى كل قول باعتبار الشأن ، كما هو فى الفعل عنده فيستدل عليه بالوجه الأول فقط ، فإن كلامه صريح فى أنه حقيقة فى القول المخصوص لخصوصيته (١) .

وثانيها : أنه لو كان مجازاً فى الفعل لتحقق جهة من جهات التجوز فيه لكنها غير متحققة (٢) ، لأن جهات التجوز منحصرة فى الجهات التى ذكرناها فى اللغات للاستقراء ، وهو وإن كان لا يفيد القطع لكن ليس هو المقصود فى المباحث اللغوية ، بل المقصد الأقصى فيها الظن على ما عرفت ذلك من قبل وهو يفيده (٣) ، وإذا لم يكن جهة من جهات التجوز متحققة فيه لم يكن مجازاً فيه لانتفاء شرطه ، وإذا لم يكن مجازاً فيه كان حقيقة ضرورة انتفاء القول الثالث .

وجوابه : أنا لا نسلم أن جهة من جهات التجوز [غير متحققة فيه ، وهذا لأن من جملة جهات التجوز ،](٤) إطلاق اسم الدليل على المدلول والقول المخصوص يدل على الفعل ، فإطلاق اسمه على الفعل إطلاق اسم الدليل على المدلول .

فإن قلت : فعلى هذا يجب أن يكون مجازاً فى الفعل المخصوص وهو مدلول الصيغة دون غيره من الأفعال التى ليست هى باستدعاء نحو الماضى والحال ، كما هو حقيقة فى القول المخصوص دون غيره من الأقوال .

---

(١) انظر مناقشة هذا الدليل فى :
المعتمد "٤٧/١"، المحصول "١/ق٢/ ١٤ ، ١٧" .
وراجع : نهاية السول "٨/٢"، الإبهاج "٨/٢"، فواتح الرحموت "٣٦٩/١"، منهاج العقول "٨/٢"، إرشاد الفحول "ص٩١" .

(٢) انظر هذا الدليل فى :
الأحكام للآمدى "١٣٦/٢"، الفائق "٤/٢" .

(٣) انظر ما سبق "ص٨٣ ، ٢٩٣" .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

قلت : لا نسلم أنه يكون (١) مجازاً فى شىء منها لخصوصيته ، بل لو استعمل فى شىء منها نحو الماضى / (١٢٣/ب) والحال مثلاً ، فإنما يستعمل فيه باعتبار الفعل فقط ، وهو لما دل على الفعل المخصوص بطريق المطابقة دل على مطلق الفعل بطريق التضمن ، فيكون مندرجًا تحت إطلاق اسم الدليل على المدلول ، فإن الدليل أعم من أن يكون دليلاً بطريق المطابقة أو غيرها ، وهذه الجهة من التجوز وإن كان حاصلاً فى سائر الأقوال غير القول المخصوص مع أنا لو سلمنا : أنه لم يجز جعله مجازاً فيها فإنما ذلك ، لأن المجاز غير لازم الاطراد (٢) .

وثالثها : أن الأمر بمعنى "الفعل" يجمع على أمور (٣) ، والاشتقاق علامة الحقيقة (٤) .

وجوابه : أنا لا نسلم مثل هذا (٥) الاشتقاق علامة الحقيقة ، وهذا لأنه لو كان كذلك لزم النقض بقولهم : للبلد حمر مع أن الحمار فى البليد مجاز، قال الله تعالى : ﴿ **كأنهم حمر مستنفرة** ﴾(٦) وأنه خلاف الأصل .

وأجيب : أيضًا بمنع كون الأمور جمع الأمر بمعنى الفعل ، بل هما لفظان يستعمل كل واحد منهما فى مكان الآخر ، ولهذا يفهم من قولنا : أمر فلان

---

(١) فى " ت " : يجوز .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٦" ، الفائق "٢/ ٥" .

(٣) والأمر بمعنى القول يجمع على أوامر ، فاختلف جمع الأمر بمعنى القول عن جمعه بمعنى الفعل .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٧" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٦" ، الفائق "٢/ ٥" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٦٨" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٦" ، إرشاد الفحول "ص٩١" .

(٥) آخر الورقة "١٢٦" من " ت " .

(٦) سورة المدثر : آية "٥٠" .

مستقيم ما يفهم من قولنا : أمور فلان مستقيمة (١) .

وفيه نظر لا يخفى على الفطن (٢) .

واحتج أبو الحسين (٣) على ما ذهب إليه بأن القائل : إذا قال : هذا أمر لم يتبادر إلى فهم السامع شيء من مفهوماته إلا إذا (٤) ضم إليه شيئًا آخر ، مثل أن يقول : " هذا أمر نحب أن نتأسى به " فيفهم منه الفعل ، لقرينة التأسى، أو أمر الغائب ، أو المخاطب ، فيفهم منه القول بقرينة التقسيم إلى الغائب ، والحاضر أو أمره مستقيم ، فيفهم منه الشأن لقرينة الاستقامة ، أو لأمر محرك، فيفهم منه الغرض لقرينة لام التعليل ، أو أمر ينبغى أن يتخلق به فيفهم منه الصفة لقرينة التخلق ، فعند انضمام تلك القرائن نفهم تلك المعانى ولا شك أنه دليل الاشتراك (٥) .

وجوابه منع توقف الذهن عن الفهم عند السماع بدون القرينة ، بل يفهم منه القول المخصوص ، وذلك يجده العارف بلغة العرب المنصف من نفسه ، ولو أحيل فهمه بدون القرينة إلى اعتقاد السامع بكونه موضوعًا له ، لتعذر الاستدلال بسبق المعنى إلى الفهم عند سماع اللفظ على كونه حقيقة فيه لاحتمال أن يقال : إنما سبق إليه لاعتقاده أنه وضع له .

---

(١) انظر : المعتمد "٤٨/١" ، المحصول "١/ق١٧/٢ ، ١٨" ، الأحكام للآمدى "١٣٦/٢" ، الفائق "٥/٢" .

(٢) انظر : المعتمد " فى الموضع السابق " .

(٣) فى " ت " أبو الحسن .

(٤) فى الأصل : إلا أحدًا ضم إليه ، والمثبت من " ت " .

(٥) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد "٤٥/١ ، ٤٦" : " يبين ذلك أن الإنسان إذا قال : هذا أمر ، لم يدر السامع أى هذه الأمور أراد ؟ . كما أنه إذا قال : إدراك ، لم يدر ما الذى أراد من الرؤية واللحوق ؟ فإذا قال : هذا أمر بالفعل ، أو قال . أمر فلان مستقيم ، أو قال : قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور ، وجاءنا زيد لأمر من الأمور ، عقل السامع من الأول : القول : المخصوص ، ومن ==

المسألة الثانية

فى حد الأمر بمعنى القول [(١)]

اعلم أن أصحابنا ذكروا له حدوداً ، والمعتزلة ذكروا له حدوداً ، ونحن نذكر بعض ما ذكره الفريقان ، ثم نبين ما هو المختار .

فالأول : ما ذكره القاضى أبو بكر رحمه الله : الأمر هو : القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به [(٢)] .

وزيف بوجهين :

أحدهما : أن المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر ، فيتوقف / (١٢٤/أ) معرفتهما على معرفة الأمر ، لاستحالة معرفة المشتق من حيث إنه مشتق بدون المشتق منه ، فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور وأنه ممتنع .

== الثانى : الشأن ، ومن الثالث : أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشىء من الأشياء وإن زيدا جاءنا لشئ من الأشياء أو غرض من الأغراض ، فبان أن قولنا : " أمر" مشترك بين هذه الأشياء وأنه يتخصص بواحد منها بحسب ما يقترن به " .
وانظر : المحصول "١/ق٢/١٤" ، الأحكام للآمدى "٢/١٣١" ، الإبهاج "٢/٩" نهاية السول "٢/٩" .

(١) انظر : تعريف الأمر عند الأصوليين فى :
العدة "١/١٥٧" ، التبصرة "ص١٧" ، البرهان لإمام الحرمين "١/٢٠٣" المستصفى "١/٤١١" ، المحصول "١/ق٢/١٩" ، الأحكام للآمدى "٢/١٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٧٧" .

(٢) هذا التعريف لأبى بكر الباقلانى اختاره إمام الحرمين فى البرهان "١/٢٠٣" ، ولم ينسبه للقاضى وزاد فيه بعد قوله : " المقتضى " قوله : " بنفسه " . واختاره الشيخ الغزالى فى المستصفى "١/٤١١" ولم ينسبه أيضًا ولم يزد فيه شيئًا ، ونسبه الرازى فى المحصول "١/ق٢/١٩" إلى القاضى ، وذكر أن جمهور الأصحاب ==

وثانيهما : أن الطاعة يتوقف معرفتها علـى معرفة الأمر ، لكونها عبارة عن موافقة الأمر عند أصحابنا فتعريف الأمر بها دور [1] .

اعلم أن الإشكال الأول : لازم لا محـيص عنه ، اللهم إلا أن يكون مراده تعريف الأمر الاصطلاحى ، دون الأمر اللـغوى ، ويريد بالمأمور والمأمور به : ماهو معناهما فى اللغة .

فعلى هذا التـقدير لا يلزم الدور ، لأنه حينئذ لا يتـوقف معرفتـها إلا على معـرفة الأمر اللغوى لا عـلى معرفة الأمـر الاصطلاحى لكنه باطل ، إذ ليس للأمر [2] بحسب الاصطلاح معنى وبحسب اللغة معنى آخر .

أو يكون مراده منه أن يعرف أن الأمر وإن كـان عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس لكونه قسمًا من أقســام الكلام الذى هو عبارة عن المعنى القائم بالنفس عنده ، لكنه فى أصول الفقه عبارة عن القول المخصوص عنده أيضًا ، كما هو عبارة عنه عند الخصم .

فعلى هذا لا يكون الغرض من التـحديد تعريف ماهية الأمر بل تمـييز الأمر بمعنى اللفظ عن الأمر بمعنى الاستـدعاء النفسانى وتمييـزه عما قاله [3] الخصم بأنه عبارة عن الإرادة ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى تقريره .

وأما الثانى : ففـيه نظر : فـإن الطاعة اللغـوية التى هى بمعنى الانقـياد لا

== ارتضوه لكنه ناقـشه وخطأه ، ونسبه ابن الحـاجب وشارحه العضـد إلى الإمام الرازى وهذه النسبة غير صحيحة لأن الرازى رده كما ذكرت .

انظر : المنخول "ص١٠٢" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ١٤٠" ، مختصـر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ٧٧" ، روضـة الناظر "ص١٨٩" ، فـواتح الرحمـوت "١/ ٣٧٠" ، كشف الأسرار "١/ ١٠١" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٨" .

(١) انظر فى هذين الوجهين : المحصول "١/ق٢/ ١٩"
وراجع : الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٠" .

(٢) فى " ت " : الأمر .

(٣) فى الأصل ، " ت " خاله

يتوقف معرفتها على معرفة الأمر ، فلا يكون تعريف الأمر بها دوراً نعم [1] لو فسر [2] بالطاعة [3] الاصطلاحية لزم ما ذكر من الدور .

ثم الذى يدل على أن الطاعة بمعنى موافقة الأمر ، إنما هو بحسب الاصطلاح لا بحسب اللغة ، وجهان :

أحدهما : أنه مختلف فيه بين المتكلمين حسب اختلافهم فى مسألة خلق الأعمال وإرادة الكائنات دون أئمة اللغة فإنها عندنا : عبارة عما ذكرنا .

وعند المعتزلة : عبارة عن موافقة الإرادة ، ولو كان ذلك معناها اللغوى لم يكن اختلافه مبنيًا على مسألة كلامية ولكان الاختلاف فيه أجدر بأئمة اللغة

وثانيهما : أن الطاعة استعملت حيث لا أمر ، كما فى قوله عليه السلام «إن أطعت الله أطاعك » [4] ولا أمر للعبد بالنسبة إليه تعالى ، ويقال أيضًا فى العرف العام : فلان مطيع لفلان ومسخر له ، وإن كان أعلى رتبة منه ولم يكن من جهة المطاع صيغة أمر فضلاً عن أن يكون أمره على جهة الاستعلاء ، والأصل فى الكلام الحقيقة ومعلوم أن ذلك ليس بحسب الاصطلاح فيتعين / (١٢٤/ب) أن يكون بحسب اللغة [5] .

وقال بعضهم : الأمر طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعًا [6] .

---

(١) فى " ت " : هم .

(٢) فى الأصل : لو فسرنا ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : الطاعة ، والمثبت من " ت " .

(٤) سوف يأتى تخريجه "ص٨٦٩" .

(٥) انظر فى مناقشة هذا التعريف :
الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٧٧" ، الفائق "٢/٧" .
وراجع : روضة الناظر لابن قدامة "ص١٨٩" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٧٠" ، تيسير التحرير "١/٣٣٨"

(٦) انظر فى هذا التعريف ومناقشته :
الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٠" ، الفائق "٢/٧"

وهو باطل أيضًا ، لأن المطيع المذكور فى التعريف ، إن كان مأخوذًا من الطاعة الاصطلاحية لزم الدور ، كما سبق ذكره ، وإن كان مأخوذًا من الطاعة اللغوية ، لزم أن لا يكون مانعًا .

وهذا لأن القائل : إذا قال لغيره : أطلب منك الفعل الفلانى ، فإنه (1) يعد فاعله مطيعًا بالمعنى اللغوى مع أنه ليس بأمر ، ولو أورد ما أورد على الحد الأول : على هذا النمط كان أوجه منه .

وأيضًا : فإنه يقتضى دخول الإشارة الدالة على طلب الفعل تحته ، كما لو أشار إلى السقى مثلاً فإنه يعد فاعله مطيعًا .

وقال الآخر : الأمر طلب الفعل على وجه الاستعلاء (2) .

وهو أيضًا غير مانع ، لأنه يندرج تحته ما ذكرنا من الإشارة ، إذا كانت الإشارة على جهة الاستعلاء وهو غير مستقيم أيضًا على القول بالكلام النفسانى لأن الإشارة وما يجرى مجراها نحو الإيماء ليست بكلام على المذهبين وهو يتناولها .

وأما المعتزلة فقد قال كثير منهم : هو قول القائل لمن دونه افعل ، أو ما يقوم مقامه ، أى فى الدلالة على طلب الفعل لا فى « كل » (3) الأمور (4).

---

(1) آخر الورقة "١٢٧" من " ت " .

(2) انظر فى التعريف : الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٠" .
وقال عنه : إنه الأقرب الجارى على قاعدة الأصحاب .

(3) ساقط من " ت " .

(4) انظر : البرهان "١/ ٢٠٤" ، المحصول "١/ق٢/ ١٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٧" .
وهذا التعريف من المعتزلة بناء على نفيهم للكلام النفسى ، ثم هم بعد ذلك متفقون معنا على أن اللسانى يدل على الطلب، ولكنه عندهم هو عين الإرادة أى لا معنى لكونه طالبًا إلا كونه مريدًا . انظر : التبصرة "ص١٨" وهامشه .
قال الأسنوى فى نهاية السول "٢/ ١٢" : " والتزموا أن الله يريد الشىء ، ولا ==

وقالوا : إنما قلنا : لمن دونه ليخرج عنه المساوى [1] والأعلى رتبة منه، فإنه لا يسمى أمرًا بل التماسًا ودعاء .

وإنما قلنا : أو مايقوم مقامه ، ليتناول الأمر بكل لغة ، فإن الأمر غير مختص بلغة العرب إذ الفارسى إذا أمر بلسانه فإن العربى يسميه أمرًا [2] .

واعترض عليه بوجوه :

أحدها : أن هذه الصيغة قد ترد للتهديد والإباحة والتأديب [مع][3] غيرها من المحامل ، مع أنه ليس بأمر فى كلها بالاتفاق ، وهو غير وارد على ماذكرناه ، فإن ما ذكرناه صريح فى أن مرادهم من افعل ، افعل الذى هو لطلب الفعل .

ولا يرد عليه : التهديد والإباحة ، وما ليس فيه طلب .

نعم : يرد عليه الذى هو الندب ، لكنهم قد يلتزمون أن ذلك أمر [وإنما هو][4] وارد على من أورده مطلقًا ، ولم يقيد قوله : أو ما يقوم مقامه . بالدلالة على طلب الفعل ، بل بالدلالة على إفادة معناه ، سواء كان للطلب أو لغيره ، فحينئذ يكون واردًا عليه .

أجاب البلخى منهم عنه : بأن قال: لا نسلم أن تلك الصيغة [بعينها واردة فى التهديد والإباحة وغيرهما من المحامل التى ليست حقيقة فيها ، بل الصيغة

== يقع، ويقع ولا يريده " .

انظر : التبصرة "ص١٨" ، البرهان لإمام الحرمين "١/٢٠٤" ، المحصول "١/ق٢/١٩" ، الأحكام للآمدى "٢/١٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٧٨"، الفائق "٢/٨" .

(١) فى الأصل : عنه قوله للمساوى ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٣٧" .

(٣) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

الواردة فيها غير الواردة فى الأمر ، فإن الصيغة][1] الواردة فى الأمر لا يتصور أن تكون لغير الأمر ، لأنها لذاتها أمر [2] .

ولا يخفى على ذى لب أن هذا مكابرة محضة .

وثانيها : أن هذه الصيغة أو ما يقوم مقامها ، لو صدرت عن نائم أو ساهٍ أو على سبيل انطلاق اللسان ، أو قصد به التعبير عن الخبر على وجه التجوز وعنده من هو دونه ، لوجب أن يكون أمرًا لوجوب / (١٢٥/أ) طرد الحد ، لكنها ليست أمرًا بالاتفاق [3] ، فهو إذًا غير مانع .

وأجيب عنه : بأنا نمنع أن قول القائل : لمن دونه ، إذ المعنى منه أن يكون مختصًا بالخطاب إذ اللام [4] تشعر بالاختصاص وهو إنما يكون بالقصد .

نعم: لا يصلح هذا المنع جوابًا عن صورة التجوز ،فإن القصد موجود فيها .

فالجواب عنه إنما يخرج بما ذكرناه من القيد ، وإن لم يعتبر ذلك فلا إشكال[5] لازم .

وثالثها : أن الحاكى لأمر الغير لمن هو دونه ، يجب أن يكون أمرًا لصدور الأمر منه ، ولا معنى للآمر إلا من صدر منه الأمر ، لكنه باطل ، فإن الرسول المبلغ لأمر الغير ليس بآمر إجماعًا [6] .

ورابعها : أنه غير جامع ولا مانع فيكون باطلاً .

أما الأول : فلأن الشخص إذا قال لغيره : وهو يساويه فى الرتبة ، أو هو

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٥٠" .

وراجع : المستصفى "١/ ٤١٣" ، الفائق "٢/ ٩" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٨" .

(٤) فى الأصل : اللازم ، وما أثبته من " ت " .

(٥) فى الأصل : فلاشكال ، وما أثبته من " ت " .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٨"

أعلى رتبة منه افعل على جهة الاستعلاء ، فإنه يقال له : آمر ويسمى قوله: أمراً ، بدليل أنه يوصف بالجهل والحمق بأمره لمن هو أعلى رتبة [1] منه ، فلولا أنه آمر وإلا لما صح ذلك .

وإذا ثبت أن هذا الأمر - ومعلوم أن حده غير متناول له - ثبت أنه غير جامع .

وأما الثانى : فلأن قول : الأعلى للأدنى : افعل على وجه الشفاعة أو السؤال ليس بأمر ، بدليل أنه يصح أن يقال : إنه ما أمر ، ولكنه سأل وشفع ولهذا ، قال عليه السلام لبريرة [2] لما قالت له : أتأمرنى بذلك ؟ قال : « لا وإنما أنا شافع [3] » لما أن ذلك القول : لم يكن على جهة الاستعلاء ، فثبت

---

(١) فى " ت " : مرتبه .

(٢) **بريرة** : هى مولاة عائشة رضى الله عنها كانت مولاة لبعض بنى هلال فكاتبوها ثم باعوها من عائشة ، وجاء الحديث من شأنها بأن الولاء لمن أعتق ، وعتقت تحت زوجها فخيرها رسول الله ﷺ فكانت سنة .

(انظر : الاستيعاب "٤/٢٤٩" ، أسد الغابة "٥/٤٠٩" ، تقريب التهذيب "٢/٥٩١" ، الإصابة "٤/٢٥١" .

(٣) **روى هذا الحديث بألفاظ متقاربة :**

رواه البخارى من حديث ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يقال له : مغيث كأنى أنظر إليه يطوف خلفها يبكى ودموعه تسيل على لحيته فقال النبى ﷺ لعباس : يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ، ومن بغض بريرة مغيثًا ، فقال النبى ﷺ « لو راجعتيه » . قالت : يا رسول الله أتأمرنى ؟ قال : « إنما أنا شافع » . قالت : لا حاجة لى فيه .

كتاب الطلاق - باب شفاعة النبى ﷺ فى زوج بريرة "٦/ ١٧١ ، ١٧٢" .

ومسلم من حديث عائشة "١٥٠٤" فى كتاب العتق - باب إنما الولاء لمن اعتق "٢/١١٤٣" .

ورواه أبو داود "٢٢٣١" فى كتاب الطلاق - باب فى المملوكة تعتق وهى تحت حر أو عبد "٢/ ٢٧٠" من حديث ابن عباس أن مغيثًا كان عبداً فقال : يا رسول الله : اشفع لى إليها ، فقال رسول الله ﷺ : " يا بريرة اتقى الله فإنه زوجك وأبو ==

بهذا أنه ليس بأمر ، ولاشك أن الحد متناول له ، فيكون غير مانع (١) .

وقال بعضهم : فرارا عن بعض هذه الاعتراضات . الأمر : هو صيغة "افعل" على تجردها من القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى التهديد وغيره من المحامل (٢) .

وهذا وإن كان يسقط عنه بعض ما تقدم من الاعتراضات المتوجهة على الأول : لكن يخصه أنه تعريف للشيء بنفسه ، وهذا لأنه لا يعرف تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلا بعد معرفة الأمر فتعريف الأمر به تعريف للشيء نفسه وهو محال .

وأيضًا ليس جعلها للأمر عند عدم القرائن الصارفة لها عن جهته أولى من جعلها للتهديد أو لغيره من المحامل ، عند عدم القرائن الصارفة لها عنه .

ولو اقتصر على قوله : هو صيغة "افعل" المجرد عن القرائن لا غير ، زعمًا منه أنها فيما ليس بأمر ليست مجردة عن القرائن ، لزم أن لا تكون

== ولدك" فقالت : يا رسول الله أتأمرني بذلك ؟ قال : « لا . إنما أنا شافع » .

ورواه النسائي في كتاب الطلاق - باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك "٦/ ١٦٤ ، ١٦٥ " .

ورواه ابن ماجة "٢٠٧٥" في كتاب الطلاق - باب خيار الأمة إذا عتقت "١/ ٦٧١" .

ورواه الدارمي "٢٢٩٧" في كتاب الطلاق - باب في تخيير الأمة تكون تحت العبد متفق عليه "٢/ ٩١" .

ورواه الترمذي "١١٥٤"، "١١٥٥" من حديث عائشة في كتاب الرضاع باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج "٣/ ٤٦٠ ، ٤٦١" .

وقال الترمذي : حديث عائشة حديث حسن صحيح .

(١) انظر : الأحكام للآمدي "٢/ ١٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٨" .

وراجع . تيسير التحرير "١/ ٣٣٩" ، إرشاد الفحول "ص٩٣" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدي "٢/ ١٣٧" .

وراجع : تيسير التحرير "٢/ ٣٤٠" ، إرشاد الفحول "ص٩٣" .

الصيغة أمرًا عندما يقترن بها قرائن الوجوب ضرورة عدم تجردها من القرائن لكنه باطل ، لأنه ليس من شرط الحقيقة [1] اشتراط عدم القرينة معها ، بل من شرطها عدم اشتراط كون القرينة معها [2] .

وقال الآخرون [3] **منهم** : **الأمر صيغة "افعل" بشرط** /(١٢٥/ب) إرادات ثلاثة :

أحدها : إرادة أحداث الصيغة ، احترازًا عن النائم وعن الذى انطلق لسانه به.

وثانيها : إرادة الدلالة بها على الأمر ، احترازًا عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل .

وثالثها : إرادة الامتثال ، احترازًا عن الرسول الحاكى لأمر الغير ، فإنه وإن أراد إحداث الصيغة والدلالة بها على الأمر .

لكن قد لا يريد بها الامتثال [4] ، وهو أيضًا باطل :

أما أولاً : فلأن قوله : وإرادة الدلالة بها على الأمر تتوقف معرفته على معرفة الأمر فتعريف الأمر به تعريف للشىء بنفسه .

وأما ثانيًا : فلأن قوله : وإرادة الدلالة بها على الأمر يقتضى أن يكون الأمر مدلول الصيغة ، وحينئذ يمنع أن يكون الأمر هو الصيغة ، وقد قال : الأمر هو الصيغة فهو متناقض [5] .

---

(١) آخر الورقة "١٢٨" ، من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١٣٨/٢" ، الفائق "٩/٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٣٤٠/٢" .

(٣) فى " ت " : آخرون .

(٤) انظر : المعتمد "٤٩/١" ، البرهان لإمام الحرمين "٢٠٤/١" ، المستصفى "٤١٤/١" ، المنخول "ص١٠٣" ، الأحكام للآمدى "١٣٨/٢" .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "١٣٨/٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٣٤٠/١" .

وإذ قد عرفت ضعف ما ذكره من الحدود فلنذكر ما هو الصحيح منها .

فنقول : الأمـر هو اللفظ الدال علـى طلب الفـعل بالوضع على وجـه الاستعلاء [(١)] .

فاللفظ : كالجنس .

واحترزنا بقولنا : الدال على طلب الفعل ، عن المهـمل والخبر وما يشـبهه مما ليس فيه طلب ، وعن النهى والاستفهام ومايشبههما مما فيه طلب الفعل .

« **واحترزنا بقولنا بالوضع** : عن قول القائل : أطلب منك الفعل ، إذا قاله على وجه الاستعلاء ، فإنه وإن دل على طلب الفعل على وجه الاستعلاء لكنه ليـس بأمر لأن دلالـته على الطلب ليست بالوضع بل بالالـتزام فإنـه بواسطة أنه خبر عن طلب الفعل يدل على طلب الفعل » [(٢)] .

وقولنا بالوضع : لإخراج القـول المذكور ، خير من قـولنا بطريق الإنشاء، فإنه وإن أخرج القول المذكور عن حـد الأمر ضرورة أنه يدل على طلب الفعل بواسطة كونه خبراً لكن لو استعمل بطريق الإنشاء كم فى صيغ العقود يلزم أن يكون أمراً لدخوله تحت الحد . وفيه نظر .

واحترزنا بقولنا على وجه الاستعلاء : عن السؤال والالتماس .

فإن قلت : قد فسرت جميع أجزاء الحـد غير الطلب ، فما المراد منه ؟ فإن أردت به إرادة الفعل المأمور به من المأمور ، أو إرادة عـقابه على تقدير الترك ، فهـذا معلوم لكنه غيـر مستقيم على رأيـكم ، وإن أردتـم به غـيره فـسّره [(٣)]

---

(١) وتعريف المصنف هذا يقـرب من تعريف الرازى فى المحصول حـيث قال : " الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء " ومن تعريف الشيخ الآمدى حيث قال : " الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء " .

انظر : المحـصـــول " ١/ق٢/ ٢٢ " ، الأحكام للآمـدى "٢/ ١٤٠ " ، الـفـائق "٢/ ١٠ "

(٢) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٣) فى " ت " : فبينوه .

حتى لا يقع التعريف بالمجهول .

قلت : تصور ماهية الطلب ، حاصل لكل العقلاء بل للصبيان والمجانين لأنه من الأمور الوجدانية كالجوع والشبع ، فإن كل واحد منهم يجد من نفسه حالة مخصوصة عند استدعاء الفعل وتلك الحالة هى المسمى بالطلب (١) .

فإن قلت : لا نزاع فى وجدان تلك الحالة ، لكن نقول : لم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هى إرادة الفعل / (١٢٦ / أ) المأمور به ؟ (٢) .

فعلى هذا يكون الأمر عين الإرادة ، كما هو مذهب المعتزلة (٣) .

قلت : هذا باطل ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن الأمر بطلب الفعل قد يجتمع مع كراهته ، وإرادته تستحيل أن تجتمع معه كراهته . فالأمر غير الإرادة وغير مشروط بها أيضًا (٤) .

---

(١) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٢٣" .

(٢) ذكر الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٢/ ٢٣ ، ٢٤" أن معنى الطلب ليس هو نفس الصيغة ، لأن ماهية الطلب واحدة لا تختلف باختلاف الأمم ، فالصيغة التى توضع للخبر يحتمل أن توضع للأمر وبالعكس ، لأن ماهيته ليست نفس الصيغة ولا شىء من صفاتها ، وإنما هى معنى قائم بقلب المتكلم تجرى مجرى علمه وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها ، ويتفرع على ذلك مسائل .
أول هذه المسائل التى بدأ بها المصنف صفى الدين الهندى ، ومسألة الأمر غير الإرادة.

(٣) قال المصنف فى الفائق "٢/ ١١" : " خلافًا للقدرية " وذلك لأن القدرية فرقة من فرق المعتزلة وممن ذهب إليه من المعتزلة الجبائيان أبو على وأبو هاشم فإن عندهم الأمر هو الإرادة .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٠٧"، المعتمد "١/ ٥٠" .
وراجع : العدة "١/ ٢١٤"، البرهان "١/ ٢٠٥"، المستصفى "١/ ٤١٤"، المنخول "ص١٠٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ١٣١"، المحصول "١/ ق٢/ ٢٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٨" .

(٤) وإلى القول بأن الأمر غير الإرادة ذهب جمهور العلماء من أصوليين وفقهاء ==

بيان الأولى . أن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إليه عنه بتمرد العبد عن امتثال أوامره ، وكذبه [(١)] السلطان فى ذلك فأراد إظهار صدقه بالتجربة ، فإنه إذا أمره بشىء عند السلطان ، فإنه لا يريد ذلك الفعل قطعًا ، لاستحالة أن لا يريد تمهيد عذره حالة كونه مريدًا له، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره ، وفى إرادة فعله عدم إرادة تمهيد [(٢)] عذره فيستحيل إرادته ، ولأن العاقل يستحيل أن يريد ما فيه مضرته من غير ضرورة تلجئه إليه [(٣)] .

وأما بيان المقدمة الثانية : فظاهر لكون الكراهة و الإرادة ضدين فستحيل اجتماعهما فى شىء واحد . وأما لزوم النتيجة عنهما فظاهر غنى عن البيان .

اعترض على وجهين :

أحدهما : إنا لا نسلم أنه وجد الأمر فيما ذكرتم من الصور ، وإن كانت صورته صورة الأمر ، وهى لا توجب أن يكون أمرًا حقيقيًا ، كما فى التهديد والإنذار .

وأجيب عنه : بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره فدل على أنه أمر.

وثانيهما : أنه لازم على المستدل أيضًا ، فإنه وإن أنكر كون الأمر عبارة عن

== وغيرهم.

انظر : التبصرة "ص١٨" ، البرهان "١/ ٢١١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٧٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٣٨" ، روضة الناظر "ص١٩٢" .

وانظر : المراجع السابقة .

(١) فى " ت " : فكذبه .

(٢) فى الأصل : تمعيد ، وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٥٥" ، المستصفى "١/ ٤١٦" ، المحصول "١/ق٢/ ٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩" ، الفائق "٢/ ١١" .

وانظر . " المراجع السابقة "

إرادة الفعل المأمور به « وإرادة » [1] أعقاب المأمور عند تركه ، لكنه اعترف بأنه عبارة عن الطلب على ما ذكر ذلك فى تعريفه فيقال له : إنه وجد الأمر فيما ذكرت من الصورة مع استحالة الطلب [2] لاستحالة أن يطلب العاقل ما فيه مضرته من غير ضرورة تلجئه إليه .

وهو ضعيف ، لأنا لا نسلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته ، إذا لم يكن مريداً له ، وهذا لأن طلب المضرة لا تنافى غرضه بل قد توافقه ، كما ذكرنا من الصورة ، وإنما المنافى لغرضه هو وقوع المضرة وهو لا يوجبه .

فالحاصل أن طلب المضرة من حيث إنه طلب لا ينافى غرض العاقل لا بالذات ولا بالعرض ، بخلاف الإرادة فإنها وإن لم تنافيه بالذات ، لكن تنافيه بالغرض لكونها توجب وقوع المضرة ، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضى وقوع المراد ، نعم : الطلب والإرادة فى الأكثر يتلازمان فنظن أنه يستحيل أن يجتمع مع الكراهة ، كما يستحيل أن تجتمع الإرادة معها [3] .

وثانيها : أن الرجل قد يقول لغيره / (١٢٦/ب): إنى أريد منك [4] الفعل الفلانى ولا آمرك به لمصلحة ولا أريده منك ، ولو كان الأمر عبارة عن الإرادة، أو كان مشروطًا بها لما صح ذلك [5] .

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) فى الأصل : للطلب ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٣٢"، المحصول "١/ق٢/ ٣٠"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٩"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩"، الفائق "٢/ ١١" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ١٢"، فواتح الرحموت "١/ ٣٧١"، منهاج العقول "٢/ ١٠" .

(٤) آخر الورقة "١٢٩" من " ت " .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٩" .

وذكر الرازى بأنه لو كان الأمر هو الإرادة لكان قوله : " أريد منك الفعل ولآمرك به يجرى مجرى قوله : " أريد منك الفعل ولاأريده منك " . ==

وثالثها : أن الأمة أجمعت بأسرها من غير مخالفة من الخصوم على أن الله تعالى أمر الكافر الذى علم أنه يموت على الكفر بالإيمان كأبى جهل (١) ، وأبى لهب (٢) ، وصدور الإيمان من هذا الكافر غيرمراد لله تعالى (٣).

أما أولاً : فلأنه محال والمحال غير مراد بالاتفاق ، أما أنه محال فلأنه لو لم يكن محالاً لكان إما ممكنًا أو واجبًا ، ومعلوم أنه ليس بواجب فيكون ممكنًا والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض واقعًا فعند ذلك يلزم أن ينقلب علم الله تعالى جهلاً ، وهو محال لوجهين :

أحدهما : أن انقلاب ماهية إلى ماهية أخرى محال .

== وقوله : آمرك بهذا الفعل ولا آمرك به ، ومعلوم أن ذلك متناقض " .

(١) هو : عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومى القرشى أشد الناس عداوة للنبى ﷺ فى صدر الإسلام وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها فى الجاهلية، وكان يقال له: "أبو الحكم " ، واستمر على عناده يثير الناس على رسول الله ﷺ وأصحابه حتى كانت وقعة بدر الكبرى فكان من قتلاها فى سنة "٢هـ" .

(انظر : ابن الأثير "٢٣/١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٣"، عيون الأخبار "١/ ٢٣٠" ، السيرة الحلبية "٢/ ٣٣" ، دائرة المعارف الإسلامية "١/ ٣٢٢" ، إمتاع الأسماع "١٨/١" ، سيرة ابن هشام ٥/ ٨٧) .

(٢) هو : عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم ، من قريش ، عم رسول الله ﷺ وأحد الأشراف الشجعان فى الجاهلية ومن أشد الناس عداوة للمسلمين فى الإسلام ، نزل فيه قوله تعالى : ﴿ تبت يدا أبى لهب وتب ...﴾ الآيات . مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها .

(انظر : ابن الأثير "٢/ ٢٥" ، نسب قريش "ص١٨" ، الروض الأنف "١/ ٢٦٥" ، إمتاع الأسماع "١/ ٢٢" ، الأعلام "٤/ ١٢" .

(٣) هذا هو الأصل الذى بنيت عليه هذه المسألة ، قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ١٣١ ، ١٣٢" : وهذه المسألة تبنى على أصل وذلك الأصل هو أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان وما أراده من بعضهم إذ لو أراده لحصل ، وكل ما أراد الله تعالى فلابد من حصوله ، فإن سلموا لنا هذا الأصل سلمت المسألة ، وإن منعوا هذا الأصل نقلنا الكلام إليه وصارت هذه المسألة فرع تلك المسألة الحقيقية.

وثانيهما : أن الجهل على الله تعالى محال ، ومستلزم المحال محال ، فيكون الممكن محالاً ، هذا خلف فلا يكون ممكنًا فيكون محالاً .

وأما ثانيًا : فلأنه لو كان مرادًا لكان معناه أنه مخصص حدوثه بوقت دون وقت ، وبوجه دون وجه ، إذ لا معنى للمراد إلا أنه تعلق به الإرادة ولا معنى لتعلق الإرادة بالشيء إلا ذلك ، لكن ذلك فيما لا يوجد غيرمتصور فلا يكون الإيمان منه مرادًا وقد ثبت وجود الأمر به فلا يكون « الأمر عبارة عن الإرادة ولا مشروطًا بها .

فإن قلت : ما المراد من قولك : أجمعت الأمة على أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ، إن أردت أنه أنزل آية دالة على أنه تعالى مريد العقاب فى الآخرة لو لم يؤمن فهذا مسلم وهو غير ما ذهبنا إليه فإن ذكرنا أنّ » (١) الأمر عبارة عن إرادة فعل المأمور به أو عن إرادة عقاب المأمور بتقدير الترك ، وإن أردت به غيره فبينه لننظر هل انعقد الإجماع عليه أم لا ؟

فإن التصديق نوع التصور .

سلمنا : أنه أمر الكافر بالإيمان بغير هذا المعنى ، لكن لا نسلم أنه ما أراد الإيمان منه .

قوله فى الوجه الأول : صدور الإيمان منه محال .

قلنا : لا نسلم أنه محال . لقوله (٢): [لو] (٣) لم يكن محالاً لكان ممكنًا والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال .

قلنا : نعم لكن نظرًا إلى الذات لا مطلقًا وها هنا كذلك ، فإنا لو قطعنا النظر عن تعلق العلم به لم يلزم من فرض وقوعه محال ، إن ادعيتم ذلك مطلقًا فهو ممنوع ، وهذا وإن فرض وقوع الممكن لا عن (٤) مؤثر أو بدون

---

(١) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٢) فى " ت " : قوله .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : لا غير ، والمثبت من " ت " .

شرطه[1] محـال لكن لما كانت محالتـه وامتناعه من خـارج لم يقدح ذلك فى إمكانه فى نفسه وأيضًا لما / (١٢٧/أ) كان ممتنعًا بالغير يجب أن يكون ممكنًا فى نفسه ، لأن الممتنع بالغير ممكن فى نفسه كالواجب بالغير وإلا لكان ممتنعًا لذاته هذا خلف ، وإذا كان ممكنًا فى نفسه لم يلزم [2] من فرض وقوعه محال نظرًا إلى نفسه فلا يكون محالاً فى نفسه .

سلمنا : أن الممكن لا يلزم من فرض وقـوعه محـال مطلقًا ، لكن لا نسلم أنه يلزم من فرض وقوعه محال .

قوله : لأنه يلزم أن ينقلب علم الله تعالى جهلاً .

قلنا : لا نسلم ذلك ، وهذا لأن العلـم والمعلوم متـلازمـان ، فإذا فـرض الإيمان حاصلاً بدلاً عن الكفـر علمنا أن الحاصل فى الأول هو العلم بالإيمان دون الكفر ، فـإذا فرض حصول الكفـر علمنا أن الحاصل فى الأول هو العلم بالكفر دون الإيمان ، وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم من الاقلاب .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أن المحـال غير مـراد ، وهذا لأن الطلب عندنا من جنس الإرادة ، فإذا جوزتم طلب المحال مع العلم به ، فلم لا يجوز إرادة المحال مع العلم به ؟

سلمنا : أن المحال غير مراد ، لكن مطلقًا أم المحال لذاته .

الأول : ممنوع .

والثانى : مسلم .

فلم قلت : إن المحال لغيره لا يجوز أن يكون مرادًا [3] ؟

---

(١) فى الأصل : أو شرطيته بدون .

(٢) فى " ت " : تلزم .

(٣) انظر فى ذلك :

الوصـول إلى الأصول لابـن برهان "١/ ١٣١ , ١٣٢" ، المحصـول "١/ ق٢/ ٢٤ ، ٢٨" الفائق "٢/ ١١ ، ١٢" .

==

قلت : الجواب عن الأول : أنه لا يجوز أن يكون المراد من كون الله تعالى أمر الكافر بالإيمان أنه أخبر بأنه مريد لعقابه عندما لا يؤمن . لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان كذلك لكان الأمر قسمًا من أقسام الخبر لا قسمًا له ، وهو خلاف إجماعهم ، فإنهم بأسرهم قسموا الكلام إلى الأمر والخبر وغيرهما من الأقسام ، ولو كان الأمر قسمًا من الخبر لما صح هذا التقسيم ، إذ قسم الشيء لا يجوز أن يكون قسيمًا له .

وثانيهما : أنه لو كان كذلك لتطرق إليه التصديق والتكذيب ضرورة أنه من لوازم الخبر لكنه باطل وفاقًا ، فلا يكون خبرًا عن إرادة العقاب .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : تطرق التصديق والتكذيب إلى الخبر مشروطًا ببقاء صيغة الخبر والشيء قد ينتفي بانتفاء شرطه ؟

قلت : هذا باطل بما أعلم بالضرورة أنه لو وضعوا صيغة الأمر أو النهي ابتداء للخبر لتطرق إليه التصديق والتكذيب ، وكذلك لو نقلوها إلى صيغة أخرى أو إليها مع بقائها ، ولأن تطرق التصديق والتكذيب إلى الخبر غير مختص باللغة العربية حتى يقال : إن بقاء صيغته شرط لذلك [١] .

وقد أجيب عنه : بجواب آخر ، وهو أنه لو كان إخبارًا عن إرادة عقاب تاركه لامتنع سقوطه لكنه غير ممتنع إجماعًا ، أما عندنا فبالعفو والتوبة ، وأما / (١٢٧/ب) عندهم فبالتوبة [٢] خاصة في الكبائر [٣] .

وهو ضعيف ، لجواز أن يكون إخبارًا مقيدًا بانتفاء المسقط ، كما هو في عمومات الوعيد ، وإذا بطل أن يكون المراد من كون الله تعالى أمر الكافر

== وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٣٩" ، شرح جمع الجوامع للمحلي "١/ ٣٧٠"، نهاية السول "٢/ ١٢" ، منهاج العقول "٢/ ٩ ، ١٠" .

(١) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٢٨"، الفائق "٢/ ١٢" .

(٢) في الأصل : فالتوبة ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول " الموضع السابق " .

بالإيمان أنه أراد عقابه [1] على تقدير الترك ، تعين أن يكون المراد منه أنه طلب منه الإيمان لا بمعنى أنه أراد أو بشرطها [2] لما تقدم أنه غير مراد [3] لئلا يلزم قول آخر خلاف الإجماع .

وعن الثانى : أن الممكن المطلق هو الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال بوجه من الوجوه ، فأما الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال نظراً إلى نفسه دون الأمر الخارجى فليس ذلك بممكن على الإطلاق ، وهذا لأن [4] الإمكان والامتناع أمران متنافيان فلا بد فى اعتبار تنافيهما اتحاد الجهة ، فإذا كان الشيء محالاً باعتبار يستحيل أن يكون ممكنًا بذلك الاعتبار ، والممكن المطلق هو الذى يكون كذلك بجميع الاعتبارات،ونحن لا ندعى أن الإيمان من الكافر الذى شأنه ما ذكرناه محال فى نفسه حتى يكون ممكنًا فى نفسه منافيًا لما ذكرنا ،بل ما ادعينا إلا أنه محال وهو أعم من كونه كذلك فى نفسه أو بغيره،وقد ثبت ذلك بما ذكرناه وما ذكرتموه يدل على أنه ممكن فى نفسه فلا يكون منافيًا لما ذكرناه .

وعن الثالث : أنا نسلم أن العلم والمعلوم متلازمان ، وأن الحال غير مكشوف لنا فى أن العلم الأزلى بماذا تعلق من الأمرين فى الأزل وأنه متى وجد الإيمان علمنا أن الحاصل فى الأزل هو العلم بالإيمان دون الكفر ، وكذلك[5] بالعكس ، لكن لما مات الكافر على كفره علمنا قطعًا أن العلم الأزلى كان متعلقًا بكفره إلى زمن موته ، وإلا لزم ألا يكون الله تعالى عالمًا بما سيقع منه أو يكون عالمًا بحصول الإيمان منه ، وهما على الله تعالى محال ، فتعين أنه تعالى كان عالمًا بكفره فلو حصل الإيمان من هذا الكافر ، لزم أن ينقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال .

---

(١) آخر الورقة " ١٣٠ " من " ت " .

(٢) فى الأصل : وبشرطها .

(٣) انظر ما سبق " ص " .

(٤) فى الأصل : أن ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : ولذلك ، والمثبت من " ت " .

وعن الرابع : أن إرادة المحال ممتنعة بالإجماع ، [لكن [1]] من جعل الطلب من جنس الإرادة ، قال : إن طلب المحال وإرادته كلاهما محالان ، ومن جعل الطلب جنسًا مغايراً للإرادة جوز طلب المحال دون إرادته باستحالة[2] إرادة المحال متفق عليه .

وعن الخامس : أنه لم يفرق أحد من الأمة بينهما فى ذلك وأيضًا فإنه لا معنى لكون الشيء مراد الوجود إلا أنه مخصص/ (١٢٨/أ) بالوجود دون العدم ، وبالحدوث بوقت دون وقت وبوجه دون وجه ، لأن الإرادة صفة شأنها ترجيح أحد طرفى الجائز على الآخر فإذا تعلقت بجانب الوجود كان معناه ما ذكرناه ، وهو فى المحال محال سواء كان لذاته أو لغيره [3] .

واستدل على المسألة بوجه آخر ، وهو أنه سيظهر جواز نسخ الشيء قبل حصول وقت العمل به فى بابه إن شاء الله تعالى [4] ، وهو يدل على أن الأمر غير الإرادة ، وذلك لأنه لو كان الأمر والنهى عبارتين عن [5] الإرادة والكراهة لزم أن يكون الله تعالى مريداً وكارهًا للفعل الواحد فى الوقت الواحد من الوجه الواحد ، وهو باطل بالاتفاق [6] .

وهو ضعيف ، لأنا نمنع تعلقهما بالفعل من الوجه الواحد ، وهذا لأنه سيظهر فى باب النسخ إن شاء الله تعالى [7] إنا إنما نجوز ذلك لجواز كون الأمر بالفعل منشأ للمصلحة ، والفعل نفسه منشأ للمفسدة وإذا كان كذلك فلم يكن تعلقهما بالفعل بوجه واحد ، بل الأمر إنما تعلق به اعتبار المصلحة الناشئة من

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : فاستحال .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/٢٨ ، ٢٩" ، الفائق "١/ ١٢" .

(٤) انظر ما يأتى "ص١٩٤٨" .

(٥) فى الأصل : غير ، والمثبت من " ت " .

(٦) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٣٠"، الفائق "٢/ ١٣" .

(٧) انظر ما يأتى " ص ١٩١٦" .

تعلقه به ، والنهى إنما تعلق به باعتبار كونه مفسدة فلم يكن جهة تعلقهما واحد[1] .

واحتج المخالف بوجوه :

أحدها : أنه قد ثبت فى باب اللغات [2] ، أن اللفظ المشهور المتداول لا يجوز أن يكون موضوعًا للمعنى الخفى الذى لا يعرفه إلا الخواص ، ولفظ الأمر لفظ مشهور متداول بين العوام والخواص ، والطلب الذى يثبتونه مغايراً للإرادة لو ثبت القول به لا يعرفه إلا الخواص ، ولهذا انفردتم بإثباته أنتم يا جماهير الأشاعرة فلا يجوز أن يكون الأمر موضوعًا له .

وثانيها : أنه لو كان الطلب الذى هو مدلول الأمر مغايراً للإرادة لجاز الأمر بالمحال ضرورة أنه حينئذ يكون قدراً مشتركًا بين المطلوب الذى هو مراد وبين المطلوب الذى هو غير مراد ، لكنه غير جائز لما سيأتى [3] .

وثالثها : أن إرادة المأمور به لو لم تكن معتبرة فى الأمر ، لصح الأمر

---

(١) ومما استدل به على المسألة ما ذكره المصنف فى : الفائق "١٢/٢" ، بقوله : "هو أنه لو كانت إرادة لوقعت المأمورات كلها ، لأن معنى الإرادة : تخصيصه بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يخص" .
وانظر فى هذا الدليل :
المعتمد "٥٤/١" ، الأحكام للآمدى "١٣٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٧٨/٢" ، تيسير التحرير "٣٤١/١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣٧١/١" .
قال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "١٣/٢" عن هذا الدليل : " وضعفه بين وذلك لأن الإرادة عند المعتزلة بالنسبة إلى العبد ميل يتبع الاعتقاد من النفع أو دفع الضر فى الفعل ، وبالنسبة إلى الله تعالى : العلم بما فى الفعل من المصلحة " .
وانظر : تيسير التحرير "٣٤١/١" ، فواتح الرحموت "٣٧١/١" ، حاشية الجرجانى على العضد "٧٩/٢" .

(٢) انظر ما سبق "ص٩٤" .

(٣) انظر ما يأتى "ص٨٧٢" .

بالماضى قياسًا على الخبر ، والجامع عدم اعتبار الإرادة [1] فيهما [2] .

الجواب عن الأول : إنا لا نسلم أن الطلب الذى هو مغاير للإرادة لا يعرفه إلا الخواص ، فإن الذى لم يمارس العلوم والبراهين قد يأمر بما لا يريد كما تقدم [3] من أمر السيد عبده عند السلطان لتمهيد عذره .

وعن الثانى : أنه جائز لما سيأتى [4] .

وعن الثالث : منع كون الجامع علة لعدم مناسبته وبتقدير تحققها نمنع انتفاء اللازم بناء على جواز تكليف ما لايطاق [5] .

تنبيه : اعلم أنه لا اختصاص للأمر باللفظ العربى ، بدليل أنه لو حلف / (١٢٨/ب) أن لا يأمر بأمر غير العربى ، فإنه يحنث فى يمينه ولذلك لم يقيد اللفظ فى التحديد بكونه عربيًا ، بل أطلقنا اللفظ ليتناول العربى وغيره .

---

(١) فى الأصل : اعتباره ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر هذه الأدلة للمعتزلة فى :

المغنى للقاضى عبد الجبار "١٠٧/١٧"، المعتمد "١/ ٥٠" .

وراجع : التبصرة "ص١٩ ، ٢٠ " ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٣٢" المحصول "١/ق٢/ ٣٠ ، ٣١ " ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٣٩" ، الفائق "٢/ ١٣" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص١٩٢" .

(٣) انظر ما سبق "ص٨٢٣" .

(٤) انظر ما يأتى "ص١٠٢٨" .

(٥) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٣٢" .

المسألة الثالثة [1]

[هل للأمر صيغة فى اللغة أو لا]

اختلف أصحابنا القائلون بكلام النفس [2] : فى أن هل للأمر صيغة مختصة فى اللغة العربية أم لا ؟ . فأثبته الأستاذ وجماهير الأصحاب من الفقهاء والمتكلمين [3] .

ونقل عن الشيخ أبى الحسن [4] والقاضى التوقف عليه [5] .

---

(١) آخر الورقة "١٣١" من " ت " .

(٢) مذهب الأشاعرة إن كلام الله سبحانه وتعالى نفسى فقط ، وأنه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليست بحرف ولا صوت فلا يتكلم عندهم إذا شاء وأن كلامه شىء واحد لا تعدد فيه وإنما التعدد فى متعلقه من مخبر عنه أو مطلوب وفى تعلقه بذلك والصحيح ما ذهب إليه السلف من أن كلام الله تعالى اسم للفظ والمعنى وأنه بصوت وحرف وأنه تكلم مع من أراد من رسله وملائكته بكلام حقيقى سمعوه منه ولا يزال يتكلم وتسمعه ملائكته .
انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية "٦٧/١٢" ، هامش الأحكام للآمدى "١٤١/٢" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٤" ، شرح الكوكب المنير "١٢٢/١" .

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء .
انظر : البرهان "٢١٢/١" ، التبصرة "ص٢٢" ، الوصول إلى الأصول "١٣٨/١" ، الأحكام للآمدى "١٤١/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٧٩/٢" ، روضة الناظر "ص١٨٩" .

(٤) فى الأصل وفى " ت " : " أبى الحسين " وهو خطأ ، والصحيح : " أبى الحسن " كما جاء ذلك فى الفائق "١٤/٢" ، وكذلك الكتب التى نقلت مذهب أبى الحسن الأشعرى .
وانظر : البرهان "٢١٢/١" ، المستصفى "٤١٧/١" ، الأحكام للآمدى "١٤١/٢" .

(٥) انظر فى هذا المذهب واختلاف أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى القائلين بالتوقف فى تنزيل مذهبه :
==

ونقل بعضهم عنهما : إنكاره (١) . والأول أثبت .

واستبعد إمام الحرمين (٢) والغزالى (٣) رحمهم الله تعالى هذا النقل بإطلاقه عنهم ، لأن قول القائل : أمرتك وأنت مأمور ، صيغة مختصة بالأمر بالاتفاق (٤) .

ثم قالا : لعلهما قالا ذلك فى صيغة "افعل" العرية عن القرينة لكونها مترددة بين محامل كثيرة - كما سيأتى (٥) - دون التى اختصت بها قرائن

== المعتمد "١/ ٥٠" ، البرهان "١/ ٢١٢" ، التبصرة "ص٢٢" ، المستصفى "١/ ٤١٣" ، المنخول "ص١٠٥" ، الوصول إلى الأصول "١/ ١٣٨" ، المحصول "١/ ق٢/ ٢٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤١" ، المسودة "ص٩" ، الإبهاج "٢/ ١٦" .

(١) فالمنقول عن الشيخ أبى الحسن رحمه الله ومتبعيه من الواقفية كما ذكر إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢١٢" أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة.

(٢) انظر البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢١٤" .

والذى يراه إمام الحرمين كما ذكر فى برهانه "١/ ٢١٤" أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام النفسى مثل قول القائل : " أوجبت وألزمت " ونحو ذلك ، ثم ذكر أن الذى تردد فيه إنما هو مجرد قول القائل : "افعل" من حيث أبقاه فى وضع اللسان مترددًا ، ثم قال : وإذا كان هذا كذلك فما الظن به إذا اقترن بقول القائل : " افعل حتمًا أو ألفاظ من القبيل الذى ذكرنا ، مثل أن يقول : افعل حتمًا أو افعل واجبًا .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ٤١٧" .

ونقل الآمدى فى الأحكام "٢/ ١٤١" عن إمام الحرمين والغزالى أن هذه الترجمة عن الأشعرى خطأ ، لأن قول القائل لغيره "أمرتك وأنت مأمور" صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة ، وإنما الخلاف فى أن صيغة "افعل" هل هى خاصة بالأمر أو لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة .

وانظر : البرهان "١/ ٢١٤" ، المستصفى "١/ ٤١٧" .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٤١٧" .

(٥) انظر ما يأتى "ص٨٥٠" .

الوجوب والندب [1] .

واستبعد هذا الاستبعاد .

وقيل لا وجه له بما ذكراه ، فإن ذلك ليس صيغة الأمر ، بل هو إخبار عن الأمر وعن كونه مأموراً فصيغة الأمر تكون غيره [2] قطعًا لوجوب مغايرة الخبر المخبر عنه ، والكلام إنما هو فى صيغة الأمر لا فى صيغة الخبر عنه [3] .

واعلم : أن فى استبعاد الاستبعاد ، استبعاداً ، وهذا لأن قول القائل : "أمرتك" كما يستعمل فى الخبر فكذا يجوز أن يستعمل فى الإنشاء ، فعلى هذا يكون [هو] [4] صيغة مختصة بالأمر ، فيكون نقل التوقف فى أن هل للأمر صيغة مختصة أو إنكاره على الإطلاق مستبعداً ؟

نعم : حصرهم الخلاف فى صيغة " افعل " العرية عن القرينة غير سديد فإن التى معها القرائن لايبعد أن يكون الخلاف فيها أيضًا ، لأن القرينة إنما تنبئ عن مراد المتكلم لا عن الوضع ، والخلاف إنما هو فى الوضع لا فى مراد المتكلم .

---

(١) انظر : المستصفى "١/٤١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤١" ، الفائق "٢/١٥" ، الإبهاج "٢/١٦" .

(٢) فى الأصل : غير ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/١٤١" ، الفائق "٢/١٥" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

المسألة الرابعة

[هل تكفى الصيغة عن الإرادة أو لا]

دلالة الصيغة المخصوصة بالأمر على الطلب الذى هو غير الإرادة أو عينها - على الاختلاف الذى عرفته - يكفى فى تحققها الوضع ، من غير حاجة إلى الإرادة أصلاً ، أو إلى إرادة أخرى غير ذلك الطلب ، الذى هو عين إرادة المأمور به عندنا ، وعند كثير من المعتزلة كالقاضى عبد الجبار (١) والكعبى(٢).

وقال أبو على وأبو هاشم : لا بد من إرادة أخرى غيرها ، وهى إرادة الدلالة بها على الأمر (٣) .

احتج الجماهير : بأن هذه الصيغة لفظة وضعت بمعنى ، فلا يفتقر فى إفادتها إياه إلى الإرادة ، كسائر الألفاظ الدالة على معانيها ، ولأن الألفاظ إنما وضعت لمعانيها لتعريفها بها ، فلو كانت دلالة الصيغة المخصوصة على معناها مشروطة بإرادة الدلالة عليه لاختلت فائدة الوضع ، ضرورة أن تلك الإرادة

---

(١) واختاره الإمام الرازى وأتباعه وهو مذهب جمهور الأصوليين .

انظر : البرهان "١/ ٢٢٠"، الفائق "١٦/٢"، المحصول "١/ق٢/ ٤١"، وراجع: نهاية السول "٢/ ١٢"، فواتح الرحموت "١/ ٣٧١"، منهاج العقول "٢/ ٩" .

(٢) فى النقل عن الكعبى نظر : ذلك لأنه يشترط إرادتين ، إحداهما تتعلق بوجود اللفظ، والثانية : تتعلق بالامتثال .

وأما أبو على وأبو هاشم فإنهما يشترطان ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة، وهذه متفق على اعتبارها ، وإرادة صرف اللفظ من غير جهة الأمر إلى جهته ، وإرادة الامتثال .

انظر : الكاشف "١/ ٢٥٣ ، ب ، ٢٥٤ ، أ " على ما فى حاشية المحصول "١/ ق٢/ ٤١" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٥٠"، البرهان "١/ ٢٢٠"، المستصفى "١/ ٤١٥"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٣" . ==

أمر باطن لا يمكن الاطلاع /(١٢٩/أ) عليه بدون التعريف ، كمعانى الألفاظ الدالة عليها (١) . .

احتجا : بأن الصيغة المخصوصة ، قد ترد للأمر ، وقد ترد للتهديد ، والإنذار ، والتعجيز ، والتسخير ، وغيرها من المحامل ، ولا مميزاً إلا (٢) الإرادة ، فتكون مشروطة بها ، كدلالة المشترك على أحد مفهوماته على التعيين مشروطة بوجود قرينة دالة عليه (٣) .

وجوابه : أنها حقيقة فى الأمر فقط ، مجاز فيما ذكرتم من المحامل ، كما سيأتى (٤) ، ودلالة اللفظ على معناه الحقيقى غير مشروط بالقرينة (٥) .

== وراجع : نهاية السول "١٢/٢" ، الإبهاج "١٢/٢" ، فواتح الرحموت "٣٧١/١" ، منهاج العقول "٩/٢" .

(١) انظر : المحصول : "١/ق٤٢/٢" ، الفائق "١٦/٢" .

(٢) فى الأصل : لا ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٤٣/٢" ، نهاية السول "١٢/٢" ، الفائق "١٦/٢" ، منهاج العقول "١١/٢" .

(٤) انظر ما يأتى "ص٨٥٢" .

(٥) انظر : المحصول " الموضع السابق " ، الفائق "١٧/٢" .

وراجع : نهاية السول ، مناهج العقول " فى الموضعين السابقين " .

المسألة الخامسة

[أن الأمر به نفس الصيغة خلافًا لأبى على وأبى هاشم]

ذهب أبو على وأبو هاشم إلى أن الأمر به صفة زائدة على نفس الصيغة ، حاصلة لها بسبب إرادة المأمور به ، وإرادة الدلالة بها على الأمر (١) .

وذهب أصحابنا القائلون : بأن للأمر صيغة مخصوصة ، والباقون منهم إلى أنها نفس الصيغة (٢) .

واستدلوا على فساد قولهما بوجهين :

أحدهما : أن الأمر (٣) لو كانت [به] (٤) صفة زائدة حاصلة للصيغة، فإما أن تكون حاصلة لمجموع الحروف ، أو لآحادها ، والقسمان : باطلان فالقول بكونها صفة زائدة باطل .

أما الأول : فلأنه لا وجود لمجموع الحروف فى الخارج فيستحيل حصول الصفة فى الخارج له ، ضرورة أن حصول الصفة متوقف على حصول الموصوف .

وأما الثانى : فلأنه يقتضى أن يكون كل واحد من آحاد حروف الصيغة أمراً على الاستقلال ، وهو باطل بالاتفاق .

---

(١) انظر فى مذهبهما :

المعتمد "١ ، ٥٢ ، ٥٣ " .

وراجع : المحصول "١/ق٢/٤٣"، الفائق "١٧/٢" .

(٢) وهذا مذهب جمهور الأصوليين .

انظر : المحصول "١/ق٢/٤٣"، الفائق "١٧/٢" .

(٣) فى " ت " : أن الأمر به .

(٤) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون الأمر به صفة حاصلة للحرف الأخير بشرط أن يكون مسبوقًا بالباقى أو للأول بشرط أن يكون ملحوقًا بالباقى لا بد من إبطال هذين القسمين حتى تتم الدلالة .

وثانيهما : أن إرادة المأمور به نفس مدلول الصيغة ، فوجب أن لا تكون علة ولا جزء علة لإفادة صفة للصيغة الدالة عليه ، قياسًا على سائر المسميات والأسماء (١) .

واعلم أن هذه الدلالة إنما تتم ، لو سلمنا : أن إرادة المأمور به نفس مدلول الصيغة ، أما إذا لم يقولا به ، بل يقولا أن مدلول الصيغة هو الطلب بشرط إرادة المطلوب على ما هو مذهب بعضهم فلا .

المسألة السادسة

[خلاف العلماء فى اعتبار علو رتبة الآمر والاستعلاء]

قال الشيخ : وأكثر الأصحاب لا يعتبر فى الأمر علو رتبة الآمر ولا الاستعلاء (٢) .

وقال أكثر المعتزلة : يعتبر العلو (٣) .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٣-٤٤" ، الفائق "٢/ ١٧" .

(٢) فى الأصل : ولا استعلاء .

انظر فى مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وأتباعه :

المحصول "١/ق٢/٤٥"، شرح مختصر ابن الحاجب "٧٨/٢" شرح تنقيح الفصول « ص ١٣٧ » ، المسودة " ص ٤١ ، نهاية السول" ٢ /٨" الإبهاج "٧/٢" تيسير التحرير "٣٣٨/١"، فواتح الرحموت "٣٦٩/١"، شرح الكوكب المنير "١٢/٣".

(٣) آخر الورقة "١٣٢" من " ت "

وانظر فى مذهب المعتزلة المعتمد "٤٩/١" . ==

وقـال أبو الحسين البصرى (١) ، ويـعض أصحابنا يعـتبـر الاستعلاء دون العلو (٢) .

احتج الجماهير : على عدم اعتبار العلو بقوله تعالى حكاية عن فرعـون : إنه قال لقـومه : ﴿ **ماذا تأمرون** (٣) ﴾ مع أنه كـان أعلى رتبـة منهم (٤) ،

== واعتبار العلو ذهب إليـه أكثر المعتزلة وبعض الشافعية ومنـهم : أبو إسحاق الشيرازى وأبو نصر بن الصـباغ وأبو المظفـر بن السمعـانى وأبو الطيب الطبرى وأكـثر الحنابلة ومنهم : القـاضى وابن عقيل والمجـد ابن تيـمـية ونسـبه ابن عقـيل فى الوضح إلى المحققين .

انظر : المعتمـد "٤٩/١"، التبصرة "ص١٧"، المستصـفى "٤١١/١"، المحصول "١/ق٤٥/٢"، مخـتصـر ابن الحاجـب وشرحه "٧٨/٢"، المسودة "ص٤١"، الإبهاج "٦/٢"، فـواتح الرحمـوت "٣٦٩/١"، شرح الكوكب المـنير "١١/٣" وهامشه .

(١) انظر المعتمد " الموضع السابق " .

(٢) وإلى اعتـبار الاستـعلاء ذهب بعض الحنفيـة ومنهم : صدر الشـريعة عبـيد الله بن مسـعود وابن عـبد الشكور ورجـحه ابن الهـمام منهم ، وبعض المالكيـة ومنهم : الباجى وابن الحاجب والقرافى ، وبعض الشافعية ومنهم : ابن برهان والإمام الرازى والشيخ الآمدى ، وبعض الحنابلة ومنهـم : أبو الخطاب والموفق ابن قدامة والطوفى وابن مفلح وغيرهم .

انظر : المعـتـمـد "٤٩/١"، المحـصـول "١/ق٤٥/٢"، الأحكام للآمـدى "١٤٠/٢"، مـختـصر ابن الحـاجب وشرحـه "٧٨/٢"، شرح تنقـيح الفصـول "ص١٣٦"، روضة الناظر "ص١٨٩"، الإبهـاج "٦/٢"، نهاية السول "٨/٢"، شرح الكوكب المنير "١١/٣" وهامشه .

وقيـل : إنه يعتبر العلو والاستـعـلاء معًا ، وإليـه ذهب ابن القشيرى والقـاضى عبدالوهاب .

انظر : جمع الجوامع وشرحه "٣٦٩/١"، نهاية السول "٨/٢" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٨"، شرح الكوكب المنير "١٢/٣" .

(٣) سورة الأعراف : آية "١١٠" .

(٤) انظر : المحـصـول "١/ق٤٥/٢ ، ٤٦" ، الإبهاج "٧/٢"، جـمع الجـوامع ==

وبقول عمرو[1] بن العاص [2] :

إنه قال لمعاوية [3] :

أمــــرتك أمــــراً جازمـــاً فعصيتني

وكان من التوفيق/ (١٢٩/ ب) قتل ابن هاشم[4]

== وشرحه "١/ ٣٦٩"، الفائق "٢/ ١٨" .

(١) فى الأصل : عمر ، وما أثبته من " ت " .

(٢) هو : أبو عبد الله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد القرشى السهمى ، ولد قبل الهجرة بـ "٥٠ سنة" صحابى جليل أسلم قبل الفتح وهو ممن عرفوا بحسن الرأى والدهاء ، افتتح مصر وولى إمارتها ، توفى سنة "٤٣" هـ .
(انظر : طبقات ابن سعد "٤/ ٢٥٤"، الاستيعاب "٢/ ٥٠٨"، أسد الغابة "٤/ ١١٥"، تقريب التهذيب "٢/ ٧٢"، تهذيب التهذيب "٨/ ٥٦"، الإصابة "٣/ ٢"، سير أعلام النبلاء "٣/ ٥٤") .

(٣) هو : معاوية بن أبى سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشى الأموى أمير المؤمنين ، ولد قبل البعثة بخمس سنين ، أظهر إسلامه عام الفتح، توفى سنة "٦٠هـ" .
(انظر : الاستيعاب "٣/ ٣٩٥"، أسد الغابة "٤/ ٣٨٥"، تقريب التهذيب "٢/ ٣٥٩"، تهذيب التهذيب "١٠/ ٣٠٧"، الإصابة "٣/ ٤٣٣"، البداية والنهاية "٨/ ١١٧"، شذرات الذهب "١/ ٦٥") .

(٤) هكذا أورده المصنف هنا ، وكذا أورده الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٢/ ٤٦" ومثل ذلك أورده الجلال فى شرحه على جمع الجوامع "١/ ٣٦٩" .
وقال : " أن ابن هاشم : هو رجل من بنى هاشم خرج من العراق على معاوية فأمسكه فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرة أخرى ، فأنشد عمرو البيت ، فلم يرد بابن هاشم على بن أبى طالب رضى الله عنه .
وأورده المصنف فى الفائق "٢/ ٢١" برواية أخرى منسوبًا للحباب بن المنذر : وهى
أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتنى ... فأصبحت مسلوب الإمارة نادمًا
وكذا أورده الرازى فى المحصول بهذه الرواية منسوبًا للحباب "١/ ق٢/ ٤٨" .
وكذلك أورده أبو يعلى فى العدة "٢/ ٢٥٢"، وذكر أنه من قول الحباب ابن المنذر ليزيد بن المهلب .
والراجح فى ذلك أن البيت للشاعر " حصين " أو " حضين " بالضاد ابن ==

والأصل فى الإطلاق الحقيقة [1] .

واحتجوا : على عدم اعتبار الاستعلاء بما يقال : إن فلانًا يأمر على وجه الرفق واللين ، ولو كان الاستعلاء معتبرًا لما حسن ذلك [2] .

واحتجوا : على اعتباره بأن الناس يفرقون بين ما إذا كانت الصيغة صادرة من الأعلى ، وبين ما إذا كانت صادرة من الأدنى والمساوى .

= المنذر الرقاشى .

فجاء فى تاريخ الطبرى أن يزيد بن المهلب حينما أراد الحجاج عزله وهو ذو مكانة عند عبد الملك بن مروان ، استشار يزيد حضين بن المنذر ، فقال له : أقم واعتل، فإن أمير المؤمنين حسن الرأى فيك ، وإنما أوتيت من الحجاج ، فإن أقمت ولم تعجل رجوت أن يكتب إليه أن يقر يزيد ، قال يزيد : أنا أهل بيت بورك لنا فى الطاعة ، وأنا أكره المعصية والخلاف ، ثم عزل يزيد بن المهلب ، فقال الشاعر حضين : ليزيد هذا البيت . وبعده :

فما أنا بالباكى عليك صبابة ... وما أنا بالداعى لترجع سالمًا

تاريخ الطبرى حوادث سنة "٨٥هـ" ٨/ ٤٣ .

وفى وفيات الأعيان أنه من قول الحصين بن المنذر ليزيد بن المهلب "٦/ ٢٩٠" .

وكذا نسبه إليه عبد الشكور فى فواتح الرحموت "١/ ٣٧٠" ، وقال أيضًا : إنه من قول عمرو بن العاص لمعاوية .

وورود منسوبًا لحضين بن المنذر فى الحماسة للبحترى "ص٢٧٤" وفى معجم الشعراء "ص١٩٢" غير أنه أبدل لفظ "مسلوب" بـ "مغلوب" وفى شرح الحماسة للمرزوقى "٢/ ٨١٤" .

(١) واحتجوا أيضًا : بقول دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هم فوقه :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى ... فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد

وهذا يدل على أن العلو غير معتبر .

انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٤٧ ، ٤٨" ، الفائق "٢/ ٢٠" .

(٢) هذا دليل الجمهور على عدم اعتبار الاستعلاء .

انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٤٩" ، الفائق "٢/ ٢٢" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٣٦" .

فيقـولون : فى الصورة الأولى : أمر . وفى الثانـى : دعاء وسؤال . وفى الثالث : التماس . والأصل عدم التغيير (١) .

واحتج بعض الأصحـاب وأبو الحسين : على اعتـبار (٢) الاستعلاء دون العلو بأن الرجل العظيم إذا قال لغيره افعل لا على سبيل الاستعلاء ، بل على سبيل التضرع واللين ، لا يقال : إنه أمر ، ولذلك قال عليه السلام : « لبريرة إنما أنا شافع » لما قالت له : أتأمرنى بذلك .

لما لم يكن ذلك القول على سـبيل الاستعلاء : وإذا قـال من هو أدنى رتبة لمن هو أعلى رتبـة منه : "افعـل" على وجه الاسـتعـلاء يقال : إنه أمـره ، ولذلك يوصف بالجهل والحمق بسبب أمره لمن هو أعلى رتبة [منه] (٣) .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٩"، الفائق "٢/ ٢٢"، وراجع : الإبهاج "٢/ ٧".

(٢) فى الأصل : اعتباره ، والمثبت من " ت " .

(٣) ساقط من الأصل . ، والمثبت من " ت "

وذكر أبو الحسين البصرى فى المعتمـد "١/ ٤٩" : بعد أن ذكر اشتراطه للاستعلاء ، وأنه هو أولى من ذكر علو الرتبـة ، وذلك لأن الرجل إذا قال لغيـره : "افعل" لا على سبيل التضرع ، والتذلل إليه لا يقال : إنه أمره وإن كان أعلى رتبة منه ، ومن قال لغيره : "افعل" على سبيل الاستعلاء عليه ، لا على سبيل التذلل له ، يقال : إنه أمره وإن كان أدنى منه رتبـة ، ولهذا يصفون بالجهل والحـمق من هذه سبيله من حيث إنه أمر من هو أعلى رتبة منه .

وانظر : المحـصـول "١/ ق٢/ ٤٩ ، ٥٠" ، شرح تنـقيح الفـصـول "ص١٣٧" ، الفائق "٢/ ٢٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٩" .

المسألة السابعة

فى تعديد موارد استعمال صيغة افعل

وهى ثمانية عشر مورداً .

الأول : الإيجاب [1] كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ [2]

الثانى : الندب [3] كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم ﴾[4] ﴿ وأحسنوا ﴾[5].

الثالث : التأديب [6] كقوله عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما[7] : «كل مما يليك [8]» ، والفرق بيّن بينه وبين الندب ، فرق مابين العام والخاص.

---

(1) انظر : المعتمد "١/ ٤٩" ، العدة "١/ ٢١٩" ، أصول السرخسى "١/ ١٤" ، البرهان "١/ ٣١٤" ، المستصفى "١/ ٤١٧" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٢/ ٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٢" .

(2) سورة البقرة : آية "٤٣" ، وآية "١١٠" ، سورة النور : آية "٥٦" ، سورة المزمل : آية "٢٠" .

(3) انظر : العدة "١/ ٢١٩" ، أصول السرخسى "١/ ١٤" ، المستصفى "١/ ٤١٧" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٢/ ٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٢" ، الإبهاج "٢/ ١٧" ، نهاية السول "٢/ ١٥" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٧٢" .

(4) فى الأصل ، " ت " : " وكاتبوهم " وهو خطأ ، والآية فى سورة النور : آية "٣٣" .

(5) سورة البقرة : آية "١٩٥" .

(6) انظر : البرهان "١/ ٣١٥" ، المستصفى "١/ ٤١٧" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٢/ ٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٢" .

(7) فى " ت " : عنه .

(8) رواه البخارى فى كتاب الأطعمة- باب التسمية على الطعام والأكل باليمين ، من حديث ابن أبى سلمة يقول : كنت غلامًا فى حجر رسول الله ﷺ وكانت يدى تطيش فى الصحفة فقال لى رسول الله ﷺ : " يا غلام سم الله وكل بيمينك ==

فـإن كل تأديب مندوب إليه ، وليـس كل ندب تأديب ، فيـحسن أن يعـد قسمًا مغايرًا لـه ، لأن الخاص مغاير للعام بمعنى أن المفهوم منه مغـاير للمفهوم من العام [1] .

الرابع : الإرشاد [2] كقوله تعالى : ﴿ واستشهدوا ﴾[3] . والـفرق بينه وبين الندب ، أن الندب لثـواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيـا ، إذ لا ينتقض بسبب ترك الاستشهاد فى المداينات الثواب ولا يزيد بسبب فعله وأيضًا المندوب قد يكون مشتـملاً على منافع الدنيا ، كبعض التـأديبات ، بخلاف الإرشاد ، فإنه غير مشتمل على ثواب الآخرة [4] . وهو الفرق بعينه بينه وبين التأديب ،

== مما يليك فما زالت تلك طعمتى بعد " . ورواه فى باب الأكل مما يليه "٦/١٩٦" .
ومـسلم "٢٠٢٢" فى كـتاب الأشـربة - باب آداب الطعـام والشـراب وأحكامهـا "١٥٩٩/٣" .
وأبو داود "٣٧٧٧" فى كتاب الأطعمة - باب الأكل باليمين "٣٤٩/٣" .
وابن ماجة "٣٢٦٧" فى كتاب الأطعمة - باب الأكل باليمين "١٠٨٧/٢" .
والدارمى "١٢٠٥" فى كتاب الأطعمة - باب فى التسمية على الطعام "٢١/٢" .
والترمـذى "١٨٥٧" فى كتاب الأطعـمة - باب ما جاء فى التـسميـة على الطعام "٢٨٨/٤" .
ورواه أحمد بن حنبل فى المسند "٢٦/٤" .
فهذه القصة وقعت مع عمر بن سلمـة خلافًا لما ذكره المؤلف والغزالى فى المستصفى "٤١٧/١" والبدخشى فى منهاج العقول "١٣/٢" من أنها وقعت مع ابن عباس .
قال الغمارى فى الابتهاج "ص٦٧" : نسب الغـزالى فى المستصفى هذه القصة لابن عباس وكذا البدخشى فى شرح المتن وهو غلط " .

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٥٨" ، الأحكام للآمدى "١٤٢/٢" .
وراجع : كشف الأسرار "١٠٧/١" ، فواتح الرحموت "٣٧٢/١" .

(٢) انظر : العـدة "٢١٩/١" ، أصـول السـرخـسى "١٤/١" ، البـرهان "٣١٤/١" ، المستـصفى "٤١٧/١" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحـصول "١/ق٢/٥٨" ، الأحكام للآمدى "١٤٢/٢" ، شرح الكوكب المنير "٢٠/٢" .

(٣) وتتمة الآية من سورة البقرة : ﴿ شهيدين من رجالكم ﴾ آية : "٢٨٢" .

(٤) انظر : " المراجع السابقة " .

لأن المفهوم العام موجود فى الخاص .

الخامس : الإباحة [1] كقوله تعالى : ﴿ **فاصطادوا** [2] ﴾ .

السادس : الامتنان [3] كقوله تعالى : ﴿ **كلوا مما رزقكم الله** ﴾ [4] .

السابع : الإكرام [5] كقوله تعالى : ﴿ **ادخلوها** ﴾[6] .

الثامن : التهديد [7] كقوله تعالى : ﴿ **اعملوا ما شئتم** ﴾[8] .

التاسع : الإنذار [9] كقوله تعالى : ﴿ **قل تمتعوا** ﴾[10] . والفرق بينه وبين التهديد ، أن الإنذار يجب أن يكون مقرونًا بالوعيد ، كما فى الآية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك ، بل قد يكون مقرونًا به وقد لا يكون ، وأيضًا الفعل المهدد عليه يكون /(١٣٠/أ) ظاهر التحريم والبطلان ، وفى الإنذار قد

---

(١) انظر : العدة "٢١٩/١" ، أصول السرخسى "١٤/١" ، البرهان "٣١٥/١" ، المستصفى "٤١٧/١" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٥٩/٢" .

(٢) سورة المائدة : آية "٢" .

(٣) انظر : العدة "٢٢٠/١" ، المستصفى "٤١٧/١" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٥٩/٢" ، الأحكام للآمدى "١٤٣/٢" .

(٤) سورة المائدة : آية "٨٨" .

(٥) انظر : العدة "٢٢٠/١" ، البرهان "٣١٥/١" ، المستصفى "٤١٨/١" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٥٩/٢" ، الأحكام للآمدى "١٤٣/٢" .

(٦) سورة الحجر : آية "٤٦" ، سورة ق : آية "٣٤" .

(٧) انظر : العدة "٢١٩/١" ، التبصرة "ص٢٠" ، أصول السرخسى "١٤/١" ، البرهان "٣١٤/١" ، المستصفى "٤١٨/١" ، المنخول "ص١٣٢" ، المحصول "١/ق٥٩/٢" ، الأحكام للآمدى "١٤٣/٢" .

(٨) سورة فصلت : آية "٤٠" .

(٩) انظر : المستصفى "٤١٨/١" ، المنخول "ص١٣٣" ، البرهان "٣١٥/١" ، المحصول "١/ق٥٩/٢" ، الأحكام للآمدى "١٤٣/٢" .

(١٠) سورة إبراهيم : آية "٣٠" .

يكون كذلك [1]

والعاشر : التسخير [2] كقوله تعالى ﴿ **كونوا قردة خاسئين** ﴾ [3]

الحادى عشر : التعجيز [4] كقوله تعالى ﴿ **فأتوا بسورة من مثله** ﴾[5] .

الثانى عشر : التعجب [6] كقوله تعالى : ﴿ **قل كونوا حجارة** ﴾[7] .

الثالث عشر : الإهانة [8] كقوله تعالى : ﴿ **ذق إنك أنت العزيز**

---

(1) ذهب الإمام الرازى إلى القول بأن الإنذار قسمًا من أقسام التهديد فقال "1/ق2/59" ويقرب منه - أى من التهديد - الإنذار . . . وإن كانوا قد جعلوه قسمًا آخر " .

والحق فى ذلك المغايرة بين التهديد والإنذار كما ذهب إليه الشيخ المصنف هنا ، وفى الفائق "2/25" .

انظر : المحصول "1/ق2/59"، نهاية السول "2/16"، كشف الأسرار "1/107"، جمع الجوامع وشرحه "1/373"، فواتح الرحموت "1/372"، شرح الكوكب المنير "3/24" .

(2) انظر : المنخول "ص133"، المحصول "1/ق2/ 60"، الأحكام للآمدى "2/143" .

وراجع : روضة الناظر "ص191"، نهاية السول "2/16"، كشف الأسرار "1/107"، جمع الجوامع وشرحه "1/373"، شرح الكوكب المنير "3/25"

(3) سورة البقرة : آية "65"، الأعراف : آية "166" .

(4) انظر : العدة "1/219"، التبصرة "ص20"، المنخول "ص133"، المحصول"1/ق2/ 60"، الأحكام للآمدى "2/143" .

(5) سورة البقرة : آية "23"، يونس : آية "38" .

(6) راجع : جمع الجوامع وشرحه "1/374"، الفائق "2/26"، كشف الأسرار "1/107"، شرح الكوكب المنير "3/34"

(7) سورة الإسراء : آية "50" .

(8) انظر : البرهان "1/315"، المستصفى "1/418"، المنخول "ص133"، المحصول "1/ق2/ 60"، الأحكام للآمدى "2/143" .

وراجع : روضة الناظر "ص191"، الإبهاج "2/19"، كشف الأسرار "1/107"، نهاية السول "2/17"، شرح الكوكب المنير "3/26"

الكريم﴾ (١) .

الرابع عشر : التسوية (٢) كقوله تعالى : ﴿ اصبروا أو لا تصبروا ﴾(٣) .

الخامس عشر : التكوين (٤) كقوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾(٥) .

السادس عشر : الدعاء (٦) كقوله تعالى : ﴿ ربنا افتح بيننا وبين قومنا﴾(٧) .

السابع عشر : التمنى (٨) كقول الشاعر :

---

(١) سورة الدخان : آية "٤٩" .

(٢) انظر : البرهان "١/٣١٥" ، المستصفى "١/٤١٨" ، المنخول "ص١٣٣" ، المحضول "١/ق٢/ ٦٠" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤٣" .
وراجع : كشف الأسرار "١/١٠٧" ، الإبهاج "٢/١٠٩" .

(٣) سورة الطور : آية "١٦" .

(٤) وبهذه التسمية سماه الإمام الرازى وابن السبكى ، وسماه بعضهم : كمال القدرة ، وسماه القفال وأبو إسحاق : "التسخير" .
واستدل البيضاوى بقوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾ للتكوين ، واستدل للتسخير بقوله تعالى : ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ . قال : " والفرق بينهما أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة ، والتسخير : هو الانتقال إلى حالة ممتهنة ، إذ التسخير فى اللغة : هو الذل والامتهان فى العمل " .
انظر: التبصرة"ص٢٠" ، المحصول"١/ق٢/ ٦١" ، الأحكام للآمدى"٢/ ١٤٣" ، نهاية السول "٢/١٧" ، الإبهاج "٢/١٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٠" .

(٥) سورة آل عمران : آية "٤٧" ، الأنعام : آية "٧٣" .

(٦) انظر : البرهان "١/ ٣١٤" ، المستصفى "١/٤١٨" ، المنخول "ص١٣٣" ، المحصول "١/ق٢/ ٦١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٣" .
وراجع : روضة الناظر "ص١٩١" ، نهاية السول "٢/ ١٩" ، كشف الأسرار "١/١٠٧" .

(٧) سورة الأعراف : آية "٨٩" .

(٨) انظر : البرهان "١/٣١٦" ، المستصفى "١/٤١٨" ، المنخول "ص١٣٣" ، المحصول "١/ق٢/ ٦٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٣" .
وراجع : نهاية السول "٢/١٦" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٧٤" ، كشف الأسرار "١/١٠٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/٢٨" .

*** ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى *** (١)

الثامن عشر : الاحتقار(٢) كقوله تعالى : ﴿ **ألقوا ما أنتم ملقون** ﴾(٣).

والفرق بينه وبين الإهانة : أن الإهانة إنما تكون بالقـول ، أو بالفـعل ، أو بترك القول ، أو الفعل دون مجرد الاعتـقاد . والاحتقار إما مختص به ، وإن

---

(١) هذا البيت لامرئ القيس وهو صدر بيت عجزه :

... **بصبح وما الإصباح منك بأمثل** ...

وهو البيت السادس والأربعون كما جاء فى ديوانه "ص١٩" .

وجاء بعده :

فيالك من ليل كأن نجومه ... بأمراس كتان إلى صم جندل

وروى البيت بإبدال "منك" بـ"فيك" وروى أيضًا : بإبدال بـ "مثل" بـ "أفضل" .

وجاء البـيت فى ديوانه "ص١٨" تحقيق أبى الـفضل إبراهيم أنه السادس عـشر من المعلقة .

وهذا البيت جـاء ضمن قصيـدته الشهيـرة إحدى المعلقات السـبع التى اهتم الشراح المتقدمين بشرحها .

انظر : شرح القصـائد السبع للأنبارى "ص٧٧" ، شرح القصائد التـسع المشهورات للنحـاس "١/ ١٦٠" ، شرح المعلقـات العشـر للزوزنى "ص٩" ، رجال المعلـقات العشر "ص٩٧" .

وورد البيت منسوبًا إليه فى :

أمالى ابن الشجـرى "١/ ٢٧٥" ، جمهرة أشعار العـرب "١/ ٢٦٢" ، شرح شواهد الألفية للعينى "٣/ ٢١٠" ، معاهد التنصيص "١/ ٨٩" .

وورد من غير عزو فى :

المنخـول "ص١٣٣" ، الوصـول إلى الأصول لابن بـرهان "١/ ١٠٢" ، المحصـول "١/ ق٢/ ٦١" ، الفائق "٢/ ٢٧" ، شرح الأشمونى لألفية ابن مالك "٣/ ٢١٠" .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٦١" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ١٠٧" ، الإبهاج "٢/ ٢٠" ، نهاية السول "٢/ ١٧" ، شرح الكوكب المنير "٢/ ٢٧" .

(٣) سورة الشعراء : آية "٤٣" .

لم يكن كذلك ، لكنه لا محالة يحصل بمجرد الاعتقاد ، بدليل أن من اعتقد فى شىء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه ، يقال : إنه احتقره ، ولا يقال: إنه أهانه ، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبئ عنه (١) .

وقد اتفق الأصوليون على أن الصيغة ليست حقيقة فى كلها ، بل فى بعضها. واختلفوا فيه .

فقيل : إنها حقيقة فى الوجوب فقط .

وقيل : إنها حقيقة فى الندب فقط .

وقيل : هى للمشترك بينهما ، وهو الطلب .

وقيل : للإباحة .

وقيل : للمشترك بين الثلاثة ، وهو جواز الفعل .

وقيل : هى مشتركة بين الثلاثة المذكورة ، وبين التهديد ، المستدعى لترك الفعل بالاشتراك اللفظى (٢) .

واستدل إمام الحرمين (٣) ، والغزالى ، والإمام على فساد كون الصيغة مشتركة بين تلك الأمور المذكورة : بأنا ندرك التفرقة فى اللغات كلها بين قولهم : "افعل" ، وبين قولهم : "لا تفعل" ، وبين قولهم : " إن شئت

---

(١) انظر : الفائق "٢/ ٣٨" ، وراجع : نهاية السول "٢/ ١٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٢" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢١٦" ، المستصفى "١/ ٤١٩" ، المحصول "١/ ق٢/ ٦٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٣" ، الفائق "٢/ ٢٨" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ١٩" ، الإبهاج "٢/ ٢٦" .

(٣) قال إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٢١ ، ٢٢٢" . " من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل : "افعل" وبين قوله : "لا تفعل" فليس من التحقيق على شىء ، فإنا على اضطرار تعلم الفصل فى ذلك ، كما نعلم الفصل بين قول القائل: "افعل" وبين قوله : "ما فعل" ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه "

"افعل " و " إن شئت لا تفعل " حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها ، وقدرنا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميت أو عن غائب لا فى فعل معين حتى يتوهم فيه قرينة دالة ، بل فى الفعل مطلقًا ، سبق إلى فهمنا ، اختلاف معانى هذه الصيغ ، وعلمنا قطعًا أنها ليست ألفاظًا مترادفة على معنى واحد .

كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم : " قام زيد " و " يقوم عمر " وفى أن الأول: للماضى . والثانى : للمستقبل « وإن كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل»[(١)] ، وبالعكس ، لقرائن تدل [(٢)] عليه ، فكذا ميزوا الأمر عن النهى . فقالوا : الأمر أن تقول : "افعل"، والنهى أن تقول : "لا تفعل"، فهذا أمر معلوم بالضرورة عن اللغات لا يشكنا [(٣)] فى ذلك إطلاقها مع قرينة تدل على الإباحة أو التهديد [(٤)] .

وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم من / (١٣٠/ب) حصول التفرقة بين تلك الصيغ، وبين كونها ليست ألفاظًا مترادفة أن لا تكون صيغة "افعل" مشتركة بين « تلك » [(٥)] المعانى لجواز كونها مشتركة وكل واحد من صيغة "لا تفعل"، و "إن شئت افعل" و "إن شئت لا تفعل" خاصة لمدلوله ، نعم : لو ادعوا حصول التفرقة بين تلك الصيغ فى اختلاف معانيها بحيث إن كل واحد منها لا يدل على ما يدل عليه الآخر لا بطريق الاشتراك ولا بطريق الإفراد لحصل مطلوبهم ، لكنه مصادرة على المطلوب [(٦)] .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٢) آخر الورقة "١٣٣" من " ت " .

(٣) هكذا فى الأصل ، "ت"، وفى المحصول جاءت العبارة هكذا : معلوم بالضرورة من اللغات لا يشككنا فيه إطلاقه . . . " "١/ق٢/٦٤" .

(٤) انظر فى استدلال إمام الحرمين والإمام الرازى والغزالى فى :
البرهان "١/٢٢١ ، ٢٢٢"، المستصفى "١/ ٤٢٠ ، ٤٢١"، المحصول "١/ق٢/٦٢ ، ٦٤" .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠"، الفائق "٢/ ٢٩" .

والأولى فى ذلك أن يقال : إنا نجد أفهامنا متبادرة إلى معنى الطلب والاستدعاء عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرينة ، ولو كانت الصيغة مشتركة بين الطلب والإباحة ، والتهديد ، لما كان ذلك ، وإحالته إلى العرف الطارئ خلاف الأصل .

وبهذا يعرف أيضًا إنها ليست بحقيقية فى القدر المشترك بين الثلاثة ، لأن الجواز أعم من الطلب ، والمعنى الخاص لا يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ الدال على المعنى العام ، ولأنا أجمعنا على أنها حقيقة فى غير الإباحة والتهديد ، فوجب أن لا تكون حقيقة فيهما ولا فى أحدهما دفعًا للاشتراك .

المسألة الثامنة

[فى أن مدلول الصيغة الطلب والاستدعاء ، أو ما فيه الطلب والاستدعاء]

إذا عرفت أنها ليست بحقيقة فى الإباحة ، والتهديد ، لم يبق من تلك الأمور ما يصلح أن يكون مدلول الصيغة إلا الطلب والاستدعاء .

أو ما فيه الطلب والاستدعاء المستدعى لترجيح الفعل على الترك ، والاحتمالات الممكنة الناشئة منه خمسة :

أحدها : أن تكون الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط ، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين (١) .

وثانيها : أن يكون حقيقة فى الندب فقط ، وهو مذهب

---

(١) وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ذكر ذلك إمام الحرمين فى البرهان "٢١٦/١" ، والآمدى فى الأحكام "١٤٤/٢" ، ونص عليه الإمام أحمد بن حنبل وهو مذهب الحنفية قاله أبو بكر الجصاص ، وبه قال أكثر المالكية وهو قول أهل الظاهر ، واختاره الغزالى فى المنخول دون المستصفى والإمام الرازى وأتباعه وابن الحاجب ونسبه الآمدى إلى أبى الحسين البصرى وأبى على الجبائى فى أحد قوليه وهو مذهب الجمهور من الأئمة الأربعة .
انظر : المعتمد "٥٧/١" ، العدة "٢٢٤/١" ، أصول السرخسى "١٤/١" ، "ص٢٦" ، البرهان "٢١٦/١" ، المستصفى "٤١٩/١" ، المنخول "ص١٠٥" ==

أبى هاشم [١] وكثير من أصحابه ، وجماعة من الفقهاء [٢] ، ونسب إلى الشافعى رضى الله عنه أيضًا [٣] .

وثالثها : أن يكون حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظى ، وهو مذهب المرتضى [٤] وأصحابه من الشيعة [٥] .

== المحصول "١/ق٢/٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩" .

وراجع : المسودة "ص٥" ، نهاية السول "٢/ ١٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٢٧" ، كشف الأسرار "١/ ١٠٨" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٩" .

(١) حيث قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٥٧ ، ٥٨" فى نقل مذهبه أنه قال أنها تقتضى الإرادة ، فإذا قال القائل لغيره : "افعل" أفاد أنه مريد للفعل منه ، فإن كان القائل حكيمًا ، وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق من أجلها المدح إذا كان المقول له فى دار التكليف ، وأجاز أن يكون واجبًا ، وألا يكون واجبًا، بل يكون ندبًا ، فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق ، وهو كون الفعل ندبًا يستحق على فعله المدح .

وانظر فى نسبة هذا المذهب للمعتزلة فى :

التبصرة "ص٢٦" ، اللمع "ص٧" ، المستصفى "١/ ٤٢٦" ، لكن الغزالى نسبه إلى كثير من المتكلمين وهم المعتزلة ، الإبهاج "٢/ ٢٣" .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٤٢٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٤" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ١٠٨" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٣" .

(٣) وهذا القول نسبه الغزالى والآمدى إلى الإمام الشافعى رحمه الله تعالى .

انظر : المعتمد "١/ ٥٧" ، العدة "١/ ٢٢٩" ، التبصرة "ص٢٧" ، أصول السرخسى "١/ ١٦" ، المستصفى "١/ ٤٢٦" ، المحصول "١/ق٢/٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩" .

(٤) هو : أبو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن أبى طالب ، ولد سنة "٣٥٥هـ" ، العلوى، كان يلقب المرتضى ذا المجدين ، كان شاعراً كثير الشعر متكلمًا ، له تصانيف على مذهب الشيعة ، توفى سنة "٤٣٦هـ" .

(انظر : تاريخ بغداد "١١/ ٤٠٢" ، المنتظم "٨/ ١٢٠" ، معجم الأدباء "١٣/ ١٤٦" ، وفيات الأعيان "٣/ ٤٤٣" ، ميزان الاعتدال "٣/ ١٢٤" ، البداية والنهاية "١٢/ ٥٣" ، شذرات الذهب "٣/ ٢٥٦") .

(٥) وإليه ذهب أبو الحسن الأشعرى فى رواية وابن سريج . ==

ورابعها : أن تكون حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوى ، وهو كون الفعل مطلوبًا راجحًا على الترك ، وهو مذهب جماعة من العلماء منهم الإمام أبو منصور الماتريدى رحمه الله تعالى [1] .

وخامسها : التوقف فى هذه الأقسام الأربعة ، وهو مذهب الشيخ أبى

== انظر : أصول السرخسى "١/ ١٥" ، المستصفى "١/ ٤٢٠" ، المنخول "ص١٠٥" ، المحصول "١/ ق٢/ ٦٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩" .

والشيعة : الفرقة ، وشيعة الرجل أتباعه وأنصاره ، وهم الذين شايعوا عليًا رضى الله عنه على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصية ويعتقدون أن الإمامة فى أولاده ولا يجوز خروجها عنهم ، وإن خرجت فبظلم من غيره أو بتقية من عنده ، والإمامة عندهم هى ركن الدين فهى قضية أصولية لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفالها ، وقالوا : أن الأئمة معصومون عن الكبائر والصغائر وجوبًا .

وهم فرق خمس : كيسانية ، وزيدية ، وإمامية ، وغلاة ، وإسماعيلية ، وبعضهم يميل فى الأصول إلى مذهب المعتزلة .

انظر : المقالات والفرق "ص١٥ ، ٣٨" ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص٢٣ ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٣ ، ٩٥" ، الفصل لابن حزم "٢/ ٨٩" ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ١٤٦ ، ١٤٧" ، شرح عقيدة السفارينى "ص٨٠" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ٥٦" ، المستصفى "١/ ٤٢٦" ، المحصول "١/ ق٢/ ٦٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٧٩" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ١٠٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٢" .

وأبو منصور الماتريدى : هو محمد بن محمود الماتريدى إمام المتكلمين تفقه على أبى الجوزجانى ، وصنف التصانيف الجليلة ورد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة ، له كتاب التوحيد ، وكتاب أوهام المعتزلة ، ورد الأصول الخمسة توفى سنة "٣٣٣هـ" .

(انظر : الجواهر المضيئة "٢/ ١٣٠" ، تاج التراجم "ص٥٩" ، مفتاح السعادة "٢/ ٢١" ، الفوائد البهية "ص١٩٥" ، كشف الظنون "ص٣٣٥" ، هدية العارفين "٢/ ٣٦" ، الفتح المبين "١/ ١٨٢") .

الحسن الأشعرى ، والقاضى أبى بكر واختاره إمام الحرمين (١) والغزالى(٢) وطائفة من فقهائنا (٣) .

احتج القائلون بالوجوب بوجوه :

أحدها : قوله تعالى لإبليس : ﴿ **ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك** ﴾(٤) .

ووجه الاستدلال به : وهو أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام ، لكن ليس المراد منه الاستفهام لاستحالته على من يستحيل عليه الجهل ، بل المراد منه التوبيخ ، وأنه لا / (١٣١/أ) عذر له فى الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به ، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما حسن الذم والتوبيخ (٥) .

فإن قيل : ليس فى النص ما يدل على أنه تعالى أمر إبليس باللغة العربية

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين" ١/ ٢٢٢ " .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٤٢٣" .

لكن الشيخ الغزالى قال فى المنخول " ص١٠٧، ١٠٨ " :" إن مقتضى صيغة الأمر فى اللسان طلب جازم ،ثم قال: لكن الوجوبى يتلقى من قرينة أخرى " .

وإذا عرفنا أن الطلب الجازم عند الغزالى يشمل الندب كما يشمل الوجوب ، والفرق بينهما : أن يقترن بأحدهما الإشعار بعقاب على الترك أو عدمه وحينئذ فلا تناقض.

انظر: المستصفى "١/ ٤٢٣" ، وانظر هامش المنخول .

(٣) وهؤلاء متفقون إلى وجود الدليل الذى يتبين لهم به أن صيغة الأمر لأى شىء هى موضوعة فى الحقيقة .

انظر : أصول السرخسى "١/ ١٦" ، المحصول "١/ق٢/ ٦٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٥" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ٣٧٦" ، الإبهاج "١/ ٢٣"، نهاية السول "٢/ ٢٠"، المسودة "ص٥" .

(٤) سورة الأعراف : آية "١٢" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٧١"، العدة "١/ ٢٢٩"، التبصرة "ص٢٧"، المنخول "ص١٠٥"، المحصول "١/ق٢/ ٦٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠" .

فلعله أمره بلغة أخرى ، ولعل الأمر فى تلك اللغة يفيد الوجوب .

فلم قلت : إنه فى اللغة العربية يفيده [(١)] ؟ .

سلمنا : أنه أمره باللغة العربية ، لكن لعله احتف به من القرائن ما أفاده ونحن لا ننكر إفادة الأمر للوجوب بقرينة [(٢)] .

سلمنا : تجرده عن القرينة ، لكنه إنما يدل على أن الأمر للوجوب لا صيغة "افعل" ونحن نقول : إن قول القائل : "أمرتك بكذا" يفيد الوجوب .

فلم قلت : إن صيغة "افعل" تفيده والنزاع إنما هو فيه ؟ .

سلمنا : ذلك لكنه يدل على أن أمر الله تعالى يفيد الوجوب .

فلم قلت : إن أمر غيره تعالى يفيده ؟ . [(٣)]

سلمنا : ذلك لكنه يدل دلالة ظنية أو قطعية .

والأول : مسلم لكنه غير مفيد ، لأن المسألة علمية ، فلا يصح الاستدلال بها عليها .

والثانى : ممنوع وسنده ظاهر غير خفى .

فلم قلت : إن دلالته قطعية ؟

سلمنا : ذلك لكنه يدل على أن تارك المندوب يستحق الذم والتوبيخ .

وهو باطل وفاقًا : لأن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب ، وإلى أمر استحباب إجماعًا ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركًا بين القسمين .

أجاب القائلون بالوجوب عن الأول : بأن الظاهر ترتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الأمر لما سيظهر أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٧١"، المحصول "١/ق٢/ ٦٩ ، ٧٠" .

(٢) انظر : العدة "١/ ٢٢٩"، التبصرة "ص٢٧" .

(٣) انظر : العدة "١/ ٢٢٩ ، ٢٣٠"، تفسير الرازى "١٤/ ٣١ ، ٣٢" .

بالعلية، فإحالته إلى أمر آخر غيره خلاف الظاهر ، وبه خرج الجواب عن قوله: لعلة إفادة القرينة .

وعن الثالث : أن صيغة "افعل" عندما تكون للطلب يسمى أمراً بالإجماع فمخالفتها يكون مخالفًا للأمر .

وعن الرابع : أنه لا قائل بالفصل .

وعن الخامس : أن من قال منهم بأن المسألة ظنية كأبى الحسين البصرى وغيره: فأجاب بمنع كون المسألة قطعية .

وأما من قال : بأنها علمية قطعية : فأجاب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة وإن كان لا يفيد [1] القطع لكن المجموع يفيده فيصح الاستدلال به وإن كان وحده لا يفيد القطع .

وعن السادس : منع كون المندوب مأموراً به على سبيل الحقيقة ولا يمكن دعوى الإجماع فيه ، فإن كثيراً من الأصوليين صرحوا بأن المندوب غير مأمور به . وسيأتى تمامه [2] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[3] .

ووجه الاستدلال به أن هذا الأمر للوجوب لوجهين :

أحدهما : بالإجماع .

---

(١) آخر الورقة "١٣٤" من " ت " .

(٢) انظر فى الجواب عن هذا الدليل :

المعتمد "١/ ٧١" ، التبصرة "ص٢٧" ، المحصول "١/ ق٢/ ٦٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٩ ، ١٥٠" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٨" ، تيسير التحرير "١/ ٣٤٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٤" .

(٣) سورة النور : آية "٥٤" .

وثانيهما : أنه هدد [١] على مخالفته لقوله تعالى : ﴿ **فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم** ﴾[٢] .

والتهديد على / (١٣١/ب) المخالفة دليل الوجوب وفاقًا .

والطاعة : عبارة عن موافقة الأمر . فتكون [٣] موافقة الأمر واجبة ولا معنى لكون الأمر للوجوب سوى أن موافقته واجبة ، ويعرف منه اندفاع ما يعترض عليه : من أنه أمر ، والخلاف فى اقتضائه الوجوب ، كالخلاف فى اقتضائه مطلق الأمر له ، فالاستدلال به على أن الأمر للوجوب استدلال بالشيء على نفسه [٤] .

فإن قيل : لا نزاع فى أنه لو ثبت أن هذا الأمر للوجوب لا يدفع ذلك الاعتراض ، لكنا لا نسلم ذلك .

أما الوجه الأول : وهوالإجماع فممنوع ، وهذا لأن من يزعم أن الأمر حقيقة فى المندوب أو فى القدر المشترك بينه وبين الواجب فإنه وإن فسر الطاعة بموافقة الأمر ، فإنه يقول : ليس فى الآية دلالة إلا على ندبية الموافقة أو على أولويته من غير إشعار بجواز ترك الموافقة أو عدم جوازه ، فإذا كان كذلك لم يكن الإجماع منعقدًا على أن هذا الأمر للوجوب .

وأما الوجه الثانى : فلا نسلم أن فى قوله تعالى : ﴿ **فإن توليتم فإنما عليه ما**

---

(١) فى الأصل : تعدد ، والمثبت من " ت " .

(٢) سورة النور آية "٥٤" .

(٣) فى " ت " : فكون .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٤٣١"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٦"، الفائق "٢/ ٣٣".
لكن الشيخ الغزالى فى المستصفى استدل بالآية بلفظ : ﴿ **وأطيعوا** ﴾ بالواو فتكون آية سورة التغابن آية "١٢" وليس فيها تهديد على ما ذكره الغزالى فى وجه الاستدلال والشيخ المصنف صفى الدين الهندى تبع الغزالى فى الفائق ، والآية الموافقة لوجه الاستدلال الذى ذكروه هى آية سورة النور كما ذكر المصنف هنا .
وانظر المعتمد (١ / ٧٢) ، الأحكام للآمدى (٢ / ١٤٦) .

حمل وعليكم ما حملتم ﴾ [1] تهديداً ، بل ليس فيه إلا الإخبار بأن الرسول ﷺ ليس عليه إلا ما حمل من التبليغ ، وبأن الأمة ما عليها إلا ما حملوا من القبول ، وحينئذ لا يكون التولى مهدداً عليه ، فلم تكن الآية دالة على الأمر للوجوب [2] .

الجواب عن الأول : إن الأمة مجمعة على الاستدلال بهذه الآية وأمثالها نحو قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ [3] على أن امتثال أوامر [4] الله ورسوله ﷺ وأولى الأمر واجب ، فلو لم يكن هذا الأمر للوجوب لكان إطباقهم على الاستدلال بها « على الوجوب » [5] خطأ ، وهو باطل .

وعن الثانى : أن حمل كلام الله تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى وليس فى الحمل على الخبر فائدة زائدة ، فإن من المعلوم أن ليس على الرسول إلا ما حمل من التبليغ دون القبول ، وليس على الأمة إلا ما حملوا من القبول دون التبليغ ، أما لو حملناه على التهديد لكانت فيه فائدة زائدة مناسبة لصدر الآية فكان الحمل عليه أولى [6] .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم** ﴾ [7] .

ووجه الاستدلال به : أن تارك ما أمر الله أو رسوله به مخالف لذلك الأمر، وهذا لأن مخالفة الأمر ضد موافقته ، وموافقته : عبارة عن امتثاله

---

(١) سورة النور : آية "٥٤" .

(٢) انظر فى هذين الوجهين : المعتمد "١/ ٧٣" .

(٣) سورة النساء : آية "٥٩" .

(٤) فى " ت " : أمر الله .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) انظر الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠" .

(٧) سورة النور . آية "٦٣"

فتكون مخالفته عبارة عن عدم امتثاله ، ولأنه يصح أن يقال : أمرتك فخالفتنى/ (١٣٢/أ) عند ما لم يمتثل أمره والأصل [١] فى الإطلاق هو الحقيقة ومخالف الأمر مستحق للعذاب ، لأنه مأمور بالحذر عن العذاب والأمر بالحذر عنه إنما يحسن بعد وجود المقتضى له ، دون احتمال وقوعه حتى يقال : إن كون الأمر مقتضيًا للوجوب محتمل ، فأمر بالحذر لئلا يلزم مخالفة الواجب بدليل أنه يقبح الأمر بالحذر عن الشيء بدون وجود المقتضى له ، ألا ترى أنه يقبح أن يقال : لمن جلس تحت سقف جديد غير مائل ، احذر عن أن يقع عليك السقف ، ولا يقبح أن يقال ذلك لمن جلس تحت سقف مائل معرض للوقوع ، لما أن المقتضى للوقوع قائم فيه فلو لم يكن ترك المأمور به مقتضيًا لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالحذر عن العقاب ، ولا معنى لقولنا : إن مخالف الأمر مستحق للعقاب إلا أنه وجد المقتضى لعقابه ولا معنى لكون الأمر . للوجوب إلا أن تاركه مستحق للعقاب [٢] . على ماتقدم تقريره فى حد الواجب [٣] .

فإن قيل : سلمنا أن المخالفة ضد الموافقة ، لكن لا نسلم أن الموافقة عبارة عن مجرد امتثال الأمر . ولم لا يجوز أن يكون موافقة الأمر عبارة عن امتثاله على وجه يقتضيه الأمر من الندب أو الوجوب أو غيرهما ؟ .

فعلى هذا مخالفة الأمر ليست عبارة عن مجرد عدم امتثاله ، بل لو امتثل على وجه الوجوب وهو يقتضى الندب أو بالعكس كان ذلك مخالفة أيضًا .

لا يقال : ما ذكرتم لا ينافى ما ذكرنا وغير قادح فيه ، وهو أن ترك المأمور

---

(١) فى الأصل : ولا أصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المعتمد "١/٦٨" ، العدة "١/٢٣١" ، التبصرة "ص٢٨" ، المستصفى "١/٤٣٢" ، المحصول "١/ق٢/٧٧" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠" .

(٣) انظر ما سبق "ص ٥٤٢" .

به مخالفة للأمر أيضًا ، بل يقتضيه ، لأن المجموع المركب من أمرين ينتفى بطرق ثلاثة ، لكن غايته أنه يقتضى أن الفعل لا على وجه [1] يقتضيه الأمر مخالفة للأمر أيضًا ، وذلك غير قادح فى غرضنا ، لأنه إذا ثبت أن ترك المأمور به مخالفة للأمر وثبت أن مخالف الأمر مستحق للعقاب ثبت أن الأمر للوجوب على ما تقدم تقريره [2] ، فيعد ذلك أن الفعل قد يكون مخالفة أيضًا شىء غير مناف لما ذكرنا وغير قادح فى غرضنا .

لأنا نقول : لا نسلم أنه غير مناف بل هو مناف وقادح فى الغرض .

أما الأول : فلأن المخالفة غير منحصرة فى ترك الفعل على ما ذكرنا من التفسير ، لأنه لو فعله لا على وجه يقتضيه الأمر كان ذلك مخالفة أيضًا ، وأما على ما ذكرتم من التفسير فإن المخالفة منحصرة فى الترك والمنافاة بين المعنيين ظاهرة .

وأما الثانى : فلأنه لا يلزم من كون المخالفة على ما ذكرنا من التفسير سببًا لاستحقاق العقاب أن يكون الأمر / (١٣٢/ب) للوجوب ، لجواز ، أن يكون للندب[3] وتكون مخالفته سببًا لاستحقاق العقاب ، فإن بنيت هذا على أن المندوب لا يكون مأمورًا به ، فلا تكون مخالفته سببًا لاستحقاق العقاب ، فهو أول المسألة ، فلا حاجة إلى الاستدلال بكون المخالفة سببًا لاستحقاق العقاب على أن الأمر للوجوب ، فإنه مهما ثبت أن المندوب لا يكون مأمورًا به ثبت أن الأمر للوجوب .

أو نقول : لم لا يجوز أن يكون موافقة الأمر عبارة عن الاعتراف بكونه حقًا واجب القبول ؟ .

---

(١) آخر الورقة "١٣٥" من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص٨٦٠" .

(٣) فى الأصل : المندوب ، والمثبت من " ت "

فعلى هذا مخالفته عبارة عن إنكار كونه حقًا واجب القبول .

ونحن نقول : إن مخالفة الأمر على هذا التفسير سبب لاستحقاق العقاب ومعلوم أنه لا يقتضى أن يكون الأمر للوجوب ، ثم ما ذكرتم منقوض بالمندوب فإن تاركه " لايستحق [1] " العقاب وفاقًا . ولو كانت مخالفة الأمر عبارة عما ذكرتم ، لوجب أن يستحق تاركه العقاب ضرورة انقسام الأمر: إلى أمر الوجوب ، وإلى أمر الندب .

سلمنا : أن المخالفة عبارة عما ذكرتم ، لكن لا نسلم « أن مخالف الأمر يستحق العقاب أما قوله تعالى: ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره** ﴾ [2] (فلا نسلم)[3] أنه يدل عليه ، وهذا لأنه أمر بالحذر عن المخالف ، لا [4] أنه أمر المخالف بالحذر .

فإن قلت : هذا مدفوع ، لأنه لا فائدة فى الأمر بالحذر عن المخالف ، لأن مخالفته ليست سببًا لمؤاخذة غيره حتى يؤمر بالحذر عن العذاب ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ [5] .

قلت : لا نسلم أنه لا فائدة فيه فإن معصية الشخص قد تكون سببًا لمؤاخذة الغير ، إذا كان مخالطًا له ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة** ﴾[6] .

وأما قوله تعالى : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾[7] فهى عامة [8] بالنسبة

---

(١) فى الأصل مكررة .
(٢) سورة النور : آية "٦٣" .
(٣) ما بين القوسين ساقط من " ت " .
(٤) فى " ت " : لأنه .
(٥) سورة الأنعام : آية "٦٤"، الإسراء : آية "١٥" .
(٦) سورة الأنفال : آية "٢٥" .
(٧) سورة الأنعام : آية "١٦٤"، الإسراء : آية "١٥" .
(٨) فى الأصل : عامة فهى .

إلى ما تلونا مكان ما تلونا مقدمًا .

سلمنا: أنه أمر للمخالف،لكن للمخالف عن الأمر أو لمخالف[1] الأمر .

الأول : مسلم .

والثانى : ممنوع ، وهذا لأن المخالف عن الأمر ليس بمعنى مخالف الأمر ، حتى يلزم من كون المخالف عن الأمر مأموراً بالحذر عن العقاب ، كون مخالف الأمر مأموراً بذلك ، وإلا لزم أن يكون كلمة " عن " زائدة لا فائدة فيها وكلام الله تعالى يصان عن ذلك .

سلمنا : ذلك لكن الآية تدل على أن مخالف أمر واحد مأمور بالحذر عن العذاب أم مخالف كل أمر .

والأول : مسلم .

والثانى : ممنوع . وهذا لأن المفرد والمعرف لا يفيد العموم ، ونحن نقول: بأن أمراً واحداً يفيد /(١٣٣/أ) الوجوب ولا يلزم منه أن يكون كل أمر مفيد له .

سلمنا : إفادته عموم الأمر ، لكن عموم أمر الله أو عموم أمر الرسول ، لأن ضمير المفرد لا يرجع إلى المثنى .

فلم قلت : إن أمر الآخر [2] وأمر كل آمر للوجوب ؟ [3] .

الجواب : قوله : لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن مجرد امتثاله .

قلنا : الدليل عليه : أن العبد إذا فعل ما أمره به سيده حسن أن يقال : إنه وافق أمر سيده وإن لم يعلم اعتقاده فى أنه فعله على ذلك الوجه ، وذلك يدل

---

(١) فى " ت " : أو المخالف .

(٢) غير مقروءة فى الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المعتمد "١/٦٨ ، ٧٠"، المحصول "١/ق٢/٧٨ ، ٨٢".

على أنها عبارة عن مجرد الامتثال ، إذ لو كان ما ذكروه من القيد معتبرًا فيها، لما حسن أن يقال : ذلك ما لم يعلم أنه هل فعله على ذلك الوجه أم لا .

وبه خرج الجواب عن قوله : لم لا يجوز أن يكون موافقة الأمر عبارة عن امتثاله على وجه يقتضيه من الندب أو الوجوب ؟ (١) .

وأما قوله : لم لا يجوز أن يكون موافقة الأمر عبارة عن الاعتراف بكون الأمر حقًا واجب القبول ؟ .

فجوابه : إن ذلك ليس موافقة للأمر ، بل هو موافقة للدليل الدال على أن ذلك الأمر حقًا واجب القول ، لأن موافقة الشيء يقتضي تقرر مقتضاه ، وكون الأمر حقًا واجب القبول ليس من مقتضى الأمر فلا يكون الاعتراف به موافقة للأمر (٢) .

وأما الجواب : عن البعض فقد تقدم (٣) . وهو أنا لا نسلم إن المندوب مأمور به على الحقيقة .

أما قوله : إن النص أمر بالحذر عن المخالف لا أمر للمخالف بالحذر . فجوابه من وجوه (٤) :

أحدها : أن أحدًا من الأمة لم يفهم هذا المعنى منه ، بل كلهم فهموا منه

== وراجع : الإبهاج "٢/ ٣٠ ، ٣١"، نهاية السول "٢/ ٢٧"، منهاج العقول "٢/ ٢٢" .

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٨٣" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٨٤" .

(٣) انظر ما سبق ص ٥٤٧ .

(٤) انظر في هذه الوجوه :

المحصول "١/ق٢/ ٨٦،٨٧"، الأحكام للآمدي "٢/ ١٥٠" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٣٢"، نهاية السول "٢/ ٢٧"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٧٤"، منهاج العقول "٢/ ٢٣" .

أن مخالف أمر الله ورسوله [1] مأمور « منه »[2] بالحذر عن أن تصيبه [فتنة أو يصيبه][3] عذاب ، فلو كان ما ذكرتم من المعنى [4] مراد منه لكانت الأمة ذاهلين عن الحق مطبقين على غير المراد . وهو باطل ، إذ فى ذلك إجماعهم على الخطأ .

وثانيها : أنه يلزم الإجمال على ما ذكرتم ، لأن المأمور بالحذر عن المخالف غير متعين على ذلك التقدير ، لأنه ليس فى الآية ولا ما قبلها سوى ذكر المتسللين ،وهم لا يصلحون أن يكونوا مأمورين بالحذر « عن المخالف لأنهم هم المخالفون فلو كانوا مأمورين بالحذر عن المخالف لكانوا مأمورين بالحذر»[5] عن أنفسهم .

وهو باطل لاستحالة أن يكون الإنسان مأموراً بالحذر عن نفسه .

وأما على تقدير أن يكون أمراً للمخالف بالحذر لا يلزم هذا الإجمال ، فكان حمل الآية عليه أولى دفعًا للإجمال .

فإن قلت : لا نسلم أنه يلزم الإجمال ، وهذا لأن المأمور وإن كان غير متعين بحسب دلالة /(١٣٣/ب) [اللفظ لا نسلم أنه يلزم الإجمال ، وهذا لأن المأمور وإن كان غير متعين بحسب دلالة اللفظ ، لكنه متعين بحسب دلالة] [6] العقل وهو جميع المكلفين من المؤمنين ، على رأى من لم ير أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام [7] ، أو جميع المكلفين على رأى من يرى

---

(١) فى " ت " : أو رسوله .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) آخر الورقة "١٣٦" من " ت " .

(٥) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٧) وهو رأى الحنفية كأبى زيد الديوسى والسرخسى وأبى حامد الإسفراينى وعبد الجبار ورواية لأحمد وهو قول للشافعى على ما سيأتى ==

ذلك (١) . كما هو فى التكاليف المطلقة .

قلت : هب أنه كذلك ، لـكنه بطريق الاقتضـاء والإضمـار ، وأنه خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لضرورة .

وثالثها : أن الفعل على مـا ذكرتم من المعنى يكون مسنداً إلى المفـعول فى اللفظ، وإن كان مـسنداً إلى الفاعل فى المـعنى ، وعلى ما ذكرنا يـكون مسنداً إلى الفـاعل فى اللفظ والمعنى ، فكان (٢) أولى لاتفاقهم عـلى أن ذكر الفاعل أولى من ذكر المفعول .

ورابعها : أن الفاعل والمفعـول كليهما مذكـوران على تقدير أن تكون الآية أمراً (٣) للمخالف بـالحذر ، أما على تقدير أن تكون أمـراً بالحذر عن المخالف يكون المفعول مذكوراً دون الفاعل وكان الأول أولى .

قوله : الآية أمر للمخـالف عن الأمر لا لمخالف الأمر ، وهمـا ليسا بمعنى واحد، وإلا لزم أن تكون كلمة " عن " زائدة لا فائدة فيها .

قلنا : لا نسلم أنهـما ليـسا بمعنى واحـد ، بل هما بمعنى واحـد لكن البـعد والمجاورة فى قـوله : ﴿ **يخالفـون عن أمره** ﴾(٤) مدلول عليـه بطريق المطابقة وهو فى قولنا: يخالفون أمره . بطريق الالتزام ، لأن مخالفة الأمر يستلزم بعداً

=== وانظر : العـدة "٢/ ٣٦٠"، أصول السـرخسى "١/ ٧٤"، التـبصـرة "ص٨٠"، البرهان "١/ ١٠٧"، المسـتصفى "١/ ٩١"، المحـصول "١/ ق٢/ ٣٩٩"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٤" .

(١) وبه قال الإمام مالك والشافعى وأحمد .
انظر : العـدة "٢/ ٣٥٨"، التـبـصـرة "ص٨٠"، البـرهان "١/ ١٠٧"، أصـول السرخسى "١/ ٧٤"، المسـتـصفى "١/ ٩١"، المحصول "١/ ق٢/ ٣٩٩"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٤" .

(٢) فى الأصل : وان فكان ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : امر ، والمثبت من " ت " .

(٤) سورة النور : آية "٦٣" .

عن الأمر فلا يلزم [١] من دلالتهما على معنى واحد ، أن تكون كلمة "عن" زائدة لا فائدة فيها ، لأن كون المعنى معبراً عنه بطريق المطابقة فائدة زائدة لكن فى اعتبار الدلالة لا فى مدلوله [٢] .

قوله : الآية تدل على أن لمخالف [٣] أمر واحد يستحق العذاب لا مخالفة كل أمر . فلم قلت : إن مخالف كل أمر يستحقه ؟ .

قلت : لأنها تدل على أن مخالف كل أمر مأمور بالحذر عن العذاب ، بدليل صحة استثناء كل واحد من أنواع المخالفات عنها . والاستثناء من الكلام: ما لولاه لدخل فيه [٤] ، ولأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيعم الحكم لعموم علته ونحن لا نسلم أن المفرد المعرف سواء كان باللام أو بالإضافة لا يفيد العموم .

سلمنا : أنها لا تفيد العموم ، لكن لما سلمتم أنها تفيد أن مخالف أمر واحد يستحق العذاب فقد حصل الغرض ، لأنه يلزم منه أن مخالف كل أمر يستحقه إذ لا قائل بالفصل، وبه خرج الجواب عن السؤال الأخير أيضًا [٥] .

ورابعها : التمسك بقوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون**﴾[٦] .

ووجه التمسك به : هو أنه تعالى ذم أقوامًا على ترك ما قيل لهم : افعلوا، إذ الآية لسياقها تدل على الذم (٧) فلو لم يكن الأمر للوجوب لما حسن ذلك ، كما فى تركه المندوب / (١٣٤/أ) واستحقاق الويل بسبب التكذيب ، لو سلم

---

(١) فى الأصل : فلا يكون ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٨٧ ، ٨٨" .

(٣) فى " ت " : مخالف .

(٤) كما سيأتى " ص١٣٠١ " .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٨٩ ، ٩٠"، الفائق "٢/ ٣٦" .

(٦) سورة المرسلات : آية "٤٨" .

(٧) فى " ت " : اللازم .

أن المكذبين هم الذين تركوا الركوع لا ينافى استحقاق الذم بسبب ترك الركوع، إذ الكفار عندنا مخاطبون بفروع الإسلام ،كما هم مخاطبون به وإحالة الوجوب إلى قرينة الركوع أو غيرها خلاف الأصل ، لأنه يوجب التعارض أو التجوز وهما على خلاف الأصل [1] .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ **ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم**﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ **ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا**﴾ [3] .

ووجه الاستدلال به : هو [أن [4]] تارك [5] المأمور به يسمى عاصيًا بالنقل والاشتقاق والاستعمال .

أما النقل : فظاهر .

وأما الاشتقاق : فلأن بناء لفظة العصيان تدل على الامتناع قال عليه السلام: « لولا أنا نعصى الله لما عصانا »[6] أى لم يمتنع من إجابتنا ، والعصا إنما سمى عصا ، لأنه يمتنع بها والجماعة إنما تسمى بالعصا ، يقال: شققت

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٧١"، المحصول "١/ق٢/ ٧٠"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٧"، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/ ٨٠" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٩"، نهاية السول "٢/ ٢٦"، تيسير التحرير "١/ ٣٤٢"، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٤" .

(٢) سورة الجن : آية "٢٣" .

(٣) سورة الأحزاب : آية "٣٦". وجاء فى الأصل " ت " : "بعيدًا " وهو خطأ ، والصواب " مبينا " .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : التارك ، والمثبت من " ت " .

(٦) هذا الحديث أورده ابن الأثير فى النهاية بلفظ : "لولا إنا نعصى الله ما عصانا" أى لم يمتنع عن إجابتنا إذا دعوناه فجعل الجواب بمنزلة الخطاب فسماه عصيانًا كقوله تعالى : ﴿**ومكروا ومكر الله**﴾ "٣/ ٢٥١" .
لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من مراجع .
أما معناه : فأخرجه مسلم "١٠١٥" من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنىّ يستجاب لذلك "٢/ ٧٠٣" . ==

عـصا المسلمـين أى جمـاعـتهم ، لأنهـا تمتنع لكثـرتها ويقـال : هذا الخطب مستعـصى على الكسر أى ممتنع ، وكذا يقال : هذا الشعر والكلام مـستعصى على الحفظ أى ممتنع وتارك المأمور « به[1] » ممتنع عن فعله فيكون عاصيًا نظرًا إلى الاشتقاق .

وأما الاستعمال فيدل عليه القرآن والشعر والعرف .

أما القرآن ، فكقـوله تعالى : ﴿ **أفعصيت أمرى** ﴾[2] ﴿ **لا يعصون الله ما أمرهم** ﴾[3] ﴿ **لا أعصى لك أمرًا** ﴾[4] .

وأما الشعر فقول ابن المنذر[5] :

== والدارمى "٢٧٢٠" فى كتاب الرقاق - باب فى أكل الطيب "٢/ ٢١٠" .
وأحمد فى مسنده "٣٢٨/٢" .
ونحو ذلك مـا أخرجه الطبرانى فى الأوسـط من حديث ابن عباس "أطب طعـمتك تستجب دعوتك " . قال العراقى فى تخريج آحاديث الأحياء "٨٩/٢" وفيه من لا أعرفه .
وجاء فى الجامع الصغير "٥/ ٤٥" : بلفظ لا يصلح شاهدًا لما استشهد به المصنف عن معاذ بن جبل عن النبى ﷺ : « لو خفت الله تعالى حق خيفته لعلمتم العلم الذى لا جهل معه ، ولو عرفتم الله تعالى حق معرفته لزالت لدعائكم الجبال » .

(١) ساقط من " ت " .

(٢) سورة طه : آية "٩٣" .

(٣) سورة التحريم : آية "٦" .

(٤) سورة الكهف : آية "٦٩" .

(٥) هو : حضين بن المنذر بن الحـارث بن علة الذهلى الشيبانى الرقـاشى أبو ساسان أو أبو اليقظان ، ولد سنة "١٨هـ" ، تابعى مـن سادات ربيعة وشجـعانهم ومن ذوى الرأى ، كان صاحب راية على بن أبى طالب يوم صفين ، ولما استتب الأمر لمعاوية وفد عليه وأكرم وفادته . توفى سنة ٩٨هـ .
(انظر : تهذيب ابن عساكر "٤/ ٣٧٤" ، سمط اللآلى "ص٨١٦" ، خزانة البغدادى "٢/ ٩٠" ، تاج العروس مادة "حضن" الأعلام "٢/٢٦٣") .
والشيخ المصنف نسب هذا البـيت فى الفائق "٢/ ٢١" للحبـاب بن منذر ومثل ==

أمرتك أمراً جازمًا فعصيتنى ... فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

وأما العرف : فلأن أهل [1] اللسان يقولون : شائعًا ذائعًا لمن لم يمتثل الأمر، أمرتك فعصيتنى ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فثبت أن تارك المأمور به يسمى عاصيًا ، وأن العاصى يستحق النار ، وأنه ضال [2] بما ذكرنا من النصين ، فيلزم أن يكون الأمر للوجوب ، لأنه لا يجوز أن يوصف تارك ما جاز تركه بالضلالة ، ولا هو مستحق النار وفاقًا [3] .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : إن وصف تارك المأمور به بكونه عاصيًا حيث وصف به قرينة دالة على أن ذلك الأمر للوجوب ؟ وهذا لأن العاصى اسم ذم بالاتفاق فلا يجوز أن يوصف تارك مطلق الأمر به ، لأن مطلق الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب ، وإلى أمر ندب .

أما للإجماع ، وأما لأنه لو لم يكن كذلك لزم التجوز وأنه خلاف الأصل وتارك المندوب لا يوصف باسم الذم اتفاقًا .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أن العاصى مطلقًا يستحق النار ، وما ذكرتم من النصين فمختصان بالكفار (١٣٤ / ب).

== ذلك جاء منسوبًا للحباب فى العدة لأبى يعلى "١/٢٥٢" وكذلك جاء منسوبًا له فى المحصول للإمام الرازى "١/ق٢/٤٨" . والحباب بن المنذر هو : ابن الجموح بن زيد الأنصارى الخزرجى السلمى ، وهو الذى أشار على الرسول ﷺ أن ينزل على ماء بدر للقاء القوم ، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها ، توفى سنة "٢٠هـ" .

(انظر : الاستيعاب "١/٣٥٤"، الإصابة ١/٣٠٢") .

والراجح أن البيت للشاعر الحضين الرقاشى كما سبق بيان ذلك "ص٧٠٦" .

(١) آخر الورقة "١٣٧" من " ت " .

(٢) فى الأصل : ضار ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٦٠" ، العدة "١/ ٢٣٢" ، المحصول "١/ق٢/ ٩١" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠" .

وراجع : الإبهاج"٢/ ٣٤" ، نهاية السول "٢/٢٨" ، فواتح الرحموت"١/ ٣٧٥" .

أما الأول : فلقرينة الخلود .

وأما الثانى : فلقرينة الضلالة ، فإن الضلالة عبارة عن الكفر ، قال الله تعالى ﴿ **إنهم ألفوا آبائهم ضالين** ﴾[1] أى كافرين [2] ، وقال عليه السلام : «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[3] أى على كفر .

---

(١) سورة الصافات : آية "٦٩" .

(٢) انظر : تفسير الطبرى "٢٣/ ٦٥" ، تفسير القرطبى "٨/ ٨٨" .

(٣) روى من حديث أبى مالك الأشعرى وابن عمر وابن عباس وأنس وسمرة وأبى نضرة وأبى أمامة وأبى مسعود .

فحديث أبى مالك : رواه أبو داود "٤٢٥٣" من جهة شريح بن عبيد الحضرمى عن أبى مالك الأشعرى بلفظ : " إن الله أجاركم من ثلاث خلال . . . وأن تجتمعوا على ضلالة " فى كتاب الفتن والملاحم - باب ذكر الفتن ودلائلها "٤/ ٩٨" سكت عنه أبو داود فهو حجة عنده .

قال الزركشى : " قلت : لكن شريح لم يسمع من أبى مالك قاله أبو حاتم الرازى" المعتبر "ص٥٨" .

وحديث ابن عمر : رواه الترمذى "٢١٦٧" من جهة سليمان المدنى عن عبد الله بن دينار بن عمر فى كتاب الفتن - باب ما جاء فى لزوم الجماعة "٤/ ٤٦٦" .

وقال الترمذى : " هذا حديث غريب من هذا الوجه وسليمان المدنى هو عندى سليمان بن سفيان ،وقد روى عنه أبو داود الطيالسى وأبو عامر العقدى وغير واحد من أهل العلم " .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العلم - باب لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدًا "١/ ١١٥" عن خالد بن يزيد المهرى ، ثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : " لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدًا " .

قال الحاكم : " خالد بن يزيد هذا شيخ قديم للبغداديين ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة " .

وقد اختلف على المعتمر بن سليمان من سبعة أوجه فرواه خالد عنه هكذا ، ورواه يعقوب بن إبراهيم عن المعتمر بن سليمان حدثنى أبو سفيان المدنى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر به . ==

. . . .

== ورواه أبو بكر بن نافع ، ثنا المعتمر ، حدثنى سليمان المدنى عن عبد الله بن دينار عن أبى عمر به .

ورواه على بن الحسين الدرهمى ، ثنا المعتمر بن سليمان عن سفيان أو أبى سفيان عن ابن دينار عن ابن عمر ، ثم قال أبو بكر بن إسحاق : لست أعرف سفيان أو أبا سفيان هذا .

ورواه خالد بن عبد الرحمن عن المعتمر عن سلمة بن أبى الذيال عن عبد الله بن دينار .

قال الحاكم : " وهذا لو كان محفوظًا لكان على شرط الصحيح " .

ورواه يحيى بن حبيب بن عربى عن المعتمر بن سليمان قال : قال أبو سفيان : ثنا سليمان بن سفيان المدنى عن عمرو بن دينار .

ورواه أبو بكر بن نافع ، ثنا معتمر بن سليمان ، حدثنى سليمان أبو عبد الله المدنى عن عبد الله بن دينار .

قال الحاكم: "وقد استقر الخلاف فى إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان " .

وحديث ابن عباس : أخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العلم - باب من شذ شذ فى النار "١/١١٦" عن عبد الرزاق عن إبراهيم بن ميمون أخبرنى عبد الله بن طاووس أنه سمع أباه يحدث أنه سمع عبد الله بن عباس حدث به .

ورواه الترمذى "٢١٦٦" فى كتاب الفتن - باب ما جاء فى لزوم الجماعة "٤/٤٦٦" من طريق عبد الرزاق .

وقال الترمذى : " هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه " .

وحديث أنس : له طرق :

منها : ما أخرجه ابن ماجة "٣٩٥٠" فى كتاب الفتن = باب السواد الأعظم "٢/١٣٠٣" من جهة معان بن رفاعة ، ومعان وثقه ابن المدينى ولينه ابن معين.

وفى إسناده أبو خلف الأعمى : واسمه حازم بن عطاء : وهو ضعيف .

ومنها : ما أخرجه الحاكم عن مبارك بن سحيم عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس "١/١١٦ ، ١١٧" .

وحديث سمرة : رواه أبو نعيم فى تاريخ أصبهان "٢/٢٠٨" من جهة بقية عن عقبة بن أبى حكيم عن أبى أرطاة بن المنذر عن أبى عون الأنصارى عن سمرة بن==

وإن سلمنا : أنها ليست عبارة عن الكفر لكنها ليست عبارة عن ترك واجب عملي ، فإن تاركه لا يوصف بها ، بل هي عبارة عن عدم الاهتداء إلى ما لابد من معرفته في الدين . قال الله تعالى : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى﴾(١) وقال تعالى في قصة موسى : ﴿ فعلتها إذاً وأنا من الضالين ﴾ (٢) .

وإذا كان كذلك فيحتمل العصيان في آية الضلالة على ترك معرفة ما لابد من معرفته في الدين أو على عدم اعتقاد حقيقة الأمر وعدم قبوله وحينئذ لا تكون الآية عامة في كل تارك المأمور به أيضًا (٣) .

= جندب .

وحديث أبي بصرة : رواه بن أبي خيثمة في تاريخه الكبير .

ورواه أحمد بن حنبل في المسند "٣٩٦/٦" حدثنا يونس ، ثنا ليث عن أبي وهب الخولاني عن رجل قد سماه عن أبي بصرة الغفاري صاحب رسول الله ﷺ .

وحديث أبي إمامة : رواه اللالكائي في كتاب السنة من جهة أبي غالب عنه بنحوه .

وحديث أبي مسعود : رواه الخطيب في تاريخ بغداد "٣٥٦٩"، "١٣١/٧".

ورواه الحاكم في كتاب الفتن والملاحم - باب أن الله لن يجمع جماعة محمد على ضلالة : "٥٠٦/٤ ، ٥٠٧" .

وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

والحديث ورد من طرق كثيرة لا تخلو من علة ، قال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج : " وروى من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نضرة وقدامة بن عبد الله الكلابي وفي كلها نظر " . مجلة البحث العلمي عدد "٢" عام "١٣٩٩هـ" .

انظر : المعتبر "ص٥٧" ، كشف الخفاء "٤٨٨/٢" ، تخريج أحاديث اللمع "ص٢٤٦" .

(١) سورة الضحى : آية "٧" .

(٢) سورة الشعراء : آية "٢٠" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/٩٢ ، ٩٤"، الفائق "٣٧/٢" .

وراجع : نهاية السول "٢٩/٢"، الإبهاج "٣٤/٢"، فواتح الرحموت "٣٧٥/١" .

قلت : الجواب عن الأول : فقد تقدم فى الدليل الرابع [1] : ونحن لا نسلم أن مطلق الأمر : ينقسم إلى أمر إيجاب وندب .

وأما الإجماع : فممنوع كما تقدم [2] .

وأما لزوم التجوز فمشترك كما سنذكر [3] .

لا يقال : كما يلزم التجوز على تقدير أن يكون الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والمندوب واستعماله فى الواجب لقرينه ، فكذا يلزم التجوز على تقدير أن يكون الأمر للوجوب ، لأنه استعمل فى المندوب فلم كان هذا أولى من ذاك ؟ ، لأنا نقول : هذا أولى من ذاك لوجوه :

أحدها : أن على هذا التقدير لا يلزم إلا التجوز ، وأما على ذلك التقدير يلزم التجوز والتخصيص ، فإن قوله تعالى : ﴿ **ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم** ﴾[4] لا يبقى على عمومه ومعلوم أن المجاز وحده خير من المجاز والتخصيص .

وثانيها : أنا لوجعلناه حقيقة فى الواجب فقط ، كان مجازاً فى المندوب وفى القدر المشترك بينهما ويكون إطلاقه على القدر المشترك من باب إطلاق اسم الكل على الجزء .

وأما لو جعلناه حقيقة فى القدر المشترك لم يكن إطلاقه لا على الواجب ولا على المندوب من هذا أحيل بل يكون من باب إطلاق اسم الجزء على الكل ، وقد سبق أن الأول أولى [5] .

---

(١) انظر ما سبق " ص٨٦٨ " .

(٢) انظر ما سبق " ص٨٧١ " .

(٣) انظر ما يأتى قريبًا .

(٤) سورة الجن : آية "٢٣" .

(٥) انظر ما سبق " ص٨٧٤ " .

وثالثها : الاحتياط يقتضى جعله حقيقة فى الواجب ، ومجازاً فى غيره من غير عكس فكان أولى .

وعن الثانى : أن الخلود هو المكث الطويل لا الدائم (1) ، فلا يكون قرينة دالة على اختصاص الوعيد بالكفار ، ولا نسلم أن تارك واجب عملى لا يوصف بالضلالة ، وكيف يقال : ذلك ؟ .

وقد ورد : « من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر »(2) .

---

(1) انظر : المحصول "١/ق٢/٩٦" .

(2) هذا جزء من حديث رواه البزار عن أبى الدرداء ، قال أوصانى أبو القاسم ﷺ :. «أن لا أشرك بالله شيئًا وإن حرقت ، ولا أترك صلاة مكتوبة متعمداً فمن تركها متعمداً فقد كفر ، ولا أشرب خمراً فإنها مفتاح كل شر » .

ورواه الترمذى "٢٦٢١" من حديث بريدة عن أبيه قال رسول الله ﷺ : « العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر » فى كتاب الإيمان - باب ما جاء فى ترك الصلاة "٥/١٣ ، ١٤" .

وقال : هذا حديث حسن صحيح غريب .

وبهذا اللفظ رواه النسائى فى كتاب الصلاة - باب الحكم فى تارك الصلاة "١ / ٢٣١ ، ٢٣٢" .

وبهذا اللفظ رواه أحمد بن حنبل فى المسند "٥/٣٤٦" .

ورواه البزار "٣٤٣" باب فى تارك الصلاة من حديث ابن عباس "١/ ١٧٣" .

ورواه الترمذى " ٢٦١٨ " قال : حدثنا قتيبة ، حدثنا جرير وأبو معاوية عن الأعمش بن أبى سفيان عن جابر أن النبى ﷺ قال : بين الكفر والإيمان ترك الصلاة" .

وأخرجه أيضًا "٢٦١٩" قال : حدثنا هناد ، حدثنا أسبط بن محمد عن الأعمش بهذا الإسناد نحوه . وقال : بين العبد وبين الشرك أو الكفر ترك الصلاة .

قال الترمذى : " هذا حديث حسن صحيح ، وأبو سفيان اسمه طلحة بن نافع " .

وأخرجه أيضًا "٢٦٢٠" قال : حدثنا هناد ، حدثنا وكيع عن سفيان عن أبى الزبير عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة ».

قال أبو عيسى : " هذا حديث حسن صحيح وأبو الزبير اسمه محمد بن مسلم بن تدرس اشتهر بالتدليس " . فى كتاب الإيمان - باب ما جاء فى ترك الصلاة "٥/١٣" .

سلمنا : ذلك لكن الآية دالة على ترتيب الضلالة على ترك مأمور به عملى، وإنما يكون / (١٣٥/أ) تركه ضلالة إن لو كان واجبًا ، فإن تارك المندوب سواء كان عمليًا [١] أو علميًا لا يوصف به وفاقًا ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الأمر للوجوب مطلقًا وإلا لزم الفصل بين المأمور به العلمى والعملى فى الوجوب وعدمه ، وهو خلاف الإجماع .

وسادسها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة** ﴾ [٢] .

ووجه الاستدلال به من وجهين :

أحدها : أنها نزلت فى قوم أمرهم النبى ﷺ بأن يزوجوا من أسامة بن زيد[٣]، فلم يفعلوا [٤] [و][٥] ذلك يدل على انتفاء الخبرة عن أمره عليه السلام ، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما انتفت الخيرة عنهم عن أمر.

== وقال الهيثمى : " ورواه الطبرانى فى الكبير وفيه سهل بن محمود ذكره ابن أبى حاتم ثم قال : روى عنه أحمد بن إبراهيم الدورقى وسعد بن يزيد . قلت روى عنه محمد بن عبد الله المخزومى ولم يتكلم فيه أحد ، وبقية رجاله رجال الصحيح" . مجمع الزوائد "١/ ٢٩٥" .

وانظر : كشف الخفاء "٢/ ٣٣٠" ، أسنى المطالب "ص٢٨٨" .

(١) فى الأصل : علميًا وهو تصحيف .

(٢) سورة الأحزاب : آية "٣٦" .

(٣) هو : أسامة بين زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن زيد بن أمرئ القيس الكلبى ، ولد فى الإسلام سنة "٣" من البعثة ، الحب ابن الحب أمره رسول الله ﷺ على جيش عظيم ، توفى سنة "٥٤" هـ.

(انظر : طبقات ابن سعد "٤/ ٤٢" ، تهذيب ابن عساكر "٢/ ٣٩٩،٣٩١" ، أسد الغابة "١/ ٦٤" ، البداية والنهاية "٨/ ٦٧" ، الإصابة "١/ ٣١" ، تهذيب التهذيب "١/ ٢٠٨" ، شذرات الذهب "١/ ٥٩") .

(٤) انظر : تفسير الطبرى "٢٢/ ١١" ، تفسير القرطبى "١٤/ ١٨٦" ، تفسير ابن كثير "٣/ ٤٨٩" ، فتح القدير للشوكانى "٤/ ٢٨٣" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

ونحن وإن قلنا : إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، لكن لا خلاف أن دلالته على السبب أقوى من دلالته على غيره .

وثانيها : أن يستدل [به [1]] باعتبار اللفظ .

فنقول : إن القضاء هو الحكم بالنقل والاستعمال .

أما النقل : فظاهر ، فإن الجوهرى ذكر ذلك فى صحاحه [2] وغيره .

وأما الاستعمال فقوله تعالى : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** [3] ﴾ أى حكم .

ويقال : قضى القاضى بكذا أى حكم .

والأمر: هو القول المخصوص، لأنه حقيقة فيه على ما تقدم تقريره[4] ، فيجب حمله عليه ، إذ لا ضرورة فى صرفه عنه فمعنى قوله تعالى : ﴿ **إذا قضى الله ورسوله أمراً** ﴾[5] أى إذا حكم الله ورسوله أمراً ، وحكم الأمر هو تعيينه وتوجيهه وإصداره [6] نحو المكلف شاء أو أبى ، إذ لا يعقل لحكم الأمر معنى سوى هذا .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : الصحاح مادة " قضى " "٦/٢٤٦٣" .

وقال : القضاء الحكم . وأصله : قضاى ، لأنه من قضيت ، إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف همزت والجمع الأقضية ، وقضى : أى حكم ، ومنه قال تعالى :

﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾ .

وانظر : معجم مقاييس اللغة مادة " قضى" " ٩٩/٥ " ، لسان العرب "١٨٦/١٥" .

(٣) سورة الإسراء : آية "٢٣" .

(٤) انظر ما سبق " ص ٨٠٢ " .

(٥) سورة الأحزاب : آية "٣٦" .

(٦) آخر الورقة "١٣٨" من " ت " .

ثم ليس هذا المعنى مغنيًا عن الحكم بطريق التجوز ليقال : ليس حمل الحكم على هذا المعنى بطريق التجوز أولى من حمل الأمر على الشيء بطريق التجوز، لأن الحكم إذا أضيف إلى القول الصادر من الحاكم كان معناه ما ذكرنا، وإذا أضيف إلى القول الصادر من المحكوم عليه ، كان معناه أنه وجّه نحوه وألزم به إصداره عنه ، كما إذا أضيف إلى الفعل من الجانبين ، وحينئذ يصير معنى الآية إذا وجه الله ورسوله أمرًا إلى المكلفين ، فإنه لا خيرة لهم فى ذلك الأمر ، وإنما أضاف الأمر إليهم ، لأنه تخصيص لهم ، والمصدر كما يضاف إلى الفاعل ، يضاف إلى المفعول أيضًا ، ولا حاجة إلى صرف الأمر الثانى إلى المأمور به لما قيل : بأنه لو حمل على حقيقته ، وهو القول المخصوص لصار معنى الآية أنه لا خيرة للمأمورين فى صفة الله تعالى ، وذلك كلام غير مفيد .

ولما قيل : بأن الخيرة إنما تتعلق بالفعل لا بالخطاب المكلف ، لأنا لا نسلم أن انتفاء / (١٣٥ / ب) الخيرة عن الأمر معناه ما ذكر ، ولا نسلم بأن الخيرة إنما تتعلق " بالفعل لا بالخطاب " [1] ، وهذا لأن انتفاء الخيرة عن الأمر ، معناه أنه لا بد من امتثاله ، وليس هو مخير بين امتثاله وعدم امتثاله ، وهذا المعنى معقول فى نفس الأمر فلا حاجة إلى صرفه إلى المأمور به ، وأيضًا فإنه يرد على ذلك التقدير أن يقال : إن الذهن يتبادر إلى اتحاد معنى الأمرين ، فإذا كان المراد من الأمر الثانى : هو المأمور به ، وجب أن يكون هو المراد بعينه من الأمر الأول، وإن كان مجازًا فيه ، وإذا انتفت الخيرة عن الأمر بالمعنى المتقدم ذكره تعين أن يكون للوجوب وهو المطلوب ، وبما ذكرنا من تفسير القضاء والحكم ، يعرف سقوط الاعتراض الذى نذكر فى هذا المقام . وهو أنا نسلم أن الله تعالى ورسوله إذا قضى أمرًا يكون الأمر ملزمًا .

فلم قلت : إن مجرد الأمر يكون ملزمًا ؟ . والنزاع إنما هو فيه بل ظاهر

---

(١) فى الأصل : بالفعل خطاب ، والمثبت من " ت " .

مفهومه أن لا يكون بمجرده ملزمًا (١) .

وسابعها : التمسك بقوله تعالى: ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت**(٢)﴾ أى : أمرت هكذا نقل عن أئمة التفسير(٣)، ويشهده القضية التى نزلت الآية فيها ، فإنه لم يوجد فى تلك الصور سوى الأمر، ولو كان الأمر بغير الوجوب لما كان كذلك(٤).

ولقائل أن يقول : ولو كان الأمر للوجوب لما كان أيضًا كذلك ، لأن بترك(٥) الواجب لا يتحقق عدم الإيمان ، وليس من شرط المأمور به الواجب أن لا يجد المكلف فيه من نفسه حرجًا ، وإذا لم يستقم معناه على تقدير أن يكون الأمر للوجوب أيضًا ، فيجب صرفه إلى عدم اعتقاد حقيقة الأمر واعتقاد عدم توجهه إلى المكلف ، هذا لو سلم أن القضاء بمعنى الأمر ، وإلا فالاستدلال به ساقط بالكلية . وهو الحق فى أن الأمر كان فى معرض الحكم بدليل التنازع والترافع إليه عليه السلام (٦) .

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٧١ ، ٧٢" ، العدة "١/ ٢٣١"، التبصرة "ص٢٨" ، المحصول "١/ ق٢/ ٧٣ ، ٧٥"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٧" ، الفائق "٢/ ٣٧ ، ٣٨" .

(٢) سورة النساء : آية "٦٥" .

(٣) انظر : تفسير الطبرى "٥/ ١٥٨" ، تفسير الرازى "١٠/ ١٦٥"، تفسير القرطبى "٥/ ٢٦٩"، روح المعانى للألوسى "٥/ ٧١"، فتح القدير للشوكانى "١/ ٤٨٤" .

(٤) فى " ت " : لذلك .

(٥) فى " ت " : ترك .

(٦) والآية نزلت : فى الخصومة التى كانت بين الزبير ورجل من الأنصار .
أخرج البخارى فى صحيحه من حديث عروة قال : خاصم الزبير رجلاً من الأنصار فى شريح من الحرة ، فقال النبى ﷺ : اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك ، فقال الأنصارى : يا رسول الله إن كان ابن عمتك فتلون ، وجهه ثم قال : اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدار ثم أرسل الماء إلى جارك واستوعى النبى ﷺ للزبير حقه فى صريح الحكم حين أحفظه الأنصارى، وكان أشار عليهما بأمر==

وثامنها : التمسك بقوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم** ﴾(١) .

ووجهه أن النبى ﷺ فهم منه الوجوب ، وكذا الصحابة رضوان الله عليهم إذ روى أنه عليه السلام دعا أبا سعيد (٢) فلم يجبه ، لأنه كان فى الصلاة فقال له عليه السلام : « ما منعك أن تستجيب وقد سمعت قول الله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم** ﴾ » (٣) .

== لهما فيه سعة ، قال الزبير : فما أحسب هذه الآية إلا نزلت فى ذلك ، ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم** ﴾ .
كتاب التفسير- باب " فلا وربك لا يؤمنون ... " "٥/ ١٨٠ ، ١٨١" .
وأخرجه مسلم فى كتاب الفضائل - باب وجوب اتباعه ﷺ "١٨٢٩/٤ ، ١٨٣٠" ، وأخرجه الطبرى فى تفسيره "١٥٨/٥" .
انظر : المعتمد "٧٢/١" ، الأحكام للآمدى "١٤٧/٢" ، الفائق "٢٨/٢" .

(١) سورة الأنفال : آية "٢٤" .

(٢) **هو** : ابن المعلى ، اختلف فى اسمه ، فقيل : رافع بن المعلى بن لواذ بن المعلى .
وقيل : الحارث بن المعلى ، وقيل : أبو سعيد بن أوس المعلى ، ومن قال : هو رافع بن المعلى فقد أخطأ ، لأن رافع بن المعلى قتل ببدر وأصح ما قيل : والله أعلم فى اسمه الحارث بن نقيع بن المعلى بن لواذ بن حارثة ، روى عنه حفص بن عاصم وعبيد بن حنين ، توفى سنة "٧٤هـ" .
(انظر : الاستيعاب "٤/ ٩٠" ، أسد الغابة "٣٤٨/١" ، الإصابة "٨٨/٤" ، فتح البارى "١٩/٨") .

(٣) أخرجه البخارى من حديث سعيد بن المعلى رضى الله عنه قال : كنت أصلى فى المسجد فدعانى رسول الله ﷺ فلم أجبه ، فقلت يا رسول الله إنى أصلى . فقال: لم يقل الله : ﴿ **استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم** ﴾ . ثم قال لى : لأعلمنك سورة هى أعظم السور فى القرآن قبل أن تخرج من المسجد ثم أخذ بيدى ... " .
فى كتاب تفسير القرآن - باب ما جاء فى فاتحة الكتاب "١٤٦/٥" .
وأخرجه أيضًا : بلفظ آخر فى سورة الأنفال "١٩٩/٥" . وأخرجه أيضًا : فى كتاب فضائل القرآن - باب فى فاتحة الكتاب "١٠٣/٦" .
وأخرجه أبو داود "١٤٥٨" فى كتاب الصلاة - باب فاتحة الكتاب "٧١/٢" . ==

فقوله : ما منعك . ليس استفهامًا عن العذر إذ الصلاة عذر فى ترك كلام غير واجب دون الكلام الواجب .

ألا ترى أن / (١٣٦/أ) المصلى لو رأى أعمى مشرفًا على الهلاك بسبب وقوعه فى حفرة ، فإنه يجب على المصلى أن ينبهه « عليه [١] » [بكل [٢]] كلام، إذا لم يمكنه صرفه عنها بفعل لبعده عنه ولا يفسد به صلاته على الأظهر[٣] . فيتعين أن يكون ذمًا وتوبيخًا ، ثم لم يعتذر أبو سعيد رضى الله

== والنسائى فى كتاب الافتتاح - باب تأويل قول الله عز وجل : ﴿ **ولقد آتيناك سبعًا من المثانى والقرآن العظيم** ﴾ "١٣٩/٢" .

وابن ماجة "٣٧٨٥" فى كتاب الأدب - باب ثواب القرآن "١٢٤٤/٢" .

وأخرجه أحمد فى المسند "٣/ ٤٥٠"، "٢١١/٤" .

وأخرجه الترمذى "٢٨٧٥" فى كتاب فضائل القرآن - باب ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب "١٥٥/٥" .

ورواه ابن خزيمة فى صحيحه "٨٦١" فى كتاب جماع أبواب الكلام المباح فى الصلاة والدعاء والذكر ومسألة الرب عز وجل . . . باب ذكر ما خص الله عز وجل به نبيه "٣٧/٢ ، ٣٨" .

ويرى أن القصة وقعت لأبى بن كعب ولأبى سعيد بن المعلى ، وقال : ويتعين المصير إلى ذلك لاختلاف مخرج الحديثين واختلاف سياقهما .

انظر : فتح البارى "٨/ ١٢٠" .

ويرى البيضاوى فى المنهاج : أن أبا سعيد هذا هو أبو سعيد الخدرى وهو فى ذلك تابع للفخر الرازى والغزالى .

انظر : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج "ص٧٠" .

قال الحافظ ابن حجر : نسب الغزالى والفخر الرازى وتبعه البيضاوى هذه القصة لأبى سعيد الخدرى وهو وهم ، وإنما هو أبو سعيد بن المعلى .

انظر : فتح البارى "١١٩/٨" .

والحق فى ذلك أنه أبو سعيد بن المعلى ، وهذا هو الذى فى الصحيح فهو أصح .

(١) ساقط من " ت " .

(٢) ساقطة من الأصل . والمثبت من " ت " .

(٣) ذكر فى المجموع "١١/٤ ، ١٢" إن المصلى لو رأى إنسانًا مشرفًا على الهلاك ==

عنه بأنى أعلم أن الله تعالى أمرنى بالاستجابة ، لكن لم أعلم بأنه أوجب على حتى أعلم أن الصلاة ليست عذراً بالنسبة إلى استجابة الله تعالى والرسول ، وكذا غيره من الصحابة سلموا ذم النبى عليه السلام وتوبيخه إياه ، إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه استفهم عنه عليه السلام عن سببه مع جريان عادتهم وعادات غيرهم الاستفهام عن الأسباب الخفية الأحكام ، فثبت بما ذكرنا أنه عليه السلام فهم منه الوجوب وليس له فى الآية سبب ظاهر سوى الأمر فوجب أن يكون هو السبب فيكون الأمر للوجوب (1) .

فإن قلت : لا نسلم أنه ليس للوجوب سبب ظاهر سوى الأمر ، فإن كون الإجابة تعظيمًا لله وللرسول ، والإعراض عنها تحقيراً وإهانة لله وللرسول قرينة ظاهرة تقتضى حمل الأمر على الوجوب ، وكذا قوله : ﴿ **إذا دعاكم لما يحييكم** ﴾ قرينة مقتضية له .

قلت : الجواب عن الأول : أن ما ذكرتم من القرينة حاصلة فى كل أمر لله والرسول فيجب (2) أن يكون كل أمراً لله والرسول للوجوب ، وإذا ثبت أن «كل (3) » أمرهما كذلك (4)، وجب أن يكون أمر غيرهما أيضًا للوجوب، إذ لا يقال بالفصل .

== كأعمى يقع فى بئر أو صبى لا يعقل قارب الوقوع فى نار ونحوها أو نائم أو غافل قصده سبع أو حية أو ظالم يريد قتله وما أشبه ذلك ، ولم يمكنه إنذاره إلا بالكلام وجب الكلام بلا خلاف . وهل تبطل صلاته ؟ .

فيه وجهان : أصحهما عند الشيرازى والقاضى أبى الطيب والمتولى لا تبطل ، وهو قول أبى إسحاق المروزى ، لأنه واجب عليه فهو كإجابة النبى ﷺ ، وأصحهما عند الرافعى تبطل .

(1) انظر : المعتمد "1/ 74" ، العدة "1/ 234" ، التبصرة "ص28" ، المستصفى "1/ 433" ، المحصول "1/ ق2/ 101" ، الأحكام للآمدى "2/ 147" .

(2) فى " ت " : فوجب .

(3) ساقط من " ت " .

(4) آخر الورقة "139" من " ت " .

وعن الثانى : أن أبا سعيد لم يستفهم أن دعاه عليه السلام لماذا كان ألما يحيى أم لا ؟ فإن جميع أوامر النبى [عليه السلام][1] لما يحيى وبتقدير أن يكون كذلك ، كان الجواب لازمًا له ، فيكون المقصود حاصلاً لما تقدم [2] وكذا النبى عليه السلام لم يبين له ذلك ، ولو كان الواجب مستفادًا من قرينة لما يحيى لما استحق الذم إلا بعد العلم لما لأجله الدعاء [3] .

وتاسعها : ما روى عنه عليه السلام أنه قال لبريرة : لما اختارت فراق زوجها حين عتقت فى نكاحه : « لو راجعتيه فإنه أبو أولادك » ، فقالت : أتأمرنى بذلك يا رسول الله ، فقال : « لا إنما أنا شافع ». فقالت : لا حاجة لى [4].

ووجه الاستدلال به : أنه عليه السلام نفى الأمر مطلقًا وأثبت الشفاعة الدالة على الندبية ، فلو لم يكن الأمر للوجوب فقط لما صح هذا [5] .

فإن قلت : لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر للوجوب لما صح نفى الأمر وإثبات الشفاعة ، وهذا لأنه يجوز أن يكون سؤالها عن الأمر طلبًا للثواب لطاعته وهو يحصل بفعل / (١٣٦ / ب) المندوب ، كما يحصل بفعل الواجب ، لكن لما لم يكن فى هذا الفعل ثواب لا جرم نفى الأمر عليه السلام، ويجوز أنه عليه السلام إنما شفع فيه لمصلحة دنياوية ، ويؤيده قوله عليه السلام : « فإنه أبو أولادك » [6] وحينئذ لم يكن ذلك دالاً على أن الأمر للوجوب .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل .

(٢) انظر ما سبق "ص ٨٨٢".

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٧٤"، المحصول "١/ ١٠٦ ، ١٠٧" .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) انظر : العدة "١/ ٢٣٣" ، التبصرة "ص٢٩" ، المستصفى "١/ ٤٣٣"، المحصول "١/ ق٢/ ١١٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٧" .

(٦) سبق تخريجه "ص٨١٨" .

سلمنا : أن شفاعته تدل على ندبيته ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إن قرينة الاستفهام دالة على أنها أرادت بقولها : (أتأمرنى بذلك) أمر الوجوب ؟ ، لأن على تقدير أن يكون المندوب مأموراً به والشفاعة مندوبة ، يكون هذا الاستفهام قرينة دالة على أنها أرادت به أمر الوجوب (١) . فإن بنوا هذا على أن المندوب غير مأمور به ، فهو أول المسألة .

قلت : الجواب عن الأول : أن إجابة شفاعة النبى عليه السلام ، وإن كانت لمصلحة دنياوية مندوبة ، لما فيه من تعظيمه عليه السلام ، وتفريح قلبه ، فلا يجوز أن يكون سؤالها عن الأمر طلبًا للثواب ، ولو قدر أنه التبس عليها هذا القدر لكن لا يجوز لبسه على الرسول عليه السلام ، فنفيه الأمر مطلقًا ، يدل على أنه عليه السلام علم أن الأمر للوجوب ، وإلا كان من حقه أن يسأل أتسألنى عن أمر الندب أو أمر الوجوب ثم ينفيه لو قالت : أمر الوجوب .

وعن الثانى : أن استفادة المعانى من القرائن خلاف الأصل (٢) .

وعاشرها : قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » (٣) .

---

(١) انظر : العدة "١/ ٢٣٤" ، المستصفى "١/ ٤٣٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥١" .

(٢) انظر العدة ، المستصفى، الأحكام للآمدي "فى المواضع السابقة" ،الفائق "٢/ ٤٤" .

(٣) هذا الحديث ورد بهذا اللفظ وبلفظ : " لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء " وبلفظ : "عند كل وضوء" وبلفظ : "عند كل صلاة ومع كل وضوء " .
وجاء من حديث أبى هريرة وزيد بن خالد الجهنى ، وعلى بن أبى طالب ، والعباس بن عبد المطلب ، وابن عمر وغيرهم .
والحديث باللفظ الذى أورده به المصنف متفق عليه :
أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى كتاب الجمعة- باب السواك يوم الجمعة "١/ ٢١٤" .
وأخرجه مسلم "٢٥٢" فى كتاب الطهارة - باب السواك "١/ ٢٢٠" .
وأخرجه أبو داود "٤٦" فى كتاب الطهارة - باب السواك "١/ ١٢" . ==

وكلمة لولا تقتضى انتفاء الشيء لوجود غيره ، فالحديث يقتضى انتفاء الأمر بالسواك عند كل صلاة لوجود المشقة ، لكنه مندوب بالإجماع عند كل صلاة مع وجود المشقة ، فالمندوب غير مأمور به (1) .

فإن قلت : ليس كل مندوب مأموراً به ، وهذا لأن المأمور به هو الذى ورد فيه صيغة الأمر ، وندبية الشيء قد تثبت بغير صيغة الأمر .

مثل أن يقال : " الأولى لك أن تفعل " ، وهذا الفعل مندوب إليه ، وقد ندبتك إليه ، وقد ثبت بقاعدة القياس ، وحينئذ لا يلزم من ندبيته وعدم كونه مأموراً به أن يكون كل مندوب غير مأمور به ، بل غايته أنه يقتضى أن لا يكون بعض المندوب مأموراً به ، ونحن نقول به " فإن ما ثبت ندبيته بغير صيغة الأمر ، فإنه غير مأمور به عندنا أيضًا .

== وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب الرخصة فى السواك بالعشى للصائم "١٢/١" .

وأخرجه الدارمى "٦٨٩" فى كتاب الطهارة - باب فى السواك "١٤٠/١" .

وأخرجه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب الطهارة - باب الوضوء هل يجب لكل صلاة أم لا ؟ . "٤٣/١ ، ٤٤ " .

وأخرجه الإمام مالك "١١٤" فى كتاب الطهارة - باب السواك "٦٦/١" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٥٠٩/٢" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده - باب ما من كتاب الوضوء "ص١٣" .

وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه فى أبواب الأوانى - فصل الدليل على أن الأمر بالسواك أمر فضيلة "٧٣/١" .

وأخرجه الترمذى من حديث أبى هريرة وخالد الجهنى فى أبواب الطهارة - باب ما جاء فى السواك "٣٤/١" وقال : " كلاهما عندى صحيح " .

والحديث له طرق كثيرة يطول المقام بذكرها انظر فيها :

إرواء الغليل "١٠٨/١ ، ١١١"

(1) انظر المعتمد "٧٤/١"، العدة "٢٣٢/١" ، التبصرة "ص٢٩" ، المستصفى "٤٣٣/١"، المحصول "١/ق٢/٨ ١"، الأحكام للآمدى "١٤٧/٢"، الفائق "٤١/٢"

سلمنا : أنه يقتضى أن كل مندوب غير مأمور به ، لكن لقرينة المشقة فإنها دالة على أنه عليه السلام أراد بالأمر أمر الوجوب ، لأن المشقة لا تكون إلا فى الواجب ضرورة أن المندوب لا مشقة فيه ، لأنه مفوض إلى خيرة المكلف ولا يبعد حمل الأمر على / (١٣٧ / أ) الوجوب لقرينة .

قلت : الجواب عن الأول : أنه ليس المراد من قوله عليه السلام : «لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »(١) أى : أصدرت فيه صيغة الأمر سواء كان للوجوب أو ليس له ، لأن على تقدير إن لم يكن الأمر للوجوب فإنه لا تتحقق المشقة بمجرد ورود صيغة الأمر وكلمة " لولا " فى الحديث تقتضى انتفاء الأمر لوجود المشقة ، وهو إنما يكون لو كان الأمر سببًا للمشبقة فالمراد منه : نفى الأمر الموجب للمشقة وهو أمر الوجوب .

وعن الثانى من وجهين :

أحدهما : ما سبق (٢) .

وثانيهما : أن كلمة " لولا " دخلت على مطلق الأمر ، فيجب انتفاؤه مطلقًا ، فلو كان المندوب مأمورًا به لزم التقييد وأنه خلاف الأصل (٣) .

وحادى عشرها : أن الصحابة أجمعوا على أن الأمر للوجوب ، بل الأمة بأسرها فى كل عصر توجب أن يكون للوجوب وإلا لزم أن يكون إجماعهم خطأ وهو ممتنع .

بيان الأول : أن بعضهم تمسك بالأمر على الوجوب ، ولم ينكر عليه الباقون فكان إجماعًا لما سيأتى فى الإجماع ، إن الإجماع السكوتى حجة (٤) .

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) انظر ما سبق "ص٦٤٠ " .

(٣) انظر فى هذا الاعتراض والجواب عليه :
المعتمد "١/ ٧٤" ، التبصرة "ص٣٠" ، المستصفى "١/ ٤٣٣" ، المحصول "١/ق٢/ ١٠٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥١" ، الفائق "٢/ ٤٢" .

(٤) وفيه خلاف بين العلماء وسيذكره المؤلف فى الجزء الثانى من الورقة .

وإنما قلنا إن بعضهم تمسك بالأمر على الوجوب (١) .

روى أن أبا بكر رضى الله عنه تمسك فى قتال مانعى الزكاة بقوله تعالى : **﴿وآتوا الزكاة﴾** (٢)

وروى عن عمر رضى الله عنه أنه تمسك فى وجوب أخذ الجزية عن

---

(١) آخر الورقة "١٤٠" من " ت " .

(٢) سورة البقرة : آية "٤٣" .

وهذا الخبر أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الزكاة - باب وجوب الزكاة "١٠٩/٢ ، ١١٠" عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : لما توفى رسول الله ﷺ وكان أبو بكر رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب فقال عمر : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه ، وحسابه على الله .

فقال : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها قال عمر رضى الله عنه : فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبى بكر رضى الله عنه فعرفت أنه الحق " .

وأخرجه فى كتاب استتابة المرتدين والمعاندين - باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة "٨/ ٥٠" ، وفى كتاب الاعتصام - باب الاقتضاء بسنن رسول الله ﷺ "٨/ ١٤٠" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس . . . " ١/ ٥١ ، ٥٢"

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة - باب ما جاء فى أخذ الصدقات والتشديد فيها "١/ ٢٦٩" .

وأخرجه أبو دواد "١٥٥٦" أول كتاب الزكاة "٢/ ٩٣ ، ٩٤" .

وأخرجه الترمذى "٢٦٠٧" فى كتاب الإيمان - باب ما جاء أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله "٥/ ٣ ، ٤"

وأخرجه النسائى فى كتاب الزكاة "٥/ ١٤"

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الزكاة "٢/ ٨٩"

وأخرجه أحمد فى المسند "٢/ ٥٢٨ ، ٥٢٩"

المجوس (١) بقوله عليه السلام : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » (٢) .

---

(١) **المجوس** : قوم يعبدون النور والظلمة والشمس والقمر فهم أثبتوا أصلين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون أحدهما نوراً والآخر ظلمة ، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين :

أحدهما : بيان سبب امتزاج النور والظلمة .

الثانية : بيان سبب إخلاص النور من الظلمة وجعلوا المزاج مبدأ والخلاص معاد .

والمجوس الأصلية : زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلى والظلمة محدثة ، وهم فى بلاد فارس وما حولها وقد قضى الإسلام على هذه النحلة ظاهرًا لكن بقيت لها آثار فى بعض الطوائف .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣" .

(٢) أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة - باب جزية أهل الكتاب والمجوس "١/ ٢٧٨" من طريق جعفر بن محمد بن على عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس ، فقال : ما أدرى كيف أصنع فى أمرهم ، فقال عبد الرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول فذكر الحديث .

والشافعى من هذا الطريق فى الأم - باب من يلحق بأهل الكتاب "٤/ ١٨٣" .

وكذا البيهقى "٩/ ١٨٩" فى كتاب الجزية - باب المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم .

قال ابن عبد البر فى التمهيد "٢/ ١١٤" : " هذا حديث منقطع لأن محمد بن على لم يلق عمر ولا عبد الرحمن بن عوف " .

ورواه أبو على الحنفى عن مالك فقال : فيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده، وهو مع هذا أيضًا منقطع لأن على بن حسين لم يلق عمر ولاعبد الرحمن بن عوف .

وأخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف فى كتاب الزكاة - باب فى المجوس يؤخذ منهم شيء من الجزية "٣/ ٢٢٤" من طريق حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه قال عمر : وهو فى مجلس بين القبر والمنبر : ما أدرى كيف أصنع بالمجوس وليسوا بأهل كتاب ؟ .

فقال عبد الرحمن : الحديث .

وأخرجه ابن عساكر فى تاريخ دمشق من طريق أخرى عن محمد بن على ابن الحسين أبى جعفر به .
==

وروى عن جماعة منهم أنهم أوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا للحديث المشهور (١) .

= وقال : هذا حديث منقطع ، محمد لم يدرك عمر .
قال الألبانى : " قلت : فهو ضعيف بهذا اللفظ " .
وله شاهد من حديث السائب بن يزيد ، قال : شهدت رسول الله ﷺ فيما عهد إلى العلاء حين وجهه إلى اليمن قال : ولا يحل لأحد جهل الفرض والسنن ويحل له ما سوى ذلك وكتب للعلاء إن سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب .
قال الهيثمى : « رواه الطبرانى وفيه من لم أعرفهم " مجمع الزوائد "٦/ ١٣" .
وقال ابن كثير فى تفسيره "٣/ ٨٠" : " والحديث لم يثبت بهذا اللفظ " .
ويغنى عنه ما روى عن بجبالة بن عبدة قال : " لم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر " .
أخرجه البخارى فى كتاب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب "٤/ ٦٢" .
انظر : التمهيد لابن عبد البر "٢/ ١١٤" ، جامع الأصول "٢/ ٦٦٠" ، المعتبر "ص١٩٠" ، إرواء الغليل "٥/ ٨٨" .

(١) المراد به حديث الولوغ : وقد أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا » . فى كتاب الوضوء - باب إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا " "١/ ٥١" .
ومسلم "٢٧٩" من حديث أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات" فى كتاب الطهارة - باب حكم ولوغ الكلب "١/ ٢٣٤" ، وفى لفظ : " أولاهن بالتراب " وفى لفظ : "وعفروه الثامنة فى التراب " .
وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة - باب جامع الوضوء "١/ ٣٤" بلفظ : " فليغسله سبع مرات " .
وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "٧ ، ٨ " بلفظ : « فليغسله سبع مرات أولاهن أو آخرهن » وبلفظ : « سبع مرات » .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة - باب الوضوء بسؤر الكلب "١/ ١٩" بلفظ " أولاهن " و " السابعة فى التراب " و " الثامنة عفروه بالتراب " .
وأخرجه الترمذى "٩١" فى أبواب الطهارة - باب ما جاء فى سؤر الكلب ==

وكذا عرف من مذهب جميعهم أو أكثرهم : أنهم أوجبوا قضاء الصلاة عند ذكرها بقوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » (١) .

== "١٥١/١" وقال : " حديث حسن صحيح " .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب سؤر الكلب "٥٢/١ ، ٥٣" . وأخرجه ابن ماجة "٣٦٣" فى كتاب الطهارة - باب غسل الإناء من ولوغ الكلب .

وانظر فى تخريجه : نصب الراية "١٣٢/١" ، التلخيص الحبير "٣٥/١" .

(١) أخرجه البخارى من حديث أنس عن النبى ﷺ قال : « من نسى صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك » ﴿ **وأقم الصلاة لذكرى** ﴾ .

فى كتاب مواقيت الصلاة - باب من نسى صلاة فليصل إذا ذكرها ولا يعيد إلا تلك الصلاة "١٤٨/١" .

وأخرجه مسلم "٦٨٤" بدون الآية فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها "٤٧٧/١" .

وأخرجه أبو داود "٤٣٥" فى كتاب الصلاة - باب من نام عن صلاة أونسيها "١١٨/١ ، ١١٩" .

وأخرجه النسائى فى كتاب المواقيت - باب فيمن نسى صلاة "٢٩٣/١" .

وأخرجه الترمذى "١٧٨" فى أبواب الصلاة - باب ما جاء فى الرجل ينسى الصلاة "٣٣٥/١ ، ٣٣٦" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة - باب لا تفريط على من نام عن صلاة أو نسيها حتى ذهب وقتها وعليه قضاؤها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك "٢١٨/٢" .

وأخرجه الدارمى "١٢٣٢" فى كتاب الصلاة - باب من نام عن صلاة أو نسيها "٢٢٤/١" .

وأخرجه ابن ماجه "٦٩٦" فى كتاب الصلاة - باب من نام عن الصلاة أو نسيها "٢٢٧/١" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ "٢٥" فى كتاب مواقيت الصلاة - باب النوم عن الصلاة "١٣/١ ، ١٤" .

وأخرجه الإمام أحمد "٢٠٤" فى كتاب الصلاة - باب من نسى صلاة فوقتها عند ذكرها . الفتح الربانى "٣٠٠/٢" .

وكذا أوجبوا البداية بالصفا بقوله : « ابدأوا بما بدأ الله تعالى » [1] .

وكذا رجعوا فى وجوب الإمساك إلى قوله عليه السلام : « إلا من أكل فليمسك بقية نهاره ومن لم يأكل فليصم » [2] .

وكذا الأمة فى كل عصر تفزع فى وجوب الأشياء ، إلى أوامر الله تعالى وأوامر رسوله .

إذ قل ما ثبت وجوب الأشياء من العبادات وغيره بصريح قوله : أوجبت، وحتمت ، وفرضت ، بل أكثرها بصيغ الأوامر ، وإحالته إلى القرائن على خلاف الأصل على ما عرفت من قبل [3] .

وأما بيان أنه لم ينكر عليه الباقون : فلأنه لو أنكر عليه لظهر واشتهر على ما ستعرف تقرير هذه القاعدة فى الإجماع والأخبار [4] .

---

(١) سبق تخريجه " ص ٣٤٩ " .

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه بلفظ : " ... من أصبح مفطراً فليتم بقية يومه ومن أصبح صائمًا فليصم " فى كتاب الصوم - باب صوم الصبيان . "٢/ ٢٤٢" .
وأخرجه أيضًا فى باب صوم يوم عاشوراء من حديث سلمة بن الأكوع بلفظ : " ... أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء " "٢/ ٢٥١" .
وأخرجه مسلم "١١٣٥" فى كتاب الصيام - باب من أكل فى عاشوراء فليكف بقية يومه "٢/ ٧٩٨" .
وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام - باب إذا لم يجمع من الليل هل يصوم ذلك اليوم من التطوع ؟ "٤/ ١٩٢" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام - باب من زعم أن صوم عاشوراء كان واجبًا ثم نسخ وجوبه "٤/ ٢٨٨" .
وأخرجه الدارمى "١٧٦٨" فى كتاب الصوم - باب فى صوم يوم عاشوراء "١/ ٣٥٤" .
وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٤/ ٤٧" ، "٦/ ٣٥٩" .

(٣) انظر ما سبق " ص ٨٥٣ " .

(٤) انظر ما يأتى من مباحث الأخبار .

وأما بيان الثاني : فظاهر .

وأما الثالث : فسيأتى إن شاء الله تعالى أن الإجماع حجة (1) .

فإن قلت : كما اعتقدوا الوجوب عندما ذكرتم ما / (137 / ب) ذكرتم(2) من الأوامر، فكذا لم يعتقدوا فى غيرها من الأوامر ، نحو قوله تعالى : ﴿ **واستشهدوا (3) شهيدين من رجالكم** ﴾ . ونحو قوله تعالى: ﴿**واشهدوا إذا تبايعتم** ﴾ (4) .

وقوله : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم** ﴾(5) وقوله: ﴿ **وإذا حللتم فاصطادوا**﴾(6) . وقوله: ﴿ **وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً** ﴾(7) [وقوله](8): ﴿**وأحسنوا**﴾(9) . وقوله : ﴿ **فانتشروا فى الأرض** ﴾ (10) .

وأمثالها من الكتاب والسنة ما لايعد ولا يحصى ، وإذا كان كذلك ، فليس القول : بأنهم لم يعتقدوا الوجوب فى هذه الأوامر لقرائن تدل على

---

(1) انظر فى هذا الدليل من الإجماع :
المعتمد "1/65"، العدة "1/235"، المستصفى "1/434"، المحصول "1/ق2/112" ، الأحكام للآمدى "1/148"، شرح مختصر ابن الحاجب "2/ 80" . وانظر ما يأتى " ورقة 3 " من مباحث الإجماع .

(2) فى " ت " : عندما ذكر لهم ما ذكرتم .

(3) فى " ت " : فاستشهدوا ، وهو خطأ ، وما أثبته هو الصواب الموافق لمقتضى الاعتراض .
وهى الآية "282" من سورة البقرة .

(4) سورة البقرة : آية "282" .

(5) سورة النساء : آية "3" .

(6) سورة المائدة : آية "2" .

(7) سورة النور : آية "33" .

(8) هذه الزيادة من عندى .

(9) سورة البقرة : آية "195" .

(10) سورة الجمعة : آية " 1"

الندب ، أولى من القول : بأنهم اعتقدوا الوجوب فى تلك الأوامر لقرائن تدل على الوجوب ، وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون ، ثم إنه معنا لأنا لو أثبتنا الوجوب فى تلك الأوامر لقرائن تدل عليه لكنا أثبتنا حكمًا زائدًا على مدلول اللفظ بدليل زائد لا يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا إثبات ، ولو أثبتناه بتلك الأوامر لزم التعارض فيما ذكرنا من الأوامر المحمولة على الندب بين تلك الأوامر وبين القرائن الدالة على الندب ، وإنه خلاف الأصل (١) .

قلت : القول : بأنهم اعتقدوا الندب فيما ذكرتم من الأوامر لقرائن تدل عليه ، أولى من العكس . ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن الوجوب لو لم يكن مستفاداً من تلك الأوامر ، لكان دليل وجوب أخذ الجزية من المجوس مثلاً شيئًا غير خبر عبد الرحمن (٢) رضى الله عنه ، ولو كان كذلك لوجب اشتهاره ، إذ العادة تحيل إخفاء مثل هذا لا سيما فى هذه الصورة ، إذ روى أن عمر رضى الله عنه كان شديد الاهتمام فى حقهم ، وكان يشاور الصحابة فى أمرهم فلم يجد من أحد منهم فى حقهم شيئًا ، وكان يقول : ما أدرى ما أفعل بهم حتى روى لهم عبد الرحمن الخبر، فحينئذ ضرب عليهم الجزية فهذا يفيد قطعًا بأنه لم يكن له مستند سوى ذلك الخبر ، فإن القول : بأنه أثبت ذلك الحكم لا عن دليل باطل قطعًا .

---

(١) انظر : العدة "١/٢٣٦" ، المستصفى "١/٤٣٤" ، المحصول "١/ق٢/١١٥" ، الأحكام للآمدى "٢/١٥٢" ، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/ ٨٠" .
وراجع : تيسير التحرير "١/٣٤٢" ، منهاج العقول "٢/٢٨" .

(٢) هو : أبو محمد بن عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث الزهرى القرشى ، صحابى جليل ، ولد قبل الهجرة بـ "٤٤" سنة ، أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى ، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها . وتوفى سنة "٣٢هـ" .
(انظر . طبقات ابن سعد "٣/ ٢٤" ، حلية الأولياء "١/٩٨" ، الاستيعاب "٢/٣٩٣" ، صفة الصفوة "١/ ١٣٥" ، أسد الغابة "٣/٣١٣" ، الكامل فى التاريخ "٣/٦٨" . الإصابة "٢/٤١٦")

وثانيها : أنا لو جعلنا الوجوب « مستفاداً [1] » من الأمر لكان الأمر حقيقة فيه ، وحينئذ يكون استعماله فى القدر المشترك استعمال لفظ الكل فى الجزء، ولو جعلنا الوجوب مستفاداً من القرائن ، وجعلناه حقيقة فى القدر المشترك لكان ذلك استعمالاً للفظ الجزء فى الكل وقد تقدم أن الأول أولى [2] .

وثالثها : طريقة الاحتياط [3] .

وثانى عشرها : أن الوجوب معنى من المعانى تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، فوجب أن يكون [له [4]] لفظ لما سبق فى اللغات [5] ، ثم ذلك اللفظ يجب أن يكون مفرداً ، لأنه أخف على اللسان من المركب ، والواضح حكيم والحكيم إذا كان لحصول مقصوده طريقان اختار أيسرهما ، فيغلب على الظن أنه وضع له لفظًا مفردًا ، كما فى سائر المعانى التى تشتد الحاجة إلى التعبير عنها ، وليس هو غير " افعل " إجماعًا ، فهو هو إذاً .

ولو عورض هذا بمثله بالنسبة إلى الندب ، وبالنسبة إلى القدر المشترك بينه وبين الواجب ، وبالنسبة إلى كونه مشتركًا بين الواجب والندب ، لأن تعبير أحدهما على سبيل الإبهام مما تمس الحاجة إليه أيضًا ، فنحن نرجح جانب الوجوب .

أما بالنسبة إلى الندب فلأن الندب يجوز الإخلال به ، والواجب لا يجوز الإخلال به ، والإخلال ببيان ما يجوز الإخلال به أولى من الإخلال ببيان ما

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص ٨٧٦ " .

(٣) انظر : العدة "١/ ٢٣٦ ، ٢٣٧" ، المحصول "١/ق٢/١١٦" ، شرح مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠" ، الفائق "٢/ ٤٧" .

وراجع : تيسير التحرير "١/ ٣٤٢" ، منهاج العقول "٢/ ٢٨ ، ٢٩"

(٤) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر ما سبق " ص ٨٩ " .

لا يجوز الإخلال به ، لكون الحاجة إليه أكثر .

وأما بالنسبة إلى القدر المشترك ، فهذا لأن البراءة الأصلية مجوزة للترك، وإن لم يكن للفظ به إشعار لما سبق غير مرة [(١)] .

وأما بالنسبة إلى كونه مشتركًا بين الواجب وبين الندب ، فلأن الاشتراك على خلاف الأصل [(٢)] .

فإن قلت : ما ذكرتم من الدليل منقوض ، بأصناف الروائح وأنواع الاعتمادات وبالساعات وبالحال والاستقبال ، فإن هذه المعانى مما تمس الحاجة إلى التعبير عنها مع أنه لم يوضع لكل واحد منها لفظ مفرد .

ومعارض أيضًا : بما أنه لو كان لفظ "افعل" موضوعًا للوجوب لوجب أن يشتهر بحيث يعرفه كل أحد ، كسائر الألفاظ الموضوعة للمعانى التى تشتد الحاجة إلى التعبير عنها ، ولو كان كذلك لزال الخلاف عنه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير موضوع له [(٣)] .

قلت : الجواب عن النقوض : أن الحاجة إلى الوجوب أكثر من الحاجة إلى ما ذكرتم من المعانى ، لأنه لا غنى للإنسان عنه فى حياته لاحتياجه إلى ما لا يجوز الإخلال به على سبيل التكرار، بخلاف ما ذكرتم من المعاني، فإن الحاجة إليه [غير[(٤)]] ضرورية ألبتة ، فضلاً عن أن يكون على سبيل التكرار .

وعن المعارضة : « له[(٥)] » أن الاشتهار إنما يجب لو سلم عن المعارض

---

(١) انظر ما سبق " ص٧١ " .

(٢) آخر الورقة "١٤١" من " ت " .
وانظر : المعتمد "١/٦٦" ، العدة "١/٢٤١" ، المحصول "١/ق٢/١٣٧" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤٨" ، الفائق "٢/٤٨" .

(٣) انظر فى هذا النقض والمعارضة :
المحصول "١/ق٢/ ١٤٠ ، ١٤٣" ، الفائق "٢/٤٨" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٥) ساقطة من " ت "

الشديد الالتباس به ، أما إذا كان له معارض بحيث لا يظهر الفرق بينه وبين معارضة الأعلى وجه غامض فلا .

وثالث عشرها : أن السيد إذا عاقب عبده على ترك ما أمره به سيده، فإن العقلاء من أهل اللسان لا يلومونه على ذلك، بل يستحسنون ذلك منه ويذمون العبد ويوبخونه على الترك ، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما كان كذلك [١] .

فإن قلت : لا نسلم أنهم يذمونه مطلقًا ، ويستحسنون فعله كذلك [٢] بل حيث عرفوا قرينة دالة على /(١٣٨/ ب) أن الأمر للوجوب ، ولهذا يحسن من العبد أن يقول له : عقيب أمره له ، أتريد هذا حتمًا أو تجوز لى تركه ؟ .

ولو كان الأمر للوجوب فقط لما حسن هذا الاستفهام .

سلمنا : ذلك لكن إنما كان كذلك ، لأن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد للسيد ، ولهذا لو كان المأمور به معصية لا يذمونه على تركها ، لأن الشريعة ما جاءت بوجوب امتثال أمره فيها .

سلمنا : صحة دليلكم لكنه معارض بما أنه لو كان مجرد ترك المأمور به سببًا للذم ، لوجب الذم بترك المندوب المأمور به ضرورة أنه ترك للمأمور به[٣] .

قلت : الجواب عن الأول : أنهم يذمونه مطلقًا ويستحسنون فعله كذلك[٤] والدليل عليه [٥] أنهم لو سئلوا عن ذلك ، فإنهم يعللونه بعدم

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٦٢"، العدة "١/ ٢٣٨"، التبصرة "ص٣٠"، المحصول "١/ ق٢/ ١٢٠"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٠"، الفائق "٢/ ٤٨".
وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٠" .

(٢) فى " ت " : لذلك .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٦٢"، العدة "١/ ٢٣٨"، التبصرة "ص٣٠"، المحصول "١/ ق٢/ ١٢٣" .
وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٠" .

(٤) فى " ت " : لذلك .

(٥) فى " ت ؛ : عليهم .

امتثال أمر سيده ولم يزيدوا عليه شيئًا ، فلو كان الوجوب مستفادًا من القرائن لما استحق هذا التعليل ، بل كان ينبغى أن يقولوا : إنه أمره بقرينة دالة على الوجوب فلم يمتثل أمره ، ولما لم يفعلوا هذا بل يعللون بمطلق ترك المأمور به علمنا أنه هو المنشأ لحسن ذمه ولتحسين عقابه .

وأما قوله : يحسن من العبد أن يستفهم من السيد أنه أمر وجوب أوامر ندب ، ولو كان للوجوب فقط لما صح هذا .

قلنا : لا نسلم أنه لا يصح هذا الاستفهام على تقدير أنه للوجوب فقط، وهذا لأنه قد يستفهم عن مدلول اللفظ دفعًا للمجاز عنه لا سيما إذا كان كثير الاستعمال فى المجاز ، وستعرف ذلك فى باب العموم إن شاء الله تعالى[1] .

وعن الثانى : أن الشريعة إنما جاءت بوجوب طاعته لسيده فيما أوجب عليه سيده لا فيما ندبه إليه ، ألا ترى أنه لو قال له : ندبتك إلى هذا الأمر ، أو أولى لك أن تفعله ؟ ويجوز لك أن تتركه ، فإنه لا يجب عليه امتثاله ، وأما أنه لا يجب عليه الامتثال إذا كان المأمور به معصية فذلك لا يدل على أنه إنما يذم ، لأن الشريعة جاءت بوجوب طاعته مطلقًا .

وعن الثالث : بمنع الملازمة ، وهذا لأن المندوب غير مأمور به على طريق الحقيقة عندنا [2] .

ورابع عشرها : لو لم يكن الأمر للوجوب فقط لكان ، إما أن يكون حقيقة فيه وفى غيره ، أو يكون حقيقة فى غيره فقط ، أو لا يكون حقيقة فيه ولا فى غيره ، واللوازم بأسرها باطلة فالملزوم أيضًا كذلك .

---

(١) انظر ما يأتى " ص١٢٥٠" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٦٤"، العدة "١/ ٢٣٨"، التبصرة "ص٣٠"، المحصول "١/ ق٢/ ١٢٣"

وراجع . شرح الكوكب المنير "٣/ ٤" .

أما الأول : فلاقتضائه كون الأمر مشتركًا وقد عرفت أنه خلاف الأصل .

وأما الثانى فيقول ذلك الغير : إما الندب أو القدر المشترك بينه وبين الواجب ، إذ الكلام فيه بعد إبطال كونه حقيقة فى الإباحة والتهديد وغيرهما لكنهما باطلان / (١٣٩ / أ) .

أما الأول : فلأنه لو كان حقيقة فى الندب لما كان الواجب مأمورًا به لما أن جواز الترك معتبر فى الندب ، وهو غير معتبر فى الواجب ، بل هو مناف له فالجمع بينهما ممتنع لكنه مأمور به بالإجماع ، فيمتنع أن يكون حقيقة فى الندب ولا يعارض هذا بمثله ، لأنه لا يمكن نفى اللازم بالإجماع ، لأن كثيرًا ممن قالوا : الأمر للوجوب فقط صرحوا بأن المندوب غير مأمور به ، ولم يقل أحد من الأمة : إن الواجب غير مأمور به [1] .

فإن قلت : قولك : بأن كثيرًا ممن قالوا : الأمر للوجوب فقط صرحوا بأن المندوب غير مأمور به ، مؤذن بأن بعضهم قالوا : إنه مأمور به أيضًا [2]. فما وجه قولهم ؟ فإن الدليل المذكور فى الملازمة يقتضى ما قاله الكثيرون .

قلت [3] : نعم بعض من قال : الأمر للوجوب فقط . قال : إن المندوب مأمور به أيضًا وكان الأمر عندهم للوجوب فقط ، لكن شرط عريانه عن قرينة صارفة عنه ، أما إذا كان معه قرينة صارفة عنه فليس هو له ، بل هو لما تدل عليه القرينة ، وهو قريب من الخلاف فى أن المجاز له وجوب أم لا ، وفى أن العام المخصوص هل هو حقيقة فى الباقى أم لا ؟ .

وأما الثانى : وهو أن يكون حقيقة فى الغير وذلك الغير هو القدر المشترك

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٦٤" ، العدة "١/ ٢٣٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٨" .

(٢) سبق "ص٥٤٧" الخلاف فى مسألة المندوب هل هو مأمور به أو لا ؟ فذهب القاضى وأبو هاشم وأتباعهما إلى أنه مأمور به واختاره الشيخ الغزالى ، وذهب كثير من الفقهاء من الشافعية والحنفية إلى أنه ليس مأمورًا به .

(٣) آخر الورقة "١٤٢" من " ت "

بين الواجب والمندوب ، فهو أيضًا باطل ، لأنا لو جعلناه حقيقة فيه لم يكن استعماله فى الوجوب بطريق التجوز لكونه غير لازم له ، وبتقدير إمكانه فإن عكسه أولى ، لأن على هذا التقدير يكون مجازًا من باب إطلاق اسم الكل على الجزء ، وعلى ذلك التقدير يكون مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل ، وقد عرفت أن الأول أولى ومع وجود الاحتمال الراجح لا يجوز العمل بالمرجوح ، ولا نعنى بكونه باطلاً سوى هذين (١) .

وأما الاحتمال الثالث : من الاحتمالات الثلاثة الأول : فهو أيضًا باطل، وذلك بالإجماع فيتعين أن يكون الأمر للوجوب (٢) .

وخامس عشرها : الأمر بالفعل يفيد رجحان مصلحته على مصلحة الترك، فوجب أن يكون مانعًا منه .

وإنما قلنا : إنه يفيد رجحان مصلحة الفعل على مصلحة الترك ، لأن مصلحة الفعل لو لم تكن راجحة على مصلحة الترك لكانت إما أن تكون مساوية أو مرجوحة ، أو يكون الفعل خاليًا عن المصلحة بالكلية ، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول : فلما أن الأمر به حينئذ ليس أولى من النهى عنه فيكون الأمر به عبثًا وهو على الحكيم محال .

وأما الثانى : فلما أن الأمر به حينئذ يكون أمرًا فيه بالمفسدة الراجحة وأمرًا بما يتضمن الإخلال بالمصلحة الراجحة ، وهو قبيح عرفًا .

وأما الثالث : فظاهر قبحه .

وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أن الأمر بالفعل يفيد / (١٣٩ / ب) رجحان مصلحته على مصلحة الترك ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مانعًا

---

(١) فى الأصل هذا ، وفى " ت " هذان ، وهو خطأ والصواب ما أثبت

(٢) انظر المعتمد "١/ ٦٤" ، العدة "١/ ٢٣٨" . الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٢"

منه وإلا لزم الإذن فى تفويت المصلحة الراجحة وأنه قبيح عرفًا يوجب أن يكون قبيحًا شرعًا ، لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح » . مقتضى هذه الدلالة أن لا يوجد شيء من المندوبات ، لكن ترك العمل به فى المندوبات المتفق عليها للإجماع فوجب أن يبقى معمولاً به فيما عداها بالأصل ، إذ الأصل إعمال الدليل بقدر الإمكان لا إهماله (١) .

واعلم أن هذا الدليل مبنى على وجوب تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح فلا يستقيم على رأى أصحابنا ، فلا يكون حجة على من أنكر منهم كون الأمر للوجوب ، وإنما هو حجة على المعتزلة المنكرين كون الأمر للوجوب .

وسادس عشرها : لا نزاع بيننا وبين الخصوم أن الأمر يدل على رجحان جانب الوجود على العدم ، إذ الكلام فيه بعد إبطال كونه حقيقة فى الإباحة والتهديد على ما تقدم بيانه .

فنقول : رجحان جانب الوجود على العدم لا ينفك عن قيدين وهو : إما المنع من الترك . [أو الإذن فيه ، ولا شك أن فى الترك أفضى إلى الترك من إفضائه إلى الوجود ، والمنع من الترك] (٢) أفضى إلى الوجود من إفضائه إلى العدم (٣) .

وقد ثبت أن جانب الوجود راجح على جانب العدم ، ولا شك أن ما يكون أفضى إلى الراجح فهو راجح فى الظن على ما يكون أفضى إلى المرجوح، فإذا شرعية المنع من الترك راجح فى الظن على شرعية الإذن فيه ،

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٦٤"، المحصول "١/ق٢/ ١٢٧"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٩"، الفائق "٢/ ٤٩ ، ٥٠" .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) هكذا جاءت العبارة فى النسختين وهى فيها ركاكة ، والعبارة كما هى فى المحصول "١/ ق٢/ ١٣٢" هى " ولا شك إفضاء المنع من الترك إلى الوجود أكثر من إفضائه إلى العدم ، ولا شك أن إفضاء الإذن فى الترك إلى العدم أكثر من إفضائه إلى الوجود .

والراجح فى الظن واجب العمل به ، لقوله عليه السلام : « اقضى بالظاهر » وقوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » .

فإن هذا بيان ما يجب أن يحكم به ، ولأن العمل بالراجح واجب فى عدة من الصور كالفتوى ، والشهادات ، وقيم المتلفات وتعيين جهة القبلة ، فوجب أن يجب هاهنا أيضًا . والجامع بينهما هو أنه ترجيح للراجح ، ولأن تجويز العمل بالمرجوح مع وجود الراجح تجويز لوجود المرجوح من غير مرجح وأنه باطل بالضرورة (١) .

واعلم أن هذا الدليل يقتضى أن العمل بالأمر واجب ، ولا يقتضى كونه للوجوب علمًا واعتقادًا ، وبعض الخصوم ربما يقول به ، فإنه روى عن الإمام الزاهد أبى منصور الماتريدى - رحمه الله تعالى - ، أن حكم الأمر عنده إنما هو وجوب العمل به ظاهرًا لا قطعًا ، والاعتقاد على سبيل الإبهام أن ما أراد الله تعالى به من واجب أو ندب فهو حق . وقال : لأن الأمر للطلب المطلق الذى هو قدر مشترك بين الواجب والندب ، وأنه بإطلاقه يحتمل الوجوب والندب ، ومع الاحتمال كيف يمكن القطع بأنه للوجوب ، ولكن نحكم بالوجوب ظاهرًا فى حق العمل احتياطيًا دون الاعتقاد (٢) .

وسابع عشرها : طريقة الاحتياط . وتقريرها أن حمله على الوجوب / (١٤٠ / أ) يوجب القطع لعدم مخالفة الأمر ، لأنه إن أراد به الوجوب فظاهر ، وإن أراد به (٣) الندب فحمله على الوجوب سعى فى تحصيل ذلك المندوب بأبلغ الوجوه ، ومعلوم أن ذلك يفيد القطع بعدم مخالفته فيما يتعلق بفعله ، وأما حمله على الندب لا يوجب هذا القطع ، لأنه إن أراد به

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٧" ، الفائق ٢/ ٥٠ ، ٥١" .

(٢) راجع : الإبهاج "١/ ٢٣" ، تيسير التحرير "١/ ٣٤١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٧٣" .

(٣) آخر الورقة "١٤٣" من " ت " .

الواجب وأنت تحمله على الندب فحينئذ جوزت تركه فجاز أن يترك فحينئذ تتحقق المخالفة .

فثبت بهذا أن حمله على الوجوب يفيد القطع لعدم مخالفة الأمر ، وحمله على الندب لا يوجب ذلك ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الوجوب لقوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ، ولأن [ترجيح][1] سلوك طريق الأمن [2] على المخوف من مقتضيات العقول .

وأما المحذور [3] الناشئ من الاعتقاد الغير المطابق عندما يحمل على الوجوب ، بتقدير أن يكون المراد منه الندب فمشترك فلا يكون ذلك مانعًا من حمله على الوجوب [4] .

لا يقال : لا نسلم أن حمله على الندب لا يفيد القطع لعدم مخالفة الأمر بل يفيده ، وهذا لأنا لما علمنا أن الأمر للندب ، وعلمنا أن المتكلم به لا يجوز أن يريد به الوجوب عندما يكون مجردًا عن القرينة ، فحمله على الندب عند ذلك يوجب القطع لعدم مخالفة الأمر أيضًا .

لأنا نقول : لا نزاع فيما ذكرتم لكنا نقول: قبل العلم يكون الأمر للندب فقط ، أو للوجوب فقط ، أو لهما معًا ، إما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، لو حمل على الوجوب أفاد القطع لعدم مخالفة الأمر ، ولو حمل على الندب لم يفد ذلك ، فكان الحمل على الوجوب واجبًا لما ذكرنا من النص [5]. والمعقول [6] .

---

(1) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(2) في الأصل : الأمر ، وما أثبته من " ت " .

(3) في الأصل : ترجيح ، والمثبت من " ت " .

(4) انظر : المعتمد "1/67" ، المحصول "1/ق2/149 ، 152" ، الأحكام للآمدي "2/149" .

(5) وهو قوله ﷺ : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " .

(6) هو أنه إذا تعارض طريقان ، أحدهما آمن ، والآخر مخوف ، كان ترجيح الآمن ==

وأما دعوى كونه للندب فهى معارضة : بمثلها من الدعوى ، ولو أقام عليه **الدلالة** فهو إشارة إلى المعارضة ، وهذا الدليل إنما يفيد كونه للوجوب عملاً لا علمًا واعتقادًا [1] .

وثامن عشرها : أن الأمر دال على طلب الفعل ، فوجب أن يكون مانعًا من نقيضه كالخبر ، والجامع بينهما تكميل الغرض ويقويه حصوله ، وهذا لأن بتقدير أن يكون مانعًا من النقيض حصل الغرض بكماله وتمامه ولا كذلك إذا لم يكن مانعًا .

فإن قلت : إنه قياس فى اللغة وأنه ممنوع ، سلمنا صحته لكنه منقوض بأمر الندب ، فإنه للطلب مع أنه غير مانع من النقيض .

قلت : نعم لكن قد دللنا على صحته .

وعن الثانى : أنه لا يلزم من مخالفة الدليل لدليل مخالفته من غير دليل.
أجاب بعضهم : عن هذا . يجب أن يعتقد أن ما ذكروه ليس بدليل حتى لا يلزم منه مخالفته فى المندوب . وهو ضعيف جدًا ، لأنه يقتضى أن لا يكون شيء من الدليل دليلاً إذا خولف الدليل [2] .

وتاسع عشرها : أن الأمر / (١٤٠ / ب) ضد النهى ، والنهى يقتضى ترك الفعل جزمًا فالأمر يجب أن يكون مقتضيًا للفعل جزمًا [3] . وهو ضعيف.

أما أولاً : فلأنه قياس خال عن الجامع .

= على المخوف من موجبات العقول .

انظر : المحصول "١/ق٢/١٥٢" ، وما سبق "ص٧٦٢" .

(١) انظر : المعتمد "٦٧/١ ، ٦٨" .

(٢) انظر فى هذا الدليل ومناقشته : الأحكام للآمدى "١٤٩/٢ ، ١٥٣" .

(٣) انظر : المعتمد "٦٥/١" ، التبصرة "ص٣٠" ، الأحكام للآمدى "١٤٩/٢" .

وأما ثانيًا : فلأن الخلاف فى كـون النهى يقتضى التحـريم أم لا ؟ كالخلاف فى كون الأمر يقتـضى الوجوب أم لا ؟ فلا يقاس عليه ، إذ الحكم فـيه حينئذ غير مسلم (١) .

الوجه العشرون : الأمر بالشىء نهى عن تـركه قطعًا ، فيكون التـرك منهيًا عنه ، فيكـون محرمًا بناء على أن النـهى يقتضى التـحريم ، وإذا كـان الترك محرمًا يكون الفعل واجبًا قطعًا . وهو أيضًا ضعيف .

أما أولاً : فلما سبق (٢) ، وأما ثانيًا : فلأنا وإن سلمنا أن مـقتضى النهى التحـريم ، لكن الأمر بالشىء إنما يقتـضى نهى تركه على حسب مـا يقتضـيه الأمر، فإن (٣) كان الأمر يقتضى الوجوب اقتضى نهى تركه بمعنى نهى التحريم « وإن (٤) كان يقتضى الندب اقتـضى نهى تركه بمعنى نهى التنزيه ، فعلى هذا كون الأمر بالشىء يقتضى نهى تركه بمعنى «نهى (٥) » التحريم»(٦) يتوقف على كون الأمر للوجـوب ، فلو توقف كون الأمر للوجوب على كون تركـه محرمًا لزم الدور وأنه باطل (٧) .

واحتج القائلون بالندب بوجوه :

أحدها : قوله عليه السـلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مـا استطعتم وإذا نهيتكم عن شىء فانتهوا »(٨) .

---

(١) انظر : المعتمد ، التبصرة "فى الموضعين السابقين" ، الأحكام للآمدى "٢/١٥٣" .

(٢) انظر ما سبق "ص٧٦٣" .

(٣) فى " ت " : فإذا .

(٤) فى " ت " : وإذا .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٧) انظر هذا الدليل ومناقشته فى .
المعتمد "١/٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/١٤٩ ، ١٥٣" ، الفائق "٢/٥٢"

(٨) أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : " دعونى==

وجه الأمر فى صورة الأمر من غير حتم ، بل فوضه إلى الاستطاعة فدل على أنه للندب ، إذ لو كان للوجوب لجزم الأمر كما جزم الانتهاء (١) .

وجوابه : منع كون التفويض إلى الاستطاعة دليل عدم الوجوب ، وهذا فإن كل واجب مقصود بالفعل كذلك .

ثم نقول : دلالة ما ذكرتم من الحديث على الوجوب أظهر من دلالته على الندبية .

== ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم " . فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ "٨/ ١٤٢" .

وأخرجه مسلم "١٣٣٧" فى كتاب الحج - باب فرض الحج مرة فى العمر "٢/ ٩٧٥" .

وفى كتاب الفضائل - باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك "٤/ ١٨٣٠" .

وأخرجه ابن ماجة فى المقدمة - باب اتباع سنة رسول الله ﷺ "١/ ٣" .

وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج - باب وجوب الحج "٥/ ١١٠" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٢/ ٥٠٨" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج - باب وجوب الحج مرة واحدة "٤/ ٣٢٦" .

وأخرجه أبو داود "١٧٢١" من حديث ابن عباس فى كتاب المناسك - باب فرض الحج "٢/ ١٣٩" .

وأخرجه النسائى فى نفس الموضع السابق "٥/ ١١١" .

أخرجه الدارمى "١٧٩٥" فى كتاب مناسك الحج - باب كيف وجوب الحج "١/ ٣٦١" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "١/ ٢٥٥ ، ٢٩٠" .

(١) انظر فى هذا الدليل :
المستصفى "١/ ٤٢٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨١" ، الفائق ٢/ ٥٤" ، تيسير التحرير "١/ ٣٤٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٦" .

وتقريره أن نقول : لا يجوز أن يكون المراد من قوله عليه السلام : «فأتوا منهم ما استطعتم » الإتيان على وجه الأولوية مع جواز الترك ، لأن الأمر الأول دل عليه بما عرفت غير مرة ، فلو كان هذا أيضًا دالاً عليه لزم التكرار ، وأنه لا يصار إليه مهما أمكن حمل اللفظ على فائدة تأسيسه ، فوجب أن يكون المراد منه الإتيان بحيث لا يجوز الترك دفعًا للتكرار ، اللهم إلا أن يذكر الخصم فائدة أخرى يصلح حمل اللفظ عليها لكنه يكون إشارة إلى المعارضة .

ثم الذى يؤكد ما ذكرنا أن قوله عليه السلام : « فأتوا منه ما استطعتم » يفيد[1] المبالغة التامة فى طلب الفعل المأمور به وذلك لا يناسب جواز الترك[2] .

وثانيها : أن أهل اللغة قالوا : لا فرق بين الأمر والسؤال إلا أنه يعتبر فى الأمر / (١٤١ / أ) العلو أوالاستعلاء دون السؤال ، وذلك يفيد اشتراكهما فى جميع الصفات سوى ما ذكر ، فكما أن السؤال لا يدل إلا على الندبية فكذا الأمر[3].

وأجاب الإمام عنه : بأنا لا نسلم أن السؤال لا يفيد إلا الندبية ، وهذا لأن السؤال يفيد " الإيجاب " عندنا ، وإن كان لا يلزم منه " الوجوب " فإن السائل قد يقول للمسؤول عنه : لا تخل بمقصودى ، ولا تتركه ألبتة ، ولا تخيب رجائى ، فهذه الألفاظ صريحة فى " الإيجاب " ، وإن كان لا يلزم

---

(١) آخر الورقة "١٤٤" من " ت " .

(٢) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل فى :
المستصفى "٤٢٨/١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣٧٦/١" ، الفائق "٥٤/٢" .

(٣) انظر فى هذا الدليل الثانى الذى استدل به أبوهاشم ومن وافقه من المعتزلة وغيرهم فى : المعتمد "٧٦/١ ، ٧٧" ، المحصول "١/ق١٥٦/٢" ، الفائق "٥٤/٢" .
وراجع : الإبهاج "٣٩/٢ ، نهاية السول "٣١/٢" ، منهاج العقول "٢٩/٢"

منه " الوجوب " (١) .

واعلم أنه إن ذكر قوله - فإن السائل قد يقول : إلى آخره - دليلاً على أنه لا يلزم من الإيجاب الوجوب فقط فهو حسن ، لكنه لم يسند قوله ، فإن السؤال عندنا يدل على الإيجاب إلى شيء .

وإن ذكر ذلك دليلاً على مجموع الأمرين ، وهو أن السؤال يدل على الإيجاب ، وأنه لا يلزم من الإيجاب الوجوب فمعلوم أنه لايفيده ، لأنه لا يلزم من الإيجاب تصريح السائل به الإيجاب بمطلق سؤاله .

وهذا كما أن أوجبت ، وألزمت ، وحتمت ، يفيد الوجوب وفاقا ، ولا يلزم منه أن يكون " افعل " على إطلاقه مفيداً له (٢) .

ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر : وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يكون الوجوب من لوازم الاستعلاء أو العلو المعتبرين ، وحينئذ الافتراق فيه يستلزم الافتراق فى الوجوب وعدمه (٣) .

وثالثها : أن المندوب داخل فى الواجب بناء على أن المندوب ، ما فعله خير من تركه ، فحينئذ يكون كل واجب مندوبًا (٤) من غير عكس ، فوجب جعل(٥) الأمر حقيقة فى المندوب لكونه متيقنًا (٦) .

---

(١) انظر فى وجوب الإمام الرازى على هذا الدليل فى المحصول "١/ق٢/١٥٨" .

(٢) انظر : الفائق "٢/٥٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/٣٩" ، نهاية السول "٢/٣١" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٧٦" ، المحصول "١/ق٢/١٥٨" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٤٠" ، نهاية السول "٢/ ٣١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٧٦" ، منهاج العقول "٢/ ٣٠" .

(٤) فى الأصل ، " ت " : مندوب وهو خطأ .

(٥) فى " ت " (حمل) .

(٦) هذا الدليل ذكره الآمدى فى الأحكام "٢/ ١٥٤"

وانظر مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨١"

وجوابه : منع كـون المندوب داخلاً فـى الواجب ، وهذا لأن جواز التـرك معتبر فيه وهو ينافى ماهية الواجب . فكيف يكون داخلاً فيه ؟

سلمنا : ذلك لكنه يقتضى أن يكون جعله حقـيقة فى رفع الحرج عن الفعل الذى هو قدر مشترك بين المبـاح والمندوب ، والواجب أولى لكونه متيـقنا، فإن كل منـدوب هو ممـــا رفع الحرج عن فـعـله ، من غـيـر عكس فهو[1] باطل وفاقا[2] .

ورابعها : لا نزاع فى أن صيـغة الأمر قـد وردت تارة فى الوجوب ، وتارة فى الندب ، فإما أن يجعل حقيقة فيهما بخصوصيتهما أو فى أحدهما .

وهما باطلان ، إذ الاشـتراك والمجاز على خـلاف الأصل ، فلم يبق إلا أن يجعل حقـيقة فى القدر المشترك بينهـما ، وهو ترجيح [3] جانب الفعل على جانب التـرك ، إذ القول : بأنه ليس حقـيقة فيـهما لا بالاشـتراك اللفظى ولا المعنوى ولا فى أحدهما باطل إجـماعًا ، فحينئذ لم تكن الصـيغة دالة إلا على رجحان الفعل على الترك ، وقد كان جواز الترك / (١٤١/ ب) ثابتًا بالبراءة الأصلية ، فحينئـذ يحصل من مجموعهمـا أن فعل المأمور به راجح على تركه وأن تركه جائز ولا معنى للندب إلا ذلك .

واعلم أن هذا الدليل لا يدل على أن صيغة الأمـر موضوعة للندب ، بل لا يدل إلا على أنها للقدر المشترك بينهما ، والندبية إنما لزمت بسبب انضمام دليل آخر إليهـا . ومع هذا فوجوبه : بطريق المعارضة بما سبق غـير مرة [4] وأيضًا المجاز وإن كان خلاف الأصل ، لكنه قد يصار إليه إذا دل الدليل ، وقد ذكرنا أن الدليل دل على الوجوب .

---

(١) فى " ت " : وهو .

(٢) انظر فى مناقشة هذا الدليل : الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٤" .

(٣) بعد قوله : " ترجيح جانب " جاء فى " ت " زيادة قوله " للفعل على جانب " .

(٤) انظر ما سبق "ص ٩٠٤" .

وخامسها : أن الصيغة لو جعلت حقيقة فى الوجوب كان استعمالها فى الندب ، وفى القدر المشترك بينهما تركًا لمدلولها ، أما لو جعلت حقيقة فى القدر المشترك بينهما ، لم يكن استعمالها [(١)] فى الندب والواجب تركًا لمدلولها، بل إثباتًا لأمر زائد على مدلولها ، ولاشك أن هذا أولى فكان جعل اللفظ حقيقة فيه أولى .

ثم نقول : الصيغة إذا وردت مجردة عن القرينة لم يمكن حمله على الوجوب لعدم ما يدل على المنع من الترك ، حينئذ يتعين حمله على الندب لقيام الدليل الدال على جواز الترك ، وهو البراءة الأصلية ودفعًا للإجمال .

الجواب : المعارضة ببيان فوائد كون الصيغة حقيقة فى الوجوب ، وهى غير خافية عليك مما سبق [(٢)] .

وأما القائلون بأن الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين الواجب والمندوب [(٣)].

فقد تمسكوا بالوجوه الثلاثة الأخيرة المذكورة فى حجج القائلين : بالندب ، ولكن نحذف البراءة عن الحجتين الأخيرتين . والجواب واحد [(٤)] .

وأما القائلون بالاشتراك [(٥)] فقد احتجوا بوجهين :

---

(١) فى الأصل : استعمالا ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص ٩٠٣".

(٣) انظر أدلة القائلين بأن الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب فى : المعتمد "٧٦/١"، العدة "٢٤٦/١"، التبصرة "ص٣٢ ، ٣٣"، المحصول "١/ق٢/١٥٦" ، الأحكام للآمدى "١٥٤/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٨١/٢"، الفائق "٥٦/٢" .

(٤) انظر الجواب عليها فى المراجع السابقة .

(٥) انظر فى أدلتهم ومناقشتها فى .
المعتمد "٧٦/١"، العدة "٢٤٣/١"، التبصرة "ص٣٣"، المستصفى "٤٢٦/١" .
وراجع نهاية السول "٣٢/٢"، الإبهاج "٤١/٢"، تيسير التحرير "٣٤٤/١"، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١١"

أحدهما : أن الصيغة استعملت فى الواجب والمندوب والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وثانيهما : أن توقف الذهن عن الجزم وتردده بين الواجب والمندوب ، عند سماعها مجردة عن القرينة ، دليل على أنها مشتركة بينهما .

الجواب عن الأول : أن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة ، لكن إذا لم يستلزم الاشتراك ، أما إذا استلزمه [1] فلا نسلم ذلك ، وهذا لأن الأصل [2] عدم الاشتراك أيضًا ، وكيف لا والمجاز خير منه ؟

وعن الثانى : منع التوقف والتردد بل المتبادر إليه عند سماعها مجردة عن قرينة [3] الوجوب ، بدليل تمسك الصحابة بها على الوجوب .

وأما القائلون بالتوقف [4] :

فقد احتجوا : بأن مدرك العلم تكون الصيغة حقيقة فى الوجوب ، أو فى الندب ، أو فى القدر المشترك بينهما ، أو فيهما .

إما يكون عقليًا محضًا ، وهو باطل إذ لا مجال للعقل وحده / (١٤٢/ أ) فى اللغات ، وأما أن يكون نقليًا محضًا ، وهو إما تواتر ، أو آحاد .

والأول : باطل وإلا لعرفه كل واحد بالضرورة بأنه للوجوب أو للندب أو لغيرهما .

---

(١) فى الأصل : استلزم ، والمثبت من " ت " .

(٢) آخر الورقة "١٤٥" من " ت " .

(٣) فى الأصل : القرينة ، والمثبت من " ت " لئلا يضاف المعرف إلى المعرف .

(٤) انظر أدلتهم ومناقشتها فى :

المعتمد "٧٦/١" ، العدة "٢٤١/١" ، التبصرة "ص٣١" ، المستصفى "٤٢٧/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٨٠/٢" .

وراجع الإبهاج "٤٢/٢" ، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣٧٦/١" .

وأما الثانى : فبتقدير التسليم وسلامته عن المعارض لا يفيد [1] لأن المسألة علمية وهو لا يفيد إلا الظن .

وأما أن يكون مركبًا منهما ، وهو إما قطعى ، أو ظنى ، والقطعى غير متحقق فيما نحن فيه ، وإلا لقطع بتخطئة المخالف فيه ، والظنى لا يفيد لما سبق [2].

وإذا لم يكن لإثبات أحد هذه المذاهب مدرك صالح وجب التوقف وهو غير لازم على القائلين بالتوقف ، لأنهم غير مفتقرين فيه إلى مدلول حتى يتأتى فيه التقسيم المذكور [3] .

وأجيب : بمنع كون المسألة قطعية ، إما لأنها وسيلة إلى العمل فيجوز إثباتها بما يثبت به وجوب العمل ، وإما لأنها من مباحث اللغة وقل ما يرجى فيها القطع لتعذر إثبات أكثر مطالبها [4] .

---

(١) فى الأصل : لا يفيدان ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص٧٧٠" .

(٣) فى الأصل : هى ، والمثبت من " ت " .
وهم : أبو الحسن الأشعرى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى وغيرهم كما سبق "ص٧١٨" .
وقال الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٢/١٥٦" بعد ذكره لهذا الدليل ما محصله هو أنه يحتج بهذه الحجة من نفى الدراية ، وقال لا أدرى أن اللفظ موضوع للندب فقط أو للوجوب فقط أولهما معًا ، وذلك لأنه لو ادعى الاشتراك أو الندبية لزمه أن يقال : العلم بالندبية أو بالاشتراك إنما يستفاد من النقل أو العقل إلى آخر التقسيم.
انظر : التبصرة "ص٣٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ٢/ ٨١ " ، الإبهاج "٢/ ٤٢ " ، نهاية السول "٢/ ٣٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٧٧" ، منهاج العقول "٢/ ٣١"

(٤) وإيضاحًا لهذا الجواب نقول أنه يمكن أن يجاب عن هذا الدليل بجوابين ذكرهما ابن السبكى فى الإبهاج والأسنوى فى نهاية السول وحاصلهما أمران : ==

وهذا الجواب لا يتأتى ممن سلم من الأصوليين أن المسألة علمية .

واعلم أن المطلوب فى هذه المسألة ، إن كان هو القطع فالحق فيها هو التوقف، وإن كان أعم منه وهو الحكم ، إما على سبيل القطع أو على سبيل الظن وهو الأشبه فالأغلب على الظن أن الحق فيها هو القول بالوجوب .

== **أحدهما** : عدم التسليم بأن هذه المسألة علمية ، لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والمسائل العلمية مظنونة يكفى فيها حصول الظن وكذلك ما كان وسيلة إليها .

الثانى :

الحصر ممنوع : وسند منعه أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقل والنقل كما سبق أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق من العذاب ويتحصل العقل من هاتين المقدمتين أن تارك المأمور يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

وإلى قبول الدليل الظنى فى المسألة الأصولية ، ذهب أبو الحسين البصرى والإمام الرازى ، وذلك لأن المقصود بها هو العمل .

وخالف فى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين والصيرفى وأبو إسحاق الشيرازى وابن السمعانى وغيرهم من المتقدمين .

انظر : التبصرة مع هامشه "ص٣٢" ، المحصول "١/ق٢/١٥٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨١"، الإبهاج "٢/ ٤٢ ، ٤٣"، نهاية السول "٢/ ٣٢ ، ٣٣"، منهاج العقول "٢/ ٣١"، فواتح الرحموت "١/ ٣٧٧" .

المسألة التاسعة

[فى حكم الأمر بعد الحظر]

اختلفوا فى الأمر بعد الحظر .

فالجمهور على أنه لا أثر لتقدم الحظر ، وأن الأمر فى اقتضاء مقتضاه ، من الوجوب ، أو الندب أو غيرهما بعده ،كما هو قبله (١) .

ومنهم من قال : إن تقدم الحظر قرينة صارفة له عن مقتضاه إلى الإباحة، وإن كان قبله مقتضيًا للوجوب (٢) .

---

(١) وهو اختيار الإمام الرازى وأتباعه ، وبه قالت المعتزلة وعامة متأخرى الحنفية وصححه السرخسى فى أصوله "١/١٩" ، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع "ص ١٣" ، والتبصرة "ص٣٨" ، والإمام أبو المظفر بن السمعانى فى "القواطع" . ونقله ابن الصباغ فى " عدة العالم " عن اختيار القاضى أبى الطيب ، ونقله ابن برهان فى " الوجيز " عن القاضى ، لكن لم يقل بذلك مطلقًا ، وإنما الذى قاله، كما حكاه عنه إمام الحرمين فى البرهان "١/٢٦٣" : لو كنت من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب ، وكذا قال فى " مختصر التقريب " : الذى نختاره أن الأمر بعد سبق الحظر كالأمر من غير سبقه وإن فرضنا الكلام فى العبارة فهى بعد الحظر كهى من غير حظر يسبق ، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف ، وها نحن عليه فى صورة التنازع كما ارتضيناه فى صورة الإطلاق من غير تقدم حظر .

انظر : المعتمد "١/٨٢" ، المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/١٢٢" ، العدة "١/٢٥٧" ، المستصفى "١/٤٣٥" ، المنخول "ص١٣١" ، المحصول "١/ق٢/١٥٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٥٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩١" ، المسودة "ص١٦" ، الإبهاج "٢/٤٣ ، ٤٤" .

(٢) ذهب الإمام الشافعى إلى القول بالإباحة ، قال ابن التلمسانى فى شرح " المعالم" والقيروانى فى " المستوعب " . وكذا نقله عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفى .==

ومنهم من فصل وقال إن كان الحظر السابق عارضًا لعلة عرضت وعلقت[1] الصيغة بزوال تلك العلة ، كقوله تعالى ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ [2] .

وقوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة التى دفت فالآن فادخروها » [3] .

== كما نقله الأصبهانى فى شرح "المحصول" . وقال القاضى فى "مختصر التقريب" : " أنه أظهر أجوبة الشافعى " ، وحكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني فى باب الكتابة من تعليقه عن الشافعى ، وقال الشيخ أبوإسحاق الشيرازى فى "تبصرته " "ص٣٨" : " وهو ظاهر قول الشافعى " . وقال السمعانى . عليه دل ظاهر قول الشافعى فى " أحكام القرآن " . ونقله ابن برهان فى " وجيزه " عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ، ورجحه ابن الحاجب ، ومال إليه الآمدى .

انظر : المعتمد "١/ ٨٢" ، العدة "١/ ٢٥٦" ، اللمع "ص١٤" ، البرهان "١/ ٤٣٥" ، المنخول "ص١٣١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٥٩" ، المحصول "١/ق٢/ ١٥٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١/ ٩١" ، الإبهاج "٢/ ٤٤" .

(١) فى الأصل : علقه ، وما أثبته من " ت " وهى هكذا فى المستصفى "١/ ٤٣٥" .

(٢) سورة المائدة : آية "٢" .

(٣) أخرجه البخارى من حديث قتادة فى كتاب المغازى - باب حدثنى خليفة "٥/ ١٤" .
وأخرجه مسلم عن بريدة "٩٧٧" فى كتاب الجنائز - باب استئذان النبى ﷺ ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه بلفظ : " نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، ونهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم . . . " الحديث "٢/ ٦٧٢" .
وأخرجه مسلم أيضًا عن عائشة فى كتاب الأضاحى-باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث فى أول الإسلام "٣/ ١٥٦١" قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجعلون فيها الودك، قال: « وما ذاك » ؟. قالوا : نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال : " إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا "
وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الضحايا باب ادخار لحوم الأضاحي أخرجه عن جابر وعن عبد الله بن واقد وعن أبى سعيد الخدرى "٢/ ٤٨٤ - ٤٨٥" .
وأخرجه أبو داود "٣٦٩٨" فى كتاب الأشربة ب فى الأوعية "٣/ ٣٣٢" .

فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع [1] ذلك الحظر السابق فقط ، فيرجع حكمه إلى ما كان قبل الحظر ، من إباحة ، أو ندب ، أو إيجاب .

وإن احتمل أن يكون مقتضيًا لمقتضاه ، من إيجاب أو ندب نظرًا إلى الوضع.

وإن لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على ما كانت قبله ، إن كانت للوجوب فللوجوب ، وإن كانت للندب فللندب ، وإن كان مترددًا بينهما فكذلك [2] .

لكن القائلين بالتوقف : كالغزالى - رحمه الله تعالى - زادوا هاهنا احتمال الإباحة ، فإن الصيغة عندهم لم تكن محتملة لما قبله ، وقالوا : قرينة سبق الحظر تزوح [3] احتمال الإباحة وإن لم تعينه [4] .

احتج الجمهور / (١٤٢ / ب) : بأن المقتضى للوجوب أو للندب أو

== وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٥/ ٧٥ ، ٧٦ ، ٣٥٥ ، ٣٥٩" .

والمراد بالدافة : جماعة من المساكين قدموا المدينة ، ذكر ذلك الإمام مالك فى الموطأ "٢/ ٤٨٥" .

(١) فى " ت " : لدفع .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٤٣٥" .

(٣) هكذا فى الأصل ، " ت " ، وفى المستصفى فى الموضع السابق (ونزيح) .

(٤) نفس المرجع السابق .

وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩١" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٠" ، روضة الناظر "ص١٩٨" ، الإبهاج "٢/ ٤٤" ، تيسير التحرير "١/ ٣٤٦" .

وذهب إمام الحرمين إلى التوقف حيث قال فى برهانه "١/ ٢٦٤" : " والحق عندى التوقف فى هذه الصيغة ، واختاره الآمدى وجماعة .

انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٨" ، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/ ٩١" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٧٨" ، نهاية السول "٢/ ٣٥" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٩"

غيرهما قائم ، والمعارض الموجود لا يصلح معارضًا فوجب تحقق المقتضى

أما الأول : فلمساعدة [1] الخصم الدلائل المذكورة عليه ، إذ القائل : بالإباحة هاهنا قائل : بأنها قبله للوجوب أو للندب .

وأما الثانى : فلأنا نعلم بالضرورة ، أنه كما يجوز الانتقال من الحظر إلى الإباحة ، فكذا يجوز الانتقال منه إلى الوجوب ، أو الندب .

وإذا كان كذلك لم يكن تقدم الحظر مانعًا من حمل الصيغة على ما يقتضيها قبله ، ولأنه لو صرح بإرادة الوجوب من الصيغة الواردة بعد الحظر لم يعد مناقضًا ولا تاركًا لمقتضى دليل ، إذ الأصل عدم التعارض ، ولو كان تقدم الحظر قرينة الإباحة ، لعد كذلك ولجعل تاركًا لمقتضى الدليل [2] .

واحتج القائلون بالإباحة مطلقًا :

بالآية ، والعرف .

أما الآية : فلقوله[3] تعالى ﴿ **فإذا طعمتم فانتشروا**[4] ﴾ ﴿ **وإذا حللتم فاصطادوا** ﴾[5] ﴿ **فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله** [6] ﴾ والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

---

(١) فى " ت " : فلما عده .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال للجمهور :
المحصول "١/ق٢/١٥٩ ، ١٦٠" .
وانظر فى هذه الأدلة للقائلين بالوجوب ومناقشتها فى :
المعتمد "١/٨٢"، العدة "١/٢٦١ ، ٢٦٣"، التبصرة "ص٣٨"، الوصول إلى الأصول "ص١٥٩ ، ١٦٠"، المحصول "١/ق٢/١٥٩"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩١"، نهاية السول "٢/٣٥"، الإبهاج "٢/ ٤٥"، كشف الأسرار "١/ ١٢١"، فواتح الرحموت "١/ ٣٨٠"، منهاج العقول "٢/ ٣٤" .

(٣) فى " ت " : فكقوله .

(٤) سورة الأحزاب : آية "٥٣" .

(٥) سورة المائدة : آية "٢"

(٦) سورة البقرة : آية "٢٢٢" .

وأما العرف : فهو إن السيد أو الوالد إذا منع عبده أو ولده عن شيء ، ثم قال له : "افعل" ذلك الشيء تبادر إلى الفهم منه الإباحة ، وهو دليل الحقيقة، فيكون حقيقة فيه ، وهو المطلوب [١] .

الجواب عن الأول : [أن][٢] نمنع دلالة ما ذكرتم من الآيات على القول بالإباحة مطلقًا ، بل[٣] إنها لو دلت فإنما تدل على ما ذهب إليه القائلون بالتفصيل لا على ماذهبتم إليه .

سلمنا ذلك : لكن الاستعمال دليل ضعيف ، فجاز أن يترك لما ذكرنا من الدليل .

سلمنا : أنه غير متروك ، لكن ما ذكرتم من الآيات معارض بنصوص أخرى نحو قوله تعالى : ﴿ **فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين** ﴾[٤] فإن هذا يفيد الوجوب، إذ الجهاد [٥] فرض على الكفاية . ونحو قوله تعالى: ﴿ **ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله** ﴾[٦] ، وحلق الرأس ليس بمباح بل هو واجب عند انقضاء المدة ، ونحو قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها »[٧] والزيارة مندوبة .

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال بالآية والعرف : المحصول "١/ق٢/ ١٦٠ ، ١٦١" .

(٢) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى " ت " : ثم .

(٤) سورة التوبة : آية "٥" .

(٥) آخر الورقة "١٤٦" من " ت " .

(٦) سورة البقرة : آية "١٩٦" .

(٧) أخرجه مسلم "٩٧٦" فى كتاب الجنائز - باب استئذان النبى ﷺ ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه "٢/ ٦٧١ , ٦٧٢" .
وأخرجه أيضًا فى كتاب الأضاحى - باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث فى أول الإسلام ، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء "٣/ ١٥٦٣، ١٥٦٤"
==

وبهـذا إنما يتـمـسك من يقـول : الأمر حـقـيـقـة فى الندب والأصل فى الاستعمال الحـقيقة ، وإذا تعارضت النصوص باستعمـالها فى المعنيين ثبت ما قلناه : لسلامة ما ذكرنا من الدليل فى الاستدلال .

وعن الثانى : إنا لا نسلم أن الفـهم يتبادر إلى الإباحـة على الإطلاق ، بل لو تبادر إليها فإنما يتبادر للقـرينة ، ألا ترى أنه لو كانت القرينة منفية لم يتبادر الفهم إلى الإباحة ، كما لو كان السيد قـد منع عبده عن الاكتساب لمصلحة ، ثم أمره / (١٤٣ / أ) فإنه لا يفـيد الإباحة بل يفيـد الوجوب ، وكذلك لو قال الأب لأبنه : اخرج إلى المكتب بعد منعه منه لمصلحة ، فإنه يتبادر منه إلى الفهم ما يتبادر منه قبل الحظر [١] .

== وأخـرجه الإمـام مـالك فى " الموطأ " فى كـتـاب الضـحايا - بـاب ادخار لحـوم الأضاحى "٢/٤٥٨" .

وأخرجـه الإمام الشـافعى فى " بدائع المنن " فى كـتاب الجنائز - باب مـا جاء فى عذاب القبر وزيارة القبور "١/ ٢٢٠" .

وفى كتاب الهدايا والضحايا - باب النهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ، ونسخ ذلك .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٢ / ٤٤١"، "٥ / ٧٥ ، ٧٦ ، ٣٥٥" .

وأخرجه أبو داود "٣٦٩٨" فى كتاب الأشربة - باب فى الأوعية "٣/ ٣٣٢" .

وأخرجه التـرمذى "١٠٥٤" فى كتاب الجنائز - باب ما جـاء فى الرخصة فى زيارة القبور "٣/ ٣٧٠"، وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجـه النسائى فى كتـاب الجنائز - باب زيارة القبور "٤/ ٨٩" . وأخـرجه ابن ماجة "١٥٧١" فى كتاب الجنائز - باب ما جاء فى زيارة القبور "١/ ٥٠١" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الجنائز "١/ ٣٧٤"، وفى كتاب الأضاحى "٤/ ٢٣٢" .

وأخرجه الطحاوى فى شرح " معانى الآثار " فى كتاب الصيد والذبائح والأضاحى "٤/ ١٨٥" .

وأخرجـه الدارمى فى الأضـاحى - باب كراهة نقل الميت بعـد دفنه ، وما جـاء فى زيارة القبور "١/ ١٧٠" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الجنائز - باب زيارة القبور "٤/ ٧٦ ، ٧٨" .

(١) انظر فى هذا الجواب : المحصول "١/ ق٢/ ١٦١ ، ١٦٢" . ==

تنبيـــه :

اعلم أن قـياس ما سـبق ، يقتضي [illegible] الخلاف فى النهى الـوارد بعد الإيجاب ، كالخلاف فى الأمر الوارد بعد الحظر من غير فرق .

لكن نقل الإمام(١) وبعض المتأخرين أن القـائلين بالإباحة فى الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا فيه :

فمنهم من حمل على القياس وقالوا : إنه للإباحة(٢) .

ومنهم من قال : لا تأثير هاهنا للوجوب السابق ، بل النهى يفيد التحريم(٣) .

فإن صح هذا فلعل السبب فى هذا الترتيب ، هو أن النهى قليل الاستعمال فى الإباحة ابتداء [illegible] الأمر بعد الحظر ، ولهذا كان القول(٤) بالتحريم ابتداء فى النهى أظهر من القول بالوجوب فى الأمر .

---

(١) [illegible] وانظر أدلة القائلين بالإباحة ومناقشتها فى [illegible] المحصول [illegible] المعتمد [illegible] التبصرة ص٣٩ ، الوصول إلى الأصول لابن برهان [illegible] مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩١" .

(٢) انظر : المحصول [illegible] المستصفى [illegible] وراجع : البرهان لإمام الحرمين [illegible] الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٦٠" ، نهاية السول [illegible] الإبهاج [illegible]

(٣) [illegible] المسابق [illegible] النهى على رفع الوجوب [illegible] الوفاق [illegible] أيضاً فى [illegible] مختصر [illegible] التقريب [illegible]

انظر : البرهان "١/ ٢٦٥" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٦٢" ، الإبهاج "٢/ ٤٧" ، نهاية السول : "٢/ ٣٥" .

(٤) فى " ت " : يقول

المسألة العاشرة

[فى الأمر المطلق هل يقتضى التكرار أو لا ؟]

الأمر المجرد عن القرينة ، هل يقتضى التكرار أم لا ؟

فذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين أنه يقتضى التكرار المستوعب لزمان العمر ، بحسب الإمكان (١)

ولا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هاهنا معناه الحقيقى ، وهو: إعادة الفعل الأول ، فإن ذلك غير ممكن من المكلف ، بل المراد منه : تحصيل مثل الفعل الأول (٢) .

وذهب الجم الغفير إلى أنه مقتضى للمرة الواحدة لا محالة (٣) .

---

(١) وإليه ذهب بعض الشافعية ، واختاره القاضى أبوبكر الباقلانى وأبوحاتم الرازى ، قال أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع "١/ ٢٢٠" ، ونقل الزنجانى فى كتابه "تخريج الفروع على الأصول "ص٧٥" . هذا القول عن الإمام الشافعى خلافًا لأبى حنيفة ، وجاء فى حاشيته : أن الشافعى لم يقل به ، ولم ينقله أحد من الشافعية عنه .

انظر : المعتمد "١/١٠٨" ، التبصرة "ص٤١" ، البرهان "١/ ٢٢٤" ، أصول السرخسى "١/ ٢٠" ، المستصفى "٢/٢" ، المحصول "١/ق٢/ ١٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٢" .

(٢) أورد ابن السبكى هذا الكلام ونسبه للشيخ صفى الدين الهندى فى كتابه الإبهاج "٢/ ٤٩" وتعقبه بقوله : " وذلك أن نقول : ما تريد بقولك : ليس المراد إعادة ذلك الفعل الأول ، أتريد الماهية مع قيد التشخيص فى الأول ، أم الماهية وحدها، الأول : مسلم ، والثانى : ممنوع ، لأن الماهية الموجودة فى الأول موجودة فى الثانى بعينها " .

(٣) وإليه ذهب بعض الحنفية وبعض المالكية وجماعة من المحققين منهم : الآمدى وابن الحاجب .

انظر المراجع السابقة .

وهؤلاء اختلفوا :

فمنهم من قال : يقتضيها لفظًا (١) .

ومنهم من نفى ذلك وزعم : أن اقتضاءه لها إنما هو بحسب الدلالة المعنوية، وهى أنه لا تفيد إلا الطلب تحصيل الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة ، لكن لما لم يمكن تحصيلها بدون المرة الواحدة لا جرم .

قلنا : دل الأمر عليها ، لأن ما دل على الشيء دل على ما هو من ضروراته بخلاف الكثرة ، فإنه لا يدل عليها لا بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى .

وهذا القول : اختاره أبو الحسين البصرى(٢) - رحمه الله تعالى - والإمام(٣) وكثير من الأصوليين (٤) .

ومنهم من قال : إن مقتضى الصيغة الامتثال والمرة الواحدة لابد منها لما سبق ، وأما الزائد عليها فمتوقف فيه « وهو قول (٥) » اختاره إمام الحرمين(٦)

---

(١) وإليه ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية ومنهم : أبو عبد الله البصرى وأبوعلىّ الجبائى وأبوهاشم الجبائى والقاضى عبد الجبار فى المغنى "١٧/ ١٢٤" ونقله أبو إسحاق فى شرح اللمع " ١/ ٢٢٠" عن أكثر الشافعية وأنه اختيار القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبى حامد الإسفراييني ، وهو قول أبى الخطاب من الحنابلة فى التمهيد "١/١٨٧" . انظر : المراجع السابقة .

(٢) انظر : المعتمد "١/١٠٨" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٦٢" .

(٤) منهم : القاضى البيضاوى والآمدى وابن الحاجب ونص على اختيار القول به القاضى فى " التلخيص " لإمام الحرمين قاله ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ٤٨" انظر المعتمد "ص١٠٨" ، التبصرة "ص٤١" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٦٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨١" .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) انظر البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٢٩" حيث قال: "فإن قيل فما المختار . وقد==

- رحمه الله تعالى - وإليه ميل الغزالى [(١)] - رحمه الله تعالى - .

وذهب بعضهم : إلى أنه مشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار [(٢)] ، وقياس مذهب الواقفية التوقف [(٣)] فيه : بين أن يكون للمرة الواحدة ، أو للتكرار ، أو لهما ، أو للمشترك بينهما لتردده [بينهما ، كتردده][(٤)] بين الوجوب والندب [(٥)] .

وقال بعضهم : نحو عيسى بن أبان[(٦)] . إن كان / (١٤٣/ب) فعلاً له

= أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين وليس بين النفى والإثبات قرينة ؟ قلنا : الصيغة المطلقة تقتضى الامتثال والمرة الواحدة لابد منها ، وأنا على الوقف فى الزيادة عليها فلست أنفيه ولست أثبته . . . " .

(١) انظر : المستصفى "٢/٢" وقال فيه : "والمختار أن المرة الواحدة معلومة وحصول براءة الذمة بمجردها مختلف فيه ، واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفى الزيادة ولا على إثباتها ، وقيام مذهب الواقفية التوقف فيه لتردد اللفظ كتردده بين الوجوب والندب ، لكنى أقول : ليس هذا التردد فى نفس اللفظ على نحو تردد اللفظ المشترك بل اللفظ خال من التعرض لكمية المأمور به . . . " .
وقال فى المنخول : "ص١١" : " فالمختار أن الفعلة الواحدة مفهومه قطعًا وما عداه متردد فيه متوقف إلى بيان قرينة ، ودليل ذلك بطلان ما عداه من المذاهب " .

(٢) راجع فى هذا المذهب :
الإبهاج "٢/ ٥٠" ، نهاية السول "٢/ ٣٧" ، التمهيد للأسنوى "ص٢٧٦" ، الفائق "٢/ ٦٢" ، منهاج العقول "٢/ ٣٦" .

(٣) فى الأصل : لا توقف ، والمثبت من " ت " .

(٤) ما بينهما ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) والتوقف هو قول القاضى أبى بكر الباقلانى ، وبه قالت الأشاعرة ومال إليه إمام الحرمين وهؤلاء اختلفوا فى معنى التوقف كما ذكر المصنف .
انظر : العدة "١/ ٢٦٥" ، المستصفى "٢/ ٢" ، المنخول "ص١٠٨" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥" .

(٦) هو : عيسى بن أبان بن صدقة القاضى أبو موسى ، تفقه على محمد بن الحسن، يقول هلال بن يحيى: ما فى الإسلام قاضى أفقه من عيسى، وله كتاب الحج، وتفقه عليه أبوحازم القاضى أستاذ الطحاوى ، توفى بالبصرة سنة "٢٢١" ==

غاية يمكن إيقاعه فى جميع المدة يلزمه فى جميعها ، وإلا فيلزمه الأول [(١)] .

احتج القائلون بالتكرار بوجوه :

أحدها : أن أكثر أوامر الشرع ، كالصلاة ، والزكاة ، والصوم ، محمول على التكرار، فوجب أن يكون حقيقة فيه إعمالاً للأصل ودفعًا لتكثير المجاز.

وثانيها : أن الصديق - رضى الله عنه - تمسك على أهل الردة فى وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : ﴿ **وآتوا الزكاة** ﴾[(٢)] ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعًا [(٣)] .

وثالثها : أن الأمر لا إشعار له بالتخصص بزمان دون زمان ، وليس حمله على بعض الزمان أولى من البعض ، فوجب التعميم وإلا لزم التعطيل.

ورابعها : أن الأمر طلب الفعل ، والنهى طلب الترك ، فإذا كان النهى الذى هو أحد الطلبين يفيد التكرار ، فكذا الآخر والجامع ، أما الطردى فكونهما مشتركين فى الاقتضاء « والطلب »[(٤)] ، وأما المناسب فتكميل [(٥)] الغرض وتحصيل [(٦)] المصلحة الناشئة من التكرار .

وخامسها : أن الأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده ، والنهى عن جميع

= وقيل "٢٢٠هـ"

انظر : الفهرست لابن النديم "ص٢٨٩" ، تاريخ بغداد "١١/١٥٧" ، الجواهر المضيئة "٢/٤٠١" ، النجوم الزاهرة "٢/٢٣٥" ، طبقات المعتزلة "ص١٢٩" ، الفوائد البهية "ص١٥١"

(١) انظر : الفائق "٢/٦٢" ، الإبهاج "٢/ ٥٠" .

(٢) سورة البقرة : آية "٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ ، ٢٧٧" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/١٦٩" ، الفائق "٢/٦٣" .

(٤) ساقطة من " ت " .

(٥) فى الأصل : فتكمل ، والمثبت من " ت " .

(٦) فى الأصل : تحصل ، والمثبت من " ت " .

الأضداد يقتضى الامتناع عنها فى جميع الأزمان ، وذلك يستلزم فعل المأمور به فى جميع الأزمان .

وسادسها : أن الأمر لو لم يفد التكرار ، لما جاز ورود النسخ عليه لاستلزامه البداء ، وهو على الله تعالى محال ، ولما جاز الاستثناء [منه لاستحالة الاستثناء](1) من المرة الواحدة .

وسابعها : أنه لو لم يكن للتكرار كان (2) للمرة الواحدة ، وحينئذ يلزم أن يكون قوله : صل مرة واحدة تكرار ، أو صل (3) مرارًا تناقضًا ومعلوم أنه ليس كذلك .

وثامنها : أن القول بالتكرار أحوط للمكلف ، لأنه إن أراد (4) الأمر فقد حصل غرضه ، وإن لم يرده بل أراد مرة واحدة فقد حصل غرضه أيضًا ضرورة حصولها فى ضمن التكرار ، بخلاف ما إذا قيل (5) إنه للمرة الواحدة

وتاسعها : قوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » والتكرار بحسب ما يمكن مستطاع ، فوجب أن يجب إذا قيل (6) : ثبت أن الأمر للوجوب .

وعاشرها : روى أن (7) عمر بن الخطاب رضى الله عنه سأل النبى ﷺ لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح ، وقال : « أعمدًا فعلت هذا يا رسول الله ؟ فقال : نعم »(8) ولولا أنه فهم تكرار الطهارة من

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(2) فى " ت " : الكا .
(3) آخر الورقة "١٤٧" من " ت " .
(4) فى الأصل ، " ت " : إرادة ، والصواب ما أثبت بدليل ما يأتى .
(5) فى الأصل : قال ، والمثبت من " ت " .
(6) فى الأصل ، " ت " : إذ قل ، والصواب ما أثبت .
(7) فى " ت " : عن .
(8) أخرجه مسلم "٢٧٧" من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبى ﷺ صلى==

قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾[1] لما كان للسؤال معنى .

وحادى عشرها : روى أنه عليه السلام لما أتى بشارب الخمر قال : «اضربوه»[2] فكرروا عليه الضرب ولو لم يكن الأمر للتكرار لما فعلوه ، ولا أنكر عليهم عليه السلام ، ولما لم ينكر عليهم دل على أنه للتكرار .

= الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ومسح على خفيه، فقال له عمر : لقد صنعت اليوم شيئًا لم تكن تصنعه ، قال : " عمدًا صنعته يا عمر " . فى كتاب الطهارة - باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد "١/ ٢٣٢" .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة - باب الرجل يصلى الصلوات بوضوء واحد "١/ ٤٤" .

وأخرجه الترمذى "٦١" فى أبواب الطهارة - باب ما جاء أنه يصلى الصلوات بوضوء واحد "١/ ٨٩" وقال : " حديث حسن صحيح " .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب الوضوء لكل صلاة "١/ ٨٦" .

وأخرجه ابن ماجة " ٥١٠" فى كتاب الطهارة وسننها - باب الوضوء لكل صلاة والصلوات كلها بوضوء واحد " ١/ ١٧٠" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "٣١٢" فى باب الوضوء لكل صلاة وجواز الصلاة بوضوء واحد . الفتح الربانى "٢/ ٥٥" .

(١) سورة المائدة : آية "٦" .

(٢) أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : " أتى النبى ﷺ برجل قد شرب قال : "اضربوه" قال أبو هريرة رضى الله عنه فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه ، فلما انصرف قال بعض القوم : أخزاك الله .

فقال : « لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان » فى كتاب الحدود وما يحذر من الحد - باب الضرب بالجريد والنعال "٨/ ١٤٠" .

وأخرجه أبو داود "٤٤٧٧" فى كتاب الحدود - باب الحد فى الخمر "٤/ ١٦٢" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٥٧٤" " فى كتاب الحدود - باب الكبير والمريض يجب عليه الحد "٢/ ٨٥٩" .

وأخرجه الدارمى "٢٣١٨" فى كتاب الحدود - باب فى شارب الخمر إذا أتى به الرابعة "٢/ ٩٧" . =

وثانى عشرها : أنه يفيد التكرار فى استعمال أهل العرف، فإن الرجل إذا / (١٤٤ / أ) قال لغيره : " أحسن عشرة فلان " و " خالط الناس بحسن السير " " وأجمل فى الطلب " و " اتجر لمعاشك و " تزود لمعادك " ، فإنه يفهم منها التكرار والأصل عدم التغيير .

وثالث عشرها : أن الأمر اقتضى فعل المأمور به واقتضى اعتقاد وجوبه أيضًا ثم اعتقاد وجوبه على الدوام ، فكذا فعله حملاً لأحد الاقتضائين على الآخر [١] .

وأجيبوا : عن الأول : بأنه لا يلزم من كون تلك الأوامر محمولة على التكرار ، أن تكون مستعملة فيه حتى يلزم أن تكون تلك الأوامر حقائق فيه لما ذكرتم من الدليلين لجواز أن تكون مستعملة فى القدر المشترك بين التكرار وغيره، وإنما حملت على التكرار لدليل من خارج لا لكونها ظاهرة فيه ، ثم الذى يدل عليه هو : أن التكرار لو كان مستفاداً من ظواهرها لزم التناقض أو الترك بالظاهر فى الأوامر المحمولة على المرة الواحدة نحو الحج وغيره ، لأنه إن كان ظاهراً فيها لزم الأول : وإلا لزم الثانى : وهما باطلان ، ولا يعارض بمثله ، لأنا لا ندعى الظهور فى المرة الواحدة أيضًا ، وإنما ندعى أنه حقيقة فى القدر المشترك بينهما فقط ، والمرة الواحدة إنما وجبت لأنها من ضروراته .

== وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الحدود والديات وغيره "٣/١٥٨" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الأشربة والحد فيها - باب ما جاء فى وجوب الحد٣٩٢٧ على من شرب خمراً ونبيذاً مسكراً "٨/ ٣١٢" .
وأخرجه الطحاوى فى شرح " معانى الآثار " فى كتاب الحدود - باب حد الخمر "٣/ ١٥٥ ، ١٥٦" .
وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٤/ ٧" .

(١) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ١١٠"، العدة "١/ ٢٦٦"، البرهان "١/ ٢٢٥" ، التبصرة "ص٤٣ ، ٤٦ "، المنخول "ص١٠٩"، المحصول "١/ ق٢/ ١٦٨"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٢" .

وعن الثانى. أنا لا نسلم أنه تمسك بمجرد الأمر وسنده ما تقدم [١]، بل لأنه كان من المعلوم عندهم بالضرورة من دين محمد عليه السلام أن أمر الصلاة ، والزكاة ، والصوم للتكرار [٢] .

وعن الثالث : أن القائلين بالفور : يمنعون عدم أولوية بعض الأزمنة من البعض ، فإن الزمان الأول عندهم متعين لفعله فيكون أولى [٣] .

وأما الذين لم يقولوا به : فإنهم يمنعون لزوم التعميم عند انتفاء الأولوية ويمنعون لزوم التعطيل عند انتفاء التعميم ، وهذا لأنه يجوز أن يكون تعيين الزمان موكولاً إلى اختيار المكلف كالمكان ، وكما فيما إذا أمر الشارع بإعتاق رقبة .

وبتقدير تسليمه : فالدليل منقوض بالصورتين المذكورتين [٤] .

وعن الرابع : بمنع كون النهى يفيد التكرار .

ولئن سلم [٥] : فيمنع القياس فى اللغات .

ولئن سلم : فبالفرق ، وهو من وجهين :

أحدهما : أن الانتهاء عن الفعل [٦] أبدا متيسر وغير مفض إلى تعطيل الحوائج المهمة ، وغير مانع من الإتيان [٧] بالمأمورات ، وأما الاشتغال به ، وإن كان بحسب الإمكان فمتعسر ومفض إلى تعطيل الحوائج ومانع من الإتيان بالمأمورات التى لا يمكن اجتماعها .

---

(١) انظر ما سبق "ص٩٢٣" .

(٢) هذا الجواب ذكره الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٢/ ١٧٣" .
وانظر : الإبهاج "٢/ ٥٢" .

(٣) فى " ت " : أول .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٧٦ ، ١٧٧" .

(٥) فى " ت " : سلمتم .

(٦) فى " ت " : القول .

(٧) فى " ت " : الاتفاق

وثانيهما : أن النـهى [1] مقتـضاه عدم إدخال ماهيـة الفعل المنهى عنه فى الوجود ، لأن معنى قـولنا : " لا تضرب " مثلاً لا تدخل مـاهية الضرب فى الوجود / (١٤٤/ب) ، وذلك إنما يحصل بالكف عنه دائمًا حتى لو انكف عنه المخاطب فى بعض الأزمنة دون البعض لم يصدق عليه أنه لم يدخل الماهية فى الوجود وأما الأمر فليس فيه دلالة على إدخال جميع أفراد الماهية فى الوجود ، لأن معنى "اضرب" إدخـال ماهية الضرب فى الوجود فإذا ضـرب مرة واحدة صدق عليه أنه أدخل الضرب فى الوجود ، فلا حاجة إلى المصير إلى التعميم، ولأنه لما ثبت أن النهى يفيد الدوام وجب أن لا يفيده الأمر ضرورة كونه مناقضًا له ونقيض السلب الكلى الإيجاب الجزئى [2] .

وعن الخامس : منع كون الأمر بالشىء منهيًا عن ضده ، ولئن سـلم فجوابه ما سبق فى المسألة السالفة [3] .

وعن السادس : أنا لا نسلم أنه لو لم يكن للتـكرار لما جاز نسـخه ، وهذا لأنه يجوز نسخ الشىء قبل « حضور [4] » وقت العمل به عندنا [5] .

وأما الذين لم يجوزوا فهم يقولون : إن قرينة النسخ دالة على إرادة التكرار منه ، ولا يبعد حمل الأمر على التكرار لقرينة .

وأما الاستثناء فممنوع على رأى القائلين بالفور .

وأما الذين لم يـقولوا به : فهم يجـوزون الاستـثناء فيه ، وفـائدة المنع من الفـعل فـى وقت يصح فعله فيه لولا الاستثناء ، فـإن كان الاستثناء حقيقة فى

---

(١) فى " ت " : الذى .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٧٤" .

(٣) انظر ما سبق "ص٩٠٤" .

(٤) ساقطة من " ت " .

(٥) كما سيأتى فى النسخ "ص١٩٤٨" .

هذا المعنى (١) فلا إشكال وإلا فهو مستعمل فيه بطريق التجوز .

سلمنا : أنه مستعمل فى حقيقـته . فلم لا يجوز أن يقال : الاستثناء قرينة دالة على إرادة التكرار (٢) ؟ .

وعن السابع : منع الملازمة ، وقد عرفت سنده .

سلمنا : الملازمة لكن لا نسلم أن قـوله مرة واحدة تكـرار ، بل فائدته نفى احتمال التكرار وإن كان ذلك على وجه التجوز ولا نسلم ، أن قوله : مراراً ، تناقض ، بل غايته أنه يكون قرينة دالة على إرادة المجاز المعين من اللفظ .

سلمنا : ذلك لكنه مـعارض بما أنه لو كان للتكرار ، لـكان قوله : "صل مراراً" تكراراً و " صل مرة واحدة " تناقضاً ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

وعن الثامن : أنه إذا علم أنه لايجوز أن يراد من اللفـظ غـير حقيـقته عند عرايته (٣) عن القرينة .

واعلم أن اللفظ ليس بحقـيقة (٤) فى التكرار فقد أمنـا إرادته وحينئذ يأمن عن العقاب على تركه .

سلمنا : جـواز إرادته عند عرايتـه عن القـرينة ، لكن لا نسلم : أن يكون أحـوط ، وهذا لأنه ربما يكون ترك التكرار أحـوط ، كمـا إذا قـال : السيـد لعـبده: " اشتر اللحم والخبز أو (٥) " ادخل الدار " فإنه لو فـعل ذلك على الدوام ، وإن كان بحسب ما يمكن فإنه يلام .

سلمنا : أنه أحوط ، لكـنه معارض بما أنه / (١٤٥ / أ) يلزم مـن حمله

---

(١) آخر الورقة "١٤٨" من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/١٧٦" . وراجع : الإبهاج "٢/٥٣" .

(٣) فى الأصل : عرايه ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : تخصيصه .

(٥) فى الأصل : وادخل ، والمثبت من " ت "

على التكرار من الإضرار اللازم من التكرار المُشِق بتقـدير فعله والعقاب بتقدير تركه ، وبما فيه من مخالفة البراءة اليقينية .

وعن التاسع : أنه إنما يدل على المـطلوب أن لو ثبت أن التكرار مـأمـور به حتى يقال : بأن التكرار بحسب ما يمكن مستطاع من المأمور به ، فيجب لكنه أول المسألة .

وإن شئت فقـل بعبارة أخرى : وهى أن دلالتـه على المطلوب تتوقف على كون التكرار مأموراً به ، فلو أثبتنا كون التكرار مأموراً به لزم الدور .

وعن العاشر : أنا لا نسلم أنه رضى الله عـنه سأل ذلـك بناء على أنه فهم التكرار من النص المذكـور وإلا لم يكن للسـؤال معنى ، وهذا لأنه يجـوز أن يكون السؤال إنما كان لأجل أنه كان يرى النبى عليه السلام مداومًا على التوضؤ عند كل صلاة فظن أنه أريد التكرار عن النص المذكـور ، فإن الأمر عندنا وإن لم يكن للتكرار ، لكنه يحتمله ، فسأل النبى علـيه السلام عن عمده ليعلم أنه فعله كـذلك لم يكن التكرار مراداً من الأمـر فيه وإن كـان سهواً فـقد أريد به التكرار لقرينة مداومته عليه السلام على التجديد عند كل صلاة .

سلمنا : أنه إنما سأل ذلك بناء على أنه فهم التكرار [من (١)] الآية ، لكن إنما كان ذلك ، لأنه [أمر (٢)] معلق بالصفـة وهو يقتضى التكرار على رأى بعض من أنكر أن مطلقه للتكرار ، فلم قلت : إن مطلقه يقتضيه ؟ .

سلمنا : أنه ليس كذلك أو ، وأن كان كذلك لكن الخلاف فـيهما واحد ، لكن فهـمه رضى الله عنه مـعارض بفهـمه عليـه السلام ، فإنه لم يـفهم منه التكرار ، وإلا لما فعل ذلك عمداً ، ثم لا يخفى أن الترجيح معنا .

وعن الحادى عشر : أنا لا نسلـم أنه حـصـل تكرير (٣) الضـرب من كل

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : تكرر . والمثبت من " ت " .

واحد منهم حتى يقال : إنهم فهموا التكرار ، بل صدر ذلك من مجموعهم ، وقوله : فكرروا عليه الضرب من مقابلة بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد .

سلمنا : ذلك لكن التكرار مستفاد من قرينة الحد ، وهذا [1] لأنه شرع زاجر ومانع ومعلوم أن ذلك لا يحصل لضربة واحدة .

وعن الثانى عشر : أن ذلك للقرينة ، فإن من المعلوم بالضرورة أنه لا يكفى فى حسن العشرة مع الناس ومخالطتهم بحسن السيرة حصول ذلك من الرجل مرة واحدة ، بل المراد منه الدوام لتحصيل الأخلاق الفاضلة وجلب قلوب الناس ، وكذلك الكلام فى البواقى .

وعن الثالث عشر : أنا لا نسلم أن اعتقاد وجوب المأمور به على سبيل الدوام من مقتضى الأمر سواء كان ذلك فى مطلق الأمر عند من يقول : إنه للوجوب أو فى المقترن بقرينة تدل على أنه للوجوب عند من لم يقل إن مطلقه للوجوب ، بل هو من مقتضى الإيمان ولوازمه ، ولهذا يكفر / (١٤٥/ ب) جاحده فى المقطوع ولا يكفر تارك فعله فيه .

سلمنا : ذلك لكن الفرق قائم ، وهو أنه لا ضرر فى إيجاب الاعتقاد على سبيل الدوام بخلاف إيجاب الفعل على سبيل الدوام ، فإن فيه ضرراً .

سلمنا : أنه لا فرق ، لكنه منقوض بالأمر المقيد بالمرة الواحدة [2] .

وأما الذين قالوا : إنه للمرة الواحدة لفظًا فقد احتجوا بوجوه :

أحدها : أنه استعمل فيها ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

---

(١) فى " ت " : هذا .

(٢) انظر مناقشة هذه الأدلة للقائلين بالتكرار فى :
المعتمد "١/ ١١٠" ، العدة "٢٦٦/١ ، ٢٦٩" ، البرهان لإمام الحرمين "١ / ٢٢٥ ، ٢٢٦" ، التبصرة "ص٤٣ ، ٤٦" ، المنخول "ص١٠٩ ، ١١٠" ، المحصول "١/ق٢ / ١٧٣ ، ١٧٨" ، الأحكام للآمدى "١٥٧/٢ ، ١٦٠" ، الفائق "٦٥/٢ ، ٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٨٢/٢"

وثانيها : أن المتبادر إلى الفهم من قول القائل : " صام فلان " أو " صلى " هو المرة الواحدة ، فوجب أن يكون حقيقة فيها ، إذ التبادر دليل الحقيقة ، وكذلك إذا استعمل صيغة الماضى فى الإنشاء نحو بعت ، وطلقت ولهذا لم تطلق إلا واحدة ، وإذا كانت صيغة الماضى حقيقة فى المرة الواحدة سواء كانت بمعنى الإخبار أو الإنشاء ، وجب أن يكون الأمر أيضًا كذلك ضرورة أن اقتضائهما للمصدر اقتضاء واحد .

وثالثها : أنه لو لم يكن للمرة الواحدة ، لكان للقدر المشترك بينها وبين التكرار لما ستعرف فساد غيره من المذاهب وحينئذ يجب أن يكون الأمر مجملاً بالنسبة إلى كل واحد منهما ، عند عراية عن القرينة المعينة . وهو باطل خلاف[1] الإجماع .

ورابعها : أنه لو قال الرجل لغيره : " طلق زوجتى " لم يملك أكثر من تطليقة واحدة ، فلو لم يكن الأمر حقيقة فى المرة [2] الواحدة لم يكن كذلك[3] .

الجواب عن الأول : أنا نفعل بمقتضاه فإنه حقيقة فيها عندنا أيضًا لكن باعتبار القدر المشترك بينها وبين التكرار ، فإن ادعى أنه استعمل فيها بحسب خصوصيتها فيجب أن يكون حقيقة فيها بحسبها ، فممنوع .

وإن سلم : فنعارضه بمثله ، ثم الترجيح معنا على ما عرفت ذلك غير مرة.

---

(١) آخر الورقة "١٤٩" من " ت " .

(٢) فى " ت " : فى امرة .

(٣) انظر هذه الأدلة للقائلين أنه للمرة الواحدة لفظًا ، ولا يفيد التكرار فى : المعتمد "١/١٠٨ ، ١٠٩" ، العدة "١/٢٧١ ، ٢٧٥" ، البرهان "١/٢٢٨ ، ٢٢٩" ، المنخول "ص١١٠" ، الأحكام للآمدى "٢/١٥٧" ، الفائق "٢/٦٦ ، ٦٧" .
وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٨٣" ، تيسير التحرير "١/٣٥١" .

وعن الثانى : أن ذلك التبادر بناء على أنه لا بد منها فى تحقيق مدلوله[1] ، لا أنه مدلوله .

ولئن سلم : ذلك فلا نسلم مثله فى الأمر ، وما ذكره فهو قياس فى اللغة وهو ممنوع .

وعن الثالث : أنا لا نسلم أنه خلاف الإجماع ، بل نحن نقول : إنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما من حيث اللفظ ، وإنما يوجب الإتيان بالمرة الواحدة ، وإن لم يكن هناك قرينة معينة لها لما تقدم من الدلالة المعنوية ، فهو نص فى المرة الواحدة بحسب الدلالة المعنوية ، ومجمل بحسب الدلالة اللفظية ولا غرو فى أن يكون اللفظ نصًا ومجملاً فى معنى[2] واحد باعتبارين مختلفين .

وعن الرابع : / (١٤٦ / أ) بمنع الملازمة ، وهذا لأنه يجوز أن لا يكون حقيقة فى المرة الواحدة بحسب الخصوصية ، ومع ذلك يملكها بما تقدم من الدلالة ولا يملك الثلاث لعدم دلالته عليه[3] .

واحتج إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - : بأن الصيغة صادرة عن المصدر ومستدعية لإيقاعه ، وهو يحتمل الكثير والقليل ، وليس معها ما يعين أحد الاحتمالين ، إذ الكلام فى الأمر المطلق ، وإنما أوجبنا مرة واحدة ، لأنه لا بد منها على التقديرين فيجب التوقف فى الزائد عليها[4] .

---

(١) فى الأصل : مدلول ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : ومعنى .

(٣) انظر مناقشة هذه الأدلة للقائلين بأنه للمرة الواحدة فى :
المعتمد "١/١٠٨ ، ١٠٩" ، العدة "١/٢٧١ ، ٢٧٥" ، البرهان لإمام الحرمين "١/٢٢٨ ، ٢٢٩" ، المنخول "ص١١٠ ، ١١١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٠ ، ١٦١"

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٢٩"
وراجع المستصفى "٢/٢" ، المنخول "ص١١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥" ، الفائق "٢/٦٨" .

وجوابه : أن المأمور لم يعلم شغل ذمته بغير إيقاع المصدر ، فإذا فعل مرة فقد أوقع المصدر ، والأصل براءة ذمته عن الزائد ، فيجب الحكم ببراءة ذمته عنه وإلا لزم تجويز تكليف ما لا يطاق ، إذا التوقف [1] مع انتفاء ما يدل على زائد تجويز تكليف ما لا يطاق [2] .

وأما القائلون بالاشتراك :

فقد احتجوا أيضًا بوجوه :

أحدها : ما روى عن سراقة بن مالك [3] أنه قال لرسول الله - ﷺ - أحجنا لعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام : « للأبد ولو قلت : نعم لوجبت » [4] .

---

(١) فى الأصل : الوقف ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥ ، ١٥٦"، الفائق "٢/ ٦٨" .

(٣) هو : سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن تيم بن مدلج بن مرة بن عبد مناف بن كنانة الكنانى المدلجى وقد ينسب إلى جده ، يكنى أبا سفيان ، ذكر البخارى قصته فى إدراكه النبى ﷺ لما هاجر المدينة ، توفى سنة "٢٤هـ" فى خلافة عثمان رضى الله عنه وقيل بعد عثمان .

(انظر : اسد الغابة "٢/ ٢٦٤"، تقريب التهذيب "١/ ٢٨٤"، تهذيب التهذيب "٣/ ٤٥٦"، الإصابة "٢/ ١٩" .

(٤) أخرجه البخارى بلفظ : " وإن سراقة بن مالك بن جعشم لقى ﷺ بالعقبة وهو يرميها فقال : ألكم هذه خاصة يا رسول الله .

قال : لا بل للأبد " . فى كتاب الحج - باب عمرة التنعيم "٢/ ٢٠١"، وأخرجه فى الشركة - باب الاشتراك فى الهدى والبدن "٣/ ١١٤"، وأخرجه فى كتاب التمنى باب قول النبى ﷺ لو استقبلت من أمرى ما استدبرت "٨/ ١٢٨ ، ١٢٩" .

أخرجه مسلم "١٢١٦" فى كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقرآن "٢/ ٨٨٣, ٨٨٤" .

وأخرجه مسلم "١٣٣٧" من حديث أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ : " قال . خطبنا رسول الله ﷺ فقال : أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا " فقال: رجل: أكل عام ؟ يا رسول الله. فسكت حتى قالها ثلاثًا. فقال رسول الله ﷺ: ==

ووجه الاستدلال من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان الأمر للمرة الواحدة فقط أو للتكرار فقط لما حسن سؤاله عنه ، فإنه كان من أهل اللسان فلا يخفى عليه ذلك ، وأما بتقدير أن يكون مشتركًا ، فإنه يحسن السؤال طلبًا لتعيين المراد .

وثانيهما (١) : أن قوله عليه السلام : « لو قلت : نعم : لوجبت » لا يجوز أن يكون ذلك بطريق ابتداء (٢) التكليف ، فإن ذلك لا يتحقق إلا بتحقق النسخ ، وأنه خلاف الأصل ، بل بطريق البيان لقوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾ (٣) ،وذلك يدل على أن ذلك الإيجاب مشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار والخلاف في الإيجاب والأمر واحد .

== " لو قلت نعم لوجبت . ولما استطعتم ثم قال : ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه " .

في كتاب الحج - باب فرض الحج مرة في العمر "٢/ ٩٧٥" .

وأخرجه أبو داود "١٧٨٧" في كتاب المناسك - باب في إفراد الحج "٢/ ١٥٥" .

وأخرجه النسائي في كتاب مناسك الحج - باب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى "١٧٨/٥ ، ١٧٩" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٩٨٠" في كتاب المناسك - باب فسخ الحج "٢/ ٩٩٢ ، ٩٩٣" .

وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده "ص١١١ ، ١١٢" .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده "٤/ ١٧٥" .

وأخرجه الدارمي في كتاب مناسك الحج - باب كيف وجوب الحج "١/ ٣٦١" .

وأخرجه الدارقطني في كتاب الحج - باب المواقيت "٢/ ٢٧٩" .

(١) في " ت : ثانيها .

(٢) في الأصل : ابتلاء ، والمثبت من " ت "

(٣) سورة آل عمران : آية "٩٧"

وثانيها : أنه استعمل فيهما فيكون حقيقة فيهما ، إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وثالثها : أنه يحسن الاستفهام فيه من الأمر فيقال : أردت به المرة الواحدة أو التكرار وأنه دليل الاشتراك .

ورابعها : أن صيغة " الماضى " من الأفعال مشتركة بين الدعاء والخبر ، وصيغة " المضارع " مشتركة بين الحال والاستقبال ، وذلك يقتضى أن تكون صيغة الأمر أيضًا مشتركة بين المرة الواحدة وبين التكرار ، إلحاقًا للفرد بالأعم والأغلب [(١)] .

الجواب عن الوجه الأول : بمنع الملازمة ، وهذا لأنه يجوز أن يسأل الإنسان عن كلام ينبئ عن المقصود / (١٤٦ / ب) بنفسه مع علمه به للتأكيد أو لدفع احتمال التجوز .

وعن الوجه الثانى : أنا نسلم أن ذلك بطريق البيان ، لكن لا نسلم : أن ذلك يدل على أنه مشترك بينهما فإن الإجمال ، كما يكون فى المشترك يكون فى المتواطئ أيضًا .

وعن الثانى : أيضًا ما سبق فى اللغات [(٢)] .

وعن الثالث : منع كون الاستفهام دليل الاشتراك ، وستعرف ذلك فى العموم والخصوص - إن شاء الله تعالى - [(٣)] .

وعن الرابع : ما تقدم فى اللغات [(٤)] ، سلمنا : اشتراكهما فهذا لو

---

(١) انظر هذه الأدلة للقائلين بالاشتراك فى :
المحصول "١/ق٢/ ١٧٢ ، ١٧٣" ، الفائق "٢/ ٦٨ ، ٦٩" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٥٤" ، نهاية السول "٢/ ٤١" ، منهاج العقول "٢/ ٣٩" .

(٢) انظر ما سبق " ص٣٢٠" .

(٣) انظر ما يأتى "ص١٢٥٠" .

(٤) انظر ما سبق "ص١٩٢" .

اقتضى فإنما يقتضى كون الأمر أيضًا مشتركًا فلم يتعين أن يكون اشتراكه بين التكرار والمرة الواحدة دون غيرهما من المفهومات (١) .

وإذ قد ظهر ضعف هذه المذاهب فلنبين ما هو المختار .

فنقول : المرة الواحدة لابد منها فى الامتثال ، وهو معلوم قطعًا لا بحسب دلالة اللفظ ، بل بحسب الدلالة المعنوية ، كما تقدم (٢) .

وأما التكرار فمحتمل ، فإن اقترن بالأمر ما يدل عليه وإلا كان الاقتصار(٣) على المرة الواحدة كاف فى سقوط التكليف (٤) به ، والدليل عليه وجوه :

أحدها : أنه لا شك فى ورود الأمر بمعنى التكرار وبالمرة الواحدة فى أوامر الشارع (٥) وأوامر أهل اللسان ، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك ، وهو تحصيل ماهية المصدر ، وحينئذ يجب أن لا يكون للفظ دلالة لا على المرة الواحدة ولا على التكرار ، لأن الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة على ما يمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لكن يحتملهما ، ولهذا لو فسره بأنه واحد منهما صح ، لأن نسبة مدلوله إليهما على السوية ، وإنما أوجبنا المرة الواحدة ، وإن لم توجد قرينة معينة لها لما تقدم فإذا أتى بها حكمنا بسقوط التكليف عنه إذا لم يعلم ، ولا يظن بعد ذلك شغل ذمته بشىء آخر إلا على وجه الاحتمال وهو غير موجب

---

(١) انظر مناقشة هذه الأدلة للقائلين بالاشتراك فى :
المحصول "١/ق٢/١٧٣ ، ١٧٤" ، الفائق "٢/٦٩" .
وراجع : نهاية السول "٢/٤١" ، الإبهاج "٢/٥٤" ، منهاج العقول "٢/ ٤٠" .

(٢) انظر ما سبق "ص٩٢١" .

(٣) فى الأصل ، " ت " ، : الاقتضاء ، وهى كما أثبت .

(٤) آخر الورقة "١٥٠" من " ت " .

(٥) فى " ت " : الشرع .

للتوقف على ما عرف أن مناط التكليف هو العلم أو الظن لا الاحتمال .

وثانيها : أن أهل اللغة قالوا : لا فرق بين قول القائل : "تفعل" وبين قوله "افعل" إلا فى الاقتضاء والطلب ، فإن قولنا : "افعل" فيه الاقتضاء والطلب دون قولنا : " تفعل " .

ثم أجمعنا [(١)] على أن قولنا : "تفعل" لا يستدعى تكرير[(٢)] المخبر عنه ، بل يكفى فى صدقه تحققه ولو مرة واحدة ، فكذا الأمر وإلا لحصلت التفرقة بينهما بشىء آخر غير ما ذكروه ، وذلك يقدح فى قولهم .

وثالثها : أنه يحسن تفسير مطلق الأمر لكل واحد من التكرار والمرة الواحدة من غير تناقض ومخالفة له / (١٤٧ / أ) وتكرار ، وذلك يدل على أن واحدًا منهما ليس مدلوله ، بل هو محتمل لها ، ثم المرة الواحدة متعينة لما سبق [(٣)] من الدلالة المعنوية .

ورابعها : الأمر إما أن يكون حقيقة فى التكرار فقط ، أو فى المرة الواحدة فقط ، أو فيهما بالاشتراك اللفظى ، أو يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما ، أو لا يكون حقيقة فى شىء من هذه الأقسام الأربعة ، وهذا القسم الأخير باطل بالإجماع . وكذا الثلاثة الأول فيتعين الرابع .

أما الأول : فلأنه إذا أمرنا الله تعالى بعبادة [ثم أمرنا بعبادة أخرى[(٤)]] لا يمكن الجمع بينهما ، وجب أن تكون الثانية ناسخة للأولى ، وإن كانت شرطًا لها ضرورة أن الأول : قد استوعب [(٥)] جميع الأوقات التى يمكن فعلها فيها ، وأن الثانية : لا تجب إلا فيها ، لكنه باطل لأنا نعلم بالضرورة أن

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/١٦٦" .

(٢) فى الأصل : تكرر ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر ما سبق "ص٩٢١" .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : استوعبت ، والمثبت من " ت " .

إيجاب الصلاة ، ليس نسخًا للزكاة ، والحج ، وإيجاب الوضوء ، ليس نسخًا لإيجاب الصلاة المتقدمة [1] .

وأما الثانى : فكذلك ، لأن جعله حقيقة فى التكرار مجازًا فى المرة الواحدة أولى من العكس ، لما عرفت غير مرة .

فكذا الثالث : لأنه خلاف الأصل ، وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة ، يتعين الرابع [2] . ثم لتقريب ما سبق فى الوجه الأول .

المسألة الحادية عشرة

[هل الأمر المعلق يقتضى التكرار؟]

القائلون بأن مطلق الأمر ليس للتكرار : اختلفوا فى أن الأمر المعلق بالشرط نحو : إن كان زانيًا فارجمه ، أو الصفة نحو قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[3]، أو المضاف إلى الوقت نحو قوله تعالى ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس** ﴾[4] . هل يقتضى تكرار المأمور به بتكرارها أم لا ؟ .

فمنهم من أثبته [5] .

---

(١) فى الأصل : المتقدم ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/١٦٣، ١٦٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٥٥" ، الفائق "٢/ ٦٩، ٧٠" .

(٣) سورة المائدة : آية "٣٨" .

(٤) سورة الإسراء : آية "٧٨" .

(٥) أى أثبت أن الأمر إذا علق بشرط أو قيد بصفة اقتضى التكرار إذا لم يكن المعلق عليه علة .

وإليه ذهب بعض الفقهاء من مشايخ الحنفية . قال البزدوى : ومنهم أبو زيد الديوسى . وبعض الشافعية .

انظر: المعتمد "١/ ١١٥" ، العدة "١/ ١٦٥" ، التبصرة "ص٤٧" . أصول==

ومنهم من نفاه (١) .

ثم اعلم أن الخلاف فيما إذا لم يعلم كون المعلق عليه علة للمعلق ، أما إذا علم ذلك إما من دليل منفصل ، أو من نفس ترتيب الحكم على الوصف ، فإنه يشعر بعلية الوصف على ما ستعرف ذلك إن شاء الله تعالى ، فلا خلاف فيه بين القائسين ، لكنه ما جاء من الأمر والتعليق بل من العلة ، ووقع التعبد بالقياس ، ولهذا لو عرفت العلية فيما لم يقع التعبد فيها بالقياس نحو أفعال العباد لم يفد التكرار أيضًا ، كما إذا قال الرجل لوكيله : أعتق سالمًا إن كان أسود ؟ وليست علة أمرى بإعتاقه إلا السواد ، فإنه ليس له أن يعتق غيره من عبيده ، وإن كان أسود لما أنه لم يقع التعبد بالقياس فى أفعالهم (٢) .

== السرخسى "١/ ٢١" ، المستصفى "٢/ ٧" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٧٩" ، روضة الناظر " ص٢٠٠ " ، المسودة " ص٢٠ " ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١٢٢" ، تيسير التحرير "١/ ٣٥١" ، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/ ٨٣" .

(١) وإلى نفى ذلك ذهب القاضى عبد الجبار وأبو إسحاق الشيرازى والغزالى واختاره الآمدى وابن الحاجب وابن قدامة وصححه أبو حامد الإسفراييني ، وإليه ذهبت بعض المالكية منهم : القاضى عبد الوهاب .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٢٤" ، اللمع "ص١٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦١" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٣١" ، والمراجع السابقة .
وذهب الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٢/ ١٧٩" إلى أنه لا يدل على التكرار من جهة اللفظ ، لكن يدل عليه من جهة القياس .
وانظر فى هذا المذهب : نهاية السول "٢/ ٤٣" ، الإبهاج "٢/ ٥٦" ، التمهيد للأسنوى "ص٢٧٩" ، منهاج العقول "٢/ ٤١" .

(٢) وهو مقتضى كلام ابن برهان فى " الوجيز " قال ابن السبكى "٢/ ٥٥" ، ثم ذكر أن هذا مناف لكلام الإمام الرازى ولشيخ البيضاوى ، إذ إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جار مطلقًا ألا تراهما مثلاً للصفة بقوله : ﴿ **والسارق والسارقة** ﴾ مع ثبوت كون السرقة علة القطع . وانظر : الأحكام للآمدى ٢ / "١٦١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ٨٣" شرح الكوكب المنير "٢ / ٤٦" وانظر فى تحرير محل النزاع الأحكام للآمدى "٢ / ١٦١"

والمختار أنه لا يفيد التكرار .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو اقتضى التكرار ، فإما أن يقتضيه من حيث إنه أمر ، وهو باطل لما سبق [(١)] ، أو من حيث إنه / (١٤٧ / ب) تعليق ، وهو أيضًا باطل ، لأن التعليق يحسن حيث يكون المعلق عليه شرطًا ، نحو : إن كنت متطهرًا فصل ولا تأثير للشرط فى وجود المشروط ، بحيث إنه يلزم من وجوده وجوده ، بل تأثيره فى انتفائه ، بحيث إنه يلزم من انتفائه انتفاؤه ، فلا يتكرر بتكرره ، وحيث لزم وجود المشروط وجود الشرط فى مثل ، قوله : " إن دخلت الدار فأنت طالق " وإنما كان ذلك لوجود الموجب هو قوله : " أنت طالق " ، أو من حيث إنه مجموع مركب من الأمر والتعليق ، وهذا أيضًا باطل ، لأنه لا يفيد التكرار وفاقا [(٢)] فى مثل قول الرجل لعبده : " إن دخلت السوق فاشتر اللحم " ، فإما أن يكون ذلك لعدم المقتضى ، وهو باطل، لأنه خلاف المقدر ، إذ المقدر أنه يقتضيه من حيث إنه أمر وتعليق ، وهذا المجموع حاصل فى المثال المذكور ، وبتقدير صحته فالمحصول حاصل ، وهو أن لا يكون المجموع مقتضيًا [(٣)] ، أو لوجود المعارض ، وهو أيضًا باطل، لما فيه من التعارض ، وهو خلاف الأصل ، أو لا ، لوجود المعارض وهو أيضًا باطل ، لأن ذلك يقدح فى كون المقتضى مقتضيًا .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون التخلف فيما ذكرتم من المثال وأمثاله لفقد شرط لم يحصل فى غيره ؟

قلت : توفيق اقتضاء المقتضى على شرط منفصل ، خلاف الأصل ، إذ الأصل عدم التوفيق .

---

(١) انظر ما سبق "ص٨٩٤" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٨٠"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦١" .

(٣) آخر الورقة "١٥١" من " ت " .

سلمنا : أنه ليس على خلاف الأصل ، لكن لو جاز لكم إحالة التخلف فيما ذكرناه من المثال إلى عدم شرط المقتضى مع أنكم لم تبينوه خاليًا مثله فى كل مثال من أمثلة الأمر المعلق بشرط ، وحينئذ لا يمكن الاستدلال به على التكرار.

وثانيها : لو قال الرجل لزوجته : " إن دخلت الدار فأنت طالق " ، لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول وفاقًا ، وكذلك إذا قال لوكيله : طلق زوجتى إن دخلت الدار . لم يكن له تكرير (١) التطليق عند تكرير (٢) دخولها .

وكذا (٣) لو قال الشارع : " إن كان زانيًا فارجمه " ، **لأن دلالة اللفظ لا تختلف بحسب اختلاف المستعملين .**

وثالثها : أنه لو دل عليه فإما أن يدل عليه بلفظه (٤) ، أو بمعناه . والقسمان باطلان . فالقول بأنه يدل عليه باطل .

أما أنه لا يدل عليه بلفظه (٥) : فلأن اللفظ ما دل إلا على تعليق شىء بشىء ، وهو أعم من تعليقه عليه فى كل الصور أو فى صورة واحدة ، بدليل صحة تقسيمه إليهما ومورد (٦) التقسيم مشترك بين القسمين ، والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له بواحد من ذينك القسمين / (١٤٨/أ) فإذا لا دلالة له لا على (٧) التكرار ، ولا على المرة الواحدة .

[فإن (٨)] قلت : لا نزاع فى أنه لو ثبت أن اللفظ ما دل إلا على تعليق

---

(١) فى الأصل : تكرر ، والمثبت من " ت " .
(٢) فى الأصل : تكرر ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى " ت " : كذلك .
(٤) فى الأصل : بلفظ ، والمثبت من " ت " .
(٥) فى الأصل : بلفظ ، والمثبت من " ت " .
(٦) فى " ت " : فهو در .
(٧) فى الأصل : إلا على ، والمثبت من " ت " .
(٨) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

شيء بشيء كان اللازم ما ذكرتم ، وهو أنه لا يكون له إشعار بأحد ذينك القسمين ألبتة ، لكن [1] لا نسلم : ذلك ، وهذا لأنه عندنا دال على تعليقه بالمعلق عليه ، بحيث كلما وجد المعلق عليه وجد المعلق فلم قلت : أنه ليس كذلك ؟

قلت : الدليل على أنه ليس كذلك ، هو أن كل واحد من أهل اللسان يجد التفرقة الضرورية بين قول القائل : إن قال فلان : "ح"، فقل : "ب"، وبين قوله : كلما قال فلان : "ح" فقل : "ب" ، فى أن الثانى يفيد التعميم والتكرير دون الأول ، ولا يمكن إحالة ذلك إلى القرينة ، فإن القرينة منتفية فيما ذكرنا من المثال ، فلو كان الأول ، بمعنى الثانى لم تكن التفرقة حاصلة بالضرورة .

وأما أنه لا يدل عليه بمعناه : فلأن المعنى من الدلالة المعنوية هنا هى أن يستلزم مسمى اللفظ معنى آخر استلزامًا قطعيًا أو ظنيًا ، واللفظ مستعمل فى مسماه لكن تحققه يكون دالاً على تحقق ذلك المعنى ، لا أن بين معنى اللفظ وبين معنى آخر مناسبة معتبرة فى التجوز فيستعمل اللفظ فيه ، فإن ذلك مجاز خلاف الأصل لا حاجة لنا إلى [2] نفيه ، فإن النزاع ما وقع فى أن اللفظ دال على التكرار على وجه التجوز إذا عرفت هذا .

فنقول : قد عرفت أن مسمى اللفظ ، هو تعليق شيء بشيء ، وهو أعم من تعليقه به فى كل الصور أو فى صورة واحدة ، ومعلوم أن المفهوم العام لا يستلزم الخاص لا بطريق القطع ولا بطريق الظهور ، فثبت أنه لا يدل عليه لا بلفظه [3] ولا بمعناه فلم يدل عليه أصلاً .

ورابعها : أن الخبر المعلق بالشرط ، أو الصفة ، كقوله : زيد سيدخل الدار

---

(١) فى " ت " : لكنا .

(٢) فى الأصل : ان نفيه .

(٣) فى الأصل . بلفظ ، والمثبت من " ت "

لو دخلها عمرو ، وزيد القائم بضرب ، لا يفيد التكرار وفاقا .

فكذا "الأمر" والجامع دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرر(١)، هذا إن(٢) ألحقناه بطريق القياس .

أما إذا ألحقناه بطريق الاستقراء والتصفيح فلا حاجة إلى ذكر الجامع ، وهو الأولى : فإن الالحاق بطريق الاستقراء والتصفح (٣) ، غير مختلف فيه (٤).

واحتجوا بوجوه (٥) :

أحدها : أنه ورد فى كتاب الله ، وسنة رسوله ، أوامر متعلقة بشروط ، وصفات ، ومضافة إلى أوقات ، وهى متكررة بتكررها ، كقوله تعالى : ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم** ﴾(٦) الآية ، وقوله : ﴿**والسارق / (٤٨/ب) والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾(٧) ، وقوله : ﴿ **أقم الصلاة لدلوك**

---

(١) فى " ت " : التكرار .
(٢) فى الأصل : لأن ألحقناه ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى " ت " : والتصفيح .
(٤) انظر أدلة القائلين : أنه لا يقتضى التكرار فى :
المعتمد "١/ ١١٥" ، المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٢٤"، اللمع "ص١٤" ، التبصرة "ص٤٧" ، المستصفى "٢/ ٧" ، أصول السرخسى "١/ ٢١" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٧٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦١" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٣١" ، كشف الأسرار "١/ ١٢٣" ، روضة الناظر "ص٨٥" .
(٥) أى القائلين منهم بأنه يقتضى التكرار .
وانظر فى هذه الوجوه ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ١١٧ ، ١١٩" ، العدة "١/ ٢٢٦" ، التبصرة "ص٤٨ ، ٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٣" ، الفائق "٢/ ٧٢" .
وراجع : نهاية السول "٢/ ٤٣" ، كشف الأسرار "١/ ١٢٤ ، ١٢٥" ، تيسير التحرير "١/ ٣٥٢" .
(٦) سورة المائدة : آية "٦" .
(٧) سورة المائدة : آية "٣٨" .

الشمس ﴾[1] ولو لم يكن مقتضيًا للتكرار لما كان متكررًا [2] .

وجوابه : منع الملازمة لجواز أن يكون متكررًا لدليل منفصل .

نعم لو قيل : لما كان متكررًا به لم يمكن منع الملازمة لكنا حينئذ نمنع انتفاء اللازم ، فإنه عندنا غير متكرر به بل بمنفصل [3] نحو أن يعرف أن المعلق عليه علة الحكم أو غيره .

فإن قلت : الأصل عدم ذلك الدليل .

قلت : يجب اعتقاد ذلك لئلا يلزم تخلف المدلول عن الدليل فى مثل قوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾[4] وفى قوله: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم** ﴾[5] بالنسبة إلى غير المحدث وفى قوله تعالى : ﴿ **وإن كنتم جنبًا فاطهروا** ﴾[6] بالنسبة إلى الذى لا يريد الصلاة، فإن الإتيان بمنفصل أولى من التخلف بمنفصل .

وثانيها : أن الحكم يتكرر بالعلة باتفاق القائسين ، فالمعلق عليه إن كان علة يجب أن يتكرر الحكم بتكرره ، وإن كان [7] شرطًا فكذلك .

إما لأن علل الشرع علامات والشروط أيضًا علامات .

وأما لأن الشرط أقوى [8] من العلة لانتفاء الحكم عند انتفائه ، بخلاف

---

(1) سورة الإسراء : آية "٧٨" .

(2) انظر فى هذا الدليل وجوابه فى : المعتمد "١/١١٧"، العدة "١/٢٦٦"،التبصرة "ص٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/١٦٢ ، ١٦٣" .

(3) فى " ت " : لمنفصل .

(4) سورة آل عمران : آية "٩٧" .

(5) سورة المائدة " آية "٦" .

(6) سورة المائدة : آية "٦" .

(7) آخر الورقة "١٥٢" من " ت "

(8) فى " ت " أولى .

العلة على رأى من يجوز تعليله بعلتين مختلفتين(١).

وجوابه : أنا لا نسلم أن علل الشرع علامات وأمارات ، بل هي موجبات بجعل الشارع إياها كذلك.

سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن الشروط علامات حتى بالاعتبار الذي به العلل علامات .

فإن المعنى من كون العلة علامة أن الشارع جعلها علامة لوجود الحكم ، وإن كان الحكم صادرًا من الشارع ، ومعلوم أن الشرط ليس علامة بهذا(٢) الاعتبار ، فإن وجوده لا يدل على وجود المشروط أصلاً ، بل لو كان علامة فإنما يكون باعتبار الانتفاء ، فلا يلزم(٣) من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحادهما في الحكم .

سلمنا : كونهما علامتين باعتبار واحد ، لكن لم لا يجوز أن يتميز الشرط عنها بالاعتبار الذي في العلة ، والعلة(٤) تتميز عنه بالاعتبار الذي فيها ، فلا يلزم من اشتراكهما في جهة واحدة من جهات العلامة اشتراكهما في اقتضاء الحكم وتكرره عند تكررهما لجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز .

وعن الوجه الثاني : بعض ما سبق(٥) ، ويخصه منع كونه أقوى ، وهذا لأنه إنما يظهر ذلك أن لو تشاركا في جميع وجوه الاقتضاءات ثم يتميز الشرط عنها بوجه آخر ، أما إذا كان في أحدهما نوع من الاقتضاء وفي الآخر نوع آخر فلا يظهر ذلك ، وهاهنا كذلك فإن ما فيه من قبيل القسم الثاني ليس إلا من قبيل القسم

---

(١) انظر في هذا الدليل وجوابه في :

المعتمد "١/١١٧" ، الأحكام للآمدي "٢/١٦٢" .

(٢) في الأصل : لهذا ، والمثبت من " ت " .

(٣) في الأصل : فلا يكون ، والمثبت من " ت " .

(٤) في الأصل : فللعله .

(٥) انظر ما سبق "ص٩٤٦" .

الأول : لما عرفت ذلك من قبل .

وثالثها / (١٤٩ /أ): أن النهى المعلق بالشرط أو الصفة يقتضى التكرار ، فكذا الأمر، إما بالقياس عليه ، أو لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده ، فإذا كان ضد المأمور به واجب الترك " بوصف التكرر [١] " ففعل [٢] المأمور به واجب بذلك الوصف لا محالة [٣] .

وجوابه : أنه قياس فى اللغة وهو ممنوع .

سلمنا : صحته ، لكن لا نسلم أنه يتكرر بتكرر الشرط ، وهذا لأن مقتضى النهى هو المنع من الفعل عند وجود الشرط ثابت سواء تكرر الشرط أو لم يتكرر ، ألا ترى أن الرجل لو قال لوكيله : لو دخل زيد الدار فلا تعطه درهما . فإن المنع من الإعطاء ثابت أبدًا بعد الدخول سواء تكرر الدخول أو لم يتكرر .

سلمنا : ذلك ، لكن إنما اقتضاه ، لأن مطلقه يقتضى دوام الانتهاء بخلاف الأمر .

وعن الوجه الثانى : ما سبق فى مسألة أن الأمر للوجوب [٤] .

ورابعها : أن المعلق بالشرط لا اختصاص له بشرط دون شرط ، بل نسبته إلى جميع أعداد الشرط نسبة واحدة فعند ذلك ، إما أن يقال : إنه يلزم من عدم إيجاب الحكم مع وجود شرط عدم إيجابه مع جميع أعداد الشرط أو من إيجابه مع شرط إيجابه مع جميع أعداده ضرورة أنه لا يحصل التسوية

---

(١) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٢) فى الأصل : فعل .

(٣) انظر فى هذا الدليل وجوابه فى :
المعتمد "١/١١٩"، التبصرة "ص٤٩"، الأحكام للآمدى "٢/١٦٤ ، ١٦٤" .

(٤) انظر ما سبق "ص٩٠٤" .

تغيرها[1] بين الطريقين ، لكن الأول باطل بالإجماع فيتعين الثانى [2] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا اختصاص له بشرط دون شرط ، وهذا لأن عند القائل بالفور : يختص بالشرط الأول ، وأما من لم يقل به فيختص عنده بالشرط الذى يغلب على ظن المكلف أنه لو لم يشتغل بالفعل عنده لفاته .

سلمنا : أنه لا اختصاص له بشرط دون شرط ، لكن لا نسلم أنه لا طريق إلى التسوية إلا ما ذكرتم ، وهذا فإن القول بوجوب الفعل عند كل واحد من أعداد الشرط على طريق البدلية طريق [3] أخرى ، غير ما ذكرتم فى التسوية وهى غير محصلة للمقصود .

وخامسها : أن تعليق الأمر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوام ، كما لو قال : إذا جاء العام الفلانى فصمه ، فإن الصوم يكون دائمًا بدوام العام ، والتعليق على الشرط المتكرر فى معناه فكان دائمًا بتكرره [4] .

وجوابه : منع كونه فى معناه ، وهذا لأن الشرط « فى [5] » صوره المستشهد به واحد والمشروط به أيضًا واحد غير متكرره بتكريره ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن الشرط والمشروط به كلاهما متكرران [6] فلا يكون فى معنى الأول .

---

(١) فى الأصل : بغيرها ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر فى هذا الدليل وجوابه :

المعتمد "١/١١٧,١١٨" ، التبصرة "ص٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/١٦٣ ، ١٦٤"

(٣) فى " ت " : طريقة .

(٤) انظر فى هذا الدليل وجوابه فى :

الأحكام للآمدى "٢/١٦٣ ، ١٦٤" .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) فى " ت " : متكررات .

المسألة الثانية عشرة

[فى الأمر المطلق هل يقتضى الفور أو لا ؟]

القائلون بأن مطلق الأمر ليس للتكرار .

اختلفوا : فى أنه هل يقتضى الفور أم لا ؟ فذهب الحنفية [1]، وأهل الظاهر[2] نحو داود[3] وغيره ، والحنابلة[4] /(١٤٩/أ) وبعض المعتزلة [5].

---

(١) نسب إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٣١"، والغزالى فى المنخول "ص١١١"، والرازى فى المحصول "١/ق٢/ ٨٩" هذا القول إلى الحنفية وتبعهم المصنف فى ذلك هنا ، وفى الفائق "٢/ ٧٤" والبيضاوى فى منهاجه والأسنوى فى نهاية السول "٢/ ٤٧"، وابن قدامة فى الروضة "ص٢٠٢"، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير "٣/ ٤١" ، والقرافى فى شرح تنقيح الفصول "ص١٢٩"، والآمدى فى الأحكام "٢/ ١٦٥"، وفى هذه النسبة تساهل ، إذ الصحيح فى ذلك أن هذا القول قال به بعض الحنفية منهم : أبو الحسن الكرخى وأكثرهم على خلاف ذلك .
انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٦"، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٢٥٤"، تيسير التحرير "١/ ٣٥٦"، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج "١/ ٣١٦"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٨٧"، التوضيح على التنقيح "١/ ٣١١" .

(٢) انظر : الأحكام لابن حزم "٣/ ٣٧٥" .

(٣) هو : أبو سليمان داود بن على بن خلف الأصبهانى الظاهرى ، ولد سنة "٢٠١هـ"، فقيه مجتهد ومحدث حافظ ، رحل لنيسابور ونشأ ببغداد كان متعصبًا للإمام الشافعى ، نفى القياس وتمسك بظواهر النصوص له كتاب فى فضائل الشافعى، توفى سنة "٢٧٠" .
(انظر : الفهرست "٣٠٣"، تاريخ بغداد "٨/ ٣٦٩"، وفيات الأعيان "٢/ ٢٥٥"، المختصر فى أخبار البشر "٢/ ٥٣"، تذكرة الحفاظ "٢/ ٥٧٢"، طبقات الشافعية "٢/ ٢٤٢") .

(٤) انظر : العدة "١/ ٢٨١"، روضة الناظر "ص٢٠٢"، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٧٩"، المسودة "ص٢٤ ، ٢٥"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤١"، المدخل إلى مذهب أحمد "ص١٠٣" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٢٠"

وبعض أصحابنا: نحو القاضى أبى حامد المروروذى[1]، وأبى بكر الصيرفى[2] إلى أن يقتضيه [3] .

وذهب آخرون ، إلى أنه لا يقتضيه :

وهؤلاء اختلفوا أيضًا : فذهب الأكثرون منهم نحو : الشافعى [4] ،

---

(١) هو : أبو حامد القاضى أحمد بن بشر بن عامر المروروذى ، من فقهاء المذهب الشافعى وعظمائه ، له إحاطة بالفروع والأصول وعنه أخذ فقهاء البصرة ، ومن تلاميذه أبو حيان التوحيدى ، وله مصنفات منها : شرح "مختصر المزنى"وغيره ، توفى سنة "٣٦٢"هـ" .

(انظر الفهرست "٣٠٣" ، طبقات الشيرازى "ص١٤" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/ ٢١١" ، وفيات الأعيان "١/ ٦٩" ، العبر "٢/ ٣٢٦" ، طبقات الشافعية "٣/ ١٢") .

(٢) انظر : التبصرة "ص٥٢" ، الفائق "٢/ ٧٤,٧٥" .

وراجع : المسودة "ص٢٥" ، كشف الأسرار "١/ ٢٥٤" .

وأبو بكر الصيرفى هو : محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى الإمام الجليل الأصولى، أحد أصحاب الوجوه ، وكان يقال : إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعى ، تفقه على ابن سريج . ومن تصانيفه : شرح الرسالة للشافعى ، توفى سنة "٣٣٠هـ" .

(انظر : تاريخ بغداد "٥/ ٤٤٩" ، طبقات الشيرازى "ص٦٣" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/ ١٩٣" ، العبر "٢/ ٢٢١" ، طبقات الشافعية "٣/ ١٨٦" ، طبقات الأسنوى "٢/ ١٢٢") .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) قال الغزالى فى المنخول "ص١١١" قال الشافعى : " وجوب البدار إلى المأمور به لا يفهم من مطلق الأمر " .

وقال إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٣٢" : " وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضى الفور وإنما مقتضاها الامتثال مقدمًا أو مؤخرًا وهذا ينسب إلى الشافعى - رحمه الله - وأصحابه وهو الأليق بتفريعاته فى الفقه ، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول " .

وقال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ١٤٩" : " ولم ينقل عن الشافعى==

ومعظم أصحابه ، كأبي علي بن أبي هريرة ، وأبي علي بن خيران(١)، وأبي علي الطبري (٢) ، وأبي بكر القفال (٣) ، والغزالي (٤) ،

== ولا عن أبي حنيفة - رضي الله عنهما - نص في ذلك ولكن فروعهما تدل على ذلك .

وراجع الإبهاج "٥٨/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٢٨٧/١" .

(١) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي ، كان معروفًا بالزهد والورع وأحد أركان المذهب الشافعي . عرض عليه الخليفة المقتدر القضاء فرفض ، فسجنه في داره أيامًا فلم يستجب ثم أفرج عنه الوزير ابن الفرات ، توفي سنة "٣١٠هـ" وقيل (٣٢٠ هـ).

(انظر تاريخ بغداد "٥٣/٨"، طبقات الشيرازي "ص١١٧"، المنتظم "٢٤٤/٦"، تهذيب الأسماء واللغات "٢٦١/٢"، وفيات الأعيان "١٣٣/٢"، طبقات الشافعية "٢٧١/٣" .

(٢) هو : أبو علي الحسن بن القاسم الطبري ، ولد سنة "٢٦٣هـ" الفقيه الشافعي ، أخذ الفقه عن أبي هريرة وسكن ببغداد ، ودرس بها بعد أستاذه أبي علي ، وصنف كتاب "المحرر" في النظر وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد ، وصنف أيضًا كتاب الإفصاح في الفقه ، توفي سنة ٣٠٥ هـ " .

(انظر : تاريخ بغداد "٨٧/٨"، وجاء فيه أن اسمه الحسين ، طبقات الفقهاء للشيرازي "ص٩٤"، المنتظم "٥/٧"، تهذيب الأسماء واللغات "٢٦١/٢"، وفيات الأعيان "٧٦/٢"، طبقات الشافعية "٣٨٠/٣") .

(٣) هو : أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي ، نسبة إلى بلده ولد فيها سنة "٢٩١هـ" ، فقيه شافعي إمام عصره بلا مدافعة ، كان محدثًا أصوليًا لغويًا شاعرًا له مصنفات منها كتاب في أصول الفقه وغيره ، توفي سنة "٣٣٦هـ" ، وقيل غير ذلك

(انظر . طبقات الشيرازي "ص٩١"، تبيين كذب المفتري "ص١٨٢"، اللباب "١٧٤/٢"، تهذيب الأسماء واللغات "٢٨٢/٢"، وفيات الأعيان "٢٠٠/٤"، طبقات الشافعية "٣/ ٢". طبقات الأسنوي "٧٩/٢") .

(٤) قال الشيخ الغزالي في المستصفى "٩/٢" والمختار أنه لا يقتضي إلا الامتثال ، ويستوي فيه البدار والتأخير .

والإمام [١] ، وجماعة من الأشاعرة ، نحو القاضى أبى بكر[٢] ، وجماعة من المعتزلة نحو الجبائى وابنه ، وأبى الحسين البصرى [٣] : إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به .

فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادرًا أو مؤخرًا كان ممتثلاً ، ولا دلالة للأمر المطلق عند هؤلاء على تعيين الزمان ، ولا دليل آخر يدل على تعيين الزمان فيه عندهم [٤] .

وذهب الأقلون منهم : إلى أنه يقتضى التراخى ، فعلى هذا لا يكون المبادر ممتثلاً [٥] .

وقد قيل : إنه خلاف [٦] الإجماع [٧] فنسبوا فيه إلى خرق الإجماع .

وأما الواقفية : فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك .

ومنهم من توقف فيه توقف اللا دراية .

---

(١) قال الرازى فى المحصول "١/ق٢/١٨٩ ، ١٩٠" : " والحق أنه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخى من غير أن يكون فى اللفظ إشعار بخصوص كونه فورًا أو تراخيًا " .

(٢) قال إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٣٢" : " وذهب القاضى أبو بكر -رحمه الله- إلى ما شهر عن الشافعى من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر . وهذا بديع من قياس مذهبه " .

(٣) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٢٠" ، المعتمد "١/ ١٢٠" .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) إن القول بإفادته التراخى مدخول ، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، وإمام الحرمين فى البرهان "١/٢٣٣" ، و "التلخيص" : إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتبر به ، وهذا ليس يعتقده أحد . انظر : الإبهاج "٢/٥٩" .

(٦) آخر الورقة "١٥٣" من " ت " .

(٧) قاله ابن الصباغ فى " عدة العالم " .
انظر : المرجع السابق .

وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة .

أما الغلاة : فهم الذين توقفوا فى المبادر والمؤخر فى أنه هل هو ممتثل أم لا؟. ونسبوا أيضًا إلى خرق إجماع السلف [1] فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع فى الامتثال ومبالغ فى الطاعة .

وأما المقتصدة : فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر ، وتوقفوا : فى المؤخر فى أنه هل هو ممتثل أم لا ؟ .

ثم منهم : من قال : بتأثيمه .

ومنهم : من لم يقل به .

ثم منهم : من لم يؤثمه .

ومنهم :من توقف فيه ، مع القطع بأنه امتثل أصل المطلوب كإمام الحرمين - رحمه الله - [2] .

ولا يستبعد " القول بالتأثيم مع التوقف فى الامتثال [3] " فإن القول : بالتأثيم قد يكون مع القطع بالامتثال ، كما فى الواجب الموسع عند من يجوز تأخيره بشرط البدل إذا أخره المكلف بدونه [4] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٥" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٣٢" .

(٣) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٤) هذا هو مذهب الواقفية واختاره الغزالى فى المنخول دون المستصفى كما سبق "ص١١١" وهو مذهب إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٣٢" ولكن الوقف عنده بمعنى أن من بادر فى أول الوقت كان ممتثلاً قطعًا ، فإذا وقع فى آخر الوقت فلا يقطع بعدم توجه اللوم له مع أنه يقول : بأنه يقع ممتثلاً سواء أكان فى أول الوقت أو فى آخره ، ولهذا زيف قول غلاة الواقفية ووصفهم بالإسراف فى قولهم : إن من وقع منه الفعل عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلاً .

وانظر : العدة "١/ ٢٨٢" ، أصول السرخسى "١/ ٢٦" ، التبصرة "ص٥٣" ، المستصفى "٢/ ٩" ، المحصول "١/ ق٢/ ١٨٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه==

والمختار إنما هو مذهب الشافعي - رضى الله عنه - [1] .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن الأمر حقيقة فى طلب الفعل لا غير ، لأن له دلالة على طلب الفعل إجماعًا [2] ، والأصل عدم دلالتـه على غيـره ، وهذا الأصل وإن كان متـروكًا بالنسبة إلى أصل الزمان بحـسب الدلالة الالتزاميـة لكونه من ضرورة وقوع الفعل فيجب أن يبقى معمولاً به بالنـسبة إلى تعينه ، فمهما فعل المكلف المأمور به سـواء كان فى الزمـان الأول أو الثانى [3] أو الثالث كان آتـيًا بتمام مدلول الأمر ، فوجب خروجه عن عهدة التكليف .

وثانيها : أنه استعمل فى الفور وفى التراخى ، فوجب جعله / (١٥٠/ أ) حقيقة فى القدر المشترك دفعًا للاشتراك والمجاز ، وما ذاك إلا لطلب[4] الفعل، إما لما تقدم ، وإما بالإجماع إلا لقائل [5] [بالفصل [6]] .

== "٢/ ٨٤" .

وراجع : روضة الـناظر لابن قدامـة "ص٢٠٢" ، فواتح الرحـموت "١/ ٣٨٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٩" .

وانظر فى هذا التـفصـيل الذى ذكـره المؤلف عن الواقفـية : البـرهان "١/ ٢٣٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦٥" .

(١) وهذا هو الصحيح عند الحنفية وقد أومـأ إليه أحمد بن حنبل فى رواية الأثرم ، قاله القاضى أبو يعلى فى العدة "١/ ٢٨٢" ، واختاره القاضى البـيضاوى وابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب ، وإليه ذهب أبو إسحاق الإسفرايينى .

انظر : التـبصرة "ص١٥٢" ، أصـول السرخسـى "١/ ٢٦" ، البرهان "١/ ٢٣٢" ، المنخـول "١١١" ، المحـصـول "١/ ق٢/ ١٨٩" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ١٦٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٤" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٦٥" .

(٣) فى الأصل : والثانى .

(٤) فى " ت " : إلا طلب .

(٥) فى " ت " : إلا قائل .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

وثالثها : لو دل الأمر على الفور أو على التراخى ، فإما أن يدل عليه بعموم ما يتضمنه من المصدر ، أو بخصوص صيغته ، وكل واحد منهما ، إما بحسب المطابقة ، أو التضمن ، أو الالتزام ، والقسمان باطلان فبطل دلالته عليه .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لوجب أن يدل عليه جميع أمثلة الأفعال من الماضى والمضارع نحو تلك الدلالة ، ضرورة تضمنه المصدر مثل تضمن الأمر لكنه باطل وفاقًا ، فكذا ملزومه .

وأما الثانى : فلأن صيغة الأمر إنما تتميز عن سائر أمثلة الأفعال بكونها دالة على طلب الفعل بطريق الإنشاء ، إما مع الاستعلاء أو مع العلو على ما عرفت ذلك فى تحديده ، ويؤكده ما نقل عن أهل اللغة أنه لا فرق بين "افعل" وبين "يفعل" إلا فى كون الأول أمرًا والثانى خبرًا ، ومفهوم الأمر هو ما ذكرناه ، ومعلوم أنه ليس فيه ما يدل على الفور أو على التراخى ، ولا هو مستلزم لأحدهما فلم تدل الصفة على أحدهما بأحد وجوه الدلالة [١] ، فظهر بطلان القسمين فبطل دلالته عليه .

ورابعها : أن صحة تقسيم الأمر المطلق ، إلى الأمر بشىء على سبيل الفور، وإلى الأمر به على سبيل التراخى ، معلوم من أهل اللغة ، ولهذا لو قيل للغوى : ورد الأمر على وجه الفور ، أو على وجه التراخى ، لم تشمئز نفسه عن قبوله ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركًا ، فلو كان الأمر للفور أو للتراخى ، لما صح هذا التقسيم كما لا يصح تقسيم أمر الفور أو التراخى إليهما .

وخامسها : أنه يحسن من الآمر أن يقول للمأمور : افعل الفعل الفلانى فى الحال أو فى الغد، ولو كان الأمر للفور لكان الأول [٢] تكراراً أو الثانى نقصًا.

---

(١) فى " ت " : الدالة .

(٢) فى " ت " الأمر .

وتحرير هذا [١] بعبارة أخرى ، وهى أن يقال : لو كان الأمر للفور لما حسن هذا كما لا يحسن [٢] تأقيت الأمر المقترن بالفور بالغد [٣] .

وأما القائلون بالفور فقد احتجوا بوجوه :

أحدها : قوله تعالى لإبليس : ﴿ **ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك** ﴾[٤] غاية على أنه لم يأت بالمأمور به فى الحال ، وهذا يدل على أنه واجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الحال [٥] .

لا يقال : لا نسلم : أنه غاية على الترك فى الحال ، بل إنما غاية على أنه تركه ، ولم يأت به .

لأنا نقول : الترك لم يتحقق فى الأمر المطلق ما دام المأمور باقيًا ولم يمض عليه " وقت يحصل له غلبة "[٦] الظن [بفواته [٧]] فيه ، إما لمرض، أو لعلو السن وفاقًا ، وهو / (١٥٠ / ب) غير حاصل فى حق إبليس ، إما لأن الأصل عدمه ، أو لأنه لو كان الذم والتوبيخ لذلك لوجب

---

(١) فى " ت " : هذه العبارة .

(٢) فى " ت " : كما يحسن .

(٣) انظر فى أدلة القائلين بأنه ممتثل سواء فعل المأمور مبادرًا أو مؤخرًا ومناقشتها فى : المعتمد "١/ ١٢٠" ، العدة "١/ ٢٨٧" ، التبصرة "ص٥٣" ، البرهان "ص٥٣" ، المنخول "ص١١٢" ، المحصول "١/ق٢/ ١٩٠ ، ١٩٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٥" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٤٧" ، الإبهاج "٢/ ٦٠" ، تيسير التحرير "١/ ٣٥٧" .

(٤) سورة الأعراف : آية "١٢" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٩٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٦" ، الفائق "٢/ ٧٩" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٦٠" ، نهاية السول "٢/ ٤٧" .

(٦) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٧) ساقط من الأصل، والمثبت من "ت" وبعد هذه الكلمة فى الأصل زيادة : هو أنه .

ذكره دفعًا للتلبس، فإن ظاهره يدل على الذم بمجرد الترك لا على [1] الترك بعد تضيق الوقت ، وإذا كان كذلك لوجب أن لا يستحق الذم والتوبيخ إذ لم يتحقق الترك منه ، ولأنه لو كان الذم والتوبيخ على الترك لكان لإبليس أن يقول : إنك أمرتنى بالسجود وما أوجبته علىّ فى الحال ، ولم يتحقق منى الترك فإنى باق بعد ومتمكن من الإتيان به ، فكيف أستحق الذم عليه ؟

وأجاب الإمام عنه : بأنه حكاية حال ، فلعل ذلك الأمر كان مقرونًا بما يدل على أنه للفور [2] .

وهو ضعيف ، لأن ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به ، فتخصيصه بأمر آخر غيره خلاف الظاهر .

وهذا وإن كان لازمًا على كل من يجيب بذلك الجواب عن الاستدلال المذكور ، لكنه عليه ألزم ، لأنه به [3] أجاب عن هذا الجواب ، لما اعترض به على استدلاله بهذا النص على أن الأمر للوجوب .

وأجاب بعضهم : بأنا لا نسلم أنه عاتبه على تركه [4] فى الحال بل إنما عاتبه لتجبره على آدم عليه السلام يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه : **﴿ أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ﴾** [5] . ولإبائه واستكباره يدل عليه قوله تعالى : **﴿ إلا إبليس أبى واستكبر ﴾**[6] . وهو أيضًا ضعيف .

---

(١) فى الأصل : الأعلى ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر جواب الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٢/٢٠١" .
وأجاب به البيضاوى . وانظر : الإبهاج "٢/٦١" .

(٣) آخر الورقة "١٥٤" من " ت " .

(٤) فى الأصل : على قول ، والمثبت من " ت " .

(٥) سورة الأعراف : آية "١٢" ، سورة "ص" : آية "٧٥" .

(٦) سورة البقرة : آية "٣٤" ، وهذا الجواب عن هذا الدليل أجاب به الآمدى فى الأحكام "٢/١٦٨ ، ١٦٩" .

أما أولاً : فلأنه احتمال قادح فى كون الأمر للوجوب ، والكلام فى أن مطلق الأمر هل يقتضى إيجاب المأمور به أم لا ؟ .

فرع كونه مقتضيًا إيجاب المأمور به فلا يسمع فيه ما يقدح فى أصله .

وأما ثانيًا : فلأن الذم مستفاد من قوله تعالى : ﴿ **ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك** ﴾[1] وهو لا يدل إلا على أن منشأ الذم ترك السجود لا [2] الإباء والتجبر ، فإنه غير مذكور فيه .

والأولى أن يقال فى جوابه : إن ذلك الأمر كان مقرونًا بما يدل على أنه للفور ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾[3] ، فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية ، والنفخ والجزاء يحصل عقيب الشرط ، فلا يلزم من إفادة الأمر الفور لقرينة إفادته إياه من غير قرينة [4] .

وثانيها : أنه لو قال السيد لعبده : اسقنى الماء ، فإنه يفهم منه تعجيل [5] السقى حتى لو أخر العبد السقى ، استحق الذم وقد عرفت فيما

---

(١) سورة الأعراف : آية "١٢" .

(٢) فى النسختين : (إلا) وهو خطأ .

(٣) سورة " ص " : آية "٧٢" .

(٤) قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/٦١" عن جواب الشيخ صفى الدين الهندى بعد أن أورده :

إن صح هذا الجواب لك أن تقول : هذه القرينة هى التى أوجبت للإمام أن يقول : هنا لعل قرينة أوجبت ، وأما فى مسألة الأمر هل يقتضى الوجوب فلا قرينة فكانت القرينة التى ادعاها الرازى موجودة دون ما ادعاه الخصم ، وكل منهما ادعى قرينة والأصل عدمها وتأيدت دعوى الإمام والمصنف أى البيضاوى - بهذه الآية فصح ما قالاه ، وفى صحة الجواب نظر من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط، وليس هنا ما يتخيل دلالته عليه إلا الفاء فى قوله : ﴿ **فقعوا** ﴾ وهى لا تدل عليه إلا إن كانت للتعقيب ، وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جوابًا للشرط لا تقتضى تعقيبًا .

(٥) فى " ت " : تكميل .

سبق [1] أن الإسناد إلى القرينة خلاف الأصل .

وجوابه : أن التعجيل مستفاد من قرينة عرفية ، بدليل أنه لو أمره بما لا يعلم ولا يظن حاجته إليه على الفور لا بما يعلم أو يظن عدم حاجته إليه على الفور حتى بحال عدم حسن الذم فيه إلى / (١٥١/ أ) القرينة ، فإنه لا يحسن ذمه على التأخير ، ولو ادعى حسن ذمه على التأخير فى مطلق الأمر ، بدليل أن السيد يعلل ذمه بأنى أمرته بكذا فأخر ، فإنا لا نسلم حسن ذلك .

ولو سلمناه : فمعارض بحسن اعتذار العبد ، فإنه يحسن منه أن يقول : إنك أمرتنى بالفعل ، وما أمرتنى به على الفور ، ولا علمت ولا ظننت حاجتك إليه على الفور ، حتى كان يجب علىّ فعله على الفور ، ثم تلك القرينة هى ما تعلم أن الظاهر من حال الإنسان أن لا يطلب الماء إلا عند احتياجه إليه [2] .

وثالثها : أنه يجب على المأمور اعتقاد وجوب الفعل المأمور به على الفور بالإجماع [3] ، وهو إما موجبه أو من لوازم موجبه وعلى التقديرين يجب فعل المأمور به على الفور ، أما على الأول فبالقياس عليه والجامع بينهما تحصيل المصلحة الناشئة من المسارعة ، وأما على الثانى فبالطريق الأولى لكونه مقتضاه وهو من لوازم مقتضاه .

وجوابه : منع كونه من موجباته أو من لوازم موجباته ، وهذا لأن وجوب

---

(١) انظر ما سبق "ص٩٥٧" .
وانظر : المعتمد "١/١٢١" ، التبصرة "ص٥٦"، المحصول "١/ق٢/١٩٨"، الأحكام للآمدى "٢/١٦٦" .

(٢) انظر مناقشة هذا الدليل فى :
المعتمد "١/١٢٢"، التبصرة "ص٥٦"، المحصول "١/ ق٢/٢٠٢ ، ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى "٢/١٦٨"، الفائق "٢/ ٨١" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/١٦٦" .

الاعتقاد على الفور « غير[1] » مستفاد من اللفظ بل من العقل ، فإن من ركب الله فيه العقل فنظر علم أن امتثال أوامر الله تعالى واجب وإن لم يحصل شيء من أوامره .

سلمناه : لكنه قياس فى اللغة وهو ممنوع .

سلمناه : لكنه منقوض بما لو صرح بجواز التأخير ، كما لو قال : افعل فى أى وقت شئت وبجميع الواجبات الموسعة نحو النذور والكفارات ، وبالخبر الصادر من الشارع فإنه يجب اعتقاد صدقه على الفور [ولا[2]] يجب حصول الفعل المخبر عنه على الفور[3] .

ورابعها : طريقة الاحتياط . وتقريرها : أنا أجمعنا[4] على أن المبادر خارج عن عهدة التكليف ، واختلفنا فى المؤخر فى أنه هل هو خارج أم لا ؟

فالاحتياط يقتضى إيقاع الفعل عقيب الأمر ليحصل الخروج عن عهدة التكليف بيقين[5] .

أجاب الإمام «عنه[6]» بأنه منقوض بما لو قال: افعل فى أى وقت شئت[7]

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته :
المحصول "١/ق٢/١٩٨ ، ٢٠٣"، الفائق "٢/ ٧٩ ، ٨١"، الأحكام للآمدى "٢/١٦٦" .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٢/١٦٦" .

(٥) انظر هذا الدليل فى :
المعتمد "١/١٢٦"، المحصول "١/ق٢/ ٢٠٠"، الفائق "٢/٧٩" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٦٤" .

(٦) ساقطة من " ت " .

(٧) انظر جواب الإمام الرازى عن هذا الدليل فى المحصول "١/ق٢/ ٢٠٤" .
وراجع : الفائق "٢/ ٨١"، الإبهاج "٢/ ٦٤" . ==

وهو غير سديد ، لأن طريقة الاحتياط ليست آتية فيه ، إذ لا خلاف فى المؤخر فيه ، ولا خوف على تأخيره عن أول الوقت لصريح الإذن فيه (١) .

وأجاب بعضهم : بأن الاحتياط فى اتباع المكلف ظنه ، فإن ظن الفور يجب [عليه (٢)] اتباعه ، وإن ظن التراخى ، وجب عليه اتباعه ، وإلا فبتقدير ظن التراخى لو أوقعه على الفور على خلاف ظنه ، كان ذلك حرامًا لا احتياطاً ، فلم يكن التعجيل احتياطًا مطلقًا (٣) .

وهو أيضًا ضعيف .

أما أولاً : فلاقتضائه أن لا يكون طريقة الاحتياط / (١٥١ / ب) جارية باستقلالها فى شىء من الصور ، وهو خلاف الإجماع .

وأما ثانيًا : فلأنه لا يتأتى فيما لم يحصل الظن فيه بأحدهما والخصم قد ينصبها دليلاً فيه .

ولو أجيب عنه : بأن الاحتياط والحرام ليس من أمارات الوضع (٤) . كان ذلك حقًا لكن من المعلوم أن الخصم ليس يجعله دليلاً على أنه يفيد الفور بحسب الوضع ، بل يجعله دليلاً شرعيًا على إفادته الفور .

والأولى : أن يجاب عنها بالمعارضة بالضرر الناشئ من الإيجاب على

= وقال الإمام الرازى بعد أن ذكر هذا الجواب بالنقض : " واعلم أن هذا النقض يرد على أكثر أدلتهم وهو لازم لا محيص عنه " .

(١) وهذا الرد هو ما رد به سراج الدين الأرموى فى كتابه « التحصيل من المحصول » "١/ ٣١٠" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) هذا هو جواب الآمدى عن هذا الدليل :
انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٩"

(٤) قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ٦٥" قال التبريزى : " التمسك على الفور بطريق الاحتياط ضعيف ، لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب ، بل هو من باب الأصلح "

الفور ، فإن الأدلة النافية للضرر والحرج نافية له .

وخامسها : القياس على النهى، فإنه يقتضى الانتهاء على الفور بالاتفاق فكذا الأمر ، والجامع ما سبق [(١)] .

وجوابه : بمنع القياس فى اللغة .

ولئن سلم : فبالفرق[(٢)]، وهو ما تقدم[(٣)] ونزيد هنا بأنه إنما يفيد ذلك، لأنه يفيد التكرار ، بخلاف الأمر فإنه لا يفيد التكرار على ما عرفت ذلك [(٤)].

وسادسها : أن الأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده ، ثم النهى عنها يوجب الانتهاء عنها على الفور ، وذلك لا يمكن إلا بالإقدام على المأمور به على الفور ، وقد عرفت جوابه غير مرة فلا نعيده [(٥)] .

وسابعها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ **فاستبقوا الخيرات** [(٦)] ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **وسارعوا إلى مغفرة من ربكم** ﴾ [(٧)] .

ووجه الاستدلال [(٨)] بهما أنه لا شك فى أن المأمور به من الخيرات والاستباق والمسارعة إليه إنما هو بالتعجيل ، فيكون تعجيل المأمور به واجبًا ،

---

(١) والجامع بينهما هو وجود الطلب فيهما .
وانظر هذا الدليل فى : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٥٠" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٦٤" .

(٢) آخر الورقة "١٥٥" من " ت " .

(٣) انظر ما سبق "ص١٤٧" .

(٤) انظر فى هذا الجواب : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٥٠" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٦٤" .

(٥) انظر : التبصرة "ص٥٥"، المحصول "١/ق٢/١٩٩ ، ٢٠٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٦" .

(٦) سورة البقرة : آية "١٤٨" .

(٧) سورة آل عمران : آية "١٣٣" .

(٨) فى " ت " : التمسك .

إذ الأمر للوجوب ، وهو المطلوب [1] .

وجوابه : بعض ما تقدم فى الواجب الموسع [2] .

وثامنها : لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو لا إلى بدل ، والقسمان باطلان ، فالقول بجواز التأخير باطل [3] .

وتمام تقريره وجوابه ، ما قد تقدم أيضًا فى مسألة إثبات الواجب [4] الموسع[5] .

وتاسعها : لو جاز التأخير لجاز إما إلى غاية معينة ، أو لا إلى غاية معينة، بل يجوز له التأخير أبدًا ، والقسمان باطلان ، فالقول بجواز التأخير باطل .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز التأخير إلى غاية معينة ، لأن تلك الغاية إما أن تكون معلومة للمكلف أو لا تكون معلومة له .

فإن كانت معلومة له ، فإما أن يكون ذلك بتنصيص الشارع عليه بأن ينص على جواز التأخير إلى خمسة أيام مثلاً أولضرب من النظر [6] والقياس.

والأول باطل، لأنه خلاف المفروض، إذ المفروض فى اقتضاء مطلق الأمر .

---

(١) انظر : التبصرة "ص٥٤" ، المحصول "١/ق٢/١٩٤" .

(٢) انظر ما سبق "ص٤٧١" .

(٣) **أما فساد القسم الأول** : فهو أن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل منه من كل الوجوه، فإذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف وبالاتفاق ليس كذلك .
وأما فساد القسم الثانى : وهو القول : بجواز التأخير لا إلى بدل ، فذلك يمتنع من كونه واجبًا لأنه لا يفهم من قولنا : إنه ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل .
انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٩٤ ، ١٩٥" .

(٤) فى الأصل ، " ت " : واجب ، وهى كما أثبت .

(٥) انظر ما سبق "ص٤٧١" .

(٦) فى " ت " المثل

وإن كان الثانى : فتلك الغـاية هى الوقت الذى يعلم المكلف أو يظن أنه لو لم يشتغل بالمأمور به فيه لفاته ، بدليل أن كل من قال : يجوز التأخير إلى غاية معلومة /(١٥٢ / أ) بضرب من النظر والقياس ، قال : إن تلك الغاية هى هذه ، فالقول : بإثبات غاية أخرى معلومـة للمكلف خلاف الإجماع [١] ، وأنه باطل فتتعين[٢] هى ، لكن القـول بأنها غاية يجـوز التأخـير إليـها باطل أيضًا، لأن ذلك العلم أو الظن إن لم يكن لدليل أو لأمارة لم يكن معتبرًا .

وإن كان الدلالة نحـو المرض المهلك إذا احتـفت به من العلامـات ما يقطع الإنسان أنه لا يعيش به إلى وقت يمكنه أداؤه فيه ، أو لأمارة نحو المرض الذى لا يكون كذلك ، بل يغلب على الظن الهلاك أو علو السن فهو أيضًا باطل ، لأن كـثيـرًا من الناس يمـوت فـجأة ، فلم يكـن ذلك غاية بالنـسبـة إلى كل المكلفين، فلا يكون معولاً عليه فى جواز التأخير لإفضائه إلى ترك الواجب فى جميع العمر .

وإن كانت الغاية مجهولة فـهو أيضًا باطل ، لأنه حينئذ يصير المكلف مكلفًا بأن لا يؤخر الفعل عن تلك الغاية المعينة مع أنه لا يعرفها ، وهو تكليف ما لا يطاق .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز التأخير لا إلى غاية معينة ، بل يجوز ذلك أبدا لأن ذلك المأمور بـه على هذا التقديـر يكون ندبًا لا واجبًا ، لأن تجويـز الترك أبدًا ينافى ماهية الواجب [٣] .

وجوابه : النقض بما لو صرح بجواز التأخير نحو : « قوله [٤] » افعل فى أى وقت شئت ، وبـجميع الواجـبات الموسـعة نحو النذور والـكفارات مع أن

---

(١) انظر فى هذا الإجماع : الأحكام للآمدى "٢/١٦٧" .

(٢) فى الأصل ، " ت " : (فتعين) وهى كما أثبت .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/١٩٦ ، ١٩٨" ، الأحكام للآمدى "٢/١٦٧" .

(٤) ساقطة من " ت " .

جميع ما ذكروه من الأقسام آت فيه .

وعاشرها : أن الأمر استدعاء فعل بقول يقتضى التعجيل كالإيجاب فى البيع فإنه يقتضى تعجيل ما استدعاه من القبول [(١)] .

وجوابه : أنه قياس فى اللغة وهو ممنوع .

سلمناه : لكن الجامع وصف طردى وهو غير معتبر .

سلمناه : لكن الفرق قائم فإن الأمر : استدعاء فعل بقول ، والإيجاب فى البيع : استدعاء قول بقول والفورية تشترط فيه لكى [(٢)] يعد جوابًا [(٣)] فإنه لو تأخر القبول لم يعد جوابًا ، بخلاف الفعل فإنه لو تأخر عن وقت الاستدعاء لا يقدح ذلك فى الامتثال .

ولئن سلم : أنه لا فرق لكنه منقوض بما لو قال : افعل فى أى وقت شئت[(٤)] .

وأما القائلون بالتراخى :

---

(١) " شبه الأمر بعقود البيع ، لأن عقد البيع يفيد نقل الملك ، وذلك هو القصد منه ، كما أن المقصود من صيغ الأوامر ، إيقاع الأفعال المأمور بها ، وبذلك اشتركا ، فكما تقتضى عقود البيوع نقل الملك على الفور ، فكذلك يجب إيقاع الفعل المأمور به على الفور قياسًا عليها " .
انظر : الكاشف " ١/٣٠٦ -١ " على ما فى هامش المحصول "١/ق٢/١٩٩" .

(٢) فى " ت " : لكن .

(٣) هكذا فى الأصل ، " ت " : ولعلها : إيجابًا .

(٤) انظر : هذه الأدلة للقائلين بالفور ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ١٢١ ، ١٢٤" ، العدة "١/ ٢٨٣ ، ٢٨٧" ، التبصرة "ص٥٤ ، ٥٧" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٣٣ ، ٢٤٢" ، المستصفى "٢/ ١٠" ، المنخول "ص١١٢" ، المحصول "١/ ١٩٣ , ٢٠٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٦" .
وراجع : شرح مختصر ابن الحاجب "٢/ ٨٤" ، الإبهاج "٢/ ٦٠ ، ٦٣" ، كشف الأسرار "١/ ٢٥٤" ، نهاية السول "٢/ ٤٧ ، ٤٩"

فقد احتجوا : بأنه يجوز التراخى عن أول الوقت ، إذ قد ظهر ضعف أدلة القائلين بالفور ، فلا يكون واجبًا فيه ، ولا يجوز التأخير عن آخره وذلك يدل على أنه واجب فيه .

وجوابه : أنه خلاف الإجماع على ما تقدم فلا يكون مسموعًا [(١)] .

سلمنا : أنه ليس " خلافه " لكن جواز التأخير عن أول الوقت لا يدل على / (١٥٢/أ) أنه ليس [(٢)] " بواجب فيه مطلقًا ، بل يدل على أنه ليس بواجب فيه على التضييق ، وهو أخص من الأول : فنفيه لا يستلزم نفيه .

سلمنا : لكنه قد يفضى لترك [(٣)] الواجب فى جميع العمر، فيكون باطلاً.

سلمنا : أنه ليس بمفض إليه ، لكنه منقوض بقوله : افعل فى أى وقت شئت[(٤)].

وأما الواقفية القائلون بالاشتراك :

فقد احتجوا : بالاستعمال ، وحسن الاستفهام ، وتمام تقريرهما قد مضى فى مسألة أن الأمر هل هو للتكرار أم لا ؟. وقد عرفت جوابهما أيضًا ثمة[(٥)].

وأما الغلاة من الفريق الثانى من الواقفية فقد احتجوا بوجهين :

أحدهما : أن العلم بكونه للفور ، أو للتراخى ، أو للقدر [(٦)] المشترك بينهما ، إما بالعقل ، أو بالنقل ، إلى آخره ، كما ذكر فى مسألة أن الأمر للوجوب [(٧)] .

---

(١) انظر ما سبق "ص٩٥٣" .

(٢) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٣) فى " ت " : إلى ترك .

(٤) انظر هذا الدليل للقائلين بالتراخى ومناقشته ، " نفس المراجع السابقة .

(٥) انظر ما سبق "ص٧٩٧" .

(٦) آخر الورقة "١٥٦" من " ت " .

(٧) انظر ما سبق "ص٩١١" .

وجواب ذلك : الجواب : أيضًا . إلا أن المركب من العقل والنقل هنا غير ما ذكر ثمة ، ولا يخفى عليك تقريره بعد أن تمسكت بالبراءة الأصلية ، فإن المقدمة العقلية فيه هى ، فلا نطول الكتاب بالإعادة .

وثانيهما (١) : أنه يحتمل (٢) أن يراد به فعل المأمور به على الفور ، ويحتمل (٣) أن يراد به فعله على التراخى ، وليس فيه ما يدل على أحدهما فصار كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته (٤) ، فيجب التوقف إلى أن يدل دليل على أحدهما .

وجوابه : أنه لا إجمال فى مدلوله وهو إيقاع المأمور به والاحتمالات المترددة فى اللوازم غير مضرة كما فى المكان وأحوال الفاعل .

وأما (٥) المقتصدة منهم : فقد تمسكوا بأن المبادر ممتثل بالإجماع (٦)، إذ الأمة قبل ظهور المخالف كانوا قاطعين بذلك ولا قاطع فى المتأخر فيجب التوقف ، إذ المسألة علمية .

وجوابه : جواب الشبهة الأولى للغلاة (٧) .

---

(١) فى " ت " : وثانيها .
(٢) فى الأصل : يحمل ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى الأصل : يحمل ، والمثبت من " ت " .
(٤) فى الأصل :محملاته ، والمثبت من " ت " .
(٥) فى الأصل : ولنا ، والمثبت من " ت " .
(٦) انظر : الأحكام للآمدى "١٦٦/٢" .
(٧) انظر فى أدلة القائلين بالاشتراك ومناقشتها :
البرهان لإمام الحرمين "٢٤٦/١" ، المنخول "ص١١٣" ، التبصرة "ص٥٩" ، الفائق "٨٣/٢" .
وراجع : تيسير التحرير "٣٥٩/١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣٩٠/١" ، منهاج العقول "٤٧/١" .

فـرع :

القائلون بأن مطلق الأمر للفور :

اختلفـوا فى أن الفعل المأمور به إذا فـات عن أول وقت إمكان العمل به ، هل يجب فعله فيما بعده بالخطاب الأول ، أم يحتاج فيه إلى دليل آخر ؟ .

فذهب بعضهم : كـأبى بـكر الـرازى (١) رحـمـه الله إلى أنـــه يجب بالخـطاب الأول ، وليس هو نقضًا ، لأن قول القـائل : افعل معناه عنده افعل فى أول زمان الإمكان ، فـإن لم يفعل فيـه ففى (٢) الزمان الثـانى ، فإن لم يفعل فيـه ففى الزمان الثالث ، هكذا أبدًا ولو فرض أن الأمـر كان هكذا كان الفعل واجـبًا فى الزمان الأول من أزمنة الإمكان ، وفى الزمان الثـانى والثالث من غير أن يكون قضاء فكذا هنا .

ويشعـر إيراد بعضهم / (١٥٣/ أ) : بأنه يـكون قضاء عندهم ، كـما فى المعين وقته بالتنصيص (٣) لكن الأظهر ما ذكرناه .

وذهب الباقون : إلى أنه لا يجـب بالخطاب الأول(٤). بل لا بد مـن دليل

---

(١) قال أبو بكر الرازى فى أصوله "١١٠/أ" : " متى فـات الوقت قبل فلعله لم يلزمه بالأمر الأول فـعله بعد خروج الوقت ، لأن الأمـر توجه فى الابتـداء إلى فعله فى الوقت وما بعد الوقت لم يتـضمنه الأمر ، لأنه غير ما دخل تحت الأمـر فلا يجوز إيجـابه ، إلا بدلالة أخـرى غـير الأمـر الأول . . . " على مـا فى هامش الفـائق "٢/ ٨٤" .

انظر : كشـف الأسرار "١/ ١٣٩" ، التوضـيح على التنقيـح "١/ ٣١١" ، المسودة "ص٢٧" شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٠" ، الفائق "٢/ ٨٤" .

(٢) فى الأصل : مع .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ١٦٧" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ١٣٩" .

(٤) وإليه ذهب بعـض الحنفية العـراقيـين وصدر الإسلام أبو اليـسر وصـاحب الميزان ، وبعض المعتزلة ، وهو مذهب عامة أصحاب الشافعى .

انظر : المعتمد "١/ ١٤٦" ، كشف الأسـرار "١/ ١٣٩" ، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى "١/ ٣٨٢" .

آخر يوجب قضاءه ، كما فى المعين وقتـه بالصراحة ، وهؤلاء زعموا أن افعل معناه : افعل المأمور به فى أول زمان إمكانه من غـير « بيان حال الزمان الثانى والثالث ولو صرح بهذا لم يجب الفعل فى الزمان الثانى والثالث من غير »(١) دليل آخر على ما سيأتى تقريره فكذا هاهنا .

احتج الأولون : على صحة قـولهم : بأن الأمر اقتضى وجـوب المأمور به على الفور (٢) ووجوبه على الفور اقـتضى وجوب كون المأمـور فاعلاً له على الفور ، فإذا فـات وصف الفورية ، وجب أن ينفى وجوب كـونه فاعلاً لأصل الفعل لقوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

واحتج النافون على صحة قولهم : بأن الدليل إنما دل على كون الأمر للفور فقط ، ومـعناه : وجوب الفـعل فى أول زمان إمكانه وكون الفـعل يجب فى الزمان الثانى والثالث بتقدير فواته عن أول زمان الإمكان فغير داخل فى مفهوم الفورية ، ولا هو مستلزم « له (٣) » ، والأصل عدم دلالة دليل آخـر عليه ، فلا يلزم من كون الفعل مأموراً به على الـفور بكونه مأموراً به فى الزمان الثانى والثالث بتقدير الفوات عن الأول والثانى (٤) « المؤقتة . . .(٥) بالأمر الجديد أم لا فذهب المحققون من الحنفية إلى أنه » (٦) .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٢) فى الأصل : الفعل ، والمثبت من " ت " .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٢٥" .

(٥) هنا كلمة لم أستطع قراءتها .

(٦) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

والظاهر والله أعلم أن المسألة انتـهت عند قوله «والثانى» . وما بين القـوسين أخذه الناسخ سـهـوًا من المسـألة الـتى بعـدها، بدليل أن الكلام يتـم عند قـول المصنف «والثانى» ولأن عبارات ما بين القوسين مأخوذة من المسألة الآتية .

المسألة الثالثة عشرة

فى أن القضاء فى العبادة المؤقتة بالتنصيص الفائتة عن وقتها هل هو بالأمر الأول أو بالأمر الجديد ؟

فذهب المحققون منا [1] ومن الحنفية [2] والمعتزلة [3] إلى أنه بالأمر الجديد[4] .

---

(1) ومنهم : أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع "ص١٦" ، والتبصرة "ص٦٤" ، وإمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٦٥" ، والغزالى فى المستصفى "٢/ ١١" ، والرازى فى المحصول "١/ق٢/ ٤٢٠" واختاره الأمدى "٢/ ١٧٩" .

لكن ابن السبكى نقل فى جمع الجوامع "٢/ ٣٨٢ ، ٣٨٣" عن أبى إسحاق الشيرازى أنه يقول : " بأن الأمر بالقضاء لا يستلزم أمرًا جديدًا بل بالأمر الأول " .

وهذا النقل - عن أبى إسحاق - على خلاف ما جاء فى كتبه ، فإن كتبه مصرحة بخلافه ، حيث قال فى التبصرة "ص١٦" : " ولا يجب قضاؤها إلا بأمر ثان " ، وفى اللمع "ص١٦" فإن فات الوقت الذى علق عليه العبادة فلم يفعل فهل يجب القضاء أو لا ؟ فيه وجهان من أصحابنا من قال : يجب ، ومنهم من قال : لا يجب إلا بأمر ثان ، وهو الأصح ، لأن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر فلا يجب الفعل فيه كما قبل الوقت " .

وبهذا التصريح عن الشيرازى يتبين أن ابن السبكى وهم فى النقل عنه .

(2) ومنهم : العراقيون ، وصدر الإسلام أبو اليسر وصاحب الميزان .

انظر : أصول السرخسى "١/ ٤٥" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١١٩" .

(3) ومنهم : أبو عبد الله البصرى . انظر : المعتمد "١/ ١٤١" .

(4) وإليه ذهب بعض الحنابلة منهم : ابن عقيل كما فى المسودة "ص٢٧" ، وأبو الخطاب فى تمهيده " ١/ ٢٥١ " ، وهو اختيار ابن الحاجب فى مختصره " ٢/ ٩٢ " .

وذهب كثير من فقهاء الفريقين والحنابلة [٥] إلى أنه بالأمر الأول [٦] .

ونقل عن صاحب التقويم [٣] أنه يجب بالقياس على العبادات الفائتة عن وقتها الواجبة قضاؤها فى الشرع ، فإنه الأكثر بجامع [٤] استدراك المصلحة الفائتة [٥] .

---

(٥) نسب الأمدى فى الأحكام "٢/ ١٧٩" هذا القول إلى الحنابلة وتبعه المصنف فى ذلك - هنا - وفى هذه النسبة تساهل ، إذ الصحيح فى ذلك أنه هذا القول قال بعض الحنابلة منهم : الطوفى والموفق ابن قدامة والقاضى الحلوانى وغيرهم .
انظر : العدة "١/ ٢٩٣" ، التمهيد لأبى الخطاب "١/ ٢٥٠" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٢٠٤" ، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام "ص١١٠" ، المسودة "ص٢٧" .

(٢) وإليه ذهب بعض الشافعية وأكثر الحنفية ومنهم : الكرخى وأبو بكر الرازى والبزدوى والسرخسى وغيرهم .
انظر : العدة "١/ ٢٩٣" ، التبصرة "ص٦٤" ، البرهان "١/ ٢٦٥" ، أصول السرخسى "١/ ٤٥" ، المستصفى "٢/ ١٠" ، التمهيد لأبى الخطاب "١/ ٢٥١ ، ٢٥٢" . المحصول "١/ق٢/ ٤٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٩" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١٣٩" ، فواتح الرحموت "١/ ٨٨" .

(٣) صاحب التقويم الذى يشير إليه المصنف هو : أبو زيد الديوسى عبد الله بن عمر بن عيسى الديوسى - وقد سبقت ترجمته - والتقويم كتاب له اسمه : التقويم فى أصول الفقه والكتاب مخطوط .

(٤) فى " ت " : لجامع .

(٥) والشيخ المصنف لم ينقل هذا القول عن أبى زيد الديوسى مباشرة ، بل نقله عمن نقله عنه ولذلك قال : " ونقل عن صاحب التقويم " . وكذلك فعل الآمدى فى الأحكام "٢/ ١٧٩" حيث قال : " ونقل عن أبى زيد الديوسى " .
انظر : التقويم فى أصول الفقه فى مبحث القول فى الأداء والقضاء .
وراجع : أصول السرخسى "١/ ٤٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٩" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١٣٩" ، الفائق "٢/ ٨٦" .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن القضاء لو كان بالأمر الأول : بحيث لم يجب القضاء ، كما في الجمعة لزم الترك بالدليل، وإن كان ذلك لدليل آخر لكنه خلاف الأصل ، فوجب أن يقال : إن إيجاب العبادة في وقت لا إشعار [1] له بوجوب القضاء ولا تقدمه كيلا يلزم الترك بالدليل [2] .

لا يقال : لو لم [3] يجب القضاء بالأمر [الأول [4]] : فحيث وجب كما في الصلوات والصيام لزم أيضًا خلاف الدليل إذ الأصل / (١٥٣/ب) عدم دليل آخر ، وهو دليل شرعي .

سلمنا : أنه لا يلزم خلافه ، لكنه يلزم خلاف الظاهر ، فإن ظاهر الخطاب الأول: حينئذ لا يوجب القضاء، فيكون إيجابه حينئذ خلاف الظاهر.

لأنا نقول : الجواب عن الأول : إن المحذور فيما ذكرتم أكثر ، لأنه يلزم منه الترك بالدليل اللفظي المعتبر ، وأما على ما ذكرنا يلزم منه الترك بالدليل العقلي المقرر ، فكان التزام ما ذكرنا أولى .

سلمنا : أنه ليس بأكثر محذوراً منه ، لكنه وجد كقوله عليه السلام : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» ، وكقوله تعالى : ﴿ **فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر** ﴾ [5] .

فسواء قلنا : القضاء بالأمر الأول أو بالأمر الجديد كان ما ذكرتم من المحذور لازمًا ، وهو ترك مقتضى الأصل .

---

(١) في الأصل : الإشعار له ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) في الأصل : لو لم يكن ، والمثبت من " ت " .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) سورة البقرة : آية "١٨٤" .

أما لو قلنا : القضاء بالأمر الأول :لزم مع هذا المحذور ما ألزمناكم من المحذور وكان ما ذكرنا أولى .

وعن الثانى : إنا لا نسلم أنه يلزم منه خلاف الظاهر ، [وهذا فإنا نسلم أن ظاهر الخطاب الأول لا يوجب القضاء [1] حينئذ ، لكن لا نسلم أن إيجابه حينئذ يكون خلاف الظاهر] [2] ، لأن إيجاب ما لا يوجبه الظاهر خلاف الظاهر ، ليس خلاف الظاهر وإلا لزم أن يكون إيجاب الفور غيره لدليل منفصل عند ورود الأمر بالصلاة خلاف الظاهر ، لأن ظاهره لا يوجب الصوم بل خلاف الظاهر إنما يلزم أن لو أوجب ظاهر الخطاب الأول اللاقضاء[3] فيكون إيجابه خلاف الظاهر ، لكن فرق بين إيجاب اللاقضاء وبين لا إيجاب[4] القضاء ومخالفة الظاهر إنما يلزم من الأول دون الثانى .

وثانيها : لو دل الأمر على وجوب القضاء بعد الفوات ، فإما أن يدل عليه بطريق المطابقة . وهو باطل ، لأن قول القائل : " صم يوم الجمعة " ليس موضوعًا بإزاء صوم « يوم [5] » آخر بعدها كالسبب مثلاً بتقدير فواته عنها .

أو بطريق التضمن .

وهو أيضًا باطل ، لأن « من [6] » المعلوم أن المفهوم الثانى ليس جزءاً من المفهوم الأول ، أو بطريق الالتزام كما يقال إن قوله : "صم يوم الجمعة" دل على « وجوب [7] » كونه صائمًا يوم الجمعة ، ووجوب كونه صائمًا يوم

---

(١) آخر الورقة "١٥٧" من " ت " .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : للا قضاء ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : الا إيجاب ، والمثبت من " ت " .

(٥) ساقط من " ت " .

(٦) ساقطة من " ت " .

(٧) ساقطة من " ت " .

الجمعة ، دل على وجوب كونه صائمًا مطلقًا [1] ضرورة أنه جزء مفهومه ، ثم فوات خصوصية يوم الجمعة لا يعارض تلك الدلالة لإمكان تعلقه معه ، فوجب بقاء كونه مأمورًا بأن يكون صائمًا مطلقًا ، ثم لما لم يمكن كونه صائمًا مطلقًا بعد فواته عن يوم الجمعة إلا أن يكون صائمًا فى يوم آخر بعدها لا جرم دل ذلك الخطاب على وجوب الصوم فى يوم آخر بعدها بطريق الالتزام . وهو أيضًا باطل .

أما أولاً : فلأنا / (١٥٤ / أ) لا نسلم أن فوات الخصوصية لا تعارض تلك الدلالة ، وما ذكره من الدلالة عليه فإنما يدل على أنه ليس بمعارض قاطع له ولا يدل على أنه ليس بمعارض له أصلاً ، فجاز أن يعارضه بطريق الظهور، أو بطريق التساوى ، والأصل عدم الوجوب ، فعليكم إفساده لأنكم المستدلون، ثم الذى يدل على أن فوات خصوصية الزمان يعارض تلك الدلالة أن تخصيص العبادة بزمان معين ، إن كان لمعنى فيه لا يوجد فى غيره من الزمان وجب أن لا يكون القضاء مشروعًا بتقدير فواتها عنه ، لأن القضاء شرع لاستدراك مصلحة الفائت ، وهو غير حاصل حينئذ ، وإن لم يكن كذلك سواء كان ذلك بأن يكون التخصيص لا لمعنى فيه أو بمعنى فيه ، لكن يوجد مثله فى غيره وعلى [2] التقديرين وجب أن يتخير بينه وبين غيره وأن لا يكون للتخصيص فائدة .

سلمنا : أنه لا يعارض تلك الدلالة . لكن دليلكم منقوض بالعبادات المختصة بالمكان كأفعال الحج ، وبالشروط كاستقبال جهة معينة ، والشخص كتخصيص صرف الزكاة بالمساكين . وكتخصيص الضرب والقتل بشخص معين، وببعض العبادات المختصة بالزمان كالجمعة والوقوف بعرفة فى يوم عرفة والأضحية ، ورمى الجمار .

---

(١) فى الأصل : (دل على كونه وجوب صائمًا مطلقًا) .

(٢) فى " ت " : على .

وثالثها : لو كان وجوب القضاء بالأمر الأول ، لكانت فائدة الأوامر الواردة بقضاء بعض العبادات ، كقوله تعالى : ﴿ **فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر** ﴾ (١) ، ونحو قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » فائدة تأكيدية ، ولو لم يكن بالأمر الأول لكانت فائدتها فائدة تأسيسية ، ولا شك أن الحمل على الفائدة التأسيسية أولى لكثرة فائدتها .

ورابعها : القياس على الأوامر المختصة بالمكان والأشخاص وببعضها المختص بالزمان الذى لا قضاء فيه ، والجامع بينهما ، إما دفع الضرر الناشئ من وجوب القضاء ، وإما لأن القضاء فى غيرها غير محصل لمصلحة الفائت إذ التخصيص بتلك المعينات يدل على عدم حصول فائدتها من غيرها (٢) .

وخامسها : أن تخصيص الفعل بوقت معين مانع من إيقاعه قبله ، فكذا بعده بجامع (٣) وصف التخصيص ، مقتضى هذا أن لا يشرع القضاء أصلاً ترك العمل به فيما إذا ورد فيه الأمر الجديد بالقضاء فوجب أن يبقى معمولاً به فى غيره .

وسادسها : القياس على النهى ، فإنه إذا كان مؤقتاً بوقت ولم يحصل / (١٥٤/ب) مقتضاه فيه ، فإنه لا يجب قضاؤه بعد فوات ذلك الوقت ، فكذا فى الأمر والجامع ما تقدم (٤) .

وسابعها : أن أفعال الله تعالى وأحكامه إن كانت معللة بالمصالح لم يلزم من وجوب عبادة فى وقت وجوبها فى وقت آخر ، لجواز أن يكون ذلك لمصلحة لا توجد فى غيره ، وإن لم تكن معللة بالمصالح بل هى مبنية

---

(١) سورة البقرة : آية "١٨٤" .

(٢) فى " ت " : من غير قضاء .

(٣) فى " ت " : لجامع .

(٤) نظر ما سبق "ص٩٧٣" .

على محض الإرادة لم يلزم أيضًا من وجوبها فى وقت وجوبها فى وقت آخر، لجواز أن يكون مراده فيها دون غيره [1] .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : قوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ومن فاته الفعل المأمور به فى وقت معين فهو مستطيع له فى غيره فوجب أن يجب عليه .

وجوابه : أن النص [2] إنما يفيد وجوب الإتيان به فى غيره إن لو ثبت كونه مأموراً [به [3]] فيه فإثبات كونه مأموراً به فيه به دور [4] .

وثانيها : أن العبادة حق الله تعالى على المكلفين ، والوقت لها كالأجل للدين فى حقوق العباد ، وانقضاء الأجل لا يوجب سقوط الدين ، فكذا فوات الوقت لا يوجب سقوطها [5] ضرورة كونه مثلها له .

وجوابه : منع كون الأجل مثلاً للوقت المفروض للعبادة ، وهذا لأنه قد ثبت بالدليل أن الدين بمطلق وصفه مطلوب الحصول وليس للأجل الذى هو عبارة عن وقت مهلة تأخير المطالبة بالدين الواجب مدخل [6] فى مطلق نيته ،

---

(١) انظر فى أدلة هذا القول ومناقشتها فى :

المعتمد "١/١٤٧"، العدة "١/٢٩٥ ، ٢٩٩"، التبصرة "ص٦٤"، المنخول "ص١٢٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٩٦"، المحصول "١/ق٢/٤٢٤"، الأحكام للآمدى "٢/١٧٩"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩٢"، الفائق "٢/٨٦" .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/١٣٩" .

(٢) فى الأصل : الفطن ، والمثبت من " ت " .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى الأصل : دون ، والمثبت من " ت " .

(٥) آخر الورقة "١٥٨" من " ت " .

(٦) فى " ت " : يدخل .

وإنما شرع ذلك ليسر الأداء لا ظرفًا له ، ولهذا لا يجب أداؤه قبل انقضاء الأجل بخلاف وقت الصلاة مثلاً فإنه ظرف لها ، ولهذا يجب أداؤها قبل انقضائه ، فجاز أن يكون للوقت مدخل فى مطلوبية العبادة ، ويتأيد هذا الجواز بما أن بعض العبادات لا تقضى بعد فوات وقته ، وليس شىء من الدين يسقط بانقضاء (١) أجله ، فلا يكون مثلاً له ، فلا يلزم من عدم سقوط الدين بانقضاء الأجل عدم سقوط القضاء بفوات الوقت (٢) .

وثالثها : لو لم يجب القضاء بالأمر الأول ، بل بالأمر الجديد لكان ذلك أداء لا قضاء كالأمر الأول .

وجوابه : أنا نقول بموجبه لو لم يكن ورود الأمر الثانى بمثل العبادة (٣) الفائتة " لاستدراك المصلحة الفائتة أما إذا كان وروده لذلك فلا ، إذ لا معنى للقضاء إلا ما شرع من العبادة لاستدراك مصلحة [العبادة (٤)] الفائتة " (٥).

ورابعها : أن الغالب فى /(١٥٥/أ) العبادات الفائتة القضاء ولابد لذلك

---

(١) فى " ت " : بالقضاء .

(٢) ذكر ابن برهان فى بطلان هذا الدليل وجهين :

أحدهما :

أن من فوت حق من حقوق الآدميين وجب ضمانه لدخول الضرر عليه بالتفويت والانتفاع بوجوب الضمان، أما البارى تعالى فإنه لا ينتفع بالأفعال ولا يتضرر بها، فلا يتصور قياسه على الآدميين .

الثانى :

أن حق الآدميين إذا فات جبر بالمثل أو بالقيمة قطعًا ، بخلاف حقوق الله تعالى ، فإنا لا نعلم أن الفعل فى الزمان الثانى مثل الفعل فى الزمان الأول قطعًا فامتنع الإلحاق " .

انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١٥٨/١" .

(٣) فى الأصل : العباد ، والمثبت من " ت " .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) ما بين القوسين مكرر فى الأصل

من دليل . [و[1]] الأصل عدم ما سوى الأمر الأول فيضاف إليه

وجوابه منع كون القضاء عالما فى العبادات الفائتة ، ولا يخفى عليك سنده مما سبق [2]

سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم من الأصل متروك قطعًا لوجود الأوامر الدالة على القضاء فى الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات التى شرع فيها القضاء[3]

سلمنا أنه غير متروك لكنه معارض بما أن الأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه

سلمنا سلامته عن المعارض ، لكن إنما يضاف إليه لو كان له دلالة عليه ، لكن بينا أنه لا دلالة له عليه .

سلمنا : ذلك لكن لأن التزام [4] ترك الأصل أولى من التزام ترك الدليل الشرعى [5] ، ولا يخفى عليك لزومه على تقدير إضافة القضاء إلى الأمر الأول

وخامسها : الوقت من ضرورات الفعل المأمور به ، إذ [6] لا يمكن فعله إلا فى وقت وليس هو مقتضى الأمر بل مقتضاه طلب الفعل فاختلاله لا يؤثر فى سقوط مقتضى الأمر

وجوابه أنا نسلم أن مطلق الوقت من ضرورات الفعل ، وليس هو من مقتضى الأمر ، لكن اختلاله غير متصور حتى يمكن أن يقال إن اختلاله لا

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من ت .

(٢) انظر ما سبق "ص٩٧٥"

(٣) فى الأصل اللفظ ، والمثبت من ت

(٤) فى الأصل الالتزام ، والمثبت من ب

(٥) فى الأصل الشرع ، والمثبت من ب

(٦) فى ب أو لا يمكن

يؤثر فى سقوط القضـاء ، وأما الوقت المعين فلا نسلم أنه من [(١)] ضروراته ، بل هو من مقتضى الأمر الذى عينه .

وسادسها : أن تعيين الوقت فيما لا يمكن فعله إلا فـيه كتعين الآلة فيما لا يمكن فعله إلا بها ، وكما أن فـوات الآلة المعينة لا توجب سقوط المأمور به ، فكذا [فوات الوقت المعين ، والجامع بعض ما تقدم] [(٢)] .

مثاله : لو قال الشارع تصدق باليمنى فشلت أو قطعت ، فإنه لا يسقط عنه التصدق ، بل يلزمه ذلك باليسرى .

وجوابه : منع حكم الأصل فيما لم يعقل فيـه التخصيص معنى أو عقل ، لكن بمعنى لا يوجد فى غيرها ، وإنما نسلم ذلك فيما إذا عقلنا أن المقصود من ذلك إيصال النفع إلى الغـير لا غير ، ولو فرض مـثله فى الوقت بأن يعقل أن المقصـود بالإيجاب الفعل بمطلقـه لا غير وتعـيين الوقت لزيادة « ثواب الوقت المعين والجامع بعض ما تقدم كان الحكم فيه أيضًا » [(٣)] ثواب أو غيرها [كان الحكم فيه أيضًا] [(٤)] كذلك [(٥)] .

---

(١) فى الأصل : (إن ضروراته) ، والمثبت من " ت " .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد "١/١٤٦" ، العدة "١/٢٩٤ ، ٢٩٥" ، التبصرة "ص٦٥ ، ٦٦" ، البرهان لإمـام الحـرمين "١/٢٦٧" ، الوصـول إلـى الأصـول لابن برهان "١/١٥٧ ، ١٥٨" ، المحـصـول "١/ق٢/٤٢٥" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ١٨٠ ، ١٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩٢" .

المسألة الرابعة عشرة
[فى الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء أو لا ؟]

الإتيـان بالمأمور به يقـتضى الإجـزاء عند الأشاعـرة والفقـهاء وكـثيـر من المعتزلة(١).

ونقل عن أبى هاشم وابنه ، والقاضى عبد الجبار أنه لا يقتضيه (٢) .

وقبل الخـوض فى الحجـاج ، لا بد من تلخيـص محل النزاع ، فـإن كلام ناقلين الخلاف / (١٥٥ /ب) فيها مختلف فى محله .

فنقول : قد عرفت فيما سلف (٣) أن الإجزاء : عبارة عن سـقوط القضاء بالفعل (٤) عند الفقهاء .

وعند المتكلمين : " عبارة عن سقوط التعبد به " .

فقولنا : الإتيان بالمأمور به ، هل يقتضى الإجزاء أم لا .

هو بالمعنى الأول ، أو بالمعنـى الثانى : ظاهر كـلام إمـام الحرمـين (٥) ،

---

(١) وإليه ذهب جمهـور الأصوليين، وذهب إليـه إمـام الحرمـين واختـاره الآمدى وابن قدامة .

انظر : المعـتـمـد "١/ ٩٩"، العـدة "١/ ٣٠٠"، التـبـصـرة "ص٨٥"، أصـول السرخسى "١/ ٦٣"، البـرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٥"، المستصفى "٢/ ١٢"، المنخـول "ص١١٧"، الوصـول إلى الأصول لابن بـرهان "١/ ١٥٣"، المحصـول "١/ق٢/ ٤١٥"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٥" .

(٢) انظر : " المراجع السابقة ، والمغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٢٥" .

(٣) انظر ما سبق "ص٦٥٧" .

(٤) فى " ت " : بالقول .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٥" حيث قال : " إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء أجزأ وكفى " .

والإمام [1] ، وبعض المصنفين [2] ، يدل على الثانى .

وصريح كلام الشيخ الغزالى [3] والقاضى عبد الجبار [4] فى عمدته ، وبعض المتأخرين من أصحابنا : يدل على الأول .

وهؤلاء صرحوا : بأنه لا خلاف فى كونه مقتضيًا للإجزاء بالمعنى الثانى ، لكن ترجمة الخلاف على ما صدرناه ، كما هو نقل بعضهم : على هذا لا يستقيم ، لأن الإجزاء عند المتكلمين : ليس عبارة عن سقوط القضاء بالفعل فلا يلزم من كون الفعل مجزئاً سقوط القضاء بل ينبغى أن يترجم الخلاف على هذا كما نقله الغزالى رحمه الله فى المستصفى [5] ، وهو أن الأمر يقتضى وقوع الإجزاء بالمأمور به عند الفقهاء .

وقال المتكلمون : لا يقتضى ، فلا معنى لتخصيص الخلاف ، على هذا بعض المتكلمين كأبى هاشم والقاضى .

فإن كل من قال : الإجزاء : ليس عبارة [6] عن سقوط القضاء ، على التفسير المتقدم [7] ، يلزمه أن يقول : لا يلزم من كون الفعل مجزئًا سقوط القضاء .

ولعل الأقرب أن الخلاف إنما هو فى سقوط القضاء لا فى سقوط التعبد به،

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٤١٤" حيث قال : " أحدهما : وهو الأصح أن المراد من كونه مجزيًا هو : أن الإتيان به كاف فى سقوط الأمر " .

(٢) كالشيرازى والآمدى والبيضاوى .
انظر : التبصرة "ص٨٥"، الأحكام للآمدى "١٥٧/٢"، الإبهاج شرح المنهاج "١٨٧/١" .

(٣) انظر : المستصفى "١٢/٢" .

(٤) المعتمد "١٠٠/١"، المغنى للقاضى عبد الجبار "١٢٥/١٧" .

(٥) انظر : المستصفى "١٢/٢" .

(٦) آخر الورقة "١٥٩" من " ت " .

(٧) انظر ما سبق "ص٦٥٧"

وكونه امتثالاً وطاعة ، لأن ذلك كالمتناقض فيبعد وقوع الخلاف فيه ، ولأن أدلتهم تشعر بذلك أيضًا (١) .

وإذا تلخص محل النزاع فلنشرع فى الحجاج .

فنقول احتج الفقهاء : بأن المأمور أن فعل المأمور به على الوجه الذى أمر به من غير نقض ولا خلل ، وجب أن يسقط القضاء ، لأن إيجاب القضاء لاستدراك ما فات من مصلحة العبادة المؤقتة الفائتة عن وقتها وهو فيما فعل فى وقته بجميع شرائطه محال .

أما أولاً : فلاستحالة الفوات .

وأما ثانيًا : فلاستحالة الاستدراك ، لأن تحصيل الحاصل محال (٢) .

نعم لا نزاع على هذا التقدير فى أنه لا يمتنع ورود الأمر بمثل تلك العبادة فى وقت آخر ، لكن لا يسمى ذلك قضاء لما أنه ليس فيه استدراك مصلحة الفائتة ، وإن لم يفعل على الوجه المذكور فلا نزاع أيضًا فى أنه غير مسقط للقضاء .

فإن قلت : ماذا تريد بقولك : إن المأمور أن فعل المأمور به على الوجه / (١٥٦ / أ) الذى أمر به وجب أن يسقط القضاء ؟ .

إن أردت به أن فعله كذلك باعتبار كونه مأموراً به فى نفس الأمر وفى

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ١٠٠ ، ١٠١" ، المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٢٥" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٥" ، المستصفى "٢/ ١٢" ، المحصول "١/ق٢/ ٤١٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٠" .

(٢) انظر أدلة القائلين : إن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء فى العدة "١/ ٣٠٠" ، التبصرة "ص٨٦" ، المنخول "ص١١٧" ، المحصول "١/ق٢/ ٤١٥ ، ٤١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩١" ، الفائق "٢/ ٩٠"

ظنه موجب لسقوط القضاء ، فهـذا مسلم لكن لا يفيد أن فعل المأمور به على الوجه الذى أمـر به مطلقًا موجب لسقـوط القضاء ، لجواز أن يكون السـقوط لخصوصية تلك الصورة .

وإن أردت به أن فعله لذلك مطلقًا سواء كان مأموراً به بذينك الاعتبارين أو بإحداهما أى واحد كان موجب لسقوط القضاء ، فهو ممنوع وهذا فإن من ظن أنه متطهر ، فإنه مأمور بالصلاة فى وقتها من غير طهارة أخرى والصلاة مأمور بها باعتبـار ظنه مع أن إثباتها ليس موجبًا لسقوط القضـاء بالإجماع ، وكذلك من صلى إلى جهـة غير جـهة اجتهـاده ، ثم ظهر أنها هى جـهة القبلة فـإنها ليست موجبة لسقوط القضاء على رأى ، مع أنه أتى بالصلاة المأمور بها باعتبار الواقع .

سلمنا : صحة ما ذكرتم ، لكنه معارض بوجوه (1) :

أحدها : أن بعض العبـادات مأمور به ، مع أن إتيـانه غير موجب لسـقوط القضاء ، وهو كإتمام الحج الفاسد وإتمام صوم رمضان الذى أفطر فيه عمداً من غير عذر .

وثانيها : أن النهى لا يدل على الفـساد لمجرده ، فكذا الأمـر لا يدل على الإجزاء لمجرده .

وثالثها : أن الأمر لا يـدل إلا على طلب المأمور ، ولا إشـعار له بامـتناع التكليف بمثل فعله بعد فعله فوجب أن لا يكون مقتضيًا له .

---

(1) هذه الوجوه هى أدلة المعتزلة فى أن المأمور لايقتضى الإجزاء .
انظر : المعتمد "١/ ١٠٠" .
وراجع فى هذه الوجوه
العدة "١/ ٣٠١ ، ٣٠٢" . التبصرة "ص٨٦" ، المنخول "ص١١٨" ، الوصول إلى الأصـول لابن برهان "١/ ١٥٤" ، المحـصـول "١/ق٢/ ٤١٧ ، ٤١٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٧" . مختصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ٩١" ، الفائق "٢/ ٩٠ ، ٩١" .

ورابعها : وهو العمدة لهم ، أن من ظن أنه متطهر وهو غير متطهر ، فإما أن يقال : إنه غير مأمور بالصلاة فى تلك الحالة أو هو مأمور بها ، والأول باطل وفاقا ، ولأنه يأثم بتأخيرها عن وقتها حيث لم يقدر على التجديد لعذر الحبس أو غيره ، ولو لم يكن مأموراً بالصلاة بتلك الحالة لم يكن كذلك فيتعين الثانى .

فعلى هذا لا يخلو ، إما أن يقال : إنه مأمور بالصلاة بطهارة [(١)] حقيقة ظاهرة فى نفس الأمر ، أو بطهارة [(٢)] ظنية سواء كانت مطابقة للواقع أو لم تكن .

والأول باطل ،لأنه يلزم حينئذ أن يكون عاصيًا بتلك الصلاة وآثمًا بها ، ضرورة أنه غير متطهر بطهارة حقيقة حاصلة فى نفس الأمر وبالإجماع ليس كذلك، فيتعين الثانى .

وعند هذا نقول : إنه أتى بالصلاة على الوجه الذى أمر به مع أنها غير مسقطة للقضاء إجماعًا .

الجواب عن الأول : أنا نقول : الإتيان بالمأمور به مطلقًا ، سواء كان ذلك باعتبار / (١٥٦ / ب) الظن أو باعتبار الواقع أو بهما موجب لسقوط القضاء بالنسبة إلى ذلك الأمر ، والدليل عليه ما تقدم [(٣)] .

وأما قوله : فى سند المنع أولاً : إن من ظن أنه متطهر ، فإنه مأمور بالصلاة مع أن إتيانها غير موجب لسقوط القضاء إجماعًا .

قلنا : لا نسلم تحقق الإجماع على ذلك ، وهذا لأن القضاء يسقط على قول لنا هكذا ذكره بعض المتأخرين من أصحابنا . وفيه نظر .

---

(١) فى الأصل : لطهارة ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : لطهارة ، والمثبت من " ت "

(٣) انظر ما سبق "ص٦٥٨" .

سلمنا : أنه لا يسقط القضاء ، بل يجب لكن لا نسلم أن ذلك عما أمر به من الصلاة المطلوب طهارتها مطلقًا ، أعنى به كونها مطابقة للواقع أولاً بل هو عندنا قضاء عما أمر به أولاً من الصلاة على الطهارة اليقينية أو الطهارة المظنونة التى لم تظهر مخالفتها للواقع ومنه يعرف الجواب عما ذكره ثانيًا لو سلم الحكم فيه .

سلمنا : أن ما ذكرنا لا يفيد أن الإتيان بالمأمور من حيث إنه مأمور به موجب لسقوط القضاء ، لكنه يفيد أن الإتيان بالمأمور به حقيقة وظنًا ، موجب لسقوط القضاء على ما سلمتم ذلك، ويلزم من هذا أن الإتيان بالمأمور به بأى[1] اعتبار [2] كان [3] موجب لسقوط القضاء بذلك الاعتبار [4] ، ضرورة أنه لا قائل بالفصل ، وهو الجواب بعينه عن الثانى والخامس .

وعن الثالث : أنه غير وارد لأنا لا نقول بأن الأمر يدل على الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ، بل امتثاله يدل عليه ما تقدم [5] تقريره والفرق بين الأمرين ظاهر .

سلمنا : وروده لكن حكم الأصل ممنوع .

ولئن سلم : لكنه قياس فى اللغة ، وهو ممنوع .

ولئن سلم : لكن الفرق قائم ، وهو أنه لا تناقض فى قول الرجل لغيره "لا تفعل" هذا الفعل ولو فعلته لجعلته سببًا للحكم الفلانى بخلاف قوله "افعل" الفعل بجميع شرائطه وأركانه ولو فعلته أوجبت عليك قضاء مثله لاستدراك ما فات من مصلحته [6] ، فإن فيه تناقضًا ظاهراً .

---

(١) فى " ت " : أى .

(٢) فى " ت " : باعتبار .

(٣) فى " ت " . كاف .

(٤) آخر الورقة "١٦٠" من " ت "

(٥) انظر ما سبق "ص ٦٦٠"

(٦) فى الأصل من مصلحة ، والمثبت من " ت "

وعن الرابع : أنا لا نقول : بامتناع التكليف بمثل فعله حتى يكون ما ذكرتم وارداً علينا ، بل نقول : إن المأمور إذا فعل المأمور به على نحو ما أمر به امتنع وجوب القضاء بعده والأمر مشعر به بواسطة الامتثال على الوجه الذى سبق تقريره [(1)] .

وإنما أوردنا هذه المسألة فى هذا الفصل مع أن ظاهرها يقتضى إيرادها فى فصل المأمور به ، لأنها من مقتضى الأمر حقيقة إذ يقال : الأمر يقتضى الإجزاء / (١٥٧ / أ) بالمأمور به .

المسألة الخامسة عشرة

[الأمر بالشىء نهى عن ضده]

اعلم أنه لا نزاع فى أن الأمر بالشىء نهى عن تركه بطريق التضمن ، نهى تحريم إن كان الأمر للوجوب ، أو نهى تنزيه وكراهة ، إن كان للندب .

لكن اختلفوا فى أنه هو نهى عن ضده [الوجودى أم لا ؟ .

فذهب بعض المتكلمين منا والقاضى أبوبكر فيما يروى عنه أولاً : إلى أن الأمر بالشىء عين النهى عن ضده] [(2)] ، لا بمعنى أن صيغة تحرك مثلاً عين صيغة لا تسكن فإن ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، بل بمعنى أن المعنى المعبر عنه بتحرك عين المعنى المعبر عنه " بلا تسكن " .

وقالوا : إن كونه أمراً ونهياً بالنسبة إلى الفعل وضده الوجودى ككون "الحركة" قرباً وبعداً بالنسبة إلى الجهتين ، وفساده قريب من فساد الأول ،

---

(١) انظر فى هذه المناقشة لهذه الأدلة فى :

العدة "١/٣٠١ ، ٣٠٢" ، التبصرة "ص٨٦" ، المنخول "ص١١٨" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٥٤" ، المحصول "١/ق٢/٤١٨ ، ٤١٩" ، الأحكام للآمدى "٢/١٧٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩١" ، الفائق "٢/ ٩١" .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

لأن الطلب النفسانى المتعلق بإيجاد الفعل الذى هو بمعتبر (١) صيغة الأمر غير الطلب النفسانى المتعلق بتركه الذى هو (٢) بمعتبر صيغة النهى قطعًا (٣) .

وذهب كثير منا والقاضى فيما يروى عنه آخرًا (٤) ، وبعض المعتزلة نحو الكعبى وأبى الحسين والقاضى عبد الجبار (٥) : إلى أن الأمر بالشىء نهى عن ضده بطريق الاستلزام (٦) .

فعلى هذا وعلى ما سبق إن كان ذلك؛ الضد واحدًا كالسكون للحركة ، يكون منهيًا عنه بعينه [وإلا (٧)] فجميع تلك الأضداد يكون منهيًا عنها .

---

(١) فى " ت " : معبر .

(٢) فى " ت " : معبر .

(٣) انظر : العدة "٢/ ٣٧٠"، التبصرة "ص٨٩"، البرهان "١/ ٢٥٠"، المستصفى "١/ ٨١"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٦٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٠" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٢٠"، كشف الأسرار "٢/ ٣٢٩"، المسودة "ص٤٩"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٢" .

(٤) قال فى البرهان "١/ ٢٥٠" : " والذى مال إليه القاضى - رحمه الله - فى آخر مصنفاته أن الأمر فى عينه لا يكون نهيًا ولكنه يتضمنه ويقتضيه إن لم يكن عينه " .
ثم أبطل إمام الحرمين قول القاضى ، وقال : الحق المبين عندنا أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن أضداده وألزم من قال بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده بالقول بما ذهب إليه الكعبى فى أنه لا مباح فى الشرع .
انظر : البرهان "١/ ٢٥٢ ، ٢٥٤" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٠٦" .

(٦) وإليه ذهب جمهور الفقهاء وهو قول أبى إسحاق الإسفراييني وقال به أيضًا أبو بكر الجصاص والإمام الرازى .
انظر : العدة "٢/ ٣٦٨"، التبصرة "ص٨٩"، البرهان "١/ ٢٥٠"، أصول السرخسى "١/ ٩٤"، المستصفى "١/ ٨٢"، المنخول "ص١١٤"، المحصول "١/ ق٢/ ٣٣٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧ ، ١٧١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٥"

(٧) ساقط من الأصل . والمثبت من " ت "

وذهب الباقون منا كإمام الحرمين [(١)] والغزالى [(٢)] ، ومن المعتزلة :
إلى أنه ليس عينه ولا يستلزمه [(٣)] .

ومنهم من فصل بين أمر الإيجاب ، وبين أمر الندب ، فقال : أمر الإيجاب يستلزم النهى عن ضده .

وأما أمر الندب لا يستلزم النهى عن ضده لا نهى تحريم ولا تنزيه [(٤)] ، لأن أضداد المندوب من الأفعال المباحة ليس بمنهى عنها لا نهى تحريم ولا تنزيه . ثم هذا [(٥)] النزاع غير متصور فى كلام الله تعالى ، على رأى من يرى أنه واحد ، وهو مع ذلك أمر ونهى وخبر واستخبار ، بل فى كلام المخلوقين وفى كلامه تعالى على رأى من يرى تعدده [(٦)] .

واحتج الأولون : بأن الأمر بالشيء لو لم يكن عين النهى عن ضده ، لكان إما أن يكون ضدًا للنهى عن ضده ، أو خلافًا للنهى عن ضده ، أو مثلاً للنهى عن ضده ، ضرورة انحصار التغاير فى هذه الأقسام الثلاثة ، لا جائز أن يكونضدًا له وإلا لما اجتمع معه لكنه قد يجتمع معه بأن يصرح بنهيه معه ،

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٠" .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٨١"، المنخول "ص١١٤" .

(٣) واختاره ابن الحاجب والآمدى :
انظر : المعتمد "١/ ١٠٦"، العدة "٢/ ٣٧٠"، التبصرة "ص٩٠" ، أصول السرخسى "١/ ٩٤"، المحصول "١/ق٢/ ٣٣٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٠, ١٧١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٥" .

(٤) فى الأصل : ولا تركه ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى " ت " : هكذا .

(٦) انظر فى هذا التفصيل : الأحكام للآمدى "٢/ ١٧١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٥" .
وراجع : كشف الأسرار "٢/ ٣٢٩" ، الإبهاج "١/ ١٢٢"، تيسير التحرير "١/ ٣٦٣" .

ولا جائز أن يكون خلافًا له ، وإلا لجاز وجود أحدهما بدون الآخر كالعلم مع القدرة ، ولجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر كالعلم مع العجز ، والقدرة مع الجهل ، وفى ذلك تجويز الأمر بالشيء / (١٥٧/ب) وضده وهو محال ، ولا جائز أن يكون مثلاً له لتضاد المتماثلات على ما عرف ذلك فى الكلام ، وإذا بطلت هذه الأقسام بطل القول بالتغاير فهو إذن عينه (١) .

وجوابه : أن من جوز الأمر بالمحال منع الأقسام الثلاثة ، وأما من لم يجوز ذلك فإنما يمنع القسم الثانى فقط ، وهذا لأن جواز انفكاك أحد المخالفين عن الآخر ليس بلازم ، بل قد يمتنع ذلك ، كما فى المتضايفين (٢) وكل متلازمين من الجانبين (٣) ومنه يعرف امتناع اجتمع [أحدهما] (٤) ضد الآخر (٥) .

احتج الفريق الثانى : بأنه ثبت أن الأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته إذا(٦) كان مقدوراً للمكلف ، وترك ضد المأمور به من ضرورة فعله ، ضرورة

---

(١) انظر هذه الأدلة للقائلين : بأن الأمر بالشيء هو عين النهى عن ضده فى : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٦ ، ٨٧" ، الفائق "٢/ ٩٧" .

(٢) المختلفان كل معنيين بينهما تباين باعتبار ذاتهما إلا أنه يمكن الجمع بينهما فى محل واحد كالحمرة والمزازة فهما متباينان فى ذاتهما ويمكن اجتماعهما فى حب الرمان مثلاً ، وقد يتلازمان كما فى المتضايفين .
والمتضايفان : كل نسبتين توقف كل منهما على الآخر كالأبوة . فوصف الأبوة لا يعقل إلا بتعقل وصف البنوة وكذا العكس ، وإن كانت ذات الأب متقدمة فى الوجود على ذات الابن من غير النظر إلى ما قام بكل من صفته .
انظر : هامش الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٤" .

(٣) هكذا العبارة فى النسختين ، وجاءت العبارة فى الأحكام للآمدى هكذا " كما فى المتضايفات وكل متلازمين من الطرفين " فى الموضع السابق .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٥) انظر مناقشة هذه الأدلة فى " المراجع السابقة " .

(٦) فى الأصل إد لكان ، والمثبت من " ت "

أنه لا يتصور فعله بدون تركه ، وهو من مقدوراته فيكون تركه مأموراً به ولا نعنى بكونه منهيًا عنه سوى هذا .

نعم لو جوزنا التكليف بالمحال لم يكن الأمر بالشىء نهيًا عن ضده ، بل يجوز أن يكون مأمورًا به معه [١] .

واعلم أن النافين عند هذا تفرقوا فريقين وتحزبوا حزبين .

فمنهم كبعض المعتزلة : لم يعترفوا بأن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم الشيء إلا به ، والكلام معهم فى إثبات هذا الأصل نفيًا[٢] وإثباتًا قد تقدم [٣] .

ومنهم : من سلم هذا الأصل كإمام الحرمين[٤] والغزالى[٥] رحمهما الله .

لكن منهم : من منع عموم هذه القاعدة ، وقال : إن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلا به ، لكن بالنسبة إلى ما يكون وسيلة وطريقًا إلى فعل الواجب لئلا يعتقد المأمور أنه غير مأمور بالفعل حال عدم ما يتوقف عليه الفعل لاعتقاده أن الفعل ممتنع الوقوع عنده [٦] فيقتضى إلى أن لا يفعل الواجب أصلاً ، فأما ما ليس كذلك بل يتبع وجوده وجود المأمور به كصوم أول جزء من الليل ، فلا نسلم ذلك فيه ، وترك ضد المأمور به كذلك ، لأنه لايقصد به فعل المأمور به وهو يحصل بفعله من غير قصد ولا شعور [٧] .

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال :
المعتمد "١/١٠٦ ، ١٠٧" ، التبصرة "ص٩٠" ، المنخول "ص١١٥" ، المحصول "١/ق٢/ ٣٣٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٧" ، الفائق "٢/ ٩٨" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٢٠" ، كشف الأسرار "٢/ ٣٣١" .

(٢) فى " ت " : نصًا .

(٣) فى مسألة ما لا يتم الواجب إلا به "ص٤٩٣" .

(٤) آخر الورقة "١٦١" من " ت " .
وانظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٧, ٢٦٠" .

(٥) انظر : المستصفى "١/ ٧١" ، المنخول "ص١١٧" .

(٦) فى الأصل : ضده ، والمثبت من " ت " .

(٧) انظر : المستصفى "١/ ٧١" .

والكلام مع هؤلاء فى تعميم القاعدة وتخصيصها .

ومنهم من قال : إنا لا نقول : إن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم الشىء إلا به، ولا إن إيجاب الشىء إيجاب لما لا يتم إلا به ، بدليل أنه لا يجب على الصائم نية إمساك جزء من الليل ، ولا على غاسل (١) الوجه نية غسل جزء من الرأس ، لو قيل له : " صم النهار " و " اغسل الوجه " ولكن نقول : " إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " ، مقتضى هذا أن يكون ترك الضد واجبًا ، ونحن نقول به : لكن لا بذلك الأمر بل بدليل آخر إحدى مقدمتيه ذلك الأمر فلا عينه عين نهيه ولا عينه مستلزمة (٢) .

وهو ضعيف ، لأن من يقول : إنه نهى عن ضده بطريق الاستلزام لا يقول: إنه وحده يستلزم نهيه ، بل لا بد وأن (٣) يقول : إنه إنما يستلزم ذلك بواسطة مقدمة عقلية ، وهى إما ما سبق قبيل هذا، وإما إستحالة تكليف ما لا يطاق ، وإما لزوم تقييد المطلق أو تخصيص العام الذى هو خلاف الأصل ولا يعنون بكون الضد منهيًا عنه إلا أنه واجب الترك ، فيكون الفرق حاصلاً بينهما .

واحتج النافون (٤) بوجوه :

أحدها : أن الآمر بالشىء قد يكون غافلاً عن ضده الوجودى ، والغافل عن الشىء لا يكون ناهيًا عنه .

وجوابه : أنا نمنع جواز كون الآمر بالشىء ذاهلاً عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من حيث الجملة ، وإن كان يجوز (٥) أن يكون ذاهلاً عن

---

(١) فى " ت " : غسل .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٥٨" .

(٣) فى " ت " : لا بد أن .

(٤) يريد به القائلون : بأن الأمر ليس عين النهى عن ضده ولا يستلزمه

(٥) فى " ت " نحو

تفصيله ، ونحن لا نجعل الأمر بالشيء نهيًا عن أضداده على سبيل التفصيل حتى يكون ما ذكرتموه واردًا علينا ، بل نجعله نهيًا [عنها [1]] من حيث الجملة .

سلمنا : ذلك [لكن[2]] لما جاز أن يكون الأمر بالشيء أمرًا بما يتوقف عليه وجوده مع كونه مغفولاً عنه ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده وإن كان مغفولاً عنه ؟

سلمنا : سلامته عن هذا النقض ، لكن لما لا يجوز أن يقال : إنه نهى عنه بشرط الشعور به .

ولا يلتفت إلى قول من يقول : إنه إذا شرط فى ثبوته أمراً زائداً على الأمر ، لم يكن عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه لظهور فساده .

وثانيها : أن الأمر بالشيء إن كان نهيًا عن ضده ، فالنهى عن الشيء إن كان أيضًا أمرًا بضده لزم نفى المباح ، على ما ذهب إليه الكعبى[3]، وهو منكر من القول وزور ، وإن لم يكن أمراً به فهو تحكم محض لم يجد العارف [4] إليه سبيلاً .

وجوابه : أنه لا يقتضى نفى المباح باعتبار ذاته ، بل غايته أنه يقتضى أن

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) قال إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٢٥٤" : " فإما من قال : النهى عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهى عنه فقد اقتحم أمراً عظيمًا ، وباح بالتزام مذهب الكعبى فى نفى الإباحة " .
وقال الغزالى فى المستصفى "١/ ٨٢" : " ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبى عن المعتزلة ، حيث أنكر المباح ، وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب " . وانظر : المنخول "ص١١٤"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٦٧" . وهامش ما سبق "ص٥٤٠" .

(٤) فى " ت " : الفارق .

ما عداه من المباحات وغيرها واجب على البدل ، باعتبار أنه لا يمكن أن يترك المحرم إلا به ولا امتناع فى كون الشىء مباحًا وواجبًا باعتبار ، بل الامتناع[1] فى كون الشىء واجبًا ومحرمًا باعتبارين مختلفين كالواجبات المتضادة ، فإن كل واحد منها عندنا واجب باعتبار ذاته ، ومحرم باعتبار كونه مانعًا من فعل واجب آخر ، وهذا كما قلتم : فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، فإنها باعتبار كونها صلاة مأمور بها ، وباعتبار كونها تتضمن شغل حيز الغير منهى عنها[2].

وثالثها : أن الشىء إذا كان له أضداد كثيرة فالأمر به لو كان نهيًا عن ضده، فإما أن يكون نهيًا عن ضد واحد بعينه وهو ظاهر الفساد أو لا بعينه . وهو أيضًا باطل .

أما أولاً : فلأن دليل كون الضد منهيًا عنه هو أن ما يتوقف عليه الواجب " فهو واجب[3]" ، وفعل المأمور به يتوقف على ترك كل واحد منهما[4] لا [5] على ترك واحد منها ، بدليل أنه يمتنع حصوله إلا بترك الجميع .

وأما ثانيًا فلأن معنى قولنا : كون الشىء الواحد من بين الأشياء منهيًا عنه لا بعينه ، هو أنه يحرم الجمع بينها فلو ترك واحداً منها وفعل الباقى لا يكون فاعلاً للمحرم ، وكذلك لو ترك كل واحد منها فإنه يكون ممتثلاً للنهى أيضًا ، وإنما يكون مرتكبًا للمنهى [6] عنه إذا فعل كل واحد منها .

فعلى هذا لو ترك ضداً واحداً وفعل الضد الآخر ولم يفعل المأمور به

---

(١) فى " ت " : بل لامتناع .

(٢) فى الأصل : عنه ، والمثبت من " ت " .

(٣) مكرر فى الأصل .

(٤) فى " ت " : منها

(٥) فى الأصل : إلا ، والمثبت من " ت "

(٦) فى الأصل منهى عنه

وجب أن يقال : إنه منتهى عن المنهى عنه ، وفى ذلك حصول التابع من حيث إنه تابع من غير متبوع .

وإما أن يكون نهيًا عن كل واحد من أضداده وهو أيضًا باطل ، لأنه يلزم ما تقدم من المحذور إذا فعل ضدًا واحدًا وترك البواقى ، وأيضًا يلزم أن يقال : إنه ممتثل بعد ذلك الأضداد وهو محال .

وجوابه : أنه نهى عن كل واحد من الأضداد ، وما ذكرتم من المحذورين فغير لازم .

أما أولاً : فلأن المنهى عنه التابع للأمر بالشىء هو جميع الأضداد وتركه غير حاصل [(١)] عند ترك البعض ، فلا يلزم حصول التابع من غير حصول المتبوع ، وإنما يكون ذلك لو حصل ترك الجميع من غير حصول المأمور به،لكنه غير ممكن لما ثبت فى الكلام من استحالة خلو القادر عن فعل الشىء وضده .

وبه خرج الجواب عن الثانى ، لأنه إنما يكون ممتثلاً للنهى لو ترك جميع أضداده إذ هى للمنهى[(٢)] عنها والتعدد فيه غير مقصود .

فأما إذا ترك البعض وفعل البعض لم يحصل الانتهاء من المنهى عنه ، وليس كل واحد منها منهيًا عنه على سبيل الاستقلال حتى يكون تاركًا البعض ممتثلاً للنهى بعدد ما ترك من الأضداد ، بل المنهى عنه هو جميع تلك الأضداد، وترك جميعها غير متصور بدون ترك البعض ، فلذلك صار كل واحد من تلك الأضداد منهيًا عنه بطريق التتبع فلا يكون ممتثلاً للنهى ما لم يترك الجميع فضلاً عن أن يقال : إنه ممتثل بعدد ما ترك من الأضداد [(٣)] .

---

(١) آخر الورقة "١٦٢" من " ت " .

(٢) فى " ت " : المنهى .

(٣) انظر هذه الأدلة ومناقشتها فى :

التبصرة "ص٩١" ، المنخول "ص١١٤" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٥٤" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١ / ١٦٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧٣" ، ==

وعند هذا ظهر أن الحق هو أن الأمر بالشيء نهى عن ضده بطريق الاستلزام ، لا أنه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة أخرى كما تقدم تقريره لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق .

المسألة السادسة عشرة

فى أن الأمر بالأمر بالشىء ، هل هو / (١٥٩ / أ) أمر بذلك الشىء أم لا ؟

الحق : لا (١) . لوجهين .

أحدهما : أنه لو كان أمرًا به لزم التخلف فى قوله عليه السلام : «مروهم

== مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٥ ، ٨٦" ، الفائق "٢/ ٩٨ ، ٩٩" .
وقال الشوكانى فى إرشاد الفحول "ص١٠٢" .
" وفائدة الخلاف فى كون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهيًا عن ضده أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد ، لأنه خالف أمرًا ونهيًا ويعصى بهما وهكذا فى النهى " .

(١) وإلى القول بأن الأمر بالأمر بالشىء ليس أمرًا ذهب جمهور الأصوليين منهم : الرازى والآمدى .
وانظر فى هذا المذهب وأدلته ومناقشتها فى :
المستصفى "٢/ ١٣" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٢٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٣" ، روضة الناظر "ص٢٠٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٨" ، الفائق "٢/ ٩٢" .
وذهب آخرون إلى أن الأمر بالشىء أمر به . انظر : " نفس المراجع السابقة " .
ذكر صاحب كتاب فواتح الرحموت "١/ ٣٩١" أن هذا النزاع ليس فى مثل : قل لفلان : " افعل كذا " فإنه لا شك أنه أمر للثانى من الآمر اتفاقًا . وإنما النزاع فى مثل " مر لفلان بكذا " ، وقيل : النزاع مطلق ، والظاهر هو الأول ، لأن المصدّر نقل ، الخطاب فيه للثانى ، والمخاطب نقل مأمور بنقله وعليه لا يصح الخلاف أصلاً فتدبر .
وانظر · تيسير التحرير "١/ ٣٦١" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٤"

بالصلاة وهم أبناء سبع»[1] ، فإن الصبى غير مأمور بالصلاة .

أما أولاً : فلفقد شرط التكليف ، وهو التمكن من فهم خطاب الشارع .

وأما ثانيًا : فلأنه لو كان كذلك لوجب أن يستحق الذم على تركها ، كما أن الولى يستحق ذلك بترك الأمر .

فإن قلت : الملازمة ممنوعة ، وهذا لأنه يجوز أن يكون مأمورًا بها على وجه الندبية [2] .

وإن كان الولى مأمورًا بالأمر على وجه الوجوب ، ولا يلزم من نفى كونه مأمورًا على وجه الوجوب ، نفى كونه مأمورًا مطلقًا .

قلت : من يقول الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء ، فإنما يقول : إنه أمر الشىء على الوجه الذى هو أمر بالأمر ، إذ الفرع لا يخالف الأصل ، وإنما يتحقق على وجه تحققه ، فلما كان الأمر بالشىء على وجه الوجوب ، وجب أن يكون أمرًا بالشىء على ذلك الوجه ، لئلا يلزم قول ثالث مخالف للإجماع .

وثانيهما : أنه لا امتناع فى قول السيد لأحد العبدين أمرتك بأن تأمر الآخر بكذا ، وقوله للآخر : أمرتك بأن [3] تعصيه عندما يأمرك بكذا ، فلو كان الأمر بالأمر بالشىء أمرًا بذلك الشىء لعد ذلك مناقضًا ، كما لو قال له : "أمرتك بكذا" ، و "أمرتك بأن تعصينى فيه" .

نعم لو ضم إلى ذلك الأمر قوله للمأمور بالشىء : كلما أمرك به فلان فقد أمرتك به ، كان الأمر بالأمر بالشىء أمرًا بذلك الشىء ، لكنه ما جاء من

---

(١) الحديث سبق تخريجه "ص٩٩٦" .

(٢) نقل السيوطى فى الأشباه والنظائر "ص٢٢٠" عن السبكى أن خطاب الندب ثابت فى حق الصبى لأنه مأمور بالصلاة من جهة الشارع أمر ندب مثابًا عليها .

(٣) فى " ت " : ان .

الأمر بالأمر بالشيء فقط ، بل منه ومن قوله · كلما أمرك به فلان فقد أمرتك به [(١)] .

ومن هذا تعرف أن أمـر الله تعالى لنبـيه ﷺ بأخذ المـال من الأمة لا يكون أمرًا للأمة بالإعطاء له عليه السلام .

مثاله : قوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطـهرهم وتزكيهم بها ﴾[(٢)]، فإن ذلك لا يكون أمرًا للأمة بإعطاء الصدقة إليه عليه السلام، لأنه لا مساغ فى أن يقول السيد لأحد العبدين : " خذ من الآخر كذا " ، ويقول للآخر جوزت لك: أن لا تمكنه منه ، ولو كان الأمـر بالأخذ أمرًا بالإعطاء لعـد ذلك مناقضًا كما لو قال : أوجبت عليك الإعطاء ، و " جوزت لك أن لا تعطى [(٣)] .

فإن قلت : فقد ناقضت ، إذ من مـذهبك أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ومـعلوم أن الأخـذ لا يتم إلا بالإعطاء فـيكون مـقتـضـاه أن يكون الإعطاء واجبًا ، فالقول بعدم وجوبه مع إيجاب الأخذ مناقضة .

قلت : إن كل المراد من الأخذ : " الطلب " فـاندفاع التناقض ظاهر ، إذ من المعلوم أن الطلب لا يتوقف على الإعطاء .

وإن / (١٥٩ / ب) كان المراد منه : " التسليم " فهو وإن كان متوقفًا على التسليم لكن لا يتوقف على التسليم الواجب ، إذ يجوز أن يوجد ولو بالتسليم المحرم فيكون انتفاؤه منافيًا للتسليم لانتفاء علة وجوده .

سلمنا : ذلك لكن ليس كلمـا يتوقف عليـه الواجب فهـو واجب مطلقًا ، بل[(٤)] ذلك بشرط أن يكون مقـدورًا للمكلف ، وفعل الغير غيـر مقدور له ،

---

(١) انظر : المسـتـصـفـى "٢/ ١٤" ، المحـصـول "١/ ق٢/ ٤٢٦" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ١٨٢" ، الفائق "٢/ ٩٤" .

(٢) سورة التوبة · آية "١٠٣" .

(٣) انظر المستصفى "٢/ ١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٢"
وراجع · شرح الكوكب المنير "٣/ ٦٨"

(٤) فى الأصل والمثبت من " ت "

فلا يكون التسليم واجبًا بمقتضى الأمر بالأخذ ، بل لو وجب ذلك فإنما يجب لتعظيم الرسول فإنه مطاع فى أوامره ونواهيه ، فإنه لو أمر بالتسليم وإن لم يوجب الله تعالى عليه الأخذ كان التسليم واجبًا ، إذ لو جوزنا المخالفة كان ذلك غضًا من منصبه ، وتحقيرًا له عليه السلام وهو مخل بمقصود البعثة [1]

المسألة السابعة عشر

[هل الأمر بالماهية يقتضى الأمر بالجزئيات ؟]

إذا أمر الشارع بفعل من الأفعال من غير قيد من قيود جزئياته ، لم يكن ذلك أمرًا بجميع جزئياته ولا ببعض جزئياته على التعيين ، لأن الجزئيات الداخلة تحت مطلق الفعل المأمور به متشاركة فى ماهية ذلك الفعل ومتمايزة بخصوصياتها ، وما به الاشتراك غير [2] ما به الامتياز وغير مستلزم له على التعيين ، فالأمر الدال على طلب تلك الماهية الكلية [3] غير دال على شىء من تلك الجزئيات المخصوصة عينًا ، لا بطريق المطابقة ولا بطريق الاستلزام بل لا دلالة له إلا على تلك الماهية المشتركة بين تلك الجزئيات [4] .

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ١٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٣" ، الفائق "٢/ ٩٤" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٦٩" .

(٢) فى الأصل : عن ، والمثبت من " ت " .

(٣) آخر الورقة "١٦٣" من " ت " .

(٤) اختلف العلماء فى هذه المسألة على قولين : فذهب الإمام الرازى إلى أن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرًا بشىء من جزئياتها .
وخالفه فى ذلك الآمدى وابن الحاجب .
انظر فى هذه المسألة وأدلتها ومناقشتها فى :
المحصول "١/ ق٢/ ٤٢٧ ، ٤٢٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٥" ، نهاية السول "٢/ ٤٩" ، المسودة "ص٩٨" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٩٢" ، إرشاد الفحول "ص١٠٨" .

فعلى هذا الأمر بالجنس لا يكون أمرًا بشىء من أنواعه ألبتة .

نعم : لو دلت القرينة الحالية أو المقالية على تعيين بعض تلك الجزئيات حمل اللفظ عليه ، وتعين فعله على المكلف ولا يخير فى فعل تلك الجزئيات أيها أراد فعل ، لأنه لا بد من تكوين الماهية وهى لا تحصل فى الخارج إلا فى ضمن جزئى ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ففعل جزئى واجب وليس البعض أولى من البعض وإيجاب فعل الكل لو أمكن إيجاب من غير دليل فلم يبق إلا التخيير .

مثال الأول : قول الموكل لوكيله : يعنى[1] مطلقًا من غير قيد فإنه يملك البيع بثمن المثل ولا يتخير بينه وبين البيع بالغبن الفاحش ، لأن القرينة العرفية دلت على الرضا به دون البيع [بالغبن [2]] الفاحش .

ومثال الثانى : إذا قال الشارع : أعتق رقبة فإنه يتخير فى إعتاق الرقاب السليمة ، إذ لا قرينة تعين بعض الرقاب [3] .

المسألة الثامنة عشرة

[فى أن الآمر هل يدخل تحت الأمر أم لا ؟]

هذا الباب يشتمل على مسائل لا بد من تفصيلها / (١٦٠/أ) حتى تتلخص صورة النزاع.

فأولها : أنه لا نزاع فى جواز أن يقول الإنسان لنفسه "افعل" مع أنه يريد ذلك الفعل من نفسه .

وثانيها : أن من المعلوم أن ذلك لا يسمى أمرًا على رأى من شرط فيه

---

(١) فى " ت " : بع .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر المحصول "١/ ق٢/ ٤٢٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٣" .

العلو والاستعلاء (١) .

وأما على رأى من لم يشترط ذلك (٢) ، فيحتمل أن يقال : إنه لا يسميه أمرًا أيضًا ، لأن العلو والاستعلاء وإن لم يكن معتبراً عنده ، لكن المغايرة بين الأمر والأمور معتبرة عنده ، وهى مفقودة هاهنا ، فوجب أن لا يسمى أمرًا ، أما إن لم نعتبر هذا فيجب أن نسميه أمرًا لتحقق حده وحقيقته ، لكنه بعيد .

وثالثها : أنه هل يحسن ذلك أم لا ؟ .

والحق لا ، لأن فائدة الأمر إعلام الغير بأن الآمر طالب للفعل ولا فائدة فى إعلام الرجل نفسه .

ورابعها : أن يأمر الإنسان عبده (٣) بأمر خاص به بحيث لا يتناوله ، فمن المعلوم أن الآمر غير داخل تحت الأمر سواء كان ذلك أمر نفسه كقوله : آمركم بكذا ، أو ينقل أمر غيره بعبارته كقوله: إن فلانًا يأمركم بكذا ، أو بعبارته كقوله: إن الله يأمركم أيتها الأمة بكذا، إذ فى العرف لا يتناول الأمة

---

(١) وهو رأى أبى الحسين البصرى وبه قال جماعة من الأشاعرة ومنهم : الإمام الرازى والآمدى ، وبه قال ابن الحاجب وجماعة من الماتريدية وبعض الحنفية والمالكية والحنابلة .

انظر : المعتمد "١/٤٩" ، المحصول "١/ق٢/٤٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٤٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٧٨" .

وراجع : روضة الناظر "ص١٨٩" ، جمع الجوامع وشرحه "١/٣٦٩" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٨" .

(٢) وهو مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأكثر أتباعه .

انظر : المستصفى "١/٤١١" ، المحصول "١/ق٢/٤٥" ، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/٧٨" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٣٧" ، جمع الجوامع وشرحه "١/٣٦٩" ، تيسير التحرير "١/٣٣٨" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٢" .

(٣) فى " ت " : غيره .

النهى[1]

وخامسها : أن يأمر بأمـر الغير بلفظ يتناولـه ، فالظاهر أنه لا نزاع فى هذه الصورة فى أنه يدخل تحت الأمر ، سواء كان ذلك الأمـر كلام الغير كما إذا تلى النبى عليه السلام على الأمة : **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾**[2] أو نقل أمره بكلام نفسه كقوله : إن الله تعالى يأمركم بكذا .

وسادسها : أن يأمر بأمر نفسه بلفظ يتناوله كقوله : أيها الناس ، أو أيها المؤمنون افعلوا كذا فالأقرب أن هذا هو محل النزاع [3] .

فالأكثرون على أنه يدخل ، نظراً لعموم اللفظ ، فإن كونه أمراً لا يصلح معارضًا له [4] .

ولهذا دخل عليه السلام فى كثيـر من أوامره نحو قوله عليه السلام : « إلا من لم يأكل فليصمه ومن أكل فليمسك بقية نهاره » .

---

(١) فى " ت " : النبى " .

(٢) سورة البقرة : آية "١٨٥" .

(٣) هذا الصنيع من المصنف محاولة منه لتحرير محل النزاع فى هذه المسألة وقد ذكر أبو الحسين البصرى والإمام الرازى تفصيلاً لتحرير محل النزاع ضمناه مسائل على نحو ما ذكره الشيخ المصنف هنا .
انظر : المعتمد "١/١٤٧ ، ١٤٨" ، المحصول "١/ق٢/ ٢٥٠ ، ٢٥٢" .

(٤) وهذا هو اختيار الشيخ الغزالى والإمام الرازى وأتباعه والشيخ الآمدى وابن الحاجب وغيرهم .
وذكر إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٦٤" أن الرأى الحق فى هذه المسألة أنه يدخل المخاطب تحت خطابه وقوله ، إذا كان اللفظ فى وضع اللغة صالحًا له ولغيره إلا أن القرائن هى المتحكمة فى ذلك وهى غالبة جداً فى خروج المخاطب من حكم خطابه واعتقد بعض الناس خروجه من مقتضى اللفظ والوضع ، وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها ، فإن من كان يتصدق بدرهم من ماله إذا دخل داره فحكمت القرينة فى ذلك ، ومن قال لمأموره من وعظك فاقبل موعظته ، ومن نصحك فاقبل منه فهو داخل إذ لا قرينة تخرجه بل تدل القرينة على دخوله .

وقوله : « من قرن الحج إلى العمرة فليطف بهما طوافًا واحدًا » (١) عند من

---

(١) رواه أحمد بن حنبل فى مسنده من حديث ابن عمر قال : " قال رسول الله ﷺ : " من قرن بين حجته وعمرته أجزأه ولهما طواف واحد "٢/ ٦٧" .

ورواه الترمذى "٩٤٧" من حديث جابر أن رسول الله ﷺ : " قرن الحج والعمرة فطاف طوافًا واحدًا .

وقال : " حديث جابر حديث حسن ، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم " .
فى كتاب الحج - باب ما جاء إن القارن يطوف طوافًا واحدًا . "٣/ ٣٨٣" : وفيه الحجاج بن أرطاة ضعيف .

ورواه حديث ابن عمر "٩٤٨" بلفظ : " من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعى واحد عنهما . . . الخ " .

وقال : " هذا حديث حسن صحيح غريب وقد رواه غير واحد عن عبيد الله بن عمر ولم يرفعوه وهو أصح "٣/ ٢٨٤" .

وأخرجه ابن ماجه "٢/ ٢٩٧" عن الليث عن عطاء وطاووس ومجاهد عن جابر بن عبد الله وابن عمر وابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يطف هو وأصحابه لعمرتهم وحجتهم حين قدموا إلا طوافًا واحدًا . "٢/ ٩٩٠" .

قال البرقانى : سألت الدارقطنى عن الليث بن أبى سليم فقال : " صاحب سنه يخرج حديثه وإنما أنكروا عليه الجمع بين عطاء وطاووس ومجاهد " .
وقال ابن سعد : كان رجلاً صالحًا إلا أنه ضعيف الحديث .

ورواه الدارقطنى من جهة عبد الملك عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ : "طاف طوافًا واحدًا لحجه وعمرته " .

قال فى التنقيح : " إسناده صحيح ، فإن عبد الملك صدوق روى له مسلم وأخرجه الدارقطنى من حديث على بن عاصم ، وأخرجه عن ابن أبى ليلى عن عطية عن أبى سعيد " .

وقال ابن الجوزى : وعلى بن عاصم : ضعيف ، وقال أيضًا : وابن أبى ليلى هو: ابن عبد الرحمن بن أبى ليلى وهو ضعيف .
قال فى التنقيح : وعطية أضعف منه .

وفى مسلم "١٢١١" من حديث عائشة : قال لها رسول الله ﷺ : " يجزى عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك " كتاب الحج باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج . . الخ "٢/ ٨٨٠"
==

يقوله به [1] .

وقوله : « من استجمر فليوتر » [2] .

وقوله : « من أفطر فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر » [3] .

= انظر : نصب الراية "٣/ ١٠٧ ، ١٠٩" ، صحيح الجامع الصغير "٥/ ٣٤١" .

(١) فذهب أكثر العلماء إلى أنه يكفى للقارن طواف واحد ، منهم : ابن عمر وجابر بن عبد الله وعائشة وطاووس وعطاء والحسن البصرى ومجاهد ومالك وأحمد وإسحاق وابن المنذر وداود . وقال الشعبى والنخعى وجابر بن زيد وعبد الرحمن ابن الأسود وسفيان الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة : يلزمه طوافان وسعيان ، وحكى هذا من على وابن مسعود .

قال ابن المنذر لا يصح هذا من على ، وأقرب ما احتج به لأبى حنيفة ما جاء عن على رضى الله عنه فى ذلك وهو ضعيف لا يحتج به .

انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة "١/ ٣٨٥" ، الهداية شرح بداية المبتدئ "١/ ١٥٤" ، المغنى "٣/ ٤٤٣" ، المجموع "٨/ ٦٥" .

(٢) رواه البخارى من حديث أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : " .... من استجمر فليوتر .... " فى كتاب الوضوء باب الاستجمار وترا " ١/ ٤٨ ، ٤٩" .

ومسلم "٢٣٧" من حديث أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : " من توضأ فليستنثر ومن استجمر فليوتر " .

ورواه من حديث جابر بن عبد الله بلفظ "إذا استجمر أحدكم فليوتر"١٨/ ٢١٣ " .

ورواه أبو داود "٣٥" فى كتاب الطهارة = باب الاستنثار فى الخلاء "١/ ٩" .

من حديث أبى هريرة بلفظ : " ... ومن استجمر فليوتر ..." .

وأخرجه ابن ماجه "٣٣٧" فى كتاب الطهارة وسننها - باب الارتياد للغائط والبول "١/ ١٢١" .

وأخرجه الدارمى "٦٨٠" فى كتاب الطهارة - باب الاستنجاء بالأحجار "١/ ١٣٨"

وأخرجه أحمد فى المسند "٢/ ٣٧١" .

(٣) والحديث بهذا اللفظ لم أجده .

قال الزيلعى قلت " هذا حديث غريب بهذا اللفظ والحديث لم أجده ==

فإن قلت :قد اعترفت فيما تقدم أنه يشترط فى الأمر العلو أو الاستعلاء ، أو المغايرة ، فلو كان مأموراً بأمر نفسه لزم وجود المشروط بدون الشرط وهو محال .

== "٢/٤٤٩ ، ٤٥٠" .

وأخرجه مسلم فى صحيحه "١١١١" عن جريج بن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة حدثه أن النبى ﷺ : أمر رجلاً أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً " فى كتاب الصيام - باب تغليظ تحريم الجماع فى نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى وبيانها . . . الخ "١/ ٧٨٢ ، ٧٨٣" فالحديث علق التكفير بالإفطار .

وهذا اللفظ : أعنى لفظ مسلم : أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الصيام باب كفارة من أفطر فى رمضان "١/ ٢٩٦ ، ٢٩٧" .

وأبو داود "٢٣٩٢" فى كتاب الصوم - باب كفارة من أتى أهله فى رمضان "٢/ ٣١٣" .

والدارمى "١٧٢٤" فى كتاب الصيام - باب فى الذى يقع على امرأته فى شهر رمضان نهاراً "١/ ٣٤٤" .

والطحاوى والدارقطنى والبيهقى وأحمد فى مسنده "٢/ ٥١٦" .

وهكذا رواه ابن جريج عن ابن شهاب به ، وقال الدارقطنى عقيب رواية مالك : " تابعه يحيى بن سعيد الأنصارى وابن جريج وعبد الله بن أبى بكر وأبو أويس وفليح بن سليمان وعمر بن عثمان المخزومى ويزيد بن عياض وشبل والليث بن سعد من رواية أشهب بن عبد العزيز عنه وابن عيينة من رواية نعيم بن حماد وإبراهيم بن سعد من رواية عمار بن مطر عنه وعبيد الله بن أبى زياد إلا أنه أرسله عن الزهرى كل هؤلاء رووه عن الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة أن رجلاً أفطر فى رمضان " .

وأخرج الدارقطنى فى سننه "ص٢٤٣" عن يحيى الحمانى ، ثنا هشيم عن إسماعيل بن سالم عن مجاهد عن أبى هريرة أن النبى ﷺ : " أمر الذى أفطر يوماً من رمضان بكفارة الطهارة " قال : ليس إسناد هذا بمحفوظ ، والمحفوظ عن هشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن النبى مرسلاً . وروى أيضاً : عن الليث عن مجاهد عن أبى هريرة ، وقال : ليس بالقوى . انظر : نصب الراية "٢/ ٤٤٩ ، ٤٥١" .

قلت . لا نسلم لزوم مـا ذكرتم من المحـال ، وهذا لأن المأمـور بلفظه[1] العام عليه السـلام ، هو مجموع تلك الأفـراد باعتبار كل واحـد منها ، ومن المعلوم أنه مغـاير للآمر / (١٦٠ / ب) ، وحـينئذ يتحـقق الاستـعلاء والعلو أيضًا ، ولو اعتبر ذلك بالنسبة لكـل واحد من المأمورين وألزم ذلك فذلك غير مسـلم ، وهذا لأنه يجوز « أن يثـبت للمسـمى حكمًا ضمنًا ولا يثـبت ذلك بطريق الاستقـلال ونظائره كثيرة لا تخفى على العـاقل وأيضًا فإنه يجوز »[2] أن يدخل تحت خطابه الخبرى كقوله تعالى : ﴿ **والله بكل شيء عليم** ﴾[3] ، وكقوله عليه السلام : « لن ينجو أحد بعمله[4] » ، ولهذا قيل له عليه السلام: (ولا أنت يا رسول الله) وقرينة كونه مخاطبًا لا يخصصه فكذا هاهنا .

ومنهم من قال : لا يدخل الآمر تحت أمره[5] :

---

(١) فى " ت " : بلفظ " .

(٢) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٣) سورة البقرة : آية "٢٨٢" .

(٤) رواه البخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : " لن ينجى أحد منـكم عمله ، قالوا : ولا أنت يا رسـول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغـمدنى الله برحـمة سددوا وقـاربوا واغدوا وروحـوا وشىء من الدلجة والقصد القصد تبلغوا " .

فى كتاب الرقاق - باب القصد والمداومة على العمل "١٨١/٧ ، ١٨٢" .

وأخرجه مسلم "٢٨١٦" فى كتاب صفات المؤمنين وأحكامهم - باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل يرحمه الله تعالى "٢١٦٩/٤" .

وأخرجه من حديث جابر عن النبى ﷺ "٢٨١٨" . وأخرجه الدارمى "٢٧٣٦" فى كتاب الرقاق - باب لن ينجى أحدكم عمله من طريق الحسن بن الربيع عن الأعمش عن أبى سفيان عن جابر قال قال رسول الله ﷺ "٢١٥/٢" .

وأخرجه أحمد فى المسند " ٤٥١/٢ " ، ٤٨٢ ، ٤٨٨ ، ٤٩٥ ، ٥٠٣ ، ٥١٤، " ٣ / ٣٦٢ "

(٥) وللقاضى أبى يعلى فى هذه المسألة ثلاثة نصوص هى كـما جاء ذكـرها فى المسودة ص٣٢ ، ٣٣" ==

واحتج عليه : بأن شرط الأمـر مفقود فى حـقه ، وهو أحد مـا ذكرنا من الأمور الثـلاثة ، فوجب أن لا يجوز أن يكون آمـراً لنفسه ، كمـا لا يجوز أن يكون آمراً لنفسه بأمر خاص .

وجوابه : منع فقـد الشرط وقد عـرفت سنده والشىء قد يثـبت ضمنًا ولا يثبت استقلالاً (١) .

== **الأول** :

ما قاله القاضـى فى مختصر له فى أصول الفقـه : الآمر لا يدخل تحت أمره ، لأن الآمر يجب أن يكون فـوق المأمور ، فأمـا النبى ﷺ فيـما يبلغ عن الله تعالى فـهو وغيره سواء إلا ما خصه الدليل ، وأما ما أمر به من ذات نفسه فلا يدخل فيه ، لأن الأصل أن المخاطب لا يدخل تحت خطابه إلا بدليل ولهـذا إذا قال : أنا ضارب من فى البيت ، لا تدخل نفسه فيه " .

وبهذا قال بعض الشافعية ، واختاره ابن السبكى .

وانظر فى هذا المذهب :

المعتمـد "١/ ١٤٧" ، العدة مع حاشيته "١/ ٣٣٩" ، التـبصرة "ص٧٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٢" .

الثانى :

وقال - أى القاضى - فى كتاب الكفـاية " : والآمر يدخل تحت الأمر خلافًا لأكثر الفقهاء والمتكلمين فى قولهم : لا يدخل .

الثالث :

وقال أيضًا فى مقدمة " المجـرد " : " وإذا أمر الرسول بأمر ، فإنه يدخل هو ﷺ فى حكم ذلك الأمر ، إلا أن يكون فى مـقتضى اللفظ مـا يمنع دخوله فيـه . وقال محـقق العدة - بعد أن أورد هذه الأقوال : " فـمقتـضى كلام القاضى فى كتـبه : "العدة " والكفاية " ومـقدمة " المجرد أن النبى ﷺ إذا أمر بأمر فـإنه داخل فيه ، إلا أن يدل الدليل على خـلافه . كـان مبلغًا عن الله تعـالى ابتداء ، أم أمـر به من نفسه ، ثم أقر عليه أو لم يقر

ومقتضى كلامه فى مختصره كذلك ، إلا فى حالة ما إذا أمر من ذات نفسه ، وقبل أن يقر عليه ، فلا يكون مأموراً به والحالة هذه "

(١) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى ==

المسألة التاسعة عشرة

[فى الأمر الوارد عقيب الأمر]

الأمر الوارد عقيب الأمر ، إن كان مدلوله مخالفًا لمدلول الأمر الأول ، اقتضى لا محالة شيء آخر ، سواء كان بحرف العطف أو لا يكون بحرف العطف ، وسواء كان معرفًا أو منكرًا ، إلا أنه (1) لا يمكن حمله على تأكيد مدلول الأمر الأول ، فلو لم يحمل على مدلوله أيضًا لزم التعليل وأنه باطل ، ثم إن كانا بحيث يمكن الجمع بينهما كقوله (2) : " صل ، صم " فالخيرة للمكلف فى فعلهما إن شاء فعلهما مجتمعين ، وإن شاء فعلهما مفترقين ، اللهم إلا أن يدل دليل من خارج على تعين أحدهما فيتعين ، وإن لم يكونا كذلك تعين فعلهما مفترقين سواء كان المانع منه عقلاً كما لو قال : صل ركعتين فى بيتك ، وصل ركعتين فى المسجد ، أو سمعا كقوله : "صل" و " قاتل" .

وإن كان مدلوله مماثلاً بمدلول الأمر الأول (3) :

== التبصرة "ص74" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "1/ 181" ، الأحكام للآمدى "2/ 273" .

(1) فى الأصل : لأنه ، والمثبت من " ت " .

(2) آخر الورقة "164" من " ت " .

(3) هذا محاولة من المصنف لتحرير محل النزاع : وإيضاحه نقول : الأمران إما أن يكونا متعاقبين أولاً بأن يصدر الثانى بعد سكتة طويلة أو بعد وقوع الأول ، فإن لم يكونا متعاقبين فالثانى مستأنف بلا شك ، وإن كانا متعاقبين ، فإما أن يكون الثانى معطوفًا على الأول ، أو لا يكون ، فإن لم يكن معطوفًا عليه ، فإما أن يماثله أو يغايره ، فإن غايره فهو مستأنف بلا شك أيضًا . ومثاله : اضرب زيدًا ، أعط زيدًا درهمًا .

وإن ماثله ، فإن أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار، أو لا يكون، فإن لم يكن قابلاً==

فإما أن تصح الزيادة فيه أو لا تصح فـإن صحت ولم يكن معطوفاً على الأول ولا معرفاً بـاللام ولمتن العادة مانعة من الزيادة غير مـا حمل عليه الأول : عند الأكثرين ، وإليه ذهب القاضى عبد الجبار بن أحـمد [(١)] .

مثاله : "صل ركعتين « صل ركعتين »[(٢)] " . فعلى هذا يلزمه أربع ركعات

== له كقوله : صم يوم الجمعة ، صم يوم الجمعة " فإنه للتأكيد المحض .

وإن كان قابلاً للتكرار ، فإما أن يكون ثـم ما يمنع التكرار عادة أو لا ، فإن كان ثم ما يمنع حـمل على التأكـيد أيضًا . والمانع من التكرار ، أمـا تعريف الثـانى مثل : "صل ركعـتين، صل الركعتين " أو عـادة التخاطب لـلقرينة مثل : " اسـقنى ماءً اسقنى مـاءً " فإن دفع الحاجة بمرة واحـدة غالبًا يمنع تكرار السقى . أو لا ستـحالة العادة مثـل : "اقتل زيدًا ، اقتل زيدًا " . أو لا ستـحالة الشرعية مـثل : " اعتق زيدًا اعتق زيدًا " أو كون الأمر الأول مستـغرقًا للجنس ، مستوعبًا له ، إذ لا يمكن زيادة على اسغراق الجنس كقولك : " اجلد الزناة اجلد الزناة " .

وأمـا إن لم يكن مانع من التكرار فـهـو الذى وقع فيـه الخلاف على ثلاثة مـذاهب حكاها المصنف .

وإما إن كان الثانى معطوفًا على الأول ففيها الخلاف أيضًا .

انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٥٣ ، ٢٥٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٤ ، ١٨٥"، منتـهى السول "٢/ ١٥ ، ١٦"، تيـسيـر التحـرير "١/ ٣٦١"، فواتح الرحـموت "١/ ٣٩١"، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٧٣" .

وراجع فى هذا التحرير للنزاع هامش التبصرة "ص٥٠" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ١٧٤" .

واختـاره الإمـام الرازى فى المحـصـول "١/ق٢/ ٢٥٥"، والآمـدى فى الأحكام "٢/ ١٨٥" ، وابن الساعاتى وأبو إسحاق الفـيروز أبادى ، وعزاه ابن عقيل إلى أبى بكر الباقلانى ، وقد قال فى المسودة "ص٢٣" : " إن هذا القول أشبه بمذهبنا " أى المذهب الحنبلى .

وانظر : العدة "١/ ٢٧٩"، التبـصـرة "ص٥٠" ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ٩٤" .

وراجع : روضـة الناظر "ص٢٠٠"، منتـهى السـول "٢/ ١٦"، جـمع الجـوامع وشرحه "١/ ٣٨٩". نهـاية السول "٢/ ٤٩"، شرح تنقيـح الفصول "ص١٣١"، تيسير التحرير "١/ ٣٦١" .

(٢) ساقطة من " ت " .

لكن بتسليمة ، أو بتسليمتين ، أو هو مخير بينهما ، فذلك غير مستفاد منهما، لأن من الظاهر أنه ليس المعنى من قولهم : إنه تصح الزيادة فيه ، أن تكون الزيادة مع المزيد عليه ، بل المعنى به أنه قابل للتكرار .

وبهذا[1] قسم بعضهم : وهو أعم من أن يكون مع المزيد عليه أو مستقلاً بنفسها ، فلا يكون قولهم : إنه تصح الزيادة فيه مناقضًا لما ذكرناه /(١٦١/أ) بل من دليل آخر نحو القياس على النوافل فى كونه مخيراً بينهما إن كان الأمران للنفل .

وحكى عن بعض أصحابنا نحو أبى بكر الصيرفى : أنه ذهب إلى أن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول [2] .

وذهب أبو الحسين البصرى منهم إلى الوقف بين كونه تأكيداً للأول وبين كونه مستقلاً بإفادة ركعتين [3] أخريين [4] .

والمختار ما ذهب إليه الأكثرون [5] .

---

(١) فى " ت " : ولهذا .

(٢) انظر فى مذهب أبى بكر الصيرفى :
المعتمد "١/ ١٧٤" ، العدة "٢٧٩" ، التبصرة "ص٥١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٤" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٣١" ، نهاية السول "٢/ ٤٩" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٧٣" .

(٣) فى " ت " : ركنين .

(٤) وانظر فى مذهب أبى الحسين البصرى : المعتمد "١/ ١٧٥" . وراجع : العدة "١/ ٢٧٩" ، المحصول "١/ق٢/ ٢٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٤" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٩"

(٥) واختاره الإمام الرازى والآمدى
انظر المحصول "١/ق٢/ ٢٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٥"

والدليل عليه وجهان :

أحدهما : أن الأمر الثانى فى اقتضاء الفعل على جهة الوجوب أو الندب أوغيرهما من الاحتمال كالأمر الأول ، فلو صرفنا الأمر الثانى إلى الأمر الأول لزم حصول ما يقتضى الفعل ووجوبه أو ندبيته من غير حصول اقتضاء الفعل ووجوبه أو ندبيته ، لأن اقتضاء الفعل الأول ووجوبه مثلاً حاصل بالأمر الأول، وتحصيل الحاصل محال .

وثانيهما : أنّا بينا فى باب اللغات أن اللفظ إذا دار بين أن يفيد فائدة تأكيدية وبين أن يفيد فائدة تأسيسية كان حمله على الفائدة التأسيسية أولى(١) .

واحتجوا (٢) : بأن الأصل براءة الذمة ، وإنما شغلنا الذمة بمدلول [الأمر](٣) الأول لضرورة أعماله ، لأنه لا يمكن حمله على التأكيد ، وأما الأمر الثانى فمحتمل للتأكيد فلو شغلنا الذمة بمدلوله لزم إيجاب الشىء مع الشك ولزم أيضًا تكثير مخالفة البراءة الأصلية .

وجوابه : أنا نسلم أنه محتمل للتأكيد ، لكن احتمالاً مرجوحًا فلا يلزم إيجاب الشىء مع الشك بل مع الظاهر المقتضى له ، وبه خرج الجواب عن الثانى إذ ليس من شرط ما به يخالف البراءة الأصلية أن يكون قاطعًا بل يجوز أن يكون ظاهراً ، وأيضًا فإنه معارض بطريق الاحتياط فإنها تقتضى الحمل على غير ما حمل عليه الأول ، لأن تقدير حمله عليه لم يلزم إلا فوات فائدة التأكيد ، وهو غير موجب للعقاب والذم ، وأما بتقدير حمله على التأكيد يلزم فوات الفعل الواجب ، وهو موجب للعقاب أو الذم.

---

(١) انظر هذه الأدلة لما اختاره المصنف فى : العدة "١/ ٢٧٩"، التبصرة "ص٥١"، المحصول "١/ق٢/ ٢٥٦"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٤"، الفائق "٢/ ١٠٠ ، ١٠١" .

(٢) أى من ذهب إلى القول بأن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول وهم أبو بكر الصيرفى ومن وافقه . انظر أدلتهم ومناقشتها فى : العدة "١/ ٢٧٩"، التبصرة "ص٥١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ٩٤"، الفائق "٢/ ١ ١"

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

أما إذا كان معطوفًا(1) على الأول ، فإن لم يكن معـرفًا فلا خلاف فى أنه يفيد غير ما يفـيده الأول ، لأن الشىء لا يعطف على نفسه ، مثاله : " صل ركعتين وصل ركعتين " (2) .

أما إن كان معرفًا نحو قوله : " صل ركعتين وصل الصلاة " .

فمنهم : من حمل على غـير ما حمـل عليه الأول ، لأجل العطف ، وهو الأولى ، لأن لام التعريف وإن اقتضى حـمله على الأول ظاهرًا لكونه معهودًا سابقًا عليه ولم يوجـد هناك معهود آخر يمكن حمله عليـه ، لكن يمكن صرفها عنه مع الأعمال بأن يكون لتعريف الماهية /(161/ب) أو لتحسين اللفظ ، فإن اللفظ مع الألف واللام قد يكون أحسن فى التلفظ منه بدونهما ، وأما " واو" العطف لو لم يحمل على العطف المقتضى للمغايرة لزم إهمالها بالكلية .

ولأنا لو سلـمنا : مـساواتهـما فى الدلالة على المغـايرة والاتحاد ، فـذلك يوجب تعارضهما وتساقطهما ، وهو يقتـضى الرجوع إلى ما كان يقتضيه الأمر الثانى قبل دخولهما عليه ، وقد ذكرنا أنه يقتضى غير ما اقتضاه الأمر الأول ، فوجب حمله عليه (3) .

---

(1) لم يفرق القاضى أبو بكر فى " التـقريب " بين حالة العطف وعدمهـا كما نقله ابن السبكى فى رفع الحاجب على ما فى هامش التـبصرة "ص51" ، وهو الذى اختاره الآمدى فى كتابه: منتهى السول"2/16" حيث قال : " وإن كان الثانى معطوفًا على الأول فالحكم والتفصيل كما تقدم " أى عدم التفريق بين حالة العطف وعدمها" .

(2) هكذا ذكره الإمام الرازى فى المحصول "1/ق2/257 ، 258" .
وانظر المعتمد "1/175"
وقال الآمدى فى الأحكام "2/186" حكمهما حكم ما لم يكن حرف عطف
أما الحنفية فالوجه عندهم أنه أمر ثان . وقيل الثانى عين الأول . هذا إذا لم يوجد مرجح للتأكيد ، فإن وجد عمل به ، وعند تعادل المرجحات يعمل بمرجح من خارج . وإلا فالوقف وقيل أنه أمر ثان لما فيه من الاحتياط
ورد بأن الاحتياط قد يكون فى التأكيد راجع هامش العدة "1/ 28"

(3) هذا هو الذى رجحه الإمام الرازى فى المحصول "1/ق2/259" حيث قال ==

ومنهم : من توقف فيه كأبى الحسين البصرى بناء على تساوى دلالتهما على الاتحاد والمغايرة وعلى ما سبق من أصله [(١)] .

وأما أصل الصيرفى فيقتضى حمله على عين ما اقتضاه الأمر الأول [(٢)] .

لو قيل : بتساوى دلالتهما وإلا فيجب إثبات مقتضى الراجح .

وأما إذا كان معرفًا فإن كان بغير حرف العطف نحو قوله : " صل ركعتين صل الصلاة " فلا خلاف فى أن الثانى تأكيد للأول ، وإن كان بحرف عطف فهو ما سبق .

وأما إن كانت العادة مانعة من الزيادة ، فإن لم يكن بحرف العطف نحو قول السيد لعبده : " اسقنى ماءً ، اسقنى ماءً " فلا خلاف أيضًا فى كون الثانى تأكيدًا للأول ، ومن هذا تعرف أن الثانى فيما نحن فيه إذا كان معرفًا[(٣)] بدون العطف كان تأكيدًا للأول بطريق الأولى .

مثاله : قوله : " اسقنى ماءً ، اسقنى ماءً " .

وإن [(٤)] كان معطوفًا بحرف العطف :

= "وعندى أن هذا الأخير أولى لأن لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية .... " .
وانظر : المعتمد "١٧٦/١" .

(١) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١٧٦/١" : " والأشبه أن يكون ذلك على الوقف ، لأنه ليس بأن يترك ظاهر المعطف ويستعمل اللام على حقيقتها فى تعريف العهد ، بأولى من أن يتمسك بظاهر العطف ويترك ظاهر اللام " .
وانظر : المحصول "١/ق٢/٢٥٨" .

(٢) انظر : التبصرة "ص٥١" .
وأما عند الآمدى : الحكم فيها كسابقتها ، فقال : " فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف ، أو مع منع العادة من التكرار ، فيبقى الأمر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف " . انظر : الأحكام للآمدى "١٨٦/٢" .

(٣) آخر الورقة "١٦٥" من " ت " .

(٤) فى الأصل "ان" ، والمثبت من " ت " .

فإما أن لا يكون معرفًا باللام ، أو يكون معرفًا به .

فإن كان الأول : نحو قوله : " اسقني ماءً واسقني ماءً " فهاهنا يقع التعارض بين حرف العطف المقتضى للتغاير ، وبين العادة المانعة منه [(١)] .

فإن قيل : تساوى دلالتهما جاء [(٢)] مما سبق من المذاهب ، وإلا فيجب إثبات مقتضى الراجح .

وإن كان الثانى : فمن قال : بتساوى دلالة حرف العطف ولام التعريف على المغايرة والاتحاد كأبى الحسين البصرى [(٣)] ، لزم الحمل على الأول إعمالاً للعادة المانعة من الزيادة ، ومن لم يقل به بل يرجح دلالة حرف العطف على المغايرة على دلالة لام التعريف على الاتحاد ، فيحتمل أن يتوقف فى الحمل إلى وجود مرجح يرجح الحمل على أحدهما ، ويحتمل أن يحمله على الأول ترجيحًا لمجموع الدلالتين العادة ، ولام التعريف ، على دلالة حرف العطف، أما احتمال أن يحمله على غير ما دل عليه الأول ، إما لأن دلالة حرف العطف متساوية للدلالتين المذكورتين وحينئذ يجب الرجوع إلى ما قبل تلك الأدلة ، أو لأن دلالته راجحة عليهما فذلك [الأمر][(٤)] . بعيد [(٥)] .

وأما إذا كان مدلول الأمر الثانى ، مماثلاً /(١٦٢/أ) لمدلول الأول ، ولم تصح الزيادة فيه إما لدلالة عقلية : كقتل زيد ، وصوم يوم معين ، وإما لدلالة

---

(١) فذهب الآمدى : إلى أن حكمه كما لو لم يكن حرف عطف : " أى مقتضى الثانى غير مقتضى الأول وذلك إلأن منع العادة للتكرار عارضه ظاهر حروف العطف الذى هو التكرار . أما فى المسودة : فقد حكم أنه يفيد التكرار فى مثل هذه الحالة.
راجع هامش العدة "١/ ٢٨٠ ، ٢٨١" .
وانظر : الأحكام للآمدى "١٨٦/٢"، المسودة "ص٢٤" .

(٢) فى الأصل ، " ت " : جاما ، وهى كما أثبت .

(٣) انظر المعتمد "١٧٦/١" .

(٤) ساقطة مر الأصل ، والمثبت من " ت "

(٥) انظر الأحكام للآمدى "١٨٦/٢" .

شرعية : كعتق عبد معين ، فإنه لا امتناع من جهة العقل فى أن يقف تمام حرية العبد على عدد مخصوص ، ويعتق بكل واحد من ذلك العدد جزء معين منه كالطلاق ، فإن بينونته الكبرى متوقف على الثلاث منه ، والأمر الثانى تأكيد للأمر (١) الأول ، إذا كان عامين أو خاصين سواء كان الثانى بحرف العطف أو لا بحرف العطف .

مثال : العامين بغير حرف العطف " اقتل كل إنسان اقتل كل إنسان " ومثالهما : بحرف العطف هما بزيادة " الواو " .

مثال : الخاصين بغير حرف العطف : " اقتل زيداً اقتل زيداً " .

ومثالهما : بحرف العطف هما بزيادة " الواو " ، وإنما كان الثانى تأكيداً مع وجود حرف العطف المقتضى للمغايرة ، لأنه لا يمكن حمله على غيره فلو لم يحمل عليه أيضًا لزم التعطيل ، وهو أكثر محذوراً من الحمل على التأكيد(٢) .

ولقائل أن يقول : إنّ ما ذكرتم من التعطيل ، إنما يسلم فى العامين وفى الخاصين أيضًا إن لم يكن هناك " زيداً " آخر يصلح أن يكون قتله مأموراً به، أما إذا كان فلا نسلم ذلك لاحتمال أن يقال : أنه يجوز أن يكون محمولاً على قتل " زيد " آخر ، وإن كان القتل لا تصح الزيادة فيه فى " زيد " المدلول عليه فى الأمر الأول ، لكن ليس المعنى من صحة الزيادة فى المأمور به ذلك فقط على ما عرفت ذلك من قبل ، وعند هذا لا يبقى فرق بين قولنا : " اقتل زيداً اقتل زيداً " وبين قولنا : " اعتق عبداً اعتق عبداً " ، فإن هذا أيضًا إنما يقتضى التكرار إذا كان هناك عبداً آخر يصلح أن يكون عتقه مأموراً به ، أما إذا لم يكن فإن الثانى أيضًا محمول على الأول تأكيداً لما ذكرتم من التعليل .

فإن قلت : لو حمل الأمر الثانى على " زيد " آخر لزم حمل المشترك على

---

(١) فى الأصل : الأمر ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٦٠ ، ٢٦١" ، المعتمد "١/١٣٦" .

أحد مفـهوميه من غـير قرينة لأن كلامنا فيـما إذا كان الأمر الثـانى مجرداً عن القرينة الدالة عـلى كون المراد منه عين مدلول الأول أو غـيره وأنه غيـر جائز، بخلاف ما إذا حـمل على مدلول الأول تأكيداً ، فإن هذا المحـذور غير لازم ، لأن الأمر [الأول[1]] إنما كان محمولاً على ذلك المعين المسمى به لقيام قرينة معينة وإلا لم يجز حمله عليه عندما يكون شـخص آخر مسمى به موجوداً لئلا يلزم المحذور المذكور ، وحينئذ يكون حمله عليه بتلك القرينة بخلاف ، قولنا: " اعتق عبـدًا اعتق عبداً " فإنه لا يحـتاج فى العمل بمقتـضاه إلى قرينة ، بل يجوز له أن يعتق أى عبد أراد مما لا يدل عليه دليل خارجى على عدم أجزائه .

قلت : لا نسلم أنه يلزم مـا ذكـرتم من المحذور ، لاحـتـمال أن يقـال : إن التكرار لا سيـما مع "واو" العاطـفة / (١٦٢/ب) قرينة دالة على إرادة غـير الأول من الأمـر الثانى ، ثم أنه قـد يتعين ، لأنـه لو لم يوجـد فرد آخـر مسمى به سـوى ذلك الفرد .

أما إذا كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا :

فإما أن يكون العام مقدمًا على الخاص ، أو بالعكس ، وعلى التقديرين إما أن يكون الثانى معطوفًا على الأول ، أو لا يكون ، فهذه أقسام أربعة .

أحدها : أن يكون العام مقدم ، والخاص معطوفًا عليه ، نحو قوله : "صم كل يوم وصم يوم الجمعة" .

واختلفوا فيه :

فذهب بعضهم [2] : إلى أن يوم الجمعة ، غير داخل تحت قـوله : "صم كل يوم " ليصح العطف ، وحينئذ يفيد غير ما أفاده الأول .

وذهب آخـرون إلى الوقف [3] : محتـجين : بأنه ليس ترك مقتضـى العموم

---

(١) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) يريد بهذا البعض القاضى عبد الجبار . انظر : المعتمد "١/ ١٧٦" .

(٣) كما هو مذهب أبى الحسين البصرى ، حيث قال فى المعتمد "١/ ١٧٦" : "والأشبه أن يكون على الوقف" . وانظر : المحصول "١/ق٢/ ٢٦١" .

لأجل صحة العطف أولى من العكس، فيجب التوقف إلى ظهور المرجح[١]
ويمكن أن يجاب عنه : بأن الأول أولى ، لأن تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف ، لأنه أكثر وكثرته يدل على قلة مفسدته .

وثانيها : أن يكون العام مقدمًا ، والخاص مذكوراً بعده ، بلا عطف ومثالهما [٢] ما سبق [٣] ، ولكن بلا حرف العطف ، فهاهنا يكون الثانى تأكيداً لبعض مدلول العام المتقدم ، إذ لا معارض للعام فى كونه مجرى على عمومه [٤] .

وثالثها : أن يكون الخاص مقدمًا ، والعام معطوفًا عليه نحو قوله : "صم يوم الجمعة وصم كل يوم" والخلاف كما فى الأول .

ورابعها : أن يكون الخاص مقدمًا والعام مذكوراً بعده بلا حرف العطف

مثالهما : ما سبق، ولكن بدون حرف العطف ، فهاهنا العام يحمل على عمومه ومفيد غير ما أفاده الأول قطعًا ومؤكد [٥] لمدلول الأول ضمنًا [٦] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٧٦"، المحصول "١/ق٢/٢٦١" .
(٢) آخر الورقة "١٦٦" من " ت " .
(٣) انظر ما سبق " قريبًا " .
(٤) انظر : المعتمد "١/١٧٦ ، ١٧٧"، المحصول "١/ق٢/ ٢٦٢" .
(٥) فى الأصل : ومذكور ، والمثبت من " ت " .
(٦) راجع تكرر الأمر مع العطف فى : المعتمد "١/ ١٧٥, ١٧٧"، العدة "١/٢٧٨، ٢٨٠ " المحصول"١/ق٢/٢٥٨ ، ٢٦٢"، الأحكام للآمدى "٢ / ١٨٥ ، ١٨٦ "، مختصر ابن الحاجب وشرحه"٢/ ٩٤"، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البنانى "١ / ٣٨٩ ، ٣٩٠"، شرح تنقيح الفصول "ص٣٢ ، ١٣٣"، المسودة "ص٢٣ ، ٢٤".

« الفصل الثانى »

فى الآمـــر

الفصل الثانى

[فى الآمر]

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

[فى الآمر]

الآمر : من صدر منه الأمر لا غير .

وهذا على رأى من لم يقل بكلام النفس (1) .

وأما على رأى أصحابنا الآمر : من قام به معنى الأمر أو صدر منه الأمر .

وهذا على رأى الأكثر منهم القائلين بأن الكلام اسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين العبارة (2) .

وأما من يقول : " بأنه حقيقة بالمعنى القائم بالنفس لا غير " فالآمر عنده : من قام به مدلول الأمر الذى هو عبارة عن الصيغة المخصوصة(3) .

---

(1) انظر : المعتمد "1/45" ، المحصول "1/ق2/7" ، الأحكام للآمدى "2/ 130" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "2/76" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "1/366" ، الإبهاج "2/8" ، نهاية السول "2/7" ، كشف الأسرار "1/101" .

(2) انظر : الإرشاد لإمام الحرمين "ص105" ، المستصفى "1/412" ، المنخول "ص98" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "1/128" ، الأحكام للآمدى "2/ 130" .

(3) انظر : البرهان لإمام الحرمين "1/199" ، الإرشاد لإمام الحرمين "ص104 ، 105" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "1/128" .
ويراجع شرح تنقيح الفصول "ص 126" ، الإبهاج " 2/ 3 "

ثم العلو أو الاستعلاء معتبر فيه على رأى من يعتبره فى الأمر ومن لم يعتبره فلا [1] .

ولا يعتبر فيه أن يكون حكيمًا ، بل السفيه قد يكون آمراً ، بدليل أن السلطان ، أو المتغلب السفيه إذا أمر وإن كان يظلم الرعية ويقتل [2] النفس بغير حق يقال : إنه آمر بما لاينبغى ، ومخالفة يوصف بأنه خالف الأمر ، فلولا أنه آمر لما كان هذا الإطلاق حقًا بطريق الحقيقة ، لكنه حق إذ الأصل فى الكلام / (١٦٣ / أ) الحقيقة .

المسألة الثانية

[فى الآمر الذى تجب طاعته]

الآمر الذى تجب طاعته ليس إلا الله تعالى ، لأن النافذ إنما هو أمر المالك[3] على المملوك ولا مالك سواه سبحانه فلا أمر وجب امتثاله إلا أمره تعالى ، فأما النبى والسلطان والسيد والأب ونحوهم ، فإنما يجب امتثال أوامرهم ، لأنه تعالى أمر بامتثال أوامرهم ، نحو قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ [4] .

فوجب امتثال أوامرهم بإيجاب الله تعالى لا بإيجابهم ولولا إيجاب الله تعالى امتثال أوامرهم لم يجب امتثال أوامرهم ، كما لا يجب امتثال أوامر غيرهم من المخلوقين القادرين على العقاب وتوعده على الترك فإذا لا يثبت وجوب الامتثال فى أمر أحد إلا فى أمر الله تعالى ، أو فى أمر من أوجب الله تعالى امتثال أمره .

---

(١) انظر ما سبق "ص٥١"

(٢) فى الأصل ، " ت " : وقتل . ولعلها كما أثبتها لأن المعطوف يشترك مع المعطوف عليه لفظًا ومعنًا

(٣) فى " ت " الملك

(٤) سورة النساء آية "٥٩"

فإن قلت : إنّا وإن لم نشترط فى تحقق ماهية الوجوب تحقق العقاب على الترك ، لكن لا نزاع بأنه لو تحقق ذلك على ترك الشىء لكان ذلك الشىء واجبًا لا محالة ، لأنه لا يضاف تحقق العقاب إلى ترك ما ليس بواجب .

فعلى هذا أوامر المتعلين [1] ولو كان بالظلم واجب الامتثال ، إذا قرنها بالتوعد بالعقاب ، وهو قادر عليه .

قلت : نعم يكون كذلك ، والذى [2] يدل عليه أن العربى الغير الفارق بقبح المأمور به أو حسنه ، إذا سمع من متغلب الأمر بالشىء مقرونًا بالتوعد وهو قادر على تحصيل مضمونه فإنه يسميه أمر أو يعلل عقاب مخالف ذلك الأمر بمخالفته ، فلولا أنه أمر لما كان كذلك ، لكن عادة أهل العلم جارية بتخصيص اسم الأمر بما يكون تركه سببًا للضرر الذى يحذر منه فى الآخرة ولا قدرة [3] عليه إلا الله تعالى .

المسألة الثالثة

وجوب فعل المأمور به على المأمور لا يتوقف على كون الآمر حكيمًا وعلى كون أمره مشتملاً على النفع خلافًا للمعتزلة وهى من تفاريع قاعدة التحسين والتقبيح وقد تكلمنا فيها عليها ولها ما فيه مقنع وبلاغ فلا نفرد هذه المسألة بالكلام ، فإن إفسادها يغنى عن إفساد هذه المسألة [4] .

---

(١) فى الأصل : المتعلقين ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : والنهى ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : ولا قدر ، والمثبت من " ت "

(٤) انظر ما سبق "ص١٠٦"

« الفصل الثالث »

فى المأمور به

الفصل الثالث
فى المأمور به

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
[فى التكليف بالمحال]

يجوز ورود التكليف بالمحال ، عند الشيخ أبى الحسن (١) الأشعرى ، وأكثر أصحابه (٢) ، سواء كان ذلك محالاً لنفسه : إما مطلقًا أى لا يختلف استحالته بالنسبة إلى قادر دون قادر ، كالجمع بين النفى والإثبات ، والجمع بين الضدين ، أولا يكون كذلك وهو على قسمين : لأنه إما أن يكون واقعًا بالقدرة التى هو غير مستحيل بالنسبة إليها ، وهو كخلق الأجسام وبعض الأعراض كالطعوم / (١٦٣/ب) والروائح فإنه مستحيل بالنسبة إلى القدرة الحادثة دون القدرة القديمة ، وهو واقع بها .

وهذا (٣) على رأى [من يثبت القدرة الحادثة .

وأما على رأى] (٤) من ينفيها فلا يتصور اختلاف الاستحالة بالنسبة إلى

---

(١) فى الأصل : " ت " : الحسين وهو خطأ ولعله من النساخ .

(٢) وهو اختيار أبى بكر الرازى والجرجانى .

انظر : العدة "٢/ ٣٩٢" ، البرهان "١/ ١٠٢" ، المستصفى "١/ ٨٦" ، المنخول "ص٢٢" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٦٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩ ، ١١" .

(٣) فى " ت " : وعلى هذا .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

قدرة دون قدرة ، أو غير واقع بها أيضًا كجبل من ذهب، وبحر من زئبق[1] .

أو لغيره : وهو : إما لفقد شرطه سواء علم اشتراطه [له][2] حسا : كالمشى من مقطوع الرجل ، والكتابة من مقطوع اليد ، أو عقلاً : كالقيام فى حالة عدم الداعى إليه أو لوجود مانع ، إما حسى كالقيام من المقيد [3] بقيد

---

(۱) قال عبد الرزاق عفيفى : الصحيح أن القدرة نوعان :

الأولى :

بمعنى توفر الأسباب والآلات ، وهى مناط التكليف فيها يتمكن العبد من القيام بما كلف به ، وهى موجودة فى كل مكلف مسلم أو كافر مطيع أو عاص وتكون مقارنة للفعل ، وقد تقدم عليه ، وبذلك يتبين أن التكليف بالفعل لا يتقدم عليها .

والثانية :

بمعنى التوفيق وهذه مقارنة للفعل وموجودة فيمن أطاع دون من عصى وليست مناطًا للتكليف .

وقد أثبت الجبرية القدرة بمعنى التوفيق ، ونفوا القدرة بمعنى توفر الأسباب والآلات، وذهب المعتزلة إلى العكس .

ثم إن متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب وهى مؤثرة فيها بتمكين الله لها وأقداره لعبده عليها، أما ترتيب المسببات عليها فمن الله فهو وحده سبحانه الذى يوجد المسببات بأسبابها لا عندها كما يقول الأشعرية ، فمثلاً حز إبراهيم الخليل بالسكين فى رقبة ولده وضرب موسى الكليم البحر بعصاه ورمى محمد الخليل الحصى ، كل ذلك من فعل المخلوق، أما إأن تنقطع الرقبة أو ينقلب البحر أو يصيب الحصا جميع من رمى به فإلى الله إن شاء رتب ذلك فحصل كما فى الأخيرين وإن شاء لم يحصل كما فى قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليه السلام .

وبذلك يكون متعلق قدرة العبد الذى هو التسبب والكسب غير متعلق قدرة الله الذى هو تمكين العبد وأقداره وترتيب المسببات على أسبابها ، وليس هذا فى هذا التكليف بفعل الغير حتى يكون تكليفًا بما لا يطاق

راجع : حاشية الأحكام للآمدى "۱/ ۱۳٤" .

وانظر : الأحكام للآمدى "۱/ ۱۳٤" ، الفائق "ص۱۰۲" ، جمع الجوامع وشرحه "۱/ ۲۰۷" ، نهاية السول "۱/ ۱٤۸" ، الإبهاج "۱/ ۱۷۱" .

(۲) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(۳) آخر الورقة "۱٦۷" من " ت "

مانع [منه (١)] . أو عقلى كالأمر بتحصيل ما علم الله تعالى أنه لا يحصل منه ، والأمر بالفعل حال التلبس بضده .

ثم اختلف الناقلون فى نقل (٢) وقوعه عنه .

" **فمنهم** : من نقل عنه أنه واقع ، كما هو جائز الوقوع " (٣) .

ومنه من نقل عنه أنه لم يقع (٤) .

قال إمام الحرمين - رحمه الله - : هذا غلط ، بل التكاليف بأسرها عنده لغير الممكن (٥) . **لوجهين** :

أحدهما : أن فعل العبد لا يقع عنده إلا بقدرة الله تعالى ، ثم قال : ولا معنى للتمويه بالكسب " (٦) .

ولا يخفى أن التكليف بفعل الغير تكليف ما لايطاق .

وثانيهما : أن الاستطاعة عنده مع الفعل والتكليف به متوجه قبله .

ولايخفى أن التكليف بالفعل حال عدم القدرة تكليف ما لا يطاق .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : هل ، والمثبت من " ت " .

(٣) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٤" ، الفائق "٢/ ١٠٢" . وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٢٠٧" ، نهاية السول "١/ ١٤٨" ، الإبهاج "١/ ١٧١" .

(٥) غلط إمام الحرمين فى البرهان "١/ ١٠٣" قول من نقل عن أبى الحسن الأشعرى عدم وقوع التكليف بالمحال فقال : " وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل ، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين " . وذكر إمام الحرمين أن ما نقله عن أبى الحسن الأشعرى يتقرر من وجهين ذكرهما المصنف صفى الدين - رحمه الله - باختصار .

(٦) قال إمام الحرمين فى البرهان "١/ ١٠٣" : "ولا ينجى من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب ، فإن سنذكر سر ما نعتقده فى خلق الأعمال إذ لا يحتمله هذا الموضع"

ثم اعترض على هذا الوجه . وقال : " الأمر بالشيء نهى عن ضده وهو متلبس به حال الخطاب " .

أجاب عنه : بأنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهى عن ضده .

ولئن سلم : ذلك لكن القدرة لم تقارن الفعل وإن قارن الضد (١) .

وهما ضعيفان :

أما الأول : فلأن الكلام (٢) إنما هو على رأى الشيخ لا على رأيه وهو يرى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده .

وأما الثانى : فلأن فيه تسليم أن بعض التكاليف تكليف بالمحال لا كله، وهو مقصود السائل ونقيض مقصوده (٣) .

بل الجواب عنه بوجهين [آخرين (٤)] :

أحدهما : أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضداً له ، وهذا لأن ضده الوجودى المنهى عنه هو الذى يستلزم التلبس به تركه (٥) فى الزمان الذى أمر بإيقاع الفعل فيه ، وهو فى زمان ورود الخطاب لم يتلبس به ، لأن زمان الفعل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا : أن ذلك ضده المنهى عنه ، لكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال الله اللهم إلا أن يقال : إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فى المستقبل ، وذلك إنما يكون بإقدامه على المأمور به

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١٠٣/١" .
وراجع : الفائق "١٠٣/٢" ، نهاية السول "١٤٨/١"، الإبهاج "١٧٣/١" .

(٢) فى الأصل : الكلامه .

(٣) راجع : الإبهاج "١٧٤/١"

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٥) فى الأصل : ترك ، والمثبت من " ت " .

وحينئذ يعود المحذور المذكور (١) .

واعلم أن الوجه / (١٦٤/أ) الثانى : غير لازم على الشيخ ، وهذا لأن الاستطاعة وإن كانت مع الفعل عنده ، لكن الأمر بالفعل ليس قبله عنده ، على ما أشعر به نقل الإمام (٢) .

وستعرف ذلك فى مسألة أن المأمور متى يصير مأموراً حال الفعل أم قبله(٣) .

فإن صح هذا من مذهبه كان التكليف بما لا يطاق غير لازم عليه من هذا الوجه ، فإن ذكر الإمام ذلك بناء على أنه الحق فى نفس الأمر نظر إلى دلالة الدليل عليه ، فمن الظاهر أن ذلك لا يصلح أن يخرج عليه مذهبه .

والمشهور من جمهور المعتزلة : أنهم ذهبوا إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقًا ، وإليه ذهب بعض أصحابنا ، كالشيخ أبى حامد (٤) وإمام الحرمين (٥) ، والغزالى (٦) - رحمه الله - تعالى (٧) .

---

(١) انظر : الإبهاج "١/١٧٤" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٥٦" . وراجع : الإبهاج "١/١٦٧" .

(٣) انظر ما يأتى "ص٩٧٢" .

(٤) هو : الشيخ أبو حامد أحمد بن أبى ظاهر محمد بن أحمد الإسفراييني ، ولد سنة ٣٤٤هـ الفقيه الشافعى ، انتهت إليه رياسة الدنيا والدين ببغداد ، وكان يحضر مجلسه أكثر من ثلاثمائة فقيه . وعظمت مكانته . له مصنفات منها مطول فى "أصول الفقه" ، ومختصر فى الفقه سماه "الرونق" ، وتوفى ببغداد سنة "٤٠٦هـ" (انظر : تاريخ بغداد "٤/٣٦٨" ، طبقات الفقهاء للشيرازى "ص١٠٣" ، المنتظم "٧/٢٧٧" ، تهذيب الأسماء واللغات "٣/٢٠٨ ، ٢١٠" ، وفيات الأعيان "١/٧٢" ، طبقات الشافعية "٤/٦١" ، طبقات الشافعية للأسنوى "١/٥٧") .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/١٠٤" .

(٦) انظر : المستصفى "١/٨٧" ، المنخول "ص٢٤" .

(٧) وحكى هذا المذهب عن الإمام الشافعى - رحمه الله - ، وهو مذهب الحنفية واختاره الشيخ تقى الدين دقيق العيد ، واختاره ابن الحاجب والأصفهانى ، وهؤلاء=

غير أن بعضهم : نقل أن الفرق كلها أجمعوا على جواز التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يكون من الممكنات عقلاً ، وعلى وقوعه شرعًا كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبى جهل ، إلا بعض الثنوية فإنه ذهب إلى امتناعه أيضًا (١) .

فإن صح هذا النقل (٢) يجب أن يفصل بين ما يكون محالاً بسبب تعلق العلم بعدم وقوعه وبين ما لا يكون كذلك فينسب إليهم امتناع التكليف بالقسم الثانى دون امتناعه مطلقًا ، إذ لا يشك أن الممكن يستحيل وقوعه بسبب تعلق العلم الأول بعدم وقوعه ، لأن وقوعه يستلزم انقلابه جهلاً وهو محال فالمستلزم له أيضًا كذلك ، لأن مستلزم المحال محال .

ومنهم : من فصل بين ما يكون محالاً لذاته ، وبين ما لا يكون كذلك، فأجاز التكليف بالقسم الثانى ، دون القسم الأول ، وإليه ذهب بعض معتزلة بغداد إذ قالوا: يجوز أن يكلف الله تعالى العبد بالفعل فى وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعًا عنه (٣) .

= قالوا : لا يجوز التكليف بالمحال مطلقًا ، لا لذاته ولا عادة لكن لغير التحسين والتقبيح .

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "٥٩/١٧" ، المعتمد "١٧٧/١" ، العدة "٣٩٣/٢" ، المحصول "١/ق٣٦٣/٢" ، الأحكام للآمدى "١٣٤/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩/٢" ، الفائق "١٠٤/٢" .

(١) انظر فى هذا النقل : الأحكام للآمدى "١٣٤/١" .
وراجع : المراجع السابقة .

(٢) فى " ت " : الفعل .

(٣) وهذا المذهب اختاره الآمدى فى الأحكام ، وقال : وإليه مال الغزالى .
انظر : الأحكام للآمدى "١٣٤/١" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢٠٧/١" ، الإبهاج "١٧٢/١" ، كشف الأسرار "١٩١/١" ، نهاية السول "١٤٨/١" ، فواتح الرحموت "١٢٣/١" .

والبكرية[1] إذ قالوا : الختم[2] والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان ، مع ورود التكليف به عامة [3] .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - : إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالمحال ، فإن ورد لا نسميه تكليفًا بل [4] يكون علامة نصبها الله تعالى على عذاب من كلفه بذلك [5] .

ونسب هذا أيضًا إلى إمام الحرمين أيضًا [6]

ومنهم من قال : يجوز التكليف بما لا يطاق مطلقًا لكنه لم يقع للاستقراء[7] .

---

(1) **البكرية** : هم أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد وكان يوافق النظام فى دعواه الإنسان هو الروح دون الجسد الذى فيه الروح ويوافق من يقول : فى إبطال القول بالتولد ، وفى أن الله تعالى هو مخترع الألم عند الضرب ، وأجاز وقوع الضرب من غير حدوث ألم وكذا القطع ، وانفرد فى ضلالات كفرته الأمة فيها . منها قوله: بأن الله تعالى يرى فى القيامة فى صورة يخلقها ، ويكلم عباده من تلك الصورة ، ومنها قوله : الكبائر الواقعة من أهل القبلة إنها نفاق ، وإن صاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان وكان من أهل الضلالة ، ومنها : أنه أبدع فى الفقه تحريم أكل الثوم والبصل ، وأوجب الوضوء من قرقرة البطن ، ولا اعتبار عند أهل السنة بخلاف أهل الأهواء فى الفقه .

انظر : مقالات الأشعرى "١ / ٣١٧" ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص٢٥ ، ٢١٢ ، ٢١٣" ، التبصير "ص٦٤" ، ميزان الاعتدال "١/ ٣٤٥" .

(2) فى الأصل : الخصم ، والمثبت من " ت " .

(3) انظر فى هذا المذهب : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٤" .

(4) فى " ت " : بان .

(5) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٤" ، الفائق "٢/ ١٠٤"

وراجع : الإبهاج "١/ ١٧٢" .

(6) المشهور عن إمام الحرمين كما سبق أنه ذهب إلى القول: بامتناع التكليف بالمحال مطلقًا، أما هذه النسبة لم أجدها فى مظانها فى البرهان، ولا فى الإرشاد. والله أعلم

(7) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٤" ، الفائق "١/ ١٠٥"

==

واعلم أن المسألة مبنية على إثبات الأفعال الاختيارية للعبد ، واستحالتها له، فمن أحالها كان القول بوقوع تكليف ما لا يطاق لازمًا عليه .

ومن أثبتها ، فإن أثبتها بناء على أنه موجد لها وإن كان قائلاً بالتحسين[١] والتقبيح العقلى كان القول باستحالة / (١٦٤/ب) تكليف ما لا يطاق لازمًا عليه .

وإن أثبتها بناء على أنها مكتسبة له لا أنها [٢] مخلوقة له ، وإن كان عند البحث عن الكسب لا يحصل على مفهوم محصل منه على ما عرف ذلك فى الكلام ، لكنه يبينه لما يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين الحركة الاختيارية والرعشة الضرورية ، وإن [٣] تلك التفرقة لا يجوز أن ترجع إلى الخلق وعدمه لما ثبت أن القدرة الحادثة لا تأثير [٤] لها فى الإيجاد والاختراع ألبتة ، فما رواه هو المسمى بالكسب وليس إذا [٥] يعلم الشىء على التفصيل وجب نفيه أو وجب أنه لا يثبت .

أما الأول : فلأن الشىء إذا لم يعلم أصلاً لا يجب نفيه . فكيف إذا علم من وجه ؟

[**وأما الثانى** : فلأن شرط وجوب إثبات الشىء ، وإن كان هو العلم به ولو ببعض الاعتبارات لكن ليس من][٦] شرطه [٧] العلم بذلك الشىء على

= وراجع : نهاية السول "١٤٨/١"، شرح مختصر ابن الحاجب "١١/٢"، المسودة "ص٩"، شرح الكوكب المنير "٤٨٩/١" .

(١) بعد قوله " قائلاً " فى " ت " : زيادة قوله (مع) .

(٢) فى " ت " الا انها .

(٣) فى " ت " : فان .

(٤) فى الأصل : لا تأثر ، والمثبت من " ت " .

(٥) آخر الورقة "١٦٨" من " ت "

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

(٧) فى الأصل شرط

التفصيل وإلا لوجب أن لا يجب إثبات العلة عند العلم بالمعلول ، وكذلك بالعكس وما يجرى [1] مجراهما ، نحو العلم بالملزوم وأحد المضافين ، فإن كان قائلاً بالتحسين والتقبيح مع ذلك لزمه القول أيضًا باستحالة تكليف ما لا يطاق ، وإلا فجاز أن يقول : باستحالته كما ذهب إليه بعض فقهائنا ، وجاز أن يقول : بإمكانه كما ذهب إليه جمهور أهل السنة، إما مع الوقوع أو عدمه، كما اختلف نقل ذلك عن الشيخ أبى الحسين - رحمه الله تعالى - .

هذا هو المأخذ والكلام الكلى فى المسألة فلنشرع الآن فى الحجاج جريًا على المألوف .

فنقول : احتج القائلون بإمكانه بوجوه : بعضها تدل على إمكانه مطلقًا، وبعضها تدل على إمكانه ووقوعه لكن فيما يكون محالاً لغيره :

فأولها : وهو الوجه السمعى قوله تعالى : ﴿ **ربنا** [2] **ولا تحملنا ما لا طاقة لنا** [**به**[3]] ﴾ [4] .

ووجه الاستدلال به : أنهم سألوا من الله تعالى دفع ما لا طاقة لهم به ، والله تعالى قررهم على ذلك ، وحكى عنهم فى سياق المدح والثناء عليهم والحث على الدعاء به ، فلو كان التكليف بما لا يطاق محالاً لما سألوه ، ولما قررهم الله تعالى على ذلك ولا ندب غيرهم [5] إليه لكون ذلك مندفعًا بنفسه فكان طلبه تحصيلاً للحاصل .

فإن قلت : دلالة الآية على المطلوب ممنوعة ، وهذا لأن التحميل ليس حقيقة فى التكليف حتى يكون معنى قوله تعالى : ﴿ **ولا تحملنا** ﴾ لا تكلفنا ،

---

(١) فى الأصل : وما يحمل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : " ربنا لا تحملنا " ، وهو خطأ .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) سورة البقرة : آية "٢٨٦" .

(٥) فى الأصل ، من غيرهم ، والمثبت من " ت "

بل هو حقيقة فى وضع الحمل على الشىء ، فيكون معناه : لا تضع علينا من الحمل ما لا نطيق حمله ، فيكون المراد منه سؤال دفع العذاب والأمراض والمحن التى لا يطيق الإنسان تحملها

سلمنا : أنه حقيقة فيه لكن إنما يكون محمولاً عليه أن لو كان التكليف / (١٦٥ / أ) بما لا يطاق ممكنًا فى نفسه [فإن بتقدير أن يكون ممتنعًا فى نفسه لا يمكن حمله عليه لما ذكرتم ، فحينئذ يتوقف حمله عليه على كونه ممكنًا فى نفسه] (١) فلو أثبت كونه ممكنًا يكون محمولاً عليه لزم الدور وأنه ممتنع .

سلمنا : إمكان الحمل عليه ، لكن يجب صرفه عنه والحمل على دفع ما يشق ويثقل من التكاليف ، وإن كان مما يطاق ، وهذا وإن كان مجازًا على ما لا يخفى تقريره ، لكنه مجاز مشهور كثير الاستعمال على ما شهد به الاستقراء، فيجب حمله عليه توفيقًا بينه وبين ما يذكر من الأدلة الدالة على استحالة تكليف ما لا يطاق .

سلمنا : أنه محمول على حقيقته ، لكن ما ذكرتم من الدليل على أن طلب ترك الممتنع ممتنع منقوض بقوله تعالى : ﴿ **رب احكم بالحق** ﴾ (٢) فإن جواز الحكم بالباطل غير ثابت فى حقه تعالى وفاقا .

أما عندكم : فلأنه غير متصور فى حقه تعالى لكونه متصرفًا فى ملكه ، فكل ما حكم به فهو حق .

وأما عندنا : فإما لعدم القدرة ، أو لعدم الداعى على اختلاف لنا فيه .

وكقوله تعالى حكاية عن دعاء إبراهيم عليه السلام : ﴿ **ولا تخزنى يوم يبعثون** ﴾ (٣) « و » (٤) خزى الأنبياء غير جائز وفاقا

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل . والمثبت من " ت "

(٢) سورة الأنبياء آية "١١٢"

(٣) سورة الشعراء آية ٨٧

(٤) ساقط من " ت "

وكقوله تعالى : ﴿ **ولا تكونن من المشركين** ﴾ (١) مع أن جواز الشرك غير ثابت فى حق النبى عليه السلام .

سلمنا : سلامته عن النقض ، لكنه دليل ظنى فلا يجوز التمسك به فى المسألة العلمية (٢) .

الجواب عن الأول : أن التحميل فى عرف الشرع مخصوص بالتكليف ، بدليل أنه المتبادر إلى الفهم عند إطلاقه فيه ويعضده استعمال القرآن ، قال الله تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض** ﴾ [إلى(٣)] ﴿ **وحملها الإنسان** ﴾ (٤) .

والمراد بالأمانة : التكليف (٥) ، أو ما يتضمنه وفاقا (٦) .

---

(١) سورة الأنعام : آية "١٤" .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال :

المستصفى "١/٧٨" ، المنخول "ص٢٢" ، الأحكام للآمدى "١/١٣٧" ، الفائق "٢/١٠٥" .

وراجع : روضة الناظر "ص٥٢" ، نهاية السول "١/١٤٨" ، شرح الكوكب المنير "١/٤٨٨" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) سورة الأحزاب : آية "٧٢" . والآية بتمامها : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولا** ﴾ .

(٥) فى " ت " : التكاليف .

(٦) ذهب جمهور العلماء إلى أن الأمانة : تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال . وقد اختلف العلماء فى تفاصيل بعضها على أقوال .

فقال ابن مسعود : هى فى أمانات الأموال كالودائع وغيرها ، وروى عنه أيضًا : إنها فى كل الفرائض ، وأشدها أمانة المال . وقيل غير ذلك من التفاصيل

راجع فى ذلك : تفسير القرطبى "١٤/٢٥٣ ، ٢٥٥"

وقال تعالى ﴿ أطيعوا الله ﴾ إلى قوله ﴿ فإن تولوا فإنما عليه [ما][1] حمل وعليكم ما حملتم [2]﴾ زى عليه ما كلف به وعليكم ما كلفتم به [3] .

سلمنا : أنه غير مخصوص به ، وأن معناه ما ذكرتم : لكن لا يلزم منه أن يكون المراد منه العذاب والأمراض والمحن فقط بل غاية ما يلزم منه [4] أنه يكون [5] حينئذ عامًا فى كل تحميل لا يطاق فيتناولها ، والتكاليف بأسرها إذ لا يشك أن وضعها على المكلف تحميل عليه ، فيجب إجراؤه على العموم لأن التخصيص من غير دليل غير جائز .

وعن الثانى : أنا[6] لا نثبت إمكانه بكون اللفظ محمولاً عليه، بل نثبت إمكانه وكونه محمولاً عليه بدلالته عليه، بأن نقول: اللفظ دل على طلب دفع تكليف ما لا يطاق، فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق ممكنًا ولم يكن محمولاً عليه لزم الترك بدلالته من غير دلالة «دليل[7]» على ترك دلالته وأنه غير جائز، ومعلوم / (١٦٥/ب) أن دلالته عليه لا تتوقف على إمكانه حتى يلزم الدور .

وعن الثالث : من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان محمولاً على طلب دفع ما يشق ويثقل من التكاليف لزم التكرار، فإن قوله: ﴿ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾[8].

---

(١) ساقط من الأصل ، وهو خطأ .

(٢) سورة النور : آية "٥٤" ، والآية بتمامها : ﴿ قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين ﴾ .

(٣) انظر : تفسير القرطبى "٢٩٦/١٢" .

(٤) فى " ت " : معه

(٥) فى " ت " : أن يكون

(٦) فى " ت " أن لا

(٧) ساقط من " ت "

(٨) سورة البقرة آية "٢٨٧"

دل عليه وأنه خلاف الأصل « على ما عرفت ذلك (١) .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أنه لا يلزم منه التكرار أو وإن لزم لكنه ليس خلاف الأصل »(٢) .

لكن لا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز وإن كان مشهوراً ، فيجب حمله على حقيقته ، وأما دلائلكم (٣) فيأتى جوابها معها إن - شاء الله تعالى(٤).

وعن الرابع : من وجهين :

أحدهما : وهو الوجه الإجمالى ، أن الأصل أن طلب تركِ الممتنع وطلب تحصيل الواجب ممتنع لعدم الفائدة ، ولكونه تحصيلاً للحاصل ، فإن ترك هذا الأصل فى بعض الصور لدليل نحو الإجماع وغيره لا يلزم منه أن يترك فى سائر الصور من غير دليل .

وثانيهما : وهو الوجه التفصيلى ، أنا لا نسلم أن المراد من الحق : فيما تلوتم من النص ضد الباطل ، حتى يلزم منه طلب(٥) الحكم بالحق الذى هو واجب ، وطلب ترك الحكم بالباطل الذى هو ممتنع .

بل المراد منه العذاب عند البعض ، وإنما سماه حقًا ، لأنه يحق وقوعه كما فى قوله تعالى : ﴿ **ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق** ﴾ (٦) .

والنصرة عند البعض الآخر (٧) وإنما سماها حقًا ، إما لما تقدم لأنها موعودة

---

(١) انظر ما سبق " ص ٨٨١ " .

(٢) ما بين القوسين ساقط من " ت ".

(٣) آخر الورقة " ١٦٩ " من " ت ".

(٤) انظر ما يأتى قريباً .

(٥) فى الأصل ، " ت " : الطلب .

(٦) سورة الأعراف : آية "٨٩" .

(٧) انظر المراد من الآية عند المفسرين فى : ==

من الله تعالى ، وإما لأنهـا تظهر الحق للجميع ، وفعل كل واحـد منهما ليس بواجب عقلاً ، وكـذلك ترك كل واحد منهما ليس بممتنع عـقلاً ، فإن وجب الفعل وامتنع الترك فى شىء منهما [1] ، فإنما يجب ويمتنع نظرًا إلى الوعيد ، لكن وقتـه غيـر متعين فـجاز أن يطلب فى وقت مـعين لكون فعله فـيه غـير واجب، وكذلك تركه [2] فيه ليس بممتنع بخلاف ما نحن فيه ، فإنه ممتنع عند الخصم عقلاً فى جميع الأزمـان ، فلا يلزم من جواز طلب القسم الأول جواز طلب القسم الثانى .

وعن الآيتين الباقيتين : أن امتناع خزى الأنبيـاء وامتناع الشرك عليهم ، إنما هو بالشرع لا بالعـقل فجاز أن يطلب تركه بناء على الجـواز العقلى ، بخلاف الممتنع عقـلاً فإنه ممتنع بحسب الشرع والعـقل جميعًا فلم يعتـمد الطلب على جواز " ما " .

ولئن [3] سلم : أن امتناعهما عقلى ، لكن بالنسبة إلى الشخص المعين دون غيره من أشخاص وأصناف أنواعه فجاز أن يطلب تركه نظرًا إلى كونه ممكنًا فى صنفه / (١٦٦/أ) ونوعه بخـلاف ما نحن فيه ، فإنه لا يعـتمد [الطلب على جواز " ما " فلا يلزم من جواز طلب ترك ما هـو جائز باعتبار " ما " وممتنع باعتبار " ما "] [4] طلب ترك ما هو ممتنع مطلقًا .

وعن الخامس : أنه لازم عليكم أيضًا فـإنكم تتمـسكون فيـه بالدليل الظنى على ما يأتى ذكره فى دلائلكم ، فما هو جوابكم فهو جوابنا .

== تفسير الطبرى "١٠٨/١٧ ، ١٠٩" ، تفسير القرطبى "٣٥١/١١" ، تفسير ابن كثير "٢٠٣/٣" ، تفسير الرازى "٢٣٣/٢٢ ، ٢٣٤" .

(١) فى الأصل : منها ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : ترك ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى الأصل : وليس ، والمثبت من " ت " .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

سلمنا : أنه « غير[1] » لازم عليكم ، لكن جوابه بعض ما سبق في الأمر[2] .

وثانيها : ما سبق فى التحسين والتقبيح، وقد عرفت ما فيه فلا نعيده[3].

وثالثها : وهو المعول عليه للجمهور أن علم الله تعالى كان فى الأزل متعلقًا بوقوع كفر الكافر الذى مات على الكفر، كأبى جهل وأبى لهب.

أما أولاً : فلمساعدة الخصم ومن عداهم من المخالفين [4] القائلين بعدم [5] العلم .

وأما ثانيًا : فلأنه لو لم يكن متعلقًا بوقوعه فى الأزل ، فإما أن يكون متعلقًا بوقوع ضده ، وهو الإيمان أو لا بواحد منهما ، وكل واحد منهما ممتنع فى حق الله تعالى لكونه جهلاً ، ثم إن هذا الكافر أيضًا كان مأمورًا بالإيمان فى حال الحياة بإجماع المسلمين ، ولأنه لو لم يكن مأمورًا به لم يكن تركه الإيمان معصية وهو ظاهر الفساد غنى عن الإفساد ، لكن صدور الإيمان منه فى « حال [6] » الحياة محال ، لأنه يفضى إلى أن ينقلب علم الله جهلاً فى الماضى ، وهو محال باعتبارات ثلاثة ، فكان أمر هذا الكافر بالإيمان كفرًا بالمحال ، لأن المفضى إلى المحال محال [7] .

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) انظر مناقشة هذا الدليل فى :

المستصفى "١/ ٨٧"، المنخول "ص٢٣"، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٧ ، ١٣٨"، الفائق "٢/ ١٠٦" .

وراجع : روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٢" ، نهاية السول "١/ ١٤٨"، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٨٨" .

(٣) انظر ما سبق "ص١٠٦ " .

(٤) فى الأصل ، " ت " : الملغين ، وهى كما أثبت .

(٥) فى الأصل ، لعدم ، والمثبت من " ت " .

(٦) ساقط من " ت " .

(٧) انظر هذا الدليل فى :

==

فإن قلت لا نسلم أن صدور الإيمان من هذا الكافر محال ، ولا نسلم أن صدوره يفضى إلى أن ينقلب علمه تعالى جهلاً ، وهذا لأن العلم بالوقوع وعدم الوقوع تبع للوقوع واللاوقوع ، فإذا فرض وقوع الإيمان منه فى حال الحياة ، كان العلم الأزلى متعلقًا بالإيمان بدلاً عن الكفر ، وإذا فرض وقوع الكفر منه فى حال الحياة ، كان العلم الأزلى متعلقًا به فى الأزل بدلاً عن الإيمان ، فلم يلزم عند وقوع الإيمان بدلاً عن الكفر ، ووقوع الكفر بدلاً عن الإيمان إلا وقوع العلم بالإيمان بدلاً عن العلم بالكفر ووقع العلم بالكفر بدلاً عن العلم بالإيمان لا[1] ما ذكرتم من انقلاب العلم إلى الجهل فى الماضى [2] .

واعلم أن هذا طريقة الكعبى ، واختاره أبو الحسين فى التقصى والانفصال عما ذكرنا من الدلالة .

وأما طريقة الباقين منهم نحو أبى علىّ وأبى هاشم ، والقاضى : فأضعف من هذا .

وهى أنهم قالوا : ثبت بالدلائل القاطعة إن العلم بوقوع الشىء ، أو لاوقوعه لا يجوز أن يكون مانعًا من الوقوع واللاوقوع وستعرف بعض/ (١٦٦/ب) تلك الدلائل ، فعند هذا لو قيل : بأن علمه تعالى بالكفر ينقلب جهلاً ، عند صدور الإيمان كان ذلك خطأ .

ولو قيل : بأنه لا ينقلب كان ذلك أيضًا خطأ ، فيجب الإمساك عن القولين [3] .

سلمنا : أن ما ذكرتم من الدلائل تقتضى امتناع صدور الإيمان من الكافر

== العدة "٢/ ٣٩٣"، المستصفى "١/ ٨٧" ، المنخول "ص٢٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٣٦٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٦" ، الفائق "٢/ ٧ ١" .

(١) فى " ت " لأن

(٢) انظر المحصول "١/ ق٢/ ٣٦٤ ، ٣٦٥" ، الفائق "٢/ ١٠٧"

(٣) انظر المحصول "١/ ق٢/ ٣٦٥" ، الفائق "٢/ ٧ ١"

الذى علم الله تعالى أنه يموت على الكفر ، لكنه معارض بوجوه :

أحدها : لو كان « الشىء[1] » يمتنع عدمه بسبب تعلق العلم بوجوده أو يمتنع وجوده بسبب تعلق العلم بعدمه ، لزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على شىء ، لأن علمه متعلق بكل شىء فما [2] علم وجوده [3] يصير واجب الوجود ، وما علم عدمه يصير ممتنع الوجود ، ولا قدرة على الواجب والممتنع .

وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فى نفسه فالعلم يتعلق بالممكن لجواز الوجود والعدم ، لأن الممكن على جوازهما فى نفسه فلو صار الممكن واجب الوجود أو واجب العدم بسبب تعلق العلم به ، لزم أن يكون ذلك العلم جهلاً ، ولزم أيضًا أن يكون ذلك الممكن جائز العدم وممتنعه ، وأن يكون جائز الوجود وممتنعه ، وفى ذلك اجتماع النقيضين ، ولزم أيضًا أن يكون العلم التابع للمعلوم مؤثراً فيه وهو محال .

وثالثها : لو كان العلم بالوجود مانعًا من العدم، أو[4] العلم بالعدم مانعًا من الوجود ، لزم أن لا يكون للعبد [5] اختيار فى أفعاله وأقواله الاختيارية ، لأن ما علم الله تعالى وجوده يجب أن يكون موجوداً ، وما علم عدمه يمتنع وجوده ، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى الحركات والسكنات الاضطرارية حركات وسكنات الجمادات ، وفساد هذا معلوم بالضرورة .

ورابعها : أن تعلق العلم بالمعلوم إن كان موجبًا لوجوده ، لزم أن يكون العلم قدرة وإرادة ، إذ لا [6] معنى لهما إلا كونهما موجبين لوجود الممكنات

---

(١) ساقط من " ت .

(٢) فى الأصل : فاعلم ، والمثبت من " ت " .

(٣) آخر الورقة "١٧٠" من " ت " .

(٤) فى " ت " : اذ .

(٥) فى الأصل : العبد ، والمثبت من " ت " .

(٦) فى الأصل : إلا ، والمثبت من " ت " .

عند تعلقهما به ، وإن لم يكن موجبًا لوجوده لم يكن تعلق العلم الأزلى بالكفر مانعًا من الإيمان .

وخامسها : لو كان العلم بالكفر مانعًا من الإيمان ، لكان أمر الله تعالى الكافر بالإيمان أمرًا له بإعدام علمه ضرورة أن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب ، إذ لا يعتبر كونه مقدوراً له على تقدير جواز تكليف ما لا يطاق ، ووجود الإيمان يتوقف على انتفاء موانعه ، لكن ذلك غير جائز كما لا يجوز أن يأمر بإعدام ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وسادسها : وهو أقوى [(١)] الوجوه ، وهو أنه تعالى إذا علم أن الكافر يترك الإيمان ويختار الكفر / (١٦٧/أ) ويموت عليه ، فإما أن يعلم أنه يتركه ويتلبس بالكفر ، وهو مجبور عليه لا خيرة له فى ذلك وأنه شاء أم أبى فإنه لا بد وأن يتركه أو يعلم أنه يتركه ، ويتلبس بالكفر ، وهو مختار فيه متمكن من الفعل والترك .

فإن ادعيتم الأول فممنوع ، وهذا لأن العبد عندنا قادر مختار متمكن من الفعل والترك ، فلو علم الله تعالى الترك على ما ذكرتم من الوجه لكان ذلك جهلاً لا علمًا ، فإن دللتم على ذلك بدليل آخر صحيح الدلالة فمع تعذره وبطلان هذا المذهب باتفاق [(٢)] بيننا وبين أكثر خصومنا ، كان التمسك بمسألة العلم ضائعًا ، فإن ذلك الدليل مستقل فى إثبات تكليف ما لا يطاق ، فإنه متى ثبت " الجبر " كان وقوع تكليف ما لا يطاق لازمًا ، وأيضًا فإنكم تتمسكون على [(٣)] لزوم " الجبر " بمسألة العلم ، فلو كانت دلالة مسألة العلم على لزوم الجبر متوقفة عليه لزم الدور ، وأنه باطل .

وإن ادعيتم الثانى فمسلم ، لكنه غير مانع من الإتيان به ، إذ لو كان

---

(١) فى " ت " : أقل .

(٢) فى " ت " : بالاتفاق .

(٣) فى الأصل : عن ، والمثبت من " ت " .

مانعًا منه لزم أن لا يكون ذلك العلم علمًا بل يكون جهلاً ، لأن متعلقه حينئذ يكون غير مطابق له ، لأن التمكن من القصد والترك حينئذ يكون غير ثابت ، إذ التمكن من الفعل مع المانع منه غير ثابت ، وإذا لم يكن التمكن من الفعل والترك حاصلاً كان علمه ، بأنه متمكن منه ومختار فيه جهلاً لا علما تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا (١) .

الجواب عن الأول : أنا وإن كنا لا ندرى أن علم الله تعالى فى الأزل كان متعلقًا بالكفر بعينه ، أو بالإيمان بعينه ما دام الرجل فى قيد الحياة حتى كان يمكننا الجزم بانقلاب العلم جهلاً عند صدور غير ما هو متعلق العلم ، بل أيهما صدر منه فى حال الحياة ومات عليه ، علمنا أن العلم الأزلى كان متعلقًا به ، [لكن (٢)] لما مات على الكفر علمنا أن العلم الأزلى كان متعلقًا به وتبينا أن صدور الإيمان منه فى حال الحياة كان محالاً ، لاستلزامه(٣) انقلاب العلم جهلاً وقد كان مأمورًا به فى حال الحياة بالإجماع ، فكان مأمورًا بالمحال.

وعن الثانى : إن كان المراد من قولهم : إن القول بالانقلاب خطأ وبعدمه أيضًا خطأ الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكمًا بفساد النفى والإثبات ، وذلك إنكار للبديهيات وخروج عن غريزة العقل ، وإن كان المراد منه أن الحكم بأحدهما حق ، ولكن (٤) " لا تعرف (٥) " أن الحق ما هو منهما فخطأ الحكم بأحدهما بعينه ، فيجب الإمساك عن الحكمين لكيلا يحكم بما هو غير

---

(١) انظر هذه الوجوه فى :
المحصول " ١/ق٢/٣٦٦ ، ٣٧٠" .
وراجع : الأحكام للآمدى "١٣٨/١ ، ١٣٩" ، الفائق "١٠٧/٢ ، ١٠٨" .
(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى الأصل : لاستلزام ، والمثبت من " ت " .
(٤) فى الأصل ، ويمكن ، والمثبت من " ت " .
(٥) مكررة فى الأصل .

حق ، أو إنا وإن علمنا [1] : ما / (١٦٧/ب) هو الحق منهما بعينه ، لكن لا يقول : به تأدبًا واحترازًا عن سوء القول فى صفاته تعالى فهو أحق ، لكنه غير دافع لما ذكرنا من الدليل .

وعن الأول من وجوه المعارضات ، إنا لا نسلم : أنه لا قدرة على الواجب والممتنع مطلقًا ، بل إنما نسلم : ذلك فى الواجب والممتنع لذاته لا مطلقًا ، وهذا [2] لأنه يجوز أن يصير الشىء واجب الوقوع بسبب تعلق القدرة والإرادة الجازمة به ، فلو كان الوجوب بالغير مانعًا من أن يكون الشىء مقدورًا ، لزم أن يكون[3] تعلق القدرة والإرادة بالشىء مانعًا من تعلقهما به ، فيكون الشىء مانعًا لنفسه وهو محال ، أو تقول : العلم بالوقوع تبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والإرادة ، فيستحيل أن يكون مانعًا من الوقوع بهما ، لأن الفرع لا يمنع الأصل .

فإن قلت : هب أن علمه بالوقوع بالقدرة لا يمنع من الوقوع بهما[4] ، لكن يمنع من تركه بها لما ذكرتم وكذا بالعكس، وحينئذ لا تتحقق المكنة من الفعل والترك معًا فلا تتحقق القدرة ، إذ القدرة بالمكنة من الفعل والترك معًا.
قلت : المعنى [5] من كون القادر متمكنًا من فعل الشىء وتركه ، هو أنه أيهما أراد منهما فإنه متمكن منه لا أنه متمكن منهما [6] ولو عند تعلق الإرادة الجازمة بأحدهما ، فإن ترك ذلك عنده محال فلا يلزم من عدم التمكن على خلاف المعلوم عدم القدرة بالنسبة إلى شيء من معلوماته ، لأنه إما معلوم الوقوع أو معلوم اللاوقوع وعلى التقديرين لا قدرة .

---

(١) فى " ت " : سلمنا .
(٢) فى " ت " : وبهذا .
(٣) آخر الورقة "١٧١" من " ت " .
(٤) فى " ت " : بها .
(٥) فى " ت " المنع
(٦) فى الأصل . منها ، والمثبت من " ت " .

وعن الثانى : إن العلم يتعلق بالممكن لجواز الوجود والعدم نظرًا إلى ذاته ، والوجوب والامتناع الحاصل له إنما هو بسبب الغير ، وهو تعلق العلم به بالوجود أو بالعدم فلا يلزم من كونه واجبًا ، أو ممتنعًا بالغير أن يكون العلم بكونه جائز الوجود والعدم نظرًا إلى ذاته جهلاً ، وبه خرج الجواب عن الملازمة الثانية : فإنه لا امتناع فى أن يكون الشىء جائز الوجود وممتنعه باعتبارين مختلفين .

وعن الملازمة الثالثة : بمنع لزوم كون العلم مؤثرًا فى المعلوم ، وهذا لأن اللازم من دليلنا هو أن الشىء يصير واجب الوقوع عند تعلق العلم بوقوعه فإما أن ذلك الوجوب به أو بغيره فذلك غير لازم منه .

وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : منع لزوم سلب الاختيار ، وهذا لأنه تعالى علم وقوعه وإلا وقوعه من العبد على وجه الاختيار ، لأن العلم يتعلق بالشىء / (١٦٨/أ) على ما هو عليه فى نفسه ، فإذا وقع الفعل من العبد على الاختيار وجب أن يعلمه الله كذلك وإلا لكان جهلاً ، فالعلم المتعلق بالوقوع على وجه الاختيار لا يكون مانعًا من الاختيار فيه .

وثانيهما : منع انتفاء اللازم ، ومنع كونه معلوم الفساد بالضرورة بناء على لزوم " الجبر ، وبهذا إنما يجيب من يقول به من القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق .

وعن الرابع : أنه ليس موجبًا بمعنى أنه مؤثر فى الإيجاب ، ولا نسلم أنه يلزم من هذا أن يكون العلم الأزلى المتعلق بالكفر مانعًا من الإيمان لجواز أن يكون كاشفًا عن الإيجاب ، لا أنه موجب .

وعن الخامس : أنه إثبات للشىء بنفسه ، فإن جواز الأمر بإيجاد القديم ، أو إعدامه من جملة صور النزاع .

وأما الجواب عن السادس : من حيث التقضى والانفصال عن الإشكال

على التقدير الثانى فمما يسخر الله فيه ، وأما من حيث المعارضة فيمكن أن يقال : إنه تعالى إذا علم أنه يترك الإيمان ولا يتلبس به فى جميع عمره مع تمكنه منه واختياره فيه ، وجب أن يمتنع مع هذا العلم حصول الإيمان فى جميع عمره ، وإلا لزم أن يكون ذلك العلم جهلاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً [١] .

ورابعها : أنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ **إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون**[٢]﴾، وفى قوله تعالى لنوح : ﴿ **إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن**[٣] ﴾ ، وفى قوله تعالى : ﴿ **لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون**[٤] ﴾ .

ولا شك أن أولئك الأقوام كانوا مأمورين بالإيمان ، لما عرفت من قبل لكن صدور الإيمان منهم محال لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان ممكنًا لم يلزم من فرض وقوعه محال ، لكن يلزم من فرض وقوعه محال ، وهو كذب خبر الله تعالى ، وأنه محال وفاقًا ، إما لأنه صفة نقص ، وإما لأنه يؤدى إلى الجهل أو الحاجة على اختلاف فى تعليله فلا يكون ممكنًا .

وثانيهما [٥] : أن إيمانهم بالله وبالرسول ﷺ يقتضى تصديقهم الله تعالى فى كل ما أخبر عنه وتصديقهم الرسول [كذلك [٦]] ، ومما أخبر الله تعالى

---

(١) انظر فى الجواب عما اعترض به على الدليل الثالث :
المحصول "١/ق٢/٣٧٣ ، ٣٧٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٣٩ ، ١٤٠"، الفائق "٢/١٠٨ ، ١٠٩" .

(٢) سورة البقرة : آية "٦" .

(٣) سورة هود : " آية "٣٦"

(٤) سورة يس آية "٧"

(٥) فى الأصل : وثانيها ، والمثبت من " ت " .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

عنه أنهم [1] لا يؤمنون فيكون إيمانهم بالله تعالى يتضمن تصديقهم هذا الخبر، وإنما يكونون مصدقين لله تعالى فيه، بأن لا يؤمنوا فإن التصديق مع العلم بوجود خلاف المخبر عنه محال، فلو صدر منهم الإيمان بالله تعالى لزم أن يكونوا مصدقين له فيه / (١٦٨/ب) وأن لا يكونوا مصدقين له فيه وفي ذلك اجتماع النقيضين وهو محال، فصدور الإيمان منهم محال لكونه مستلزمًا للمحال [2].

وخامسها : التكليف بالفعل أن يوجه إلى المكلف حال استواء الداعي إلى الفعل والترك، كان ذلك تكليفًا بالمحال، لأن الفعل يمتنع حصوله حالة استواء الداعي، لأن الفعل لا يحصل ما لم يحصل الرجحان، وحصول الرجحان حالة [3] الاستواء محال، وإن توجه حال رجحان إحدى الداعيتين على الأخرى، كان ذلك أيضًا تكليف ما لا يطاق، لأنه إن توجه بالراجح كان ذلك تكليفًا بالواجب لما عرفت أن [4] الراجح واجب، والتكليف بالواجب تكليف بالمحال، وإن توجه بالمرجوح كان ذلك تكليفًا بالممتنع، لما أن المرجوح ممتنع والتكليف بالممتنع تكليف ما لا يطاق، سواء كان بالفعل أو بالترك، لأنه تحصيل الحاصل [5].

فإن قيل : لم لا يجوز أن يرد التكليف بالراجح ؟.

---

(١) في الأصل : لأنهم.

(٢) انظر هذا الدليل في :
المستصفى "١/٨٧"، المحصول "١/ق٢/٣٧٨، ٣٧٩"، الأحكام للآمدي "١/١٣٦"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١"، الفائق "٢/١٠٩"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٢".

(٣) في الأصل : محاله، والمثبت من " ت ".

(٤) آخر الورقة "١٧٢" من " ت ".

(٥) انظر هذا الدليل في :
المحصول "١/ق٢/٣٨٦، ٣٨٧"، الأحكام للآمدي "١/١٣٨"، الفائق "٢/١١٠".

قوله : الراجح واجب .

قلنا : نعم ، لكن بالداعى إليه والإرادة الجازمة المتعلقة به لا لذاته ، [و[1]] وجوب الشيء بالشيء لا ينافى وقوعه به ، وإلا لزم نفى وقوع الأشياء بقدرة الله تعالى وإرادته .

وهو باطل وفاقا . فيكون الفعل مقدوراً له فلم يكن تكليف ما لا يطاق.

سلمناه : لكنه منقوض بفعل " الرب " فإن [2] أمكن أن يقال فيه : إن فعله تعالى حال استواء الداعى إلى الفعل والترك ممتنع لما ذكرتم ، وفعل الراجح واجب وتركه ممتنع فلم يكن مقدوراً له ، وفعل المرجوح ممتنع ، وتركه واجب فلم يكن المرجوح مقدوراً له أيضًا ، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا فى فعل العبد .

الجواب عن الأول : أنا نسلم أن وجوب الشيء بالشيء لا ينافى وقوعه به ولا يدعى فى هذا المقام أن الراجح غير واقع بقدرة العبد وداعيته ، حتى يكون ما ذكرتم قادحًا فيه ، بل ندعى أن فعل الراجح وتركه غير داخلين [3] تحت اختيار المكلف وإن كانا واقعين بقدرته وداعيته ، والدليل عليه أن الراجح واجب الحصول ممتنع اللاحصول ، لما عرفت أن الرجحان يستلزم الوجوب ، فإن [4] كان هذا الوجوب بسبب الداعية التى هى غير داخلة تحت اختيار المكلف ، لما عرفت أنها ليست من العبد ما لم يكن حصول هذا الوجوب داخلاً تحت اختياره ، وكان [5] حصول الراجح بغير اختياره ، وإن كان بقدرته وإرادته فكان التكليف بالراجح تكليفًا بالمحال ، سواء كان بالفعل أو بالترك .

---

(١) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(٢) فى الأصل : فإنه ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى " ت " : داخل .
(٤) فى " ت " فإذا .
(٥) فى الأصل ، فكان ، والمثبت من " ت " .

وعن الثانى : ما سبق من الفرق فى التحسين والتقبيح [1] .

وسادسها : أن العبد لو قدر على الفعل ، فإما أن / (١٦٩/أ) يقدر عليه حال وجوده ، وهو محال لاستحالة إيجاد الموجود ، أو قبل وجوده ، وهو أيضًا محال ، لأنه لم يكن لها أثر فيه قبل وجوده ، وثبت أنه ليس لها أثر حال وجوده ، لم يكن لها أثر ألبتة فلم تكن القدرة مؤثرة فيه .

وإن كان لها فيه قبل وجوده أثر ، فهذا يقتضى أن يكون تأثير القدرة فى المقدور مغايرًا له ضرورة حصوله دونه فتأثير القدرة فى ذلك التأثير المغاير للمقدور .

وإن كان حال وجوده لزم ما تقدم من المحذور .

وإن كان وجوده ، فالكلام فيه كالكلام فى الأول : ولزم التسلسل ، وهو محال فلم يقدر العبد على الفعل وهو المطلوب ، فيكون تكليفه بالفعل [تكليف[2]] ما لا يطاق [3] .

وسابعها : الأمر بالفعل قبل الفعل، وهو ظاهر، فإن الكافر "مأمور[4]" بالإيمان قبله ، ولأن الأمر لو لم يكن قبل الفعل ، بل عنده لم يتصور تحقق الذم على ترك المأمور به ، لأن عند الفعل لا ترك ، فلا ذم ، وقبله لا أمر فلا ذم ، فلا يكون ترك الفعل المأمور به سببًا للذم ، والقدرة ليست قبله ، لأن[5] القدرة صفة متعلقة فلابد لها من متعلق ، والمعدوم لا يجوز أن يكون متعلقه،

---

(١) انظر فى هذا الجواب : المراجع السابقة .

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٩١ ، ٣٩٢"، الأحكام للآمدى "١/١٣٩"، الفائق "٢/١١١" .

وراجع : تيسير التحرير "٢/١٣٩" .

(٤) مكررة فى الأصل .

(٥) فى " ت " : فان .

لكونه نفيًا محضًا ، ولأن المستمر لا يجوز أن يكون مقدوراً ، فالمعدوم المستمر أولى أن لا يكون [1] مقدوراً .

وإذا لم يكن المعـدوم متعـلق القدرة ، وجب أن يكون مـتعلقـه الموجود ، فالقدرة لا توجد إلا عند الفعل ، وثبت أن الأمر قبله .

ولا شك أن الأمر [2] بالفعل بدون القدرة [3]، تكليف ما لايطاق[4] .

وهما ضعيفان ، لأنهما منقوضان بقدرة الله تعالى .

إذ الأول : يقتضى نفى قدرته تعالى .

والثانى : حدوثها [5] ، وهم باطلان وفاقا .

ويمكن أن يستدل بالثانى على وجه التنقص بقدرة الله تعالى ، وهو أن يقال الأمر قبل الفعل لما [6] تقدم ، والقدرة ليست قبله ، لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين وإلا لزم قيام العرض بالعرض ، إذ البقاء أيضًا عرض على ما ثبت أنه ليس نفس البـاقى ، وعند ذلك يلزم أن يكون التكليف مـوجوداً عنـد عدم القدرة التى بها يقدر على الفعل ، وهو تكليف ما لايطاق .

وثامنها : أن فعل العبد مخلوق لله تعالى دونه [7] ، ومتى كان كذلك كان القول بتكليف ما لا يطاق لازمًا [8] .

---

(١) فى الأصل : المستمر ، أو لأن لا يكون .

(٢) فى الأصل : (أن الأمران) مكررة فى الأصل .

(٣) فى " ت " المقدرة .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٨٩ ، ٣٩١"، مـختصر ابن الحاجب وشرحـه للعضد "٢/ ١١" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٩" ، الفائق "١/ ١٣٩" .

(٥) فى الأصل : حدوثهما .

(٦) فى " ت " : بما .

(٧) فى الأصل : ودونه ، وما أثبته من " ت " .

(٨) انظر: المحـصـول "١/ق٢/٣٨٧ ، ٣٨٨"، الأحكام لـلآمـدى "١/ ١٤٠" ،==

وإنما قلنا : إن فعله مخلوق لله تعالى دونه فلوجوه :

منها : أنه لو كان خالقًا له .

فإما أن يكون خالقًا له بالذات والطبع ، وهو باطل وفاقا .

أو يكون خالقًا له بالاختيار ، وحينئذ يجب أن يكون عالمًا بتفاصيله ، لأن الموجد للشيء بالاختيار لا يمكنه تخصيصه بالإيجاد دون غيره إلا بواسطة الشعور به والعلم بذلك ضروري / (١٦٩/ب) ، ولأنه لو جاز صدور الفعل من الفاعل بالاختيار من علم به لتعذر الاستدلال على علم الله تعالى بأفعاله المحكمة المتقنة ، وهو باطل وفاقا ، لكنه غير عالم بها .

أما أولاً : فلأن النائم والساهي لا علم لهما بما يصدر منهما ، ولا يلتفت إلى منع من منع ذلك بناء [1] على الشعور بالعلم بالشيء غير العلم بالشيء ، فجاز أن يكون أصل العلم بالشيء الصادر منهما حاصلاً لهما ، لكن الشعور بالعلم بالشيء غير حاصل لهما ، لأن الشعور بالعلم بالشيء نفس ذلك العلم بالشيء ، وإلا لزم حصول علوم لا نهاية لها دفعة واحدة للعبد ، وهو محال.

وأما ثانيًا : فلأن الفاعل للحركة البطيئة فاعل للسكنات في بعض أحيانها بناء على أن البطء في الحركة يتخلل السكنات على ما هو رأى كثيرمنهم : مع أنه لم يعلم أنه سكن في بعض تلك الأحيان فضلاً عن أن يقال : إنه يعلم أخبار الحركة بأعيانها وأخبار السكون بأعيانها ، بل ربما جزم أنه لم يسكن قط، وهذا ظاهر في الحركة السريعة التي للإنسان مع أنها بطيئة بالنسبة إلى حركة الشمس .

وأما ثالثًا : فلأن من حرك عضواً من أعضائه ، أوتحرك بنفسه إلى مسافة ،

== مختصر ابن الحاجب بشرح العضد "٢/ ١١" ، الفائق "٢/ ١١٠" .

وراجع : تيسير التحرير "٢/ ١٣٩" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٥٧" .

(١) آخر الورقة "١٧٣" من " ت " .

فإنه لا يعلم أنه أوجد من الحركة عشرة أجزاء ، أو أكثر أو أقل ولو كان موجدًا لها لاستحال ذلك ، وتمام هذه الطريقة سؤالاً وجوابًا فى علم الكلام (١) .

ومنها : أنه لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد لزم حصول مقدرين قادرين وهو محال ، فالقول بصلاحية قدرة العبد للإيجاد باطل (٢) .

وإنما قلنا : إنه لو كانت قدرته صالحة للإيجاد ، لزم حصول (٣) مقدورين قادرين فلوجهين :

أحدهما : أن مقدور العبد عندهم ، إما عين مقدور الله تعالى على ما هو رأى أبى الحسين البصرى (٤) منهم ، فعلى هذه (٥) الملازمة بينة جدًا .

وإما مثله على ما هو رأى أبى على وأبى هاشم (٦) ، وعلى هذا أيضًا الملازمة بينة ، لأن حكم الشىء حكم مثله ، وهذا الدليل على الخصم ألزم فإنه يعول عليه فى إثبات كثير من المطالب الكلامية .

وإما أن يقال : إن فى مقدور العبد ما لا يقدر الله عليه ، كالظلم والكذب والجهل وما يجرى مجراها من القبائح ، على ما هو رأى النظام(٧) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١١" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٤١".

وراجع : تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفى عليه.

(٣) فى " ت " : محصول .

(٤) انظر : الملل والنحل لأبى الفتح الشهرستانى "١/ ٩٧" .

(٥) فى " ت " : هذا .

(٦) انظر : الملل والنحل لأبى الفتح الشهرستانى "١/ ٥٤" ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص١٨٣"

(٧) انظر : مقالات الإسلاميين "٢/ ٥٧٦" ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص١٣٣ . ١٣٤" . التبصير فى الدين "ص٤٣" ، الملل والنحل لأبى الفتح الشهرستانى "١/ ٥٤"

والنظام هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى المعروف بالنظام. ولد==

فعلى هذا لا بد وأن يكون ما وراءها من مقدوراته مقدوراً لله تعالى عنده ، وإلا لم يكن للتخصيص بالقبح [1] معنى ، فإذًا هو مقدوره تعالى إما لأنه عين مقدوره تعالى ، أو مثل مقدوره وعلى التقديرين يلزم تحقق الملازمة لما تقدم [2] .

وثانيهما [3] : أن ما هو متعلق قدرة العبد ، إن كان عين / (١٨٠/أ) ما هو متعلق قدرة الله تعالى فهو المطلوب ، وإن كان غيره فهو باطل ، لأن المقدور قبل دخوله فى الوجود عدم صرف [و[4]] نفى محض فيستحيل فيه التمييز بغير النسبة والإضافة وإلا لكان موجوداً ، إذ لا [5] معنى للموجود إلا أنه ذات متحققة فى نفسها متميزة عن غيرها ، إما بذاتها أو بصفات حقيقية قائمة بها .

وإنما قلنا : إن حصول مقدورين قادرين محال فلوجهين :

أحدهما : أنه إذا حاول كل واحد منهما إيجاده ، فإما أن يقع ، أو لا يقع أصلاً ، فإن وقع ، فإما أن يقع بهما وهو محال ، لأن الأثر مع المؤثر التام واجب به ، والواجب بالشىء مستغنى عن كل ما عداه ، فلو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان لزم أن يستغنى عن هذا نظرًا إلى كونه واجبًا بالآخر وأن يستغنى عن ذلك الآخر نظرًا إلى كونه واجبًا بهذا ، فيلزم أن يستغنى عن كل واحد منهما بكل واحد منهما ، وهو محال .

== سنة "١٨٥هـ" المعتزلى المشهور ، كان أديبًا متكلمًا .
له مصنفات منها : " النكت فى عدم حجية الإجماع " ، توفى سنة "٢٢١هـ" ، وقيل "٢٣١هـ" . انظر : تاريخ بغداد "٦/ ٩٧" ، اللباب "٣/٣١٦" ، طبقات المعتزلة "ص٤٩" ، النجوم الزاهرة "٢/ ٢٣٤" .

(١) فى " ت " : للقبح .
(٢) انظر ما سبق "ص٨٩١" .
(٣) فى الأصل : وثانيها ، والمثبت من " ت " .
(٤) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(٥) فى الأصل : فلا ، والمثبت من " ت "

أو يقع بأحدهما دون الآخر ، وهو أيضًا باطل ، لأن قدرة كل واحد منهما لما كانت صالحة للإيجاد على وجه الاستقلال ، لم يكن وقوعه بأحدهما أولى من وقوعه بالآخر ، فلو وقع بأحدهما دون الآخر لزم ترجح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .

وإن كان الثانى : وهو أن لا يقع أصلاً ، وهو أيضًا باطل ، لأن المانع من وقوعه بأحدهما هو وقوعه بالآخر ، والمانع من وقوعه بهما ، هو أنه واجب الوقوع لكل واحد منهما بدون الآخر ، فلو لم يقع بواحد منهما ولا بهما لزم أن يكون واقعًا لكل واحد منهما ، وهو محال .

فإن قلت : لا نسلم أن محاولة كل واحد منهما إيجاده أمر ممكن ، ولم لا يجوز أن يقال : إن محاولة أحدهما إيجاده يصير ممتنعة عند محاولة الآخر إيجاده ؟ .

وحينئذ المحال المذكور إنما يلزم من هذا الأمر كون العبد قادرًا وحصول مقدور بين قادرين .

سلمنا : ذلك لكن لم لا يجوز أن يقع بأحدهما ؟ وما ذكروه من الدلالة عليه فغير لازم لجواز أن يكون أحدهما أشد وأعم قدرة من الآخر ، نعم : ذلك إنما يفيد[1] بالنسبة إلى قادرين متساويين فى القدرة عمومًا وخصوصًا وشدة وضعفًا ، لكن المدعى ليس ذلك فقط ، بل أعم .

سلمنا : ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال : أنه لا يحصل ذلك الفعل منهما ولا من أحدهما ؟ لأنه يصير إذ ذاك ممتنع الوقوع ، وأما ما ذكروه من الدلالة عليه فحصرها ممنوع ، وهذا لأنه يجوز أن يكون قصد كل واحد منهما إلى إيجاده موجب لامتناع وقوعه / (١٧٠/ب) عنهما ، أو [2] عن أحدهما

---

(١) فى " ت " : إنما يفيدنا النسبة .

(٢) آخر الورقة "١٧٤" من " ت " .

وحينئذ لا يكون عدم وقوعه منهما ولا من أحدهما مستلزمًا للمحال المذكور .

قلت : الجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : وهو الوجه العام وهو أنه ليس امتناع إحدى المحاولتين عند المحاولة للأخرى [1] أولى من العكس ، فحينئذ إما أن يندفعا وهو باطل ، لأن الدافع لوجود كل واحد منهما هو وجود الآخر ، فلو اندفعا معًا لوجدا معًا ، وهو محال أو يوجدا معًا وهو المطلوب .

وثانيهما : وهو الوجه الخاص فيما نحن فيه دون جميع القادرين ، وهو أنه لو امتنع إحدى المحاولتين لسبب الأخرى ، فإما أن تمتنع محاولة الله تعالى بسبب محاولة العبد وهو باطل .

أما أولاً : فلأن محاولة الله تعالى قديمة على ما ثبت من قدم إرادته تعالى ، ومحاولة العبد حادثة وانعدام القديم محال ، فضلاً عن امتناعه ، فضلاً أن يكون ذلك بسبب الحادث .

وأما ثانيًا : فلأنه يوجب النقص وهو على الله تعالى محال وفاقًا ، وأما أن تمتنع محاولة العبد بسبب محاولة الله تعالى ، فحينئذ يلزم أن يمتنع من العبد أن يريد إلا بإرادة الله تعالى . وهذا لأن محاولته تعالى لو نافت محاولة العبد فإنما تنافيها لكونها تتضمن إرادة عدم إرادته بوقوع ذلك الفعل منه ، ضرورة أنه لا منافاة بينهما إلا من هذا الوجه ، وإن إرادة الشيء تقتضى إرادة ما هو من ضروراته ، ومن ضرورات إرادة الوقوع منه تعالى ، إرادة عدم وقوعه من الغير ضرورة كونه منافيًا لإرادة الوقوع منه تعالى ، ومن ضرورات إرادة عدم الوقوع من الغير إرادة عدم إرادته بالوقوع وإلا لكان مريداً لإرادته بالوقوع ، وإرادة السبب إرادة للمسبب فيكون مريداً للوقوع منه ، وقد ذكرنا أنه مناف لإرادة الوقوع منه تعالى ، فيكون مريداً للشيء وبما ينافيه هذا خلف وإذا لزم أن يمتنع

---

(١) فى " ت " : للاجمال .

من العبد أن يريد إلا بإرادة الله تعالى كان الخبر لازمًا ، فيكون تكليف ما لايطاق واقعًا لا محالة .

فإن قلت : لا نسلم أن من ضرورات إرادة عدم الوقوع من الغير ، إرادة عدم إرادته بالوقوع .

وأما قوله : وإلا لكان مريدًا لإرادته بالوقوع . فممنوع ، وهذا لأن الخلو عن إرادة الشيء وإرادة عدمه [1] بعدم الإرادة ممكن ، نعم : الخلو عن إرادة الشيء وعدم إرادته غير ممكن ، لكن عدم إرادة [2] [الشيء غير إرادة عدمه][3] ، فإن الثاني أخص من الأول ، ولا يلزم من عدم جواز خلو الشيء عن الشيء ونقيضه عدم / (١٧١/أ) جواز خلوه عنه وعن أخص من نقيضه .

سلمنا : ذلك لكنه منقوض بما إنا نعلم أنه تعالى قد يريد منا إرادة وقوع ما لا يريد وقوعه منا بدليل عدم وقوعه منا ، فإنه لو تعلق إرادته تعالى بالوقوع منا لوقع منا لا محالة .

قلت : الجواب عن الأول : إن الخلو عن إرادة الشيء وإرادة عدمه بعدم الإرادة ، وإن كان ممكنًا لكن في حق من يجوز عليه الجهل ، فإما في حق من لا يجوز عليه ذلك ، وفي حق من يجب أن يكون عالمًا بجميع الأشياء وبوقوع ما وقع وسيقع منها ، وبعدم وقوع ما لم يقع ولا يقع منها فلا .

وهذا ظاهر جدًا على رأى من يقول : لا معنى للإرادة والكراهة شاهدًا أو غائبًا إلا العلم بكون الفعل مشتملاً على المصلحة ، وبكونه خاليًا عنها سواء كان مشتملاً على المفسدة ، أو كان خاليًا عنهما ، فإن ذلك أيضًا جهة صرف للحكم لكون فعله عبيًا .

---

(١) في الأصل : عدم ، والمثبت من " ت " .

(٢) في " ت " : زيادة " عدمه " بعد قوله : " عدم إرادة " .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل .

وأما على رأى من يثبتها أمرًا زائدًا على العلم ، فمن علل من هؤلاء أفعال الله وتروكه بالمصالح والمفاسد كجمهور [1] المعتزلة فالأمر أيضًا ظاهر على رأيهم لأنه تعالى إن علم أن فى الفعل مصلحة أراد وجوده قطعًا ، وإن علم أنه لا مصلحة فيه أراد عدمه ، إما لمفسدته ، أو لكونه عبيًا ، والشىء لا يخلو عن هذين القسمين ، فلا يخلو عن أن يكون مراد الوجود ، أو مراد العدم .

وأما على رأى من لم يعللها بها كجمهور [2] أصحابنا فالأمر أيضًا ظاهر لأن الشىء لا يخلو عن الوجود والعدم ، وكل موجود مراد الوجود ، وكل معدوم مراد العدم لله تعالى عندهم ، فالشىء إذا لا يخلو عن أن يكون مراد الوجود ، أو مراد العدم .

فإن قلت : لا نسلم أن كل معدوم فإنه مراد العدم لله تبارك وتعالى عندهم، بل اللازم من مذهبهم أنه لا يحدث شىء من الحوادث إلا بإرادة الله تعالى ، والمعدوم الأصلى ليس بحادث حتى يلزم أن يكون مراد العدم على رأيهم ، والمعدوم الممكن أعم من المعدوم بعدم طارئ أو بعدم أصلى ، فلا يمكن إدعاء أن كل معدوم فإنه مراد العدم عندهم .

نعم : لما كان له صلاحية أن يوجد وصلاحية أن لا يوجد ، كان بقاؤه على العدم الأصلى لا بد وأن يكون بسبب ، وذلك [3] يكفى فيه أن لا يتعلق به إرادة الوجود ، لأن عند ذلك ينتفى بسبب وجوده ، وهو الإرادة والقدرة النافذة .

فعلى هذا مفهوم كون الشىء غير مراد الوجود ، أعم من كونه مراد العدم وهذا لأن الشىء إذا كان مراد / (١٧١/ب) العدم ، كان غير مراد الوجود لا

---

(١) فى " ت " : لجمهور .

(٢) فى " ت " : لجمهور .

(٣) آخر ورقة "١٧٥" من " ت " .

محالة ، وليس أنه إذا كان غير [مراد[1]] الوجود يلزم أن يكون مراد العدم ، كما تقدم فى المعدوم المستمر ، فإنه عندنا غير مراد الوجود إلا أنه [2]مراد العدم .

قلت : الدليل على أن كل معدوم ممكن فإنه مراد العدم لله تعالى على رأيهم ، أن المعدوم الممكن إما مراد العدم وإما [3] غير مراد الوجود على ما ذكرتم ، لكن ليس المفهوم الثانى أعم من الأول ، بل هما متلازمان .

أما كون المفهوم الأول : مستلزم للثانى ، فلما سلمتم .

وأما كون المفهوم الثانى : مستلزمًا للأول ، فلأنه متى كان غير مراد الوجود كان معدومًا لا محالة ، وإلا كان مراد الوجود ضرورة أن كل كائن بإرادة الله تعالى عندهم ، وهو خلاف التقدير ، وإذا كان كونه معدومًا لازمًا لكونه غير مراد الوجود ، كان كونه مراد العدم لازمًا لكونه غير مراد الوجود ، ضرورة أن إرادة الشىء تستلزم إرادة ما هو من لوازمه بتقيد الشعور به .

وعن الثانى : أن النقض إنما يلزم أن لو قلنا: إن أفعال العباد تقع بقدرته وإرادته ، ونحن لا نقول : بذلك ، بل نقول : إنما تقع بقدرة الله وإرادته فلا ينتقض الدليل حينئذ .

نعم : النقض لازم على من قال من أصحابنا : إن قدرة العبد مؤثرة فى الفعل عندما يخلق الله فيه داعية جازمة إليه ، لو سلم الحكم، لكنه يمنعه[4] .

ونقول : لا نسلم أنه يريد منا إرادة جازمة بالفعل عند ارتفاع الموانع مع عدم إرادته منا .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : لا أنه .

(٣) فى " ت " : أو اما .

(٤) فى الأصل : بمعنى ، والمثبت من " ت " .

وأجاب الإمام - رحمه الله - : عن أصل السؤال فى "نهاية العقول"[1] ، بوجه آخر ، وهو أنه لو امتنع من العبد أن يريد إلا بإرادة الله تعالى كان القول "بالجبر" لازمًا وإلا فالمقصود حاصل [2] .

وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم من القسم الثانى حصول المقصود ، لجواز أن تمتنع محاولة العبد عند محاولة الله تعالى لأمر يخصه مع أنه لا يمنع أن يريد العبد بدون إرادة الله تعالى .

وعن الثانى : أن المحال المذكور ، وهو ترجيح أحد الجائزين على الآخر إنما يلزم من وقوع ذلك المقدور من أحدهما دون الآخر ، مع أن نسبة قدرة كل واحد منهما إليه على السوية ، ومعلوم أن التفاوت بين القدرتين [3] بسبب العموم والشدة لا يوجب الرجحان فيه فيستحيل الترجح .

وعن الثالث : أن الفعل لو صار ممتنعًا عند ذلك ، فإنما يصير كذلك بسبب ذلك القصد لا لذاته ولا لسبب آخر ، لأن انقلاب / (١٧٢/أ) الممكن ممتنعًا من غير موجب محال ، والكلام مفروض فيما إذا كانت الأسباب الخارجية الموجبة لامتناعه غير حاصلة ، وذلك القصد لو كان موجبًا لذلك فإنما يكون موجبًا لكونه مستلزمًا لوقوعه ، فإن بتقدير أن لا يكون مستلزمًا له فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يكون موجبًا له ، وإذا كان كذلك كان الموجب لذلك بالحقيقة، هو الوقوع وحينئذ يعود ما ذكرنا من المحذور .

---

(١) هذا كتاب فى علم الكلام للإمام الرازى وهو لا يزال مخطوطًا، يوجد له نسخة كاملة فى مكتبة أحمد الثالث التابعة للمكتبة السليمانية فى تركيا برقم (١٨٧٤) مقاس ٢٦ × ١٨,٥ سم بخط عمر بن عليّ بن عمر، ويتكون من ٣٣٢ ورقة فى الورقة ٥٢ سطرًا .

(٢) انظر : نهاية العقول (١٠٠/أ) .

(٣) فى الأصل : القدرة ، والمثبت من " ت " .

وثانيها [1] : أن أحد القادرين إذا أراد تسكين جسم والآخر تحريكه مثلاً، فإما أن يقعا معًا .

وهو باطل ، لما فيه من [2] اجتماع النقيضين .

أو لا يقع واحد منهما بواحد منهما .

وهو أيضًا باطل ، لأن المانع من وقوع السكون من أحدهما ليس إلا وقوع الحركة من الآخر ، والمانع من وقوع الحركة من أحدهما ليس إلا وقوع السكون من الآخر ، لما تبين من امتناع كون المحاولة والأسباب الخارجية مانعًا من الوقوع ، فلو لم يقعا معًا لوقع معًا ، إذ العلة مع المعلول .

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: المانع من ذلك هو كونه مقدورًا لهما ؟

قلت : فحينئذ يمتنع أن يقال : كل مقدور بين قادرين لكنا بينا أن تقدير كون العبد قادرًا يلزم وقوع مقدور بين قادرين ، فيلزم حينئذ ألا يقع شيء من مقدورات العبد لا بالله تعالى ولا بالعبد .

وهو باطل أيضًا قطعًا ، وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل ، لأن تكليفه بفعل لا يمكن أن يقع لمانع ملازم [3] تكليف بالمحال [4] أو يقع واحد منهما بواحد منهما ، وهو أيضًا باطل لما تقدم [5] .

ومنها : أنه لو كان قادرًا على بعض الممكنات ، لكان قادرًا على كلها ، لكن اللازم باطل قطعًا ووفاقًا فالملزوم مثله .

وإنما قلنا : ذلك لوجهين :

أحدهما : أن المعدوم عند الخصم شيء ثابت لا تأثير لقدرة القادر فيه ،

---

(١) في الأصل : (وثانيهما) ، والمثبت من " ت " .

(٢) في " ت " : عن .

(٣) في الأصل : ملازمة ، والمثبت من " ت " .

(٤) في الأصل : الحال ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر ما سبق "ص١٠٥٨" .

بل تأثيره عندهم إما فى وجوده ، أو فى اتصافه بالوجود ، وكل واحد منهما معنى عام مشترك بين كل من الممكنات بالوجوه الدالة على أن الوجود منقول[1] على الواجب والممكن باشتراك معنوى ، فيلزم صحة تأثير قدرة العبد فى كلها .

وثانيهما : أن المصحح للمقدورية هو الإمكان ، بدليل الدوران وهو[2] معنى عام فى جميع الممكنات فيجب عموم صحة المقدورية ، وفيه نظر لا يخفى عليك .

فثبت [3] بهذه الوجوه ، أن فعل العبد غير مخلوق له ، بل هو مخلوق لله ومتى كان كذلك، كان القول بتكليف ما لايطاق لازمًا ، لأن تكليف العبد بالفعل حينئذ يكون / (١٧٢/أ) تكليفًا بفعل الغير ، وهو تكليف ما لايطاق قطعًا ووفاقًا[4].

وتاسعها : الأمر بالنظر والفكر[5]،واقع فى قوله تعالى: ﴿**قل انظروا**﴾[6] وفى قوله عليه السلام : « تفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا فى ذات الله تعالى [7] » .

---

(١) فى " ت " : مقول .

(٢) فى الأصل : بعد "هو" زيادة "دفعا وهي" .

(٣) آخر الورقة "١٧٦" من " ت " .

(٤) انظر ما سبق "ص٣٨" فى أن للعبد قدرة واختيار .

(٥) كما فى قوله تعالى فى سورة الأعراف آية "١٨٤ ، ١٨٥" :

﴿ **أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين** ﴾ .

﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون** ﴾ .

(٦) سورة يونس : آية "١٠١" .

(٧) رواه الطبرانى فى الأوسط "٦٤٥٦" ، واللالكائى فى السنة، والبيهقى فى الشعب. عن على بن ثابت عن الوازع بن نافع عن سالم بن عبد الله عن أبيه مرفوعًا . ==

. . . .

== وهذا سند ضعيف ، لأن فيه الوازع فقد قال عنه البخارى: "وازع بن نافع العقيلى عن أبى سلمة وسالم، منكر الحديث" . كتاب الضعفاء الصغير "ص١١٧" .
وقال النسائى "متروك"، وقال ابن معين وأحمد : "ليس بثقة" . وقال ابن عدى : "عامة ما يرويه الوازع غير محفوظ" . ميزان الاعتدال "٣٢٧/٤" .
بل قال الحاكم : "روى أحاديث موضوعة، ولهذا قال البيهقى عقبه : هذا إسناد فيه نظر" .
ومن طريقه أخرجه أبو الشيخ والطبرانى فى الأوسط وابن عدى كما فى : الجامع الصغير وشرح المناوى عليه، وبه أعله فى مجمع الزوائد "٨١/١" .
وله شاهد من حديث أبى هريرة مرفوعًا به وزاد : "فإنكم لن تدركوه إلا بالتصديق"
أخرجه ابن عساكر، من طريق محمد بن سلمة البلخى : ثنا بشر بن الوليد، ثنا عبد العزيز بن أبى سلمة عن الزهرى ، عن أبى سلمة عنه .
قال الألبانى : "وبشر بن الوليد ضعيف والبلخى لم أعرفه" .
شاهد ثان من حديث أبى هريرة مرفوعًا .
أخرجه ابن النجار، بإسناد ضعيف جدًا . وأبو عبد الرحمن السلمى الصوفى متهم بالوضع .
شاهد ثالث : من حديث عبد الله بن سلام مرفوعًا بلفظ :
"لا تفكروا فى الله، وتفكروا فى خلق الله، فإن ربنا خلق ملكًا ، قدماه فى الأرض السابعة السفلى ورأسه قد جاوز السماء العليا، ما بين قدميه إلى ركبتيه مسير ستمائة عام ، وما بين كعبيه إلى خمص قدميه مسيرة ستمائة عام والخالق أعظم من المخلوق
أخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء "٦٦/٦ ، ٦٧" من طريق عبد الجليل بن عطية عن شهر عنه عبد الجليل بن عطية عن شهر بن حوشب وغيره بصرى صدوق ، وثقة ابن معين ، وقال البخارى : " ربما يهم " . ميزان الاعتدال " ٢ / ٥٣٥ "
وقال أبو زرعة : "شهر : لا بأس به" . الميزان "٢٨٣/٢" .
وفى الباب عن أبى ذر وابن عباس عند أبى الشيخ ، والثانى عند أبى نعيم ، ورواه البيهقى فى الأسماء والصفات .
من طريق عاصم بن على : ثنا أبى عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفًا عليه بلفظ : "تفكروا فى كل شىء، ولا تفكروا فى ذات الله عز==

ولا شك فى أن حصول النظر متوقف [1] على حصول القضايا .

والقضايا ، إما نظرية ، وإما ضرورية .

والنظرية : متوقف[2] على الضرورية ، دفعًا للتسلسل .

والضرورية : متوقفة على تصور مفرداتها .

والعلم بذلك ضرورى ، لكن شىء من التصورات غير مكتسب ، لأنه إن كان محظوراً بالبال امتنع اكتسابه لاستحالة تحصيل الحاصل .

وإن لم يكن كذلك امتنع أيضًا اكتسابه ، لأن اكتساب ما يكون الذهن عنه غافلاً محال ، والعلم بذلك ضرورى ، وإذا امتنع اكتساب التصورات امتنع اكتساب القضايا الضرورية ، ضرورة حصولها عند حصول تصور مفرداتها ، وامتناع حصولها عند عدم حصولها .

وإذا امتنع تحصيلها ، امتنع تحصيل القضايا النظرية ، لأنها واجبة الحصول عند حصولها وإلا لم يكن اللزوم قطعيًا « لأن جواز انفكاك اللزوم يقدح فى القطع وحينئذ يلزم أن لا يكون لشىء من النظريات قطعيًا [3] ، وهو خلاف الإجماع .

ومن الظاهر أنها ممتنعة الحصول أيضًا عند عدم حصولها .

== وجل ، فإن ما بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك .

وهذا إسناد ضعيف ، لأن عطاء بن السائب كان اختلط، قال أبو حاتم : "محله الصدق قبل أن يختلط" . الميزان "٣/ ٧١" .

وعاصم بن على وأبوه فيهما ضعف وابنه خير منه .

وقال الألبانى : " وبالجملة فالحديث بمجموع طرقه حسن عندى" .

انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة "٤/ ٣٩٥ ، ٣٩٧" .

(١) فى الأصل : موقف ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل ، موقفة .

(٣) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

وإذا كان كذلك كان حصول القضايا النظرية ، وعدم حصولها غير متعلق باختيار المكلف ، فيكون حصول النظر ، وعدم حصوله غير متعلق باختياره أيضًا ، فيكون التكليف به تكليفاً بما لايطاق .

وهو ضعيف ، لأنه مبنى على أن شيئًا من التصورات غير مكتسب .

وهو باطل قطعًا ، كما [1] نجد من أنفسنا " وجدانًا ضروريًا "[2] طلب بعض التصورات المعلوم ، باعتبار المجهول ، باعتبار الماهية ، أو باعتبارات أخرى .

وما ذكر من الدلالة عليه فضعيف ، لأن تحصيل الحاصل ، إنما يلزم من طلب ما يكون محظوراً بالبال بجميع الاعتبارات ، فأما ما يكون محظوراً بالبال ، باعتبار دون اعتبار ، فلا نسلم أنه يلزم من طلبه تحصيل الحاصل .

ولا يقال : المطلوب فيه إن[3] كان هو الوجه المحظور بالبال كان لزومه بينا، وإن كان هو الوجه المجهول، لزم توجه الطلب إلى ما يكون الذهن غافلاً عنه.

وهو باطل لما تقدم ، لأن الممتنع إنما هو طلب ما يكون الذهن غافلاًعنه بالكلية ولا شعور / (١٧٣/أ) له بوجه من الوجوه ، فأما ما يكون مغفولاً عنه باعتبار معلوم باعتبار ، فلا نسلم أنه يمتنع طلبه .

سلمنا : امتناع اكتساب التصورات ، ووجوب حصول التصديقات البديهية عند حصولها ، لكن لا نسلم : وجوب حصول التصديقات النظرية عند حصولها كيف كان ، وهذا لأن مجرد العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة، بل لابد من حصول ترتيب خاص بين تينك المقدمتين ، وذلك غير لازم الحصول للقضايا البديهية ، بل هو مكتسب الناظر ومقدوره ، وإذا كان

---

(١) فى " ت " : لما نجد .

(٢) فى الأصل : قصدا باضرويا ، والمثبت من " ت " .

(٣) فى " ت " : وان .

كذلك كانت العلوم النظرية مكتسبة ومقدورة [له[1]] أيضًا ، ضرورة أن الوقوف على الكسبى كسبى [2] .

وعاشرها : أجمعت الأمة على أن المكلف مأمور من جهة الله تعالى بتحصيل العلم بوجوده تعالى [3] .

فالمأمور به : إن كان هو العارف به تعالى ، لزم تحصيل الحاصل وتكليف ما لايطاق .

وإن كان غير العارف به تعالى ، لزم أيضًا تكليف ما لايطاق ، لأن غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعلم أمره تعالى ، لأن العلم بأمره [تعالى يتضمن العلم به تعالى والعلم به تعالى][4] حالة عدم العلم به تعالى محال ، وإذا استحال [أن] [5] يعلم أن الله تعالى أمره بتحصيل العلم بوجوده تعالى كان توجيه الأمر نحوه فى هذه الحالة توجيهًا[6] للأمر نحو من يستحيل أن يعلم ذلك الأمر ، وهو تكليف ما لايطاق [7] .

وحادى عشرها : أنه لا معنى للأمر إلا الطلب على الوجه الذى سبق ذكره[8] فى [9] حده ، وليس تعلق الطلب بالمطلوب ، كتعليق القدرة والإرادة حتى يستدعى كون المطلوب ممكنًا ، لأنهما مؤثرتان فى الإيجاد والتخصيص ،

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٣٩٤ ، ٣٩٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣٩" ، الفائق "٢/ ١١٠" .

(٣) وذلك أن الله تعالى أمر بمعرفته فى قوله : ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) ما بين المعقوفتين بياض من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) فى " ت " : موجبها .

(٧) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٣٩٣ ، ٣٩٤" ، الفائق "٢/ ١١٠" .

(٨) انظر ما سبق "ص٨٢٢" .

(٩) فى " ت " : على .

والطلب غير مؤثر فى المطلوب ، بل هو من جنس العلم بدليل صحة تعلقه بالمعين وغير المعين كالعلم ، فجاز تعلقه بالمحال كالعلم [(١)] .

وثانى عشرها : أنه لو امتنع التكليف بما لايطاق .

فإما أن يمتنع لنفس [(٢)] كونه تكليفًا بما لايطاق ، وهو باطل قطعًا ، وإلا لكان كل من عقله عقل امتناعه وهو باطل ، فإن الخصم وإن قال : بامتناعه ، فإنما قال ذلك بناء على الدليل لا لنفس [(٣)] مفهومه ، ولذلك يذكر عليه الأدلة بعد تعقل مفهومه .

وإما أن يمتنع لقبحه وهو أيضًا باطل لما تبين من بطلان القول بالتحسين والتقبيح .

وإما أن يمتنع للإضرار وهو [أيضًا[(٤)]] باطل ، لأنه جائز بناء على سابقة جرائمه [(٥)] أو تعقب لذة .

وإما أن يمتنع لعدم الفائدة ، وهو أيضًا باطل ، إذ لا سبيل إلى الجزم/ (١٧٣/ب) بانتفائها ، إذ لا نسلم أن الفائدة منحصرة فى الامتثال [(٦)] .

وإما أن يمتنع لامتناع ورود صيغة الأمر فيه ، وهو أيضًا باطل ، فإنا نعلم بالضرورة ، أنه لا امتناع فى ورود صيغة الأمر فيه ، إذ لا استحالة فى قول القائل : للمقعد قم أو طر . وقوله تعالى ﴿ **فأتوا بسورة من مثله** ﴾[(٧)] و ﴿**كن فيكون** ﴾[(٨)] منه .

---

(١) انظر : الفائق "٢/ ١١١" .
(٢) فى الأصل : كنفس ، والمثبت من " ت " .
(٣) فى الأصل : لا النفس ، والمثبت من " ت " .
(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(٥) فى " ت " : جريمة .
(٦) آخر الورقة "١٧٧" من " ت " .
(٧) سورة البقرة : آية "٢٣" ، سورة يونس : آية "٣٨" .
(٨) سورة الأنعام آية "٧٣"

وإذ لم يكن ممتنعًا لأحد [1] هذه الأمـور ، وجب أن لا يكون ممتنعًا ، لأنه لا مأخذ لامتناعه إلا هذه الأمور أو أحدها بدليل الدوران ، فإنا متى تعقلناها، أو أحدها فى شىء تعقلنا قبح التكليف [2] به ، ومتى تعقلنا انتفاء كل واحد منها « عنه[3] » تعقلنا حسن التكليف به[4] .

وثالث عشرها : الأمر قبل الفـعل لما تقدم فى الدليل السابع [5] ، والقدرة الحادثة مع الفعل ، إذ لا يجوز أن يكون متقدمًا عليه ، لأنها عرض وهو ظاهر والعرض لا يبقـى زمانين على ما ثبت ذلك فى موضـعه ، فلو كانت متـقدمة عليه لكانت متقدمة عنده ، فيكون الفعل بالقدرة المتقدمة .

هذا خلف فهى إذن معه ، ومتى كـان كذلك كان القول بتكليف ما لايطاق لازمًا ، لأن الأمر بالفعل عند عدم [6] القدرة أمر بالمحال .

احتج المخالف [7] : بالمنقول ، والمعقول .

أما المنقول : فقوله تعالى : ﴿**لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ [8] ، وقوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها**﴾[9]، وقوله تعالى ﴿ **ما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾[10] وأى حرج أعظم من تكليف ما لايطاق[11].

---

(١) فى الأصل : أحد ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : التكاليف .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) انظر : المستصفى "١/٨٧" .

(٥) انظر ما سبق "ص٨٩٥" .

(٦) فى الأصل : عدمه ، والمثبت من " ت " .

(٧) هذه أدلة القائلين : بأنه لا يصح التكليف بمحال لذاته ولا عادة .

(٨) سورة البقرة : آية "٢٨٦" .

(٩) سورة الطلاق : آية "٧" .

(١٠) سورة الحج : آية "٧٨" .

(١١) انظر : المستصفى "٨٩/١"، المنخول "ص٢٤"، المحصول "١/ق٢/٣٧١". ==

وقوله عليه السلام : « بعثت بالسمحة السهلة الحنفية »[1] . . . الحديث .

وجوابه : أن ما ذكرتم من النصوص لو دل ، فإنما يدل على عدم وقوع تكليف ما لايطاق لا على عدم جوازه ، ولا يلزم من عدم الوقوع ، عدم الجواز الذى هو المدعى ، فإذا تلك النصوص لا تفيد مطلوبكم ولا نقيض

== الأحكام للآمدى "١/١٣٧" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٢ ، ٥٣" .

وراجع : الإبهاج "١/١٧٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص٤٣" .

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند من حديث أبى أمامة "٥/٢٦٦" بلفظ : " . . . فقال النبى ﷺ : إنى لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكنى بعثت بالحنفية السمحة والذى نفس محمد بيده لغدوة أو روحة فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ، ولمقام أحدكم فى الصف خير من صلاته ستين سنة " .

وأخرجه الديلمى عن عائشة رضى الله عنها فى حديث الحبشة ولعبهم ونظر عائشة إليهم بلفظ : " لتعلم اليهود إن فى ديننا فسحة وأنى بعثت بالحنفية السمحة " .

وأخرجه أحمد بسند حسن عنها أنها قالت : قال رسول الله ﷺ يومئذ " لتعلم اليهود أن فى ديننا فسحة وأنى أرسلت بحنفية سمحة "٦/١١٦" .

ورواه الخطيب فى تاريخ بغداد من حديث جابر بلفظ : " إنما بعثت بالحنفية السمحة ومن خالف سنتى فليس منى " "٧/٣٠٩" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند عن ابن عباس قال : قيل لرسول الله ﷺ : أى الأديان أحب إلى الله ؟ قال : " الحنفية السمحة " "١/٢٣٦" .

وقال الهيثمى : " ورواه الطبرانى فى الكبير والأوسط والبزار وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالسماع " . مجمع الزوائد "١/ ٦٠" .

ورواه البخارى فى كتاب الإيمان تعليقًا " ١ / ١٥ " ، ورواه فى الأدب المفرد عن ابن عباس بلفظ : قيل لرسول الله ﷺ : أى الأديان أحب إلى الله ؟ قال : "الحنفية السمحة ". قال الهيثمى : "رواه الطبرانى فى الأوسط ، وفيه عبد الله بن إبراهيم الغفارى منكر الحديث" . انظر : مجمع الزوائد "١/ ٦٠" .

ورواه من جهة الزهرى عن عمر بن عبد العزيز عن أبيه فأحسبه قد ذكر عن جده أن النبى ﷺ سئل أى الإسلام أفضل ؟. قال : "الحنفية السمحة" . كشف الأستار عن زوائد البزار - باب التيسير "١/٥٨". وقال الهيثمى : "فيه عبد العزيز بن أبان كذاب وضاع". انظر : مجمع الزوائد "١/ ٦٠"، كشف الخفاء "١/٢٥١" .

مدعى الخصم الذى [1] هو نفى الجواز ، ولا يمكن أن يقال : إنه إذا لم يثبت عدم وقوعه وجب أن يثبت عدم جوازه ، إذ لا قائل : بالفصل لأن كثيراً منهم: قال به على ما عرفت ذلك من قبل [2] .

نعم : هى معارضة للأدلة الدالة على الوقوع ، لكن الترجيح معها لكونها أدلة عقلية مفيدة للقطع ، وما ذكرتم لا يفيد إلا الظن والتخمين ، فكانت راجحة .

ولو سلمنا : أنها ليست براجحة [3]، بل هى مساوية لها لكان تأويلها ، واجب لما عرف أن عند تعارض العقلى والنقلى ، يجب تأويل النقلى لئلا يلزم الترك بمقتضى الدليلين ، وذلك ، لأنه لو لم يؤول فإما أن يقدم أو يترك على التعارض وعلى التقديرين يلزم ما ذكرنا من المحذور [4] .

وأما المعقول : فمن وجوه:

أحدها : أن الأمر / (١٧٤/أ) بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به ، لجاز وروده بكل أنواع السفه والعبث ، وحينئذ لم يمتنع منه إظهار المعجزة على يد الكذابين ، ولا إنزال الكتب عليهم ، ولا يمتنع منه الكذب ، وحينئذ لا يبقى وثوق بصحة النبوة ، ولا بصحة الخبر والوعيد ، ولما كان هذا باطلاً كان الأمر بالمحال باطلاً .

وجوابه : أنه مبنى على التحسين والتقبيح وقد سبق إبطالهما ، ولو سلم عدم بطلانهما ، فجوابه ما سبق فى التحسين والتقبيح [5] .

---

(١) فى " ت " : الثانى .

(٢) انظر : ما سبق "ص١٠٣٥" .

(٣) فى الأصل : راجحة ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٧٧" ، الأحكام للآمدى "١/١٣٨" ، الفائق "٢/١٥٥" .

وراجع الإبهاج "١/١٧٤" .

(٥) انظر ما سبق "ص٧٠٤" .

وثانيها : لو جاز الأمر بالمحال ، لجاز أمر الجمادات ، وبعثة الأنبياء إليها، وإنزال الكتب عليها .

وهو باطل وفاقا ، فكذا ما نحن فيه (١) .

وجوابه : أن حاصل الأمر بالمحـال عندنا ، يرجع إلى إعلام المكلف بنزول العذاب عليه ، وهو غير حاصل فى حق الجماد (٢) .

وثالثها : أن التكليف بالمحـال ، نحو تكـليف الأعمى بنقط المصـاحف ، والمقعد بالمشى وتكليف الإنسان بالجمع بين السـواد والبياض ، قبيح عرفًا فكذا شـرعًا لقـوله عليه السلام: « ما رآه المسلمون قبيـحًا فهو عند الله قبـيح »(٣) .

وجوابه : أنه ليس معناه : أن ما رآه المسلمـون قبيحًا بالنسبة إليـهم ، فهو قبيح عند الله تعالى بالنسبة إليه تعالى ، حتى يحصل مقصودكم ، بل معناه : أن ما رآه المسلمون قبـيحًا بالنسبة [إليهم ، فهو عند الله قبـيح بالنسبة إليهم ، أو إن ما رأوه قبيحًا بالنسبة](٤) إلى الله تعالى ، فهو أيضًا قبيح عند الله تعالى بالنسبة إليه ، وحينئذ يمتنع أن يكون المسلمـون رأوا قبحه بالنسبة إليه تعالى ، حتى يلزم قبحه عنده بالنسبة إليه تعالى .

وكيف يقال ذلك ؟ ومعظم المسلمين على أنه لا يقبح شىء من الله تعالى ، بل كل شىء بالنسبة إليه تعالى حسن (٥) .

ورابعها : وهو ما عول عليه الشيخ الغزالى - رحمه الله تعالى -(٦) وهو

---

(١) انظر فى هذين الدليلين والجواب عنهما :
المحصول "١/ق٢/ ٣٧٢"، الفائق "٢/ ١١٣" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/٣٧٨" .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ما بين المعقوفتين ، ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) المحصول "١/ق٢/٣٧٧" .

(٦) انظر : المستصفى "١/٨٧ ، ٨٨"، المنخول "ص٢٤" .

أن التكليف طلب ما فيه كلفة ، والطلب يستدعى مطلوبًا متصوراً فى نفس الطالب ، ضرورة أن طلب ما لا تصور له فى النفس محال ، وذلك المطلوب يجب أن يكون مفهومًا للمكلف بالاتفاق ، فلا يجوز أن يؤمر باللفظ المهمل، ولا باللفظ الذى لا يعرف المأمور معناه ، ولا متمكنًا من معرفته بالمراجعة ، لأن الأمر خطاب مع المأمور وهو يعتمد الفهم والتمكن منه فيما ليس له مفهوم، أو إن كان لكن لا يتمكن المأمور من معرفته ليس خطابًا معه ، وإنما اشترط ذلك ليكون منه الطاعة ، فإن التكليف اقتضاء الطاعة ، فإذا لم يكن فى الفعل طاعة ، إذ الطاعة بالامتثال ، وهو غير متصور فى المحال لم يكن اقتضاء الطاعة[1] متصوراً فيه ، وإذا / (١٧٤/ب) لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً فيه استحال التكليف به لفقد معناه ، كما ذكرتم فى امتناع تكليف الجماد لسبب فقد معنى الأمر ، وهو الإعلام .

وتحرر هذا بعبارة أخرى وهى [2] : أن المحال غير متصور ، لأن كل متصور متميز ، وكل متميز ثابت ، والمحال غير ثابت فى النفس ، ولو كان له ثبوت فى النفس ، لما امتنع وجوده فى الخارج لذاته ، فلا يكون متصوراً، وإذا لم يكن متصوراً ، لم يكن مأموراً به ، لأن المأمور به لابد وأن يكون متصوراً، لاستحالة طلب ما لا يكون متصوراً ، والعلم بذلك ضرورى .

وجوابهما : أنه مبنى على أن المحال غير متصور .

وهو باطل : لأنا نحكم بأن الجمع بين السواد والبياض مثلاً ممتنع ، فلولا أنه متصور وإلا لامتنع الحكم عليه بالامتناع ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور ، ولأنه لو لم يكن متصوراً لم يمكن التمييز بين مفهومه وبين مفهوم أحداث القديم مثلاً ، وحيث حصل التمييز دل على أنه متصور ، فعلى هذا نمنع فى العبارة الأولى قوله : الامتثال غير متصور فى المحال .

---

(١) آخر الورقة "١٧٨" من " ت " .

(٢) فى الأصل : وهو ، والمثبت من " ت " .

وهذا لأنه لو كان كذلك ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع فى قولنا : "الامتثال فى المحال ممتنع" ، ولما أمكننا أن نميز بين مفهومه وبين مفهوم غيره من الحالات .

وفى الثانية : يمتنع قوله : "أن المحال غير ثابت فى النفس" ولا نسلم أنه لو كان له ثبوت فى النفس ، لما كان وجوده فى الخارج ممتنعًا لذاته ، وما الدليل عليه [1] .

ومنهم [2] : من أجاب عن الأول : بأن الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين ، إنما هو الجمع المعلوم بين المختلفات ، التى ليست متضادة، ولا يلزم من تصوره منفيًا عن الضدين تصوره نافيًا لهما[3] .

ثم قال [4] : وهو دقيق فليتأمل .

وفيه نظر :

أما أولاً : فلأنه يقتضى أن يكون إطلاق الجمع على الجمع بين المختلفات ، وعلى الجمع بين المتضادات بالاشتراك اللفظى ، وهو باطل .

---

(١) انظر مناقشة هذا الدليل فى :
المحصول "١/ق٢/٣٧٧" ، الأحكام للآمدى "١٣٦/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١/٢ ، ١٢" ، الفائق "١١٦/٢" .
وراجع : نهاية السول "١/ ١٥٠" ، تيسير التحرير "١٣٩/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١٢٤/١ ، ١٢٥" ، منهاج العقول "١٤٧/١" ، إرشاد الفحول "ص٩" .

(٢) يريد بقوله : " ومنهم " الآمدى ومن قال بقوله . انظر فى هذا الجواب : الأحكام للآمدى "١/ ١٣٦" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١٣٦/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١/٢" ، الفائق "١١٦/٢" وراجع : تيسير التحرير "١٣٨/٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١٣٨/٢" .

(٤) يريد بهذا القائل . الآمدى انظر الأحكام للآمدى "١٣٦/١"

أما أولاً : فلكونه منقسمًا إلى الجمع بين المتماثلات ، والمختلفات والمتضادات ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركًا بين الأقسام التى إليها تنقسم .

لا يقال : ما ذكرتم منقوض بصحة تقسيم اللفظ المشترك إلى مفهوماته المختلفة ، إذ يصح أن يقال : العين ، إما العين الباصرة ، وإما العين الجارية، وكذا ينقسم إلى غيرهما من مفهوماته ، مع عدم الاشتراك بينهما .

لأنا نقول : لا نسلم أن ذلك مع عدم الاشتراك بينها ، بل هو باعتبار أمر مشترك بينها وهو كونه مدلول اللفظ ، فكأنه يقال / (١٧٥ / أ) مدلول اللفظ إما ذا ، وإما ذا ، إذ لا شك أنه قدر مشترك بين تلك الأقسام .

وأما ثانيًا : فإنه خلاف المتبادر إلى الفهم ، إذ المتبادر إليه هو كونه متواطئًا لا مشتركًا ، إذ لا يعقل فى مفهومه اختلاف [و[١]] معه يستحيل تعقل الاشتراك .

وأما ثانيًا [٢] : فلأنه خلاف الأصل .

وأما ثالثًا : فلأن المثبت يجب أن يكون بالمعنى المنفى حتى يتوارد النفى والإثبات على شىء واحد ، وإلا لم يكونا متنافيين ، فإذا كان المتصور فى جانب النفى ، وهو ذلك الجمع ، وجب أن يكون المتصور ، فى جانب الإثبات هو بعينه ، ولا شك فى أنه محال فيه [٣] .

وأما وجوهكم الدالة على لزوم الجبر التى يلزمها القول بتكليف ما لا يطاق، فهى معارضة بوجوه :

أحدها : لو كان فعل العبد مخلوقًا لله تعالى ، وليس العبد متمكنًا من

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل ، ثالثاً ، وهو خطأ ، والمثبت من" ت " .

(٣) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١"، الفائق "٢/ ١١٦"، تيسير التحرير "٢/ ١٣٨ ، ١٣٩" .

فعله عندما لا يخلقه الله تعالى فيه ، ولا من تركه عندما يخلقه الله تعالى فيه ، لزم أن لا يبقى فرق بين الأفعال الاختيارية والرعشة الضرورية ، واللازم باطل قطعًا فالملزوم مثله .

وجوابه : بمنع الملازمة ، وهذا لأن اللازم من ذلك إنما هو عدم تأثير القدرة الحادثة فيه ، وعدم التمكن من الفعل والترك حالتى الفعل والترك ، ولا يلزم من اشتراكهما فيه عدم الفرق بينهما من كل الوجوه ، إذ الاشتراك فى بعض الأمور لا يوجب الاشتراك في كلها .

وثانيها : أنه لو كان فعل العبد مخلوقًا لله تعالى ، لما وقع فرق بين القوى والضعيف ، إذ الكل بخلقه ولكانت قدرة العبد متعلقة بالجواهر ، كما هى متعلقة بالأكوان ، إذ الكل بقدرة الله تعالى وهى متعلقة بهما واللازم باطل فالملزوم مثله .

وجوابه : أيضًا منع الملازمة ، وهذا لأن الكل وإن كان بخلقه تعالى «لكن الفرق حاصل بسبب كثرة ما يخلق الله تعالى » (١) من القدرة والمقدور فى القوى دون الضعيف ، وهكذا نمنع الملازمة الثانية ، إذ لا يلزم من كون الكل مقدور الله تعالى كون قدرة العبد متعلقة لكل ما يكون مقدوراً له تعالى ، نحو أن يكون الله تعالى خصص تعلق قدرته بنوع من مقدوراته .

وثالثها : لو كان فعل العبد من فعل الله تعالى ، لما انقسم إلى طاعة ، ومعصية ، ضرورة أن فعله تعالى لا ينقسم إليهما ، لكنه ينقسم فلا يكون من فعله تعالى .

وجوابه : أن فعل الله عندنا : ينقسم « إلى ما يكون للعبد فيه تعلق بالكسب وإلى ما لا يكون / (١٧٥/ب) كذلك .

فإن ادعيتم أن مطلق فعله تعالى لا ينقسم » (٢) إليهما سواء كان متعلق

---

(١) ما بين القوسين ساقط من " ت "

(٢) ما بين القوسين ساقط من " ت "

قدرة العبد بالكسب أو لا يكون كذلك، فإن ما هو من مقدوراته [(١)] تعالى[(٢)] قدرة العبد بالكسب ينقسم إليهما عندنا .

وإن ادعيتم أن النوع الثانى ، من أفعاله تعالى لا ينقسم إليهـا ، فمسلم : لكن لا يلزم من انقسام هذا النوع إليهما عدم انقسام النوع الأول إليهما .

ورابعها : لو كان فعل العـبد يخلقه تعالى ، لكان الكفر والإيمـان بقضائه وإرادته « تعالى ضـرورة أن الخلق لا يتم إلا بالقضـاء والإرادة ، ولأنه لا قائل بالفصل وحـينئذ يجب الرضـا بالكفر ضـرورة أن الرضا بالقـضاء واجب لكن الرضا بالكفر كفـر بالكفر ليس بقضائه وإرادته » [(٣)] وحينئذ يلزم أن لا يكون بخلقه تعـالى ضرورة انتفاء لازمـه ويعرف منه أن يقال : لو كان فـعله بخلقه تعالى لزم أن يكون مريداً له وراضيًا به لكنه غير راضى به لقوله تعالى : **﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾**[(٤)] .

وجوابهما : أن الرضا فى قوله تعالى : **﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾** .

وفى قولنا : الرضا بالقضاء واجب ، ليس هو بمعنى الإرادة ، بل هو بمعنى ترك الاعتراض [(٥)] .

والرضا قد يأتى بهذا المعنى يدل عليه قول ابن دريد [(٦)] :

---

(١) فى الأصل : قدراته ، والمثبت من " ت " .

(٢) آخر الورقة "١٧٩" من " ت " .

(٣) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٤) سورة الزمر : آية "٧" .

(٥) انظر : معنى الرضا وهل هو بمعنى الإرادة أو لا ؟ وأقوال العلماء فى ذلك فى : تفسير الطبرى "١٩٧/٢٣ ، ١٩٨" ، تفسير القرطبى "٢٣٦/١٥" ، البحر المحيط لأبى حيان "٤١٧/٧" .

(٦) هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية بن خيثم البصرى الشهير بابن دريد، ولد سنة "٣٢١هـ" ، اللغوى الشافعى الأديب نزل بغداد، له مصنفات منها: أدب الكاتب، أسماء القبائل، الاشتقاق وكتاب "الملاحن" . توفى سنة "٣٢١هـ" =

رضيت قسرًا وعلى القسر رضا من كان ذا سخط على صرف القضا[1]

أثبت الرضا مع القسر ، والإرادة لا تثبت مع القسر ، فدل على أنه ليس بمعنى الإرادة [2] .

وعلى هذا يصير معنى الآية : لا يترك الاعتراض على الكفر لعباده .

وعلى هذا التقدير نمنع الملازمة ، فإن من الظاهر أن خلق الشيء لا يقتضى الرضا به بالمعنى المذكور .

ويصير معنى قولنا : الرضا بالقضاء واجب ترك الاعتراض على الله تعالى سبب القضاء واجب .

وأما الرضا فى قولنا : " بالكفر كفر " فلا نسلم : أنه بهذا المعنى ، بل هو بمعنى الإرادة والمحمدة ، يقال : هذا الشيء [مرضى [3]] أى محمود ، وإذا اختلف المعنيان [4] لم يلزم منه المطلوب .

= (انظر : تاريخ بغداد "٢/ ١٩٥" ، معجم الأدباء "١٢٧/١٨" ، اللباب "٤١٧/١ ، ٤١٨" ، وفيات الأعيان "٣٢٧/٤" ، العبر "١٨٧/٢" ، طبقات الشافعية "١٣٨/٣" ، البداية والنهاية "١٧٦/١١" .

(١) هذا البيت جاء ضمن مقصورة ابن دريد وهو البيت الخامس والعشرون من القصيدة وقبله قوله :

لكنها نفثة مصدور إذا جاش لغام من نواحيها عمى

وبعده :

إن الجديدين إذا ما استويا على جديد أدنياه للبلى

انظر : شرح مقصورة ابن دريد للتبريزى "ص٤٥" .

وقد أشار ابن كثير فى البداية والنهاية إلى هذه المقصورة "١٧/١١" .

وكذا أشار إليها أبو المحاسن فى تاريخ العلماء النحويين "ص٢٢٦" .

(٢) انظر : نهاية العقول فى دراية الأصول للفخر الرازى (١٣٦/ب) .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) فى " ت " : العينان .

سلمنا : أنه بالمعنى المذكـور ، لكن لا نسلم : أنه يلزم من الرضا بالقـضاء الرضا بالكفر ، وهذا لأن الكفر ليس نفس القضاء ، بل هو بالقضاء.

وهذا كما تقول : القتل بقضاء الله ، وليس نفس القضاء نفس القتل .

وكما تقول : الكفر لا يكون إلا بـعلم الله تعالى ، ثم علمه بـالكفر ليس نفس الكفر فكذا هنا ، فلا يلزم من الرضا بالقضاء ، الرضا بما هو بالقضاء .

أو نقول : الكفر ليس نفس القضاء ، بل هو المقضى ولا يلزم من الرضا / (١٧٦/أ) بالقضـاء ، الرضا بالمقـتضى ، ألا ترى أن الواحد مـنا قد لا يرضى ولا يريد ما قضى الله له من الأمراض والآلام ، وإن كان راضيًا بقضائه وقدره تعالى .

وخامسها : لو كان فـعل العبد مخلوقًا لله تعـالى [لكان الكفر والمعصـية والطاعة كلها مـخلوقًا لله تعالى] [١] ضرورة أنها من جملة أفـعاله ، وحينئذ يلـزم أن لا يحسن ذم العبد وعقابه ، على الكفـر والمعصية ، ولا يحسن إثابته وشـكره على الـطاعة ، ولكان ضـرر الله على عبده أكثر مـن ضـرر إبليـس عليه اللعنة ، لأن إبليس داع إلى المعـصية فقط ، قـال الله تعالى حكاية عنه : ﴿ **ما كان لى عليكم** [٢] **من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى** ﴾ [٣] .

وأما سبحانه وتعالى فـخالق للكفر فيه « بحيث » [٤] لا مندوحة له عنه ، ثم معاقبة عليه ، لكن اللازم باطل ، إذ العقلاء مطبقون على حسن ذم المسىء وعـقـابه ، وحسن إثابـة المحسن وثنـائه ، وعلى كـونه تعالى رحـيـمًا رؤوفًا لعباده[٥] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " : ما كان لكم ، وهو خطأ .

(٣) سورة إبراهيم : آية "٢٢" .

(٤) ساقطة من " ت " .

(٥) فى " ت " : بعباد .

وجوابه : أنا لا نسلـم أنه لا يحـسن الذم والـعـقـاب والإثابـة على ذلك التقدير، وإنما نسلم ذلك لو لم يكن كسبًا له أيضًا ، فإما بتقدير أن يكون كسبًا له فلا .

وأما الثانى : فلازم عليهم أيضًا ، فإن التمكين بخلق القدرة على المعصية ، والداعية الملجئـة إلى فعلها ، وإعطاء اليسار المفضى إلى فعلهـا أكثر ضررًا من الدعاء إلى المعصية . فما جوابكم فهو جوابنا .

وسادسها : أن فعل العبـد منسوب إليه فى استعمـال القرآن ، والحديث ، وعرف أرباب اللسان .

قال الله تعـالى: ﴿ **كـانوا لا يتـناهون عن منكر فـعلوه لـبئس مـا كـانوا يفعلون**﴾[1] . وقوله تعالى : ﴿ **جزاء بما كانوا يعملون** ﴾ [2] . وقوله تعالى ﴿ **ذلك بأنهم شاقـوا الله ورسوله** ﴾[3] . وقـوله تعـالى : ﴿ **كنتم خيـر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ [4] وقوله تعالى : ﴿**أم حسب الذين اجترحوا السيئات**﴾[5] . وأمثالها كثيـرة وغير عديدة فى القرآن العظيم .

وقوله عليه السلام : « إن أحدكم ليـعمل عمـلاً فى جوف صخرة صـماء لألبسه الله تعالى لباس عمله إن كان خيرًا فخير وإن كان شرًا فشر » [6] .

---

(١) سورة المائدة : آية "٧٩" .

(٢) سورة الواقعة : آية "٢٤" .

(٣) سورة الأنفال : آية"١٣" .

(٤) سورة آل عمران : آية "١١٠" .

(٥) سورة الجاثية : آية "٢١" .

(٦) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٢٨/٣" عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ قال : « لو أن أحدكم يعـمل فى صخرة صماء ليس لهـا باب ولا كوة لخرج عمله للناس كائنا من كان »
وقال الهيثمى "ورواه أبو يعلى وإسنادهما حسن" مجمع الزوائد "٢٢٥/١٠" ==

وقوله عليه السلام : « إن هذه الأمة لتعمل برهة من الدهر بالكتاب وبرهة بالسنة ، وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » (١) .

== وأخرج الطبراني في الكبير والأوسط عن جندب بن سفيان قال : قال رسول الله ﷺ " ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله رداءها إن خيرًا فخير ، وإن شرًا فشر " .

قال الهيثمي : " فيه حامد بن آدم وهو كذاب " .

انظر : مجمع الزوائد " ١٠/ ٢٢٥" .

(١) رواه أبو هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ثم برهة بسنة رسول الله ﷺ ثم تعمل برهة بالرأى فإذا عملوا فقد ضلوا أو أضلوا " .

رواه أبو يعلى .

وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهرى متفق على ضعفه .

انظر : مجمع الزوائد "١/ ١٧٩" .

وابن عبد البر في جامع العلم "٢/ ١٣٤" .

والهروى في ذم الكلام ، بإسناد ضعيف .

وأخرجه البغدادى في الفقيه والمتفقه من جهة حماد بن يحيى قال : حدثنى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ثم تعمل برهة بسنة رسول الله ﷺ ، ثم برهة بعد ذلك بالرأى فإذا عملوا بالرأى فقد ضلوا " .

وأخرجه أيضًا : من جهة عبد الرحمن الزهرى عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ . . . الحديث "٥/ ١٧٩" .

والحديث ليس فيه تصريح بلفظ القياس بل بلفظ الرأى .

والحديث ضعيف ، لأن في سنده عثمان بن عبد الرحمن الزهرى الوقاص المالكى، قالوا فيه . قال البخارى في الضعفاء الصغير " ص٨١ " : " تركوه " .

وقال ابن معين : "ليس بشىء" . وقال مرة : "يكذب" وضعفه على بن المدنى: ميزان الاعتدال "٣/ ٤٣" .

وقال النسائى في الضعفاء والمتروكين للنسائى "٧٦" : " متروك الحديث " .

وقال الدارقطنى في الضعفاء والمتروكين للدارقطنى "٣١٠" : "متروك" .

وانظر : تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقى ، نشر في مجلة البحث العلمى لعام "١٣٩٩هـ" العدد (٢)، المعتبر "ص٢٢٦" .

وقوله « نية المؤمن خير من عمله » (١) . وأمثالها كثير .

---

(١) روى عن سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : "نية المؤمن خير من عمله وعمل المنافق خير من نيته وكل يعمل على نيته فإذا عمل المؤمن عملاً ثار فى قلبه نور " .
قال الهيثمى : رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون إلا حاتم بن عباد بن دينار الجرشى لم أر من ذكر له ترجمة . مجمع الزوائد "١/ ٦١" . وأخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء قال : حدثنا سليمان بن أحمد ثنا الحسين بن إسحاق ، ثنا إبراهيم ابن المعتمر ، ثنا حاتم بن عباد ، ثنا يحيى بن قيس الكندى عن أبى حازم ، عن سهل بن سعد قال : قال رسول الله ﷺ : « نية المؤمن خير من عمله ... الخ »
قال أبو نعيم : " هذا حديث غريب من حديث أبى حازم وسهل ، لم نكتبه إلا من هذا الوجه " "٣/ ٢٥٥" .
وأخرجه الخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد "٩/ ٢٣٧" بلفظ : " نية المؤمن خير من عمله ، وعمل الكافر خير من نيته ، وكل يعمل على نيته " .
وقال العجلونى : أخرجه العسكرى بسند ضعيف عن النواس بن سمعان بلفظ : "نية المؤمن خير من عمله ، ونية الفاجر شر من عمله" .
وأخرج الديلمى عن أبى موسى الجملة الأولى وزاد : " والله عز وجل ليعطى العبد على نيته ما لا يعطيه على عمله " .
وأخرج ابن العسكرى فى الأمثال ، والبيهقى عن أنس مرفوعًا ، بلفظ : " نية المؤمن أبلغ من عمله " .
قال ابن دحية : " لا يصح والبيهقى إسناده ضعيف " .
قال فى المقاصد " ص٣٠٢ " : " وهى وإن كانت ضعيفة فبمجموعها يتقوى الحديث " .
ووقال العجلونى : قال فى اللآلى : " حديث نية المؤمن خير من عمله ، أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان عن أنس وفى إسناده يوسف بن عطية ضعيف كما قاله ابن دحية " .
وقال النسائى : " يوسف بن عطية : متروك الحديث " . الضعفاء والمتروكين للنسائى "ص١٠٦" .
وقال البخارى : " منكر الحديث " .
وقال الفلاس : "ما علمته كان يكذب لكنه يهم . وروى عباس عن يحيى : ليس==

وأما استعمال عرف أرباب اللسان فأيضًا ظاهر كثير فى نظمهم ، ونثرهم ، من الأمثال وغيرها ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

لا يقال : كما هو منسوب إليه ، منسوب إلى الله / (١٧٦/ب) تعالى أيضًا ، قال الله تعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ (١) . وقال تعالى : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون**﴾ (٢) . وقوله : ﴿ **خالق كل شىء** ﴾ (٣) . وقوله تعالى : ﴿ **وهو الذى يتوفاكم بالليل** ﴾ (٤). والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

وعند هذا نقول : يجب حمل أحد الاستعمالين على المجاز [كيلا يلزم الاشتراك فليس حمل استعمالكم على الحقيقة ، وحمل استعمالنا على المجاز](٥) أولى من العكس .

لأنا نقول (٦) : حمل استعمالنا : على الحقيقة ، أولى من حمل استعمالكم عليها ، لأنه أكثر فلو حملناه على التجوز ، لزم تكثير المجاز وأنه تكثير مخالفة الأصل (٧) .

وجوابه : أنا نقول : بمقتضى دليلكم ودليلنا ، وهو أن إسناد الفعل إلى الله تعالى وإلى العبد بطريق الحقيقة .

== بشىء " .
وقال ابن عدى : "عامة أحاديثه غير محفوظة". ميزان الاعتدال "٤/٤٦٨ ، ٤٦٩" .
انظر : المقاصد الحسنة "ص٧٠١ ، ٧٠٢" ، كشف الخفاء "٢/٤٤٨" .

(١) سورة الأنفال : آية "١٧" .
(٢) سورة الصافات : آية "٩٦" .
(٣) سورة الأنعام : آية "١٠٢" .
(٤) سورة الأنعام : آية "٦٠" .
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .
(٦) آخر الورقة "١٨٠" من " ت " .
(٧) انظر ما سبق فى اللغات "ص٣١٩" .

وهذا على رأى من قال : من أهل السنة والجماعة [(١)] : أن الفعل حقيقة فى الكسب ، وفى الإيجاد بحسب معنى مشترك بينهما ، وهو كونه مقدوراً لفاعله سواء كان بطريق الكسب ، أو بطريق الإيجاد ، فإن هذا المفهوم يشتمل النوعين جميعًا [(٢)]

وعلى هذا التقدير لا يلزم الاشتراك ولا المجاز ، بل الاستعمالان بطريق الحقيقة .

وقد عرفت أن التواطؤ خير من الاشتراك والمجاز [(٣)] .

وأما من لم يقل بذلك كالشيخ أبى الحسن الأشعرى[(٤)] -رحمه الله تعالى- ومن تابعه فإنه يقول : تلك الإسنادات مجازات عقلية ، إذ المجاز فى التركيب ليس إلا عقلى، ولا نسلم : أن ذلك خلاف الأصل ، وإنما الذى نسلم : أن المجاز اللغوى خلاف الأصل على ما عرفت ذلك فى اللغات [(٥)] .

سلمنا : أنه خلاف الأصل ، لكن قد يصار إليه وذلك عند قيام الدلالة عليه ، وما ذكرنا من الأدلة العقلية دال عليه ، فوجب المصير إليه [(٦)] .

---

(١) السنة فى اللغة : الطريقة ، وعند الأصوليين : أقوال النبى ﷺ وأفعاله وإقراراته .
والجماعة : فى الأصل القوم المجتمعون . وهم الطائفة المنصورة إلى قيام الساعة، الذين لم تزل قلوبهم على الحق متفقة مؤتلفة ، وأقوالهم وأعمالهم وعقائدهم على الوحى لا مفترقة ولا مختلفة .
انظر : لسان العرب مادة " جمع " "٨/ ٥٣"، معارج القبول "١/ ٢٠" .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية "ص٥٠١ ، ٥٠٢"، شرح العقيدة السفارينية "١/ ٢٩١" .

(٣) انظر : ما سبق فى اللغات "ص٤٢٨" .

(٤) فى الأصل ، " ت " : أبى الحسين ، وهو خطأ

(٥) انظر ما سبق فى اللغات "ص٣١٩"

(٦) انظر فى هده الوجوه ومناقشتها فى
الأحكام للآمدى "١/ ١٤١ ، ١٤٤"، الفائق "٢/ ١١٣، ١١٤ ١١٦ ١٧

واعلم أن استقصاء الكلام فى مسألة خلق الأعمال ، وإرادات [1] الكائنات، بعلم الكلام أليق فلنقتصر على هذا القدر من الكلام .

فرع :

اختلفوا فى أنه : هل يجوز أن يكون التكليف بالممكن مشروطًا بشرط مستحيل أم لا ؟ .

أما القائلون بعدم جواز تكليف ما لا يطاق [2] : فقد اتفقوا على عدم جوازه .

وأما القائلون بجوازه : فقد اختلفوا فيه .

فمنهم : من جوزه ، كالتكليف بما لا يطاق ، بل أولى إذ لا حرج ولا ضرر فيه ، فإنه لا يستحق العقاب على تركه ، إذا [3] لم يترك المأمور به فإنه يصير مأمورًا به عند وجود شرطه وهو مستحيل الوجود .

ومنهم : من لم يجوزه ، لأنه لا يحصل فيه فائدة الامتثال ولا هو علم على عذاب من كلف به ، إذ لا عقاب على تركه على ما سبق تقريره [4] ، والتكليف بالمحال إنما جوّز ، لأنه علم العذاب /(١٧٧/أ) ، وهذا المعنى غير متحقق فى الممكن المشروط بالشرط المستحيل فلا يجوز ورود التكليف به .

---

(١) فى الأصل : وارادت ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص١٠٣٢" .

(٣) فى الأصل : إذ لم ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر ما سبق "ص١٠٣٤" .

المسألة الثانية

[فى حصول الشرط الشرعى]

الأمر بالشىء الذى لم يحصل شرطه (١) حال ورود الأمر به (٢) ، جائز عقلاً ، وواقع سمعًا عندنا (٣) ، وبعض الحنفية (٤) ، وعند أكثر المعتزلة(٥) وهو كتكليف الكفار بفروع الإسلام (٦) .

وذهب أبو حنيفة ، وأكثر أصحابه (٧) ، والشيخ أبو حامد الإسفراييني

---

(١) فى الأصل ، شرط والمثبت من " ت "

(٢) قال الشيخ المصنف فى الفائق "١١٩/٢" : " وفى ترجمتها : بأن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى التكليف أم لا ؟ نظر . فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعًا .

(٣) انظر : التبصرة "ص٨٠" ، المستصفى "٩١/١" ، المنخول "ص٣١" ، المحصول "١/ق٣٩٩/٢" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "٧٤/١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤٣/٤" .

(٥) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١١٦/١٧ ، ١١٧" .

(٦) وإلى هذا القول ذهب الإمام أحمد فى رواية ، والشافعى والإمام مالك فى ظاهر المذهب ، وأبو بكر الرازى ، وأبو الوليد الباجى من المالكية .
انظر : العدة "٣٥٨/٢" ، أصول السرخسى "٧٤/١" ، المحصول "١/ق٣٩٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٢/٢" ، روضة الناظر "ص٥٠" ، المسودة "ص٤٦" ، كشف الأسرار "٢٤٣/٤" ، شرح الكوكب المنير "٥٠٠/١ ، ٥٠٣" .

(٧) وإليه ذهب المشائخ سمرقند من الحنفية منهم : أبو زيد الديوسى والسرخسى وفخر الإسلام البزدوى .
انظر : أصول السرخسى "٧٤/١" ، تيسير التحرير "١٤٨/٢" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢٤٣/٤" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١٢٨/١" ،==

منا (١)، والقاضى عبد الجبار (٢) من المعتزلة - رحمهم الله - إلى امتناعه .

ومنهم من فصل بين الجواز والوقوع ، فقال : بجوازه دون وقوعه (٣) .

ومنهم : فصل بين الأوامر والنواهى والمعاملات ، فقال : إنهم مخاطبون بالنواهى والمعاملات ، دون الأوامر (٤) .

== الأشباه والنظائر لابن نجيم "ص٣٢٥"، غمز عيون البصائر "٢/ ٥٨١" .

(١) وهو قول للشافعى ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل ، واختاره الإمام الرازى .
انظر : العدة "٢/ ٣٦٠"، البرهان "١/ ١٠٧"، التبصرة "ص٨٠"، المستصفى "١/ ٩١"، المنخول "ص٣١"، المحصول "١/ق٢/ ٣٩٩"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٤"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢"، روضة الناظر "ص٥٠"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٣" .

(٢) ينسب المصنف الشيخ صفى الدين الهندى هنا وفى الفائق "٢/ ١١٩" : القول بأنهم ليسوا بمخاطبين إلى القاضى عبد الجبار .
وفى المغنى للقاضى عبد الجبار قسم الشرعيات "١٧/ ١١٧" ما يفيد خلاف ذلك فقال: " فقول من يقول : إن الكافر لا يدخل تحت الخطاب بعيد " .
وقال : " إنه وإن تعذر أن يفعل العبادة مع الكفر ، فالتكليف لا يزول ، لأنه يمكنه أن يفعله ويزول الكفر بالإقلاع والتوبة ، فهو بمنزلة المحدث الذى لما أمكنه فعل الصلاة بأن يتطهر ويزول الحدث لم يخرج من أن يكون متعبدًا بها " .
وانظر : هامش الفائق "ص٢/ ١١٩" .

(٣) انظر هذا القول فى : الفائق "٢/ ١١٩" .

(٤) وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل .
انظر : العدة "٢/ ٣٥٩"، البرهان "١/ ١٠٧"، التبصرة "ص٨١"، المحصول "١/ق٢/ ٤٠٠"، الإبهاج "١/ ١٧٧"، نهاية السول "١/ ١٥٥"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٤" .
وهناك قول خامس : وهو أنهم مخاطبون بما سوى الجهاد .
انظر : نهاية السول "١/ ١٥٥"، الإبهاج "١/ ١٧٧"، القواعد والفوائد الأصولية "ص٥٠"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٤" .
وهناك أيضًا - قول سادس - : وهو أن المرتد مكلف بالفروع دون الكافر الأصلى، حكاه القرافى عن القاضى عبد الوهاب .
==

لنا : على الجواز العقلى وجهان (١) :

أحدهما : أنه لو كان مستحيلاً عقلاً ، فـإما : أن تعرف استحالته بضرورة العقل . وهو باطل .

أما أولاً : فلكونه مختلفًا فيه بين الجم الغفير من العقلاء .

وأما ثانيًا : فلمساعدة الخصم عليه ، فإنه وإن قال : باستحالته ، لكن بنظر العقل لا بضرورته .

وإما بنظرة : وهو أيضًا باطل ، لأنا نعلم بالضـرورة أنه لا امتناع فـى قول السيد لعبده : أمرتك بصعود السطح بـعد إيجاد السلم ونصبه ، وأمرتك بهما مـقـدمًا عليـه ، وكـذلـك فى قـول الشـارع للمكلف : أمـرتـك بالصلوات [الخمس(٢)] بعـد الإتيان بالإيمـان ، وأمرتك به قـبلها ، ولو كـان امتنـاعه معلومًا بنظر العقل لم يكن عدم امتناعه معلومًا بالضرورة .

وثانيهما : أن الكافـر أهل للتكليف ، لأنه عـاقل بالغ مـتـمكن من فـعل المأمور به .

ولهذا كان مكلفًا بالإيمـان إجماعًا (٣) ، فـيصح أن يكون مكلفًا بالفـروع

== انظر : شرح تـنقيح الفصـول "ص١٦٦" ، المحلى على جمـع الجوامع "١/ ٢١٢" ، التمـهيـد للأسنوى "ص١٢٣" ، نهاية السـول "١/ ١٥٥" ، الإبهاج "١/ ١٧٧" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٥٠" .

(١) انظر فى هذين الوجهين :
المستـصـفى "١/ ٩١" ، الأحكام للآمـدى "١/ ١٤٥" ، روضة الـناظر لابن قدامـة "ص٥٠ ، ٥١" ، الفائق "٢/ ١٢٠٠" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) يرى الشاطبى أن الإيمان ليس شرطًا للعـبادة والتكليف، بل هو العمدة فى التكليف، لأن معنى العبـادة هو التوجه إلى المعبود بالخضـوع والتعظيم بالقلب والجوارح، وهذا فرع الإيمان ، فكيف يكون أصل الشىء وقاعدته شرطًا فيه ؟ .
ثم يقول: وإذا توسعنا فى معنى الشرط، فيكون الإيمان شرطًا عقليًا وليس شرطاً ==

لحصول الأهلية ، وعدم حصول الإيمان حالة الأمر غير مانع من التكليف بها، وإن كان حصوله شرطًا لصحة فعلها [1]، لكون الإتيان به أولاً ممكن .

وأما على الوقوع فوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة** ﴾ [2] .

ووجه الاستدلال به : أن الضمير فى قوله : ﴿ **وما أمروا** ﴾ راجع إلى المذكورين فى أول السورة ، وهم الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ، و " الواو " بمطلق الجمع ليس لها دلالة على الترتيب والتراخى ، إلا أن تكون بمعنى " ثم " كما أن " ثم " قد تكون بمعناها لكنه مجاز ، وأنه خلاف الأصل ، وحينئذ تكون الآية دالة على أن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين مأمورون بعبادة الله تعالى على وجه / (١٧٧/ب) الإخلاص ، وبإقامة الصلاة وبإيتاء الزكاة وذلك يفيد المطلوب [3] .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه يفيد المطلوب ، وهذا لأن الأمر بالتوحيد والإيمان، إما أن يكون داخلاً فى هذه الأشياء بناء على أن قوله تعالى : ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله** ﴾[4] دال عليه ، إذ العبادة قد جاءت بمعنى التوحيد ، قال الله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ [5] أولا يكون

== شرعيًا أو شرطًا فى المكلف وليس فى التكليف .

انظر : الموافقات "١/٢٦٨" .

وراجع : تيسير التحرير "٢/١٤٨ ، ١٤٩"، حاشية التفتازانى على العضد "٢/١٢، ١٣" .

(١) انظر : المستصفى "١/٩١"، الأحكام للآمدى "١/١٤٥"، شرح تنقيح الفصول "ص١٦٢"، شرح الكوكب المنير "١/٥٠٢" .

(٢) سورة البينة : آية "٥" .

(٣) انظر : العدة "٢/٣٦٢"، الأحكام للآمدى "١/١٤٥"، الفائق "٢/ ١٢٠"

(٤) سورة البينة : آية "٥" .

(٥) سورة الذاريات آية "٥٦"

داخلاً [1] فيها .

فإن كان الأول : فليس فى الآية دلالة على أنهم أمروا بالتوحيد والإيمان وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة معًا حتى يفيد المطلوب ، فإن " الواو " ليس للجمع بصفة المعية ، بل لمطلق الجمع وهو أعم منه ومن الجمع بصفة الترتيب ، والدال على القدر المشترك بين الصورتين ليس فيه دلالة على ما يميز أحديهما عن الآخر ، فجاء أن يكون الأمر بها على صفة الترتيب ، ولا يجوز حمله على العموم ، إذ ليس فيه ما يدل عليه ، وبتقدير أن يكون فيه ما يدل عليه لا يجوز حمله عليه أيضًا ، لأن حكاية الحال لا تفيد العموم ولا على عموم أمر الله ، فإن تقدير ذلك يفيد المطلوب أيضًا على ما لا يخفى تقريره عليك ، لأن أمرهم كان واقعًا على نمط واحد فلا يجوز حمله على غيره .

وإن لم يكن داخلاً فيها فهذا مع كونه باطلاً ، لأنه يقتضى أن لا يكونوا مأمورين بالإيمان ، إذ الآية تدل على حصر المأمور به لهم فى الأشياء المذكورة، وهو باطل إجماعًا ، إذ لا خلاف فى أنهم مأمورون بالإيمان . و[إنما[2]] النزاع فى أن تقديمه هل هو شرط فى الأمر بغيره من العبادات أم لا .

فالمقصود أيضًا غير حاصل ، إذ ليس فى الآية دلالة إلا على أنهم أمروا بهذه الأشياء ، وأمرهم بها أعم من أن يكون بشرط تقديم الإيمان أولاً بهذا الشرط ، والدال على العام غير دال على الخاص ، فليس فيه دلالة على أنهم أمروا بالأشياء المذكورة من غير شريطة تقدم الإيمان .

ولا يقال : لو كان مشروطًا به لذكره لمسيس الحاجة إليه وإزالة اللبس ، لأن ذلك إنما يجب فيما قصد فيه بيان الشرع لا فى الأخبار .

---

(١) آخر الورقة "١٨١" من " ت " .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت "

ويمكن أن يجاب عنه بأن الآية وإن دلت على أنهم أمروا بهذه الأشياء ، من غير بيان شريطة كون البعض متقدمًا على البعض ، « لكن الأصل عدم اشتراطه فيلزم من مجموعهما أنهم أمروا بهذه / (١٧٨/أ) الأشياء من غير اشتراط كون البعض متقدمًا على البعض » [١] ، وذلك هو المطلوب .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿**ما سلككم فى سقر قالوا لم نك**[٢] **من المصلين**﴾[٣] . . . الآية .

وهذا يدل على أنهم معاقبون على ترك الصلاة ، وترك إطعام المسكين ، لأنه لو لم يكونوا مأمورين بهما لم يكونوا معذبين على تركهما ، إذ ما ليس بواجب لا عقاب على تركه ، ولا مدخل له أيضًا فى تغليظ العقاب ، فإن التغليظ نوع من العقاب أيضًا فلا يحسن ذكره فى مستند العقاب .

وهذا وإن كان حكاية قول الكفار ، لكن لما لم يكذبهم الله تعالى فيه مع عدم استقلال العقل بمعرفته دل على أنه حق وصدق بخلاف قوله تعالى : ﴿**والله ربنا ما كنا مشركين**﴾[٤] [وقوله[٥]] ﴿ **ما كنا نعمل من سوء** ﴾[٦] ، وقوله : ﴿ **[يوم يبعثهم] [الله جميعًا** [٧]**] فيحلفون له كما يحلفون لكم** ﴾[٨] فإنه لم يكذبهم فيه لما أن العقل مستقل بمعرفته [٩] كذبهم فيه ، ولا يجوز

---

(١) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٢) فى الأصل ، "ت" : " نكن " بإثبات النون وهو خطأ ولم أجد أحدًا من القراء قرأ بإثبات النون ، فلعل ذلك من صنع النساخ. انظر : هامش العدة "٢/ ٣٦٢" .

(٣) سورة المدثر : وتتمة الآيات : ﴿ **ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين** ﴾ آية : " ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ " .

(٤) سورة الأنعام : آية "٢٣" .

(٥) ما بين المعقوفتين من عندى ، لئلا تختلط آية الأنعام بآية النحل .

(٦) سورة النحل : آية "٢٨" .

(٧) ساقط من الأصل ، وهو خطأ ولعله من الناسخ .

(٨) سورة المجادلة : آية "١٨" .

(٩) فى الأصل : بمعرفه ، والمثبت من " ت " .

حمل المصلين علـى المؤمنين ، كما فى قـوله عليه السلام : « نهـيت عن قتل المصلين » [(١)]، وكمـا فى قولهم قـال : " أهل الصلاة " ، والمراد المسـلمون

---

(١) يروى هذا الحديث عن أبى هريرة وأنس وأبى سعيد وأبى أمامة وابن عدى .

أخرجه أبو داود "٤٩٢٨" فى كتـاب الأدب المفرد - باب فى الحكم فى المخنثين من حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ : أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبى ﷺ : « ما بال هذا » ؟ . فقيل : يا رسول الله يتشبه بالنساء ، فأمر فنفى إلى النقـيع فقالوا : يا رسول الله ، ألا تقتله ؟ فـقال : " إنى نهيت عن قتل المصلين " .

قال أبو أسامة : والنقيع ناحية عن المدينة وليس بالبقيع . "٤/ ٢٨٢" .

وأخرجه الإمام أحـمد فى المسند عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ لما أقـبل من خيبر ومعه غـلامان وهب أحدهما لعلى بن أبى طالب ، وقال : « لا تضـربه ، فإنى قد نهيت عن ضرب أهل الصلاة وقد رأيته يصلى ، قال عفان فى حديثه : أنا أبوطالب عن أبى أمامة أن النبى ﷺ أقبل من خيبر ، ومعه غلامان فقال على : يا رسول الله آخذ منهما فقال : " خذ أيهـما شئت " قال : خِرلى قال : " خذ هذا ولا تضربه فإنى رأيته يصلى مقبلنا من خيبر وإنى قد نهيت عن ضرب أهل الصلاة " ، وأعطى أبا ذر غلامًا وقال : استوص به معروفًا فأعـتقه ، فقال : له النبى ﷺ : « ما فعل الغلام ؟ » قال : يا رسول الله أمرتنى أن أستوصى به مـعروفًا فأعتقته " . "٥/ ٢٥٠ ، ٢٥٨" .

وأخرجـه الطبـرانى فى المعجم الكبـير من حـديث أنس بن مالك . الفـتح الكبـير "٣/ ٢٦٥" .

وقال المناوى فى فيض القدير "٦/ ٢٩٠" : " . . . قاله مرتين وفى رواية البزار عن ضـرب المصلين . وفى رواية : عن قـتل المصلين ، ثم قـال : " وكـذا أخرجـه الدارقطنى عن أنس بن مالك .

قال الهيثمى : فيه عامر بن سنان وهو منكر الحديث .

وأخرجه أبو يعلى فى مسنده ، وابن حبان فى صحيحه عن عبد الله بن عدى .

وأخرجه أبو نعيم عن أبى سعيد .

انظر صحيح الجامع الصغير "٦/ ٣٣"، مشكاة المصابيح "٢/ ١٢٧٠" .

فإن [1] بتقدير ذلك لا يحصل المقصود ، لأنه مجاز لا يصار إليه إلا عند قيام الدلالة عليه ، وهو مقصود إذ الأصل عدم ذلك الدليل .

وكون أهل الكتاب من جملة القائلين بهذا [2] القول : مع أنهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب لا يصلح دليلاً عليه ، لأن الصلاة حقيقة فى الأفعال المخصوصة والأركان المعلومة التى فى شرعنا ، وهى ما كانت حاصلة فى شرعهم ، فيصدق فى حقهم أنهم لم يكونوا من المصلين ، ولما لم يكن إيمانهم بالغيب على وجه [3] الذى ينبغى لا جرم يصدق فى حقهم أيضًا أنهم يكذبون بيوم الدين ، ولئن جوزنا هذا الحمل والتأويل .

فما الحيلة فى دفع قوله : ﴿ ولم نك نطعم المسكين ﴾[4] ولا يجوز إحالة التعذيب إلى التكذيب بيوم الدين ، وإن كان سببًا مستقلاً له ، ومع أن إضافة الأثر إلى السبب المستقل أولى ، لأنه لم يبق حينئذ فى ذكر غيره من القيود فائدة ، والتكذيب بيوم الدين ، وإن كان سببًا مستقلاً لمطلق التعذيب ، لكن ليس سببًا مستقلاً بتعذيب مخصوص حاصل بسبب ترك مجموع الأمور المذكورة ، فلم يلزم انخرام تلك القاعدة .

وحمل ﴿ لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ﴾ [5] على لم نك من المقرين بوجوب فعل الصلاة والإطعام وإن كان مجازاً ظاهراً من حيث إن عدم الإقرار بالوجوب سبب للترك ، كما أن / (١٧٨/ب) الإقرار بالوجوب سبب للفعل خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة ، وقيام الدلالة على إرادته وحصولها [6] غير مسلم فيما نحن فيه ، وتخصيص القضية

---

(١) هكذا فى الأصل ، "ت" ولعلها : فإنه .

(٢) فى "ت" : لهذا .

(٣) هكذا فى النسختين ، ولعلها : الوجه .

(٤) سورة المدثر : آية "٤٤" .

(٥) سورة المدثر : آية "٤٣ ، ٤٤" .

(٦) فى "ت" : وحصولهما .

بالمرتدين ، يوجب تخصيص المجرمين الذى هو عام فى جميع الكفار ، أو تخصيص الضمير العائد إليه بهم ، من غير دليل وأنه غير جائز [1] .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ **فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى** ﴾[2]

ووجه الاستدلال به : أنه ذمهم على ترك الصدقة والصلاة ، ولو لم يكونا واجبين عليهم لما ذمهم على تركهما [3] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم** ﴾ [4] ، وقوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾ [5] .

والكافر إنسان فيكون داخلاً فيه ، وإلا لزم [6] التخصيص ، وأنه خلاف الأصل فيكون الكافر مأموراً بالعبادة وبحج البيت وذلك هو المطلوب [7] .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ **وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة** ﴾[8]

وترتيب الويل على عدم إيتاء الزكاة مشعر بعكسه ، وإنما يكون ترك الزكاة علة استحقاق الويل إن لو كانت الزكاة [9] واجبة عليهم .

---

(1) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى :
العدة " ٢/ ٣٦٢ " ، التبصرة " ص٨١ " ، المستصفى " ١ / ٩١ " ، المحصول "١ / ق٢ / ٤٠٣ ، ٤٠٥" ، الأحكام للآمدى "١ / ١٤٦ ، ١٤٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢ / ١٣" ، الفائق "٢ / ١٢٠ ، ١٢١" .

(2) سورة القيامة : آية "٣١ ، ٣٢" .

(3) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٠٩" ، الأحكام للآمدى "١/١٤٦" .

(4) سورة البقرة : آية "٢١" .

(5) سورة آل عمران : آية "٩٧" .

(6) آخر الورقة "١٨٢" من " ت " .

(7) انظر : العدة "٢/٣٦٣" ، المحصول "١/ق٢/٤٠١" ، الأحكام للآمدى "١/١٤٦" .
وراجع : الإبهاج "١/١٨٢"

(8) سورة فصلت آية "٦ ، ٧"

(9) فى الأصل أن لو كان إيتاء الزكاة ، والمثبت مر ت "

واتفاق الكل على أن المراد من الزكاة فى هذه الآية كلمة التوحيد ممنوع[1].

وسادسها : قول الله تعالى : ﴿ **والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر** ﴾[2] إلى قوله تعالى : ﴿ **يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا** ﴾ [3] .

ووجه الاستدلال به أنه حكم بمضاعفة العذاب على من فعل مجموع الأمور المذكورة فى الآية ، ولا شك أن فيها بعض فروع الإيمان، فلو لم يكن ذلك البعض منهيًا عنه بالنسبة إلى الكافر كان تركه سببًا لمضاعفة العذاب .

وهذا النص إنما يكون حجة على نفى التكليف عنهم بالفروع مطلقًا ، فأما من أثبت ذلك فى المناهى دون الأوامر فلا [4] .

وسابعها : أنا أجمعنا أن الدهرى مأمور بتصديق الرسول ، مع أنه لا يمكن الإتيان به إلا بعد الاعتراف بوجود الصانع لما أنه متمكن من تحصيل العلم به .

وكذا المحدث مأمور بالصلاة حالة الحدث لما سبق من الإجماع [5] ، ولأنه لو لم يكن كذلك لوجب ألا يستحق الذم من ترك الطهارة والصلاة إلا على

---

(١) قال ابن عباس فى تفسير الآية : لا يشهدون أن لا إله إلا الله ، وهى زكاة النفس .
وقال قتادة : لا يقرون بالزكاة أنها واجبة .

وقال الضحاك ومقاتل : لا يتصدقون ولا يتقون فى الطاعة . انظر : تفسير الطبرى "٢٤/ ٩٢ ، ٩٣"، تفسير القرطبى "١٥/ ٢٤٠"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٦" .

(٢) سورة الفرقان : آية "٦٨" .

(٣) سورة الفرقان : آية "٦٩" .

(٤) انظر فى وجه الاستدلال من هذه الآيات ومناقشته فى : التبصرة "ص٨١"، المحصول "١/ق٢/ ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٩"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٥ ، ١٤٧".

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص١٦٤"، الإبهاج "١/ ١٨٢"، نهاية السول "١/ ١٥٦"، تيسير التحرير "٢/ ١٤٩"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٢" .

(٥) انظر ما سبق "ص٤٩٨" .

ترك الطهارة ، ضرورة عدم توجه التكليف بالصلاة قبل حصولها ، بل لا يستحقه على تركها أيضًا عندما يترك ما يتوقف عليه الطهارة ، ضرورة أن الطهارة غير واجبة عليه إذ ذاك ، لكنه باطل بالإجماع ، وإنما كان كذلك ، لأنه متمكن من تحصيل الطهارة أولاً ، والكافر متمكن من تحصيل الإيمان أولاً - أيضًا - فعدم / (١٧٩/أ) حصوله لا يكون مانعًا من التكليف بفروعه ، كما فى الدهرى[١] والمحدث من غير فرق [٢] .

وثامنها : الكافر يتناوله النهى فوجب أن يتناوله الأمر .

أما الأول : فلمساعدة الخصم عليه ، وهذا على رأى من يفصل بين الأوامر والنواهى فى التناول .

وأما على رأى من يفصل فاستدل عليه بأنه يحد على الزنا وذلك يدل على أنه يتناوله النهى ، فإنه لو لم يكن متناولاً له لم يثبت تحريمه فى حقه ، إذ التحريم والإيجاب وسائر أحكام الشرع فرع تناول الخطاب (وإذا لم يكن محرمًا بالنسبة إليه لا يحد عليه أو لا حد على فعل ما ليس بمحرم عندهم)[٣] وإن كان محرمًا عندنا كما فى شرب الخمر ، ومن هذا تعرف سقوط ما يقال أنه «إنما [٤] » يحد ، لأنه التزم أحكامنا ، لأن من جملة أحكامنا أن لا يحد على[٥] فعل ما ليس بمحرم عندهم ، وإن كان محرمًا عندنا كما فى شرب الخمر .

وأما الثانى : فلأن النهى إنما يتناوله تحصيلاً للمصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهى عنه لمكان المناسبة والاقتران ، فوجب أن يتناوله الأمر

---

(١) سبق التعريف بالدهرية "ص٢٨٨" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٠٢"، الفائق "٢/ ١٢٢" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من " ت " .

(٤) ساقط من " ت " .

(٥) من هنا فى "ت" يوجد "٦" ورقات مختلفة فى الترتيب

تحصيلاً للمصلحة الحاصلة بسبب الإقدام على المأمورية[1] .

وفرق بينهما : بأن الانتهاء عن المنهيات مع الكفر ممكن ، وأما الإتيان بالمأمور به معه غير ممكن .

وأجيب عنه : بأن الانتهاء عن المنهى عنه لغرض امتثال قول الشارع غير ممكن مع الكفر ، كما أن الإتيان بالمأمور به لغرض امتثال قول : الشارع غير ممكن معه ، وإن لم يعتبر قصد الامتثال فالانتهاء والإتيان كلاهما مع الكفر ممكنان فلا يحصل بينهما فرق من هذا الوجه .

ولقائل أن يقول : هب أنهما لا يفترقان فى أنه يمتنع صدور قصد الامتثال فيهما من الكافر ، ولا فى كونهما ممكنين منه بدون قصد الامتثال فيهما ، لكنهما يفترقان فى اشتراطه وفاقا ، فإن قصد الامتثال الذى هو عبارة عن النية يشترط فى الإتيان بالمأمور به كالصلاة والزكاة ، ولهذا لا يقع كل واحد منهما معتداً بدون النية ، لأنه يعاقب على فعله بدون النية كما يعاقب على تركه ، ولا نعنى بكونه غير معتد به سوى هذا .

بخلاف الانتهاء عن المناهى كالزنا والسرقة ، فإنه لا يشترط فيها قصد الامتثال، ولذلك يقع الانتهاء عنها معتداً به بدونه والمعنى[2]من كونه معتداً به أنه لا يستحق على ذلك عقابا ، كما لا يستحقه على الانتهاء مع قصد الامتثال

وإن كان يختص / (١٧٩/ب) هذا بأنه يستحق فيه الثواب دون الأول ، ولو كان الانتهاء عنها غير معتد به بدون قصد الامتثال لا يستحق العقاب عليه، كما يستحقه على فعلها .

وعند هذا الفرق نقول : لم يلزم من عدم جواز تكليف الكافر بما هو

---

(١) انظر: التبصرة "ص٨٢"، المحصول "١/ق٢/٤٠٩ ، ٤١٠"، الفائق "٢/ ١٢٢".
وراجع : الإبهاج "١/ ١٨٣"، نهاية السول "١/ ١٥٦" .

(٢) فى الأصل : والمعين ، والمثبت من " ت " .

مشروط بشىء يمتنع صدوره منه عدم جواز تكليفه بما هو غير مشروط به ، وإن كان ممتنع الصدور منه ، فلا يكون ما ذكروه قادحًا فى الفرق [1] .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : لو وجبت الصلاة على الكافر مثلاً ، فإما أن تجب عليه بناء على أنه يجب أداؤها حال الكفر أو بعده ، إذ وجوب الشىء من غير أن يجب فعله أصلاً غير معقول .

والأول : باطل ، لأن أداء الصلاة حال الكفر ، ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع ، أو وإن لم يكن ممتنعًا ، لكنه باطل وفاقا [2] .

إذ القائل بتكليف الكافر بالفروع : لم يقل أنه تكليف بالممتنع ، فالقول بأن تكليف الكافر بالفروع [3] تكليف بالممتنع قول لم يقل به أحد ، فيكون باطلاً .

والثانى أيضًا : باطل لانعقاد الإجماع على أن الكافر لا يؤمر بعد الإسلام بقضاء ما فاته من الصلوات حال الكفر [4] ، وإذا بطل القول بالوجوب حال الكفر وبعده، بطل القول بأصل الوجوب لاستحالة أن يكون له وقت غيرهما .

وثانيها : لو وجبت الصلاة على الكافر فى حال الكفر لوجب عليه قضاؤها، أو ما يسد مسدها ، إذا فات عن الوقت وزال المانع من الأداء وهو الكفر إلحاقًا للفرد بالأعم والأغلب ، وقياسًا على المسلم والجامع استدراك المصلحة المتعلقة بالعبادة الفائتة لكن لا يجب قضاؤها إجماعًا [5] ، فلا تكون

---

(١) انظر : التبصرة "ص٨٣"، المحصول "١/ق٢/ ٤١٠ ، ٤١١"، الفائق "٢/ ١٢٢" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٨٤"، نهاية السول "١/ ١٥٦"، منهاج العقول "١/ ١٥٤"

(٢) انظر : المحصول "١/ ق٢/ ٤١٣" .

(٣) آخر الورقة "١٨٣" من " ت " .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٤٥" .

(٥) انظر الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

واجبة عليه فى حال الكفر .

وثالثها : أن التكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات نوع من الإكرام والإعظام أو بواسطة يستحق المكلف القربة والمثوبة العظيمة ، قال عليه السلام: « لن يتقرب المتقربون مثل تقربهم بأداء ما افترض عليهم [(١)] » والكافر ليس أهلاً لذلك ، لأنه مستحق الإهانة والإبعاد ، وبإبعاد المستخف والمهان عن الخدمة جرت العادة والعرف ، فإن الملك والسيد الكبير لا يرضى أن يأمر كل خسيس بخدمته لاسيما خدمة من يستحق بسببها القربة العظيمة ، بل الخادم الشريف إذا غضب السيد عليه طرده عن حضرته وبعّده عن خدمته ، ويرى الناس ذلك فى إهانته أكثر من الضرب والشتم ، وإذا كان كذلك / (١٨٠/أ) لا يليق بالحكمة أن يؤهله لذلك إلا إذا تأهل [(٢)] له بنوع من الكرامة والمنقبة ، وهو الإيمان ، فقبله لا يتوجه التكليف إليه ألبتة [(٣)] .

---

(١) رواه البخارى من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ بلفظ : " إن الله قال : من عاد لى وليًا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها . . . الحديث . فى كتاب الرقاق - باب التواضع "٧/ ١٩٠" .

وأخرجه أحمد بن حنبل فى المسند من حديث عائشة رضى الله عنها عن الرسول ﷺ بلفظ : قال الله عز وجل : " من أذل لى وليًا فقد استحل محاربتى ، وما تقرب إلى عبدى بمثل أداء الفرائض . . . الخ "٦/٢٥٦" .

(٢) فى " ت " : أهل .

(٣) انظر فى هذه الأدلة :

التبصرة "ص٨٣"، المحصول "١/ ق٢/ ٤١٢ ، ٤١٣"، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٥"، الفائق "٢/ ١٢٣" .

وراجع : نهاية السول "١/ ١٥٧"، الإبهاج "١/ ١٨٤"، شرح تنقيح الفصول "ص١٦٥"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٠ ، ١٣١" .

الجواب عن الأول والثانى من وجهين :

أحدهما : أنه ليس المعنى من قولنا : **الكفار مخاطبون بفروع الشرائع** أنه يجب عليهم فعلها فى حال الكفر أو بعده ، بل المعنى منه أنهم يعاقبون على تركها يوم القيامة ، كما يعاقبون على ترك الإيمان ، ومعلوم أن ما ذكرتموه لا ينفيه ، فلا يكون معارضًا لما ذكرنا من الأدلة الدالة على وقوع التكليف بهذا المعنى (١) .

وثانيهما : أنا نقول مقتضى الدليل والقياس أنه يجب القضاء بعد زوال الكفر وفوات الوقت ، فيكون الإيجاب فى حال الكفر يعتمد على أنه يجب عليه أداؤها بعد زوال الكفر إن صادف شيئًا من الوقت ، وإلا فقضاؤها ، لكن الإجماع انعقد على أنه لا يجب عليه القضاء بعد الإسلام، لقوله تعالى :﴿ **إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف** ﴾ (٢) . ولقوله عليه السلام : « الإسلام يجب ما قبله » (٣) . ولما أن فى إيجاب القضاء تنفيرًا له عن الإسلام ، فكذلك لم

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٢/٤١٣" .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤ / ٢٤٣" . شرح تنقيح الفصول "ص١٦٥" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٥٠" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠" .

(٢) سورة الأنفال : آية "٣٨" .

(٣) هذا قطعة من حديث يروى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه ، وله عنه ثلاث طرق :

الأولى :

عن يزيد بن أبى حبيب عن ابن شماسة قال : حضرنا عمرو بن العاص وهو فى سياقة الموت فبكى طويلاً . . . قال : " أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها ، وأن الحج يهدم ما كان قبله " الحديث .

أخرجه مسلم "١٩٢" فى كتاب الإيمان - باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج ، بهذا اللفظ .

وأخرجه أحمد فى مسنده "٢٠٥/٤" بلفظ : " لما ألقى الله عز وجل فى قلبى==

يجب القضاء ، وترك مقتضى الدليل لدليل أقوى منه غير بدع من العمل .

هذا إذا قلنا : بأن القضاء يجب بالأمر الأول أو بطريق القياس على ما هو

== الإسلام . قال : أتيت النبى ﷺ ليبايعنى فبسط يده إلىّ ، فقلت : لا أبايعك يارسول الله حتى يغفر لى الله ما تقدم من ذنبى قال : فقال لى رسول الله ﷺ : «ياعمرو : أما علمت أن الإسلام يجب ما كان قبله من الذنوب » .

وأخرجه أبو عوانة فى صحيحه "١/ ٧٠" من طريق حيوة بن شريح قال : حدثنى يزيد بن أبى حبيب به إلا أنه قال : " يهدم " بدل " يجب " وللحديث عندهما : تتمة فيها وصية عمرو عندما حضره الموت .

وتابعهما ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب به نحوه .

وأخرجه أبو عوانة فى مسنده "١/ ٧١" .

وأحمد فى المسند "٤/ ١٩٩" وليس عنده موضع الشاهد .

الثانية :

عن قيس بن شفى أن عمرو بن العاص قال : قلت : يا رسول الله : أبايعك على أن تغفر لى ما تقدم من ذنبى ؟ فقال رسول الله ﷺ : « إن الإسلام يجب ما كان قبله والهجرة تجب ما كان قبلها .... الخ » .

أخرجه أحمد "٤/ ٢٠٤" قال : حدثنا حسن ، ثنا ابن لهيعة قال : ثنا يزيد بن حبيب قال : أخبرنى سويد بن قيس عن قيس بن شفى به . ورجاله موثقون غير ابن لهيعة سيء الحفظ إلا فى رواية العبادلة عنه وهذه ليست منها .

الثالثة :

عن ابن إسحاق قال : حدثنى يزيد بن أبى حبيب عن راشد مولى حبيب بن أبى أوس الثقفى عن حبيب بن أبى أوس قال : حدثنى عمرو بن العاص من فيه قال : " لما انصرفنا من الأحزاب ... الخ حديث طويل ، وفيه : " يا عمرو بايع فإن الإسلام يجب ما كان قبله ، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها ، قال : فبايعته ثم انصرف " . أخرجه أحمد "٤/ ١٩٨ ، ١٩٩" .

والحاكم فى المستدرك فى كتاب معرفة الصحابة - باب ذكر مناقب عمرو بن العاص "٣/ ٤٥٤" .

قال الألبانى : "وإسناده حسن أو قريب منه ورجاله ثقات غير حبيب بن أبى أوس، ذكره ابن يونس فيمن شهد فتح مصر ووثقه ابن حبان " .

وقال الحافظ فى التقريب"١/ ١٤٨" : مقبول، شهد فتح مصر وسكنها من الثانية.==

رأى الشيخ أبى زيد الديوسى رحمه الله [1] .

أما إذا قلنا بأن القضاء بالأمر الجديد فنمنع الملازمة فى الثانى ، وهذا لأن القضاء على هذا التقدير يعتمد على الأمر الجديد [2] وهو غير وارد فيما نحن فيه ، بل ورد ما يدل على الإسقاط ، وهو ما تلونا من النص فلا يلزم من وجوب الصلاة على الكافر فى حال الكفر وجوب قضائها بعد زوال الكفر وفوات الوقت .

وعلى هذا نقول فى الدليل الأول : أنه يجب عليه الصلاة بناء على أنه يجب فعلها بعد زوال الكفر إن صادف الوقت ، وإلا فيجب القضاء إن ورد أمر جديد وإلا فلا [3] .

== ورواه ابن سعد فى طبقاته عن الزبير وجبير بن مطعم والطبرانى عن عمرو بن العاص على حد ما ذكر العجلونى .

انظر : كشف الخفاء "١/ ١٤٠" ، إرواء الغليل "١٢١/٥ ، ١٢٣" .

(١) فإن أبا زيد الديوسى يرى أن القضاء بالقياس على الفوائت المقضية ، كما سبق فى مسألة : العبادة المؤقتة إذا فاتت .

انظر فى هذه المسألة :

ما سبق "ص٨٢٦" ، تقويم الأدلة فى مسألة : القول فى الأداء والقضاء ، أصول السرخسى "٤٦/١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١٣٩/١" .

وراجع : الأحكام للآمدى "١٧٩/٢" .

(٢) كما هو مذهب إمام الحرمين والشيخ الغزالى وأبى إسحاق الشيرازى والإمام الرازى ، واختاره الآمدى وابن الحاجب وبعض الحنفية ، وأبو عبد الله البصرى .

انظر : المعتمد "١٤١/١" ، العدة "٢٩٤/١" ، التبصرة "ص٩٤" ، أصول السرخسى "٤٥/١" ، البرهان "٢٦٥/١" ، المستصفى "١١/٢" ، المنخول "ص١٢٠" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٢٠" ، الأحكام للآمدى "١٧٢/١" ، المسودة "ص٢٧" ، كشف الأسرار "١٣٩/١" .

(٣) انظر فى هذا الجواب :

شرح تنقيح الفصول "ص١٦٥" ، نهاية السول "١٥٧/١" ، جمع الجوامع وشرحه "٣٩١/١" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٥٠" ، شرح الكوكب المنير ==

وعن الثالث : أن التكليف بالإيمان والتمكين من تحصيله أعظم أنواع الكرامات وأشرف الحرمـات ، فإن كان كل كرامة يستـحق لكرامة أخرى فبمـاذا يستحق الكافر هذه الكرامة(١) .

== "١/ ٥٠٤" .

(١) انظر : التـبـصـرة "ص٨٣" ، المحـصـول "١/ق٢/ ٤١٤" ، الأحكام لـلآمـدى "١/ ١٤٥" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٨٤" ، نهـاية السول "١/ ١٥٧" ، فواتح الرحمـوت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٠ ، ١٣١" .

وربما يقول قائل : ما الفائدة من تكليف الكافر بفروع الشريعة ؟

الجواب : نقول أن هناك عدة فوائد منها :

أولاً : تيسير الإسلام عليه ، فإنه إذا علم أنه مخاطب بالفروع ربما يسهل عليه .

ثانيًا : الترغيب فى الإسـلام فإنه إذا كان كثير المعـاصى ، وعلم أن الإسلام يهدم جميع الآثام كان ذلك سببًا فى إسلامه .

ثالثًا : أن فعل الفروع تكون سببًا فى تخفيف العذاب فى الدار الآخرة .

رابعًا : أن ترك الفروع وعدم فـعلها فى الدنيا يعـاقبون عليه فى الآخـرة كما دلت على ذلك النصـوص ، كمـا أنهم إذا أسلموا سـقطت عنهم المطالبة بـفعل الفروع فى الدنيا ولا قضاء ما فات منها .

انظر : شرح تنـقيح الفصـول "ص١٦٥ ، ١٦٦" ، روضة الناظر مع شـرحه نزهة الخاطر العاطر "١/ ١٤٨" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٣ ، ٥٠٤"

وهذه الفـوائد لا تخلو من نظر ، وذلك لأنه لا يـصح العمل إلا بشـرطه وشـرطه الإيمان والكافر ليس عنده إيمان

المسألة الثالثة

[هل يجب أن يكون المأمور به مقدوراً للمأمور]

اعلم أن المأمور به يجب أن يكون مقدوراً للمأمور ، إما بطريق الخلق ، والاختراع ، أو بطريق الكسب على اختلاف فيه ، بين أصحابنا وبين القدرية (١) .

فعلى هذا لا يجوز أمر الغير بفعل الغير ، لأنه وإن كان ممكن الوجود فى نفسه /(١٨٠/ب) ، لكنه غير مقدور لغير فاعله ، لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب ولا بمتولدات الأفعال كالانجراح المتولد من الجرح ، والانكسار المتولد من الكسر ، لكونه محض فعل الله تعالى ، لا مدخل لكسب العبد فيه ، وأفعال العباد وإن كانت مخلوقة لله تعالى عندنا ، لكنها مكتسبة لهم فمتعلق الأمر فى قتل الكافر مثلاً إنما هو الفعل الذى يتولد منه القتل لا نفس الفعل(٢).

---

(١) القدرية : نسبة للقدر والقدرية لقب من ألقاب المعتزلة وإنما سموا قدرية : لأنهم يقولون أن العبد قادر على خلق أفعال نفسه خيرها وشرها ، فيستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا فى الدار الآخرة ، وأن الله ليس له صنيع فيها ولا تقدير وهم فرقتان : فرقة تنكر سبق العلم بالأشياء قبل وجودها وتزعم أن الله لم يقدر الأمور أزلاً ولم يتقدم علمه بها ، وأخرى : تقر ، بسبق علمه تعالى لذلك ، وإنما يقولون : إن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال .

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى "ص١٨" ، التبصير فى الدين "ص٦٠ ، ١٣٣" ، الملل والنحل للشهرستانى "٤٣/١" ، البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان "ص٢٦" ، شرح عقيدة السفارينى "٢٥١/١" ، الفرق الإسلامية "ص٥٧" .

(٢) انظر : المعتمد "١٧٧/١" ، أصول السرخسى "٦٦/١" ، المستصفى "٩٠/١" ، الأحكام للآمدى "١٤٧/١" ، الفائق "١٢٥/٢" . ==

وذهب بعض المعتزلة : إلى أن متولدات الأفعال يجوز أن تكون متعلقة الأمر بناء على أنها من فعله ، كما أن الفعل الذى يتولد منه القتل من فعله أيضًا ، لكن الفرق بينهما ، أن الأول : بطريق الكسب ، والثانى : بطريق المباشرة ، والتكليف يجوز (١) أن يكون متعلقًا بهما عندهم (٢) .

وعلى هذا أيضًا ذهب الأكثرون منهم : إلى أن متعلق النهى هو فعل الضد لا نفس أن لا تفعل (٣) لأن النهى عن الشيء أمر بتركه ، والأمر يتعلق بالمقدور لا غير تفريعًا على القول بامتناع تكليف ما لا يطاق ، ونفس أن لا تفعل ، عدم محض ، ونفى صرف ليس بشيء ولا أثر ، وما يكون كذلك لا يكون مقدورًا ولا مكتسبًا ، لأن القدرة بعد تعلقها بالمقدور تستدعى أثرًا وشيئًا، والعدم الصرف ليس كذلك ، فيمتنع إستناده إلى القادر ، ولو سلم إمكان إسناد العدم الصرف والنفى المحض إليه فى الجملة ، لكان العدم الأصلى يستحيل إسناده إليه قطعًا، لأنه حاصل قبل قدرة المكلف وتحصيل الحاصل محال .

وهذا ظاهر إن قيل : بأن المعدوم ليس بشيء (٤) .

وأما إن لم يقل بذلك فيقول : كل من قال : بأن المعدوم شيء وذات متقررة قبل اتصافه بالوجود قال أيضًا : بامتناع إسناده إلى القادر ، ولذلك قال: ليس للقادر تأثير إلا فى أن يجعل الذات موصوفة بالوجود ، وحينئذ يلزم امتناع إسناد المعدوم إليه أيضًا ، فعلى التقديرين يمتنع

== وراجع : كشف الأسرار "٢/ ١٩٢" ، المسودة "ص٥٤" ، المدخل إلى مذهب أحمد "ص٥٩" .

(١) آخر الورقة "١٨٤" من " ت " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٤٧" ، الفائق "٢/ ١٢٥" .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ٩٠" ، الفائق "٢/ ١٢٥" .
وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٣" .

(٤) وهم : المعتزلة وبعض الحنفية، وسوف تأتى هذه المسألة قريبًا بمشيئة الله تعالى .

إسناد المعدوم إلى المؤثر .

فإذا ثبت أن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً بأحد الوجهين المذكورين ، وثبت أن العدم الأصلى يستحيل أن يكون مقدوراً استحال أن يكون العدم الأصلى متعلق التكليف فاستحال أن يكون متعلق النهى هو نفس أن لا يفعل . ويمكن تقرير هذا بوجه آخر من غير تفريع على امتناع تكليف ما لا يطاق .

وهو أن يقال للخصم : إنا وإن اختلفنا فى جواز تكليف ما لا يطاق ، لكن اتفقنا على أن النهى عن المنهيات الممكنة « ليس[1] » من /(١٨١ /أ) قبيل تكليف ما لا يطاق ، فلو كان متعلق النهى هو نفس " أن لا يفعل " لزم القول بأن النهى عن المنهيات الممكنة من قبيل تكليف ما لا يطاق، لما تقدم من أن العدم الأصلى غير مقدور للمكلف ، وهذا إنما يتم على رأى غير الشيخ، أو على رأيه لكن بطريق الإلزام ، إذ ليس من الخصوم فى هذه المسألة من يقول: إن التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق .

فإن قلت : على الوجه الأول : إنا نسلم أن ما كان من العدم السابق على قدرة المكلف غير مقدور له لما ذكرت .

لكن لما قلت : إن المقارن منه للقدرة غير مقدور له أيضًا ، ولا يلزم من عدم القدرة على السابق عدم القدرة على المقارن [2] .

قلت : المقارن منه للقدرة ليس أمراً غير الأول ، وإنما هو الأول بعينه، لكن غايته أنه حصلت له صفة الاستمرار التى ما كانت حاصلة له من قبل بسبب مرور الزمان عليه ، وبسببه حصلت له صفة المقارنة .

فهذه الصفة : إما اعتبارية ، وإما حقيقية عارضة ، وعلى التقديرين يجب

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) انظر · الأحكام للآمدى "١/١٤٨" .

أن لايتغير ذلك العدم السابق عما هو عليه من استحالة كونه مقدوراً ، إلى جواز كونه مقدوراً ، لأن الصفة الإعتبارية [1] والحقيقة العارضية لا يغير الشيء عما هو [2] عليه من الاستحالة والإمكان بحسب الذات ، أو بحسب لازم من لوازمه .

وذهب أبو هاشم إلى أن متعلق النهى هو نفس " أن لا يفعل " [3] .

وذهب **الشيخ الغزالى** [4] **رحمه الله تعالى** : فيه إلى التفصيل فأوجب أن يكون متعلق النهى فعلاً حيث يثاب المنتهى ، وهو فيما قصد امتثال النهى بفعل ضد المنهى عنه وكف النفس عن مباشرة المنهى عنه بعد التمكن منه وحصول الداعية إليه ، لأن الثواب إنما يكون على ما هو من كسب العبد وسعيه لقوله تعالى : ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾ [5] .

ومفهوم أن لا يفعل عدم محض ونفى صرف والعدم لاسيما الأصلى ليس من سعى الإنسان فلا يكون مثابًا عليه ، بخلاف كف النفس والترك ، الذى هو عبارة عن فعل ضد المنهى عنه ، فإنه من كسبه وسعيه ، فجاز أن يثاب عليه . ثم الفرق بين الكف والترك ، أن الكف يستدعى التمكن من فعل المنهى عنه ، والداعية إليه .

وأما الترك فلا يستدعى ذلك ، إذ قد يترك الشيء أى يفعل ضده مع الغفلة

---

(١) فى " ت " : الاختيارية .

(٢) فى " ت " : نص .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١٤٧/١" ، حيث قال : " خلافًا لأبى هاشم فى قوله : إن التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل ، وذلك ليس بفعل " .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٩٠" .
وراجع : الأحكام للآمدى "١٤٨/١" ، الفائق "١٢٦/٢" .

(٥) سورة النجم : آية "٣٩" .

والذهول عنه ، بخلاف الكف فإنه لا يكون إلا مع التصور والتوقان[١] .

وأما حيث الإثبات المنتهى على الانتهاء وهو حيث لم يقصد الامتثال "وكف"[٢] للنفس عنه فإنه يجوز أن يكون متعلق النهى هو نفس أن لا يفعل إذ لا يبعد أن يكون مقصود الشارع أن لا يصدر منه الفواحش المنهى عنها وأن لا يقصد منه فعل ضده ليثيبه عليه ، فإن الفوات على ما عرف لا بد وأن يكون على فعل ولا يجوز أن يثاب على لا فعل .

احتج أبو هاشم : على صحة ما ادعاه بأن العقلاء يمدحون المنتهى على أنه لم يفعل المنهى عنه ، وإن لم يخطر ببالهم فعل ضده ، فلولا أن متعلق النهى هو نفس أن لا يفعل لما كان كذلك [٣] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنهم يمدحونه على نفس أن لا يفعل من غير أن يخطر ببالهم فعل ضده [٤] من حيث الإجمال ، وهذا لأنه لما لم يمكن [٥] تصور أن لا يفعل بدون تصور فعل العبد كان تصوره مستلزمًا لتصوره لا محالة.

نعم : قد لا يخطر بباله فعل ضده على التفصيل ، لكن ذلك لا يقدح فى الغرض [٦] .

---

(١) انظر : المستصفى "١/ ٩٠" .

(٢) مكرر فى الأصل .

(٣) آخر الورقة "١٨٥" من " ت " .

(٤) فى " ت " صلاة .

(٥) فى " ت " : يكن

(٦) انظر فى هذا الدليل ومناقشته

الفائق "٢/ ١٢٦" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٤"

المسألة الرابعة

[النيابة فى المأمور به]

اتفقوا على جواز دخول النيابة فى المأمور به ، إذا كان ماليًا وعلى وقوعه أيضًا ، إذ أجمعوا [(١)] على أنه يجوز للغنى أن يصرف ، زكاة ماله بنفسه ، وأن يوكل فيه ، وكيف لا . وصرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام ، إما واجب، أو مندوب[(٢)] ومعلوم أنه لم يصرفها إلى الفقراء إلا بطريقة النيابة[(٣)].

واختلفوا : فى جواز دخولها فيه إذا كان بدنيًا .

فذهب أصحابنا إلى الجواز والوقوع معًا [(٤)] : محتجين بأنه لا يمتنع لنفسه.

---

(١) انظر : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٥" .

(٢) انظر فى أقوال العلماء فى إخراج الزكاة فى الأموال الظاهرة هل هو للإمام أو للمالك . المغنى "٢/ ٦٤٢" ، المجموع شرح المهذب "٦/ ١٠٧" .

(٣) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٧٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٩" ، منتهى السول للآمدى "١/ ٣٥" . وراجع : الموافقات للشاطبى "٢/ ٢٢٨" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٥" ، شرح العقيدة الطحاوية "ص٥١١" .

(٤) وإليه ذهب جمهور الأصوليين ، وهو مذهب الأشاعرة ، وظاهر مذهب الحنفية . وبه قال الإمام الشافعى والسرخسى .

انظر : الوصول إلى الأول ، والأحكام فى " الموضعين السابقين " ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١٥٠" ، الموافقات للشاطبى "٢/ ٢٣١" .

وذهب المعتزلة : إلى القول بعدم الجواز .

انظر : المراجع السابقة .

وذهب محمد من الحنفية فى رواية عنه أنه قال : للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآخر ، فأما الحج فيقع عن المأمور ، لأن الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة فى أداء العبادات البدنية ، ولكن له ثواب الإنفاق ==

إذ لا يمتنع قول السيد لعبده : أمرتك بخياطة هذا الثوب ، فإن خِطَّه بنفسك[1] أو استنبت فى خياطته أثبتك ، وإن تركت الأمرين فعاقبتك ، والعلم بذلك ضرورى .

وإذ لم يمتنع ذلك فى الشاهد لم يمتنع أيضًا فى الغائب ، لأنهما لا يختلفان فى ذلك .

والعلم بذلك ضرورى أيضًا [2] ، وبطريق القياس عليه أيضًا ، والجامع بينهما تحصيل المصلحة الحاصلة من نفس الفعل [3] .

ولا لمنافاته معنى التكليف ، إذ الكلفة حاصلة فى الاستنابة أيضًا ، كما هى حاصلة فيما يتعين على المكلف مباشرته ، لأنها لا تحصل إلا ببذل عوض للنائب أو تحمل منه ، لكن غايته أن الكلفة " فيما " [4] تجوز فيه النيابة أقل وفيما لا يجوز ذلك أكثر ، لكن ليس مناط التكليف حصول غاية الكلفة والمشقة ، بل حصول أصل المشقة ، وهو حاصل فى الاستنابة [5] .

ولا لمفسدة تنشأ من الاستنابة لأنا نفرض الكلام فيما إذا لم تكن الاستنابة

== انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ١٥٠" .

(١) فى " ت " : لنفسك .

(٢) انظر فى هذا الدليل : الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

(٣) قال عبد الرزاق عفيفى فى حاشية الأحكام للآمدى "١/ ١٥٠" : " العبادات توقيفية والأصل فيها التعبد فالصحيح إنها لا تجوز فيها النيابة إلا بنص عن المعصوم ﷺ ولا يصلح القياس فيها " .

(٤) مكررة فى " ت " .

(٥) سياق الشيخ المصنف هذا يدل على أن مناط التكليف هو حصول أصل المشقة ، وهذا فيه نظر ، لأن المقصود من التكليف هو ما تضمنه من المصالح العائدة على المكلف ، وقد نص على ذلك الشاطبى فى الموافقات "٢/ ١٢٣" حيث قال . " . . . فما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضًا ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما فى ذلك من المصالح العائد على المكلف " .

" منشأ للمفسدة ، ولأنها منشأ للمصلحة ، لأنها توسعة طريق حصول الفعل الذى هو "[1] / (١٨٢/أ) منشأ المصلحة ووسيلة حصول المصلحة مصلحة ، ولأن الأصل عدم كونها منشأ للمفسدة [2] .

ولا يعارض بمثله ، وهو أن يقال : الأصل عدم كونها منشأ للمصلحة فلا تشرع لما تقدم ، ولأن شرعية الشىء لا تستدعى كونه منشأ للمصلحة ، بل يكفى فيه أن لا يكون منشأ للمفسدة ، وإلا لزم نفى شرعية المباح .

وإذ لم يمتنع لأحد ما ذكرنا من الأمور الثلاثة : وجب الحكم بجواز دخولها فيه ، إما لأن أسباب الامتناع منحصرة فيما ذكرنا من الأمور الثلاثة للاستقراء ، أو وإن لم تكن منحصر فيه ، لكن الأصل عدم شىء آخر يوجبه .

واحتجوا : على الوقوع بما روى أن [3] النبى عليه السلام رأى شخصًا يحرم بالحج عن شبرمة [4] فقال عليه السلام : « أحججت عن نفسك ؟ » ، فقال: لا ، فقال له : « حج عن نفسك ، ثم حج عن شبرمة » [5] ، وهو

---

(١) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٥٠" .

(٣) فى الأصل ، عن ، والمثبت من " ت " .

(٤) قال ابن حجر العسقلانى فى الإصابة "١٣٦/٢" : شبرمة غير منسوب وقد ذكره فى حديث صحيح .

(٥) رواه أبو داود "١٨١١" فى كتاب المناسك - باب الرجل يحج عن غيره ، من حديث ابن عباس أن النبى ﷺ سمع رجلاً يقول : " لبيك عن شبرمة، قال : من شبرمة ؟ قال : أخ لى، أو قريب لى، قال : " أحججت عن نفسك " ؟ قال : لا قال : " حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة " "١٦٢/٢" .
وأخرجه ابن ماجة "٢٩٠٣" فى كتاب المناسك - باب الحج عن الميت "٩٦٩/٢" .
وأخرجه ابن الجارود وابن حبان فى صحيحه والدارقطنى "١٥٧" فى كتاب الحج باب المواقيت "٢/ ٢٧٠" .
وأخرجه البيهقى فى باب من ليس له أن يحج عن غيره فى كتاب الحج "٣٣٦/٤" كلهم عن عبدة بن سليمان عن سعيد بن أبى عمرو به عن قتادة عن عزرة عن ==

صريح فى الباب [1] .

ولقائل أن يقول : هذا لا يدل على وقوع دخول النيابة فى المأمور به ، إذا كان بدنيًا صرفًا ، بل إنما يدل على ما هو بدنى ومالى معًا كالحج ، ولعل الخصم يجوز ذلك ، فلا يكون دليلاً عليه [2] .

= = سعيد بن جبير عن ابن عباس .

قال البيهقى : "هذا إسناد صحيح ليس فى هذا الباب أصح منه" " الموضع السابق" .

وقال الحافظ ابن الملقن : " إسناده صحيح على شرط مسلم وقد أعله الطحاوى بالوقف والدارقطنى بالإرسال ، وابن المغلس الظاهرى بالتدليس ، وابن الجوزى بالضعف ، وغيرهم بالاضطراب والانقطاع " الإرواء "٤/ ١٧١" .

ومال إلى تصحيح الحديث الحافظ فى "التلخيص" بالنظر إلى أن له شاهدًا مرسلاً رواه سعيد بن منصور عن سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن عطاء عن النبى ﷺ : فقال : " لكنه يقوى المرفوع لأنه من غير رجاله، وقد رواه الإسماعيلى فى معجمه عن طريق أخرى عن أبى الزبير عن جابر فى إسناده من يحتاج إلى النظر فى حاله فيجتمع من هذا صحة الحديث "٢/ ٢٣٨" .

وله طريق آخر موصول من طريق عطاء عن ابن عباس ، فقال الطبرانى فى "المعجم الصغير" : حدثنا عبد الله بن سنده بن الوليد الأصبهانى ، ثنا عبد الرحمن بن خالد الرقى ، ثنا يزيد بن هارون ، ثنا حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه قال : سمع النبى ﷺ رجلاً يقول لبيك عن شبرمة. . . الخ" "١/ ٢٢٦" .

قال الطبرانى : " لم يروه عن عمرو إلا حماد ولا عن حماد إلا يزيد تفرد به عبدالرحمن بن خالد " .

وأخرجه أبو نعيم فى أخبار أصبهان من طريق الطبرانى "٢/ ٦٦" .

وأما طريق أبى الزبير التى ذكرها ابن حجر، فقد أخرجها الطبرانى فى الأوسط عن ثمامة بن عبيدة عن أبى الزبير عن جابر، وقال : " لم يروه عن أبى الزبير إلا ثمامة، وبه أعله الهيثمى حيث قال : هو ضعيف "مجمع الزوائد "٣/ ٢٨٣" .

انظر : التلخيص الحبير "٢/ ٢٣٧ ، ٢٣٨"، إرواء الغليل "٤/ ١٧١ ، ١٧٣" .

(١) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٤٩"

(٢) راجع : الموافقات للشاطبى "٢/ ٢٣٦" .

واحتج الخصم : بأن المقصود من إيجاب العبادات البدنية ، ابتلاء العبد وامتحانه لما فيه من كسر النفس وقهرها ، وتسويغ النيابة فيها يخل بهذا المقصود ، فوجب أن لا تجوز النيابة فيها (١) .

وجوابه : أنا لا نسلم أن تسويغ النيابة فيها يخل بمقصود الابتلاء والامتحان مطلقًا ، وإنما يكون كذلك لو لم يكن فى النيابة ابتلاء وامتحان ، وهو ممنوع لما سبق .

نعم : تسويغها يخل بالابتلاء والامتحان الحاصل من المباشرة ، لكن لا نسلم أن ذلك هو المناط للتكليف لا غير (٢) .

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٧٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٤٩" .

وراجع الموافقات للشاطبى "٢/ ٢٢٩" .

ذكر ابن برهان فى " الوصول إلى الأصول " لما ساق نحو من هذا الاستدلال : بأن هذا بناء منهم على أصل فاسد ومذهب حائد ، وذلك لأن العمل ليس علة لاستحقاق الثواب وإنما الثواب من فضل الله تعالى ، والعقاب عدل منه ، ولا يجوز أن يجب على الله تعالى أمر ، لأن الواجب إنما يستحق إذا كان من يجب عليه متعرضًا للعقاب بالترك وهذا مستحيل فى حق الله تعالى ، فالمسألة فرع هذا الأصل.

(٢) انظر : " المراجع السابقة " .

« الفصل الرابع »

فى المأمور

وفيه مسائل :

« الفصل الرابع »

فى المأمور

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

[فى شروط المأمور[1]]

اتفق الكل حتى القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق ، على أنه يشترط فى المأمور ، أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب ، أو متمكنًا من فهمه .

لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالب للمأمور به «منه[2]» سواء كان حصوله منه ممكنًا أو لا يكون "كما[3] " فى تكليف ما لا يطاق .

وإعلام من لا عقل له ولا فهم متناقض ، إذ يصير التقدير يا من لا فهم له افهم الخطاب ، ويا من لا عقل له اعقل المأمور به .

فعلى هذا لا يجوز أمر الجماد والبهيمة ، لعدم العقل والفهم ، وعدم

---

(١) انظر فى هذه المسألة :

أصول السرخسى "٢/ ٣٤٠"، المستصفى "١/ ٨٣"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٣٧"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٠ ، ١٥٢"، روضة الناظر "ص٤٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥"، الإبهاج "١/ ١٥٦"، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤/ ٢٤٨" .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) فى الأصل : كما أو لا يكون ، والمثبت من " ت " .

استعدادهما ، ولا أمر المجنون والصبى أيضًا ، لعدم العقل والفهم التامين / (١٨٢/ب) وإن كانا مستعدين لهما ، إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يطاق [(١)] .

والدليل عليه وجهان : النص ، والمعقول .

أما النص : فقوله عليه السلام : « رفع القلم عن ثلاثة »[(٢)] الحديث .

---

(١) موضع هذه المسألة البحث فى التكليف المحال وموضع المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه التكليف بالمحال .

والفرق بينهما واضح لمن قارن بين المسألتين ، فالتكليف بالمحال يرجع إلى استحالة المكلف به ويسمى التكليف بما لا يطاق ، والتكليف المحال يرجع إلى استحالة التكليف نفسه لعدم فهم الخطاب المصحح لقصد ما كلف به كتكليف المجنون والغافل ونحوهما .

انظر : أصول السرخسى "٢/ ٣٤٠" ، المستصفى "١/ ٨٣" ، المحصول "١/ ق٢/ ٤٣٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٠ ، ١٥٢" ، روضة الناظر "ص٤٧" ، الإبهاج "١/ ١٥٦" ، كشف الأسرار "٤/ ٢٤٨" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٩٨ ، ٥٠٠" .

(٢) ورد هذا الحديث من حديث عائشة وعلى بن أبى طالب وأبى قتادة الأنصارى .

أما حديث عائشة فلفظه : " رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ،وعن المبتلى حتى يبرأ " . وفى رواية : " وعن المجنون " وفى لفظ : " المعتوه حتى يعقل أو يفيق ، وعن الصبى حتى يكبر " ، وفى رواية : " حتى يحتلم " .

رواه أبو داود "٤٣٩٨" فى كتاب الحدود - باب فى المجنون يسرق أو يصيب حدًا "٤/ ١٣٩ ، ١٤٠" .

أخرجه النسائى فى كتاب الطلاق باب من لا يقع طلاقه من الأزواج "٦/ ١٥٦" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٠٤١" فى الطلاق - باب طلاق المعتوه والصغير والنائم "١/ ٦٥٨" . وأخرجه الدارمى "٢٣٠١" فى كتاب الحدود - باب رفع القلم عن ثلاثة "٢/ ٩٣" وأخرجه الحاكم فى كتاب البيوع "٢/ ٥٩" وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرجه أحمد فى المسند "٦/ ١٠٠ ، ١٠١" .

وفى سنده حماد بن أبى سليمان وإن كان فيه كلام من جهة حفظه لكنه ==

وأما المعقول فهو أنه كما يشترط أصل العقل والفهم لصحة التكليف

== لا يسقط حديثه عن رتبة الاحتجاج ، قال الحافظ فيه : " فقيه صدوق له أوهام " . التقريب "١/١٩٧" .

أما حديث على فله عنه طرق :

الأولى :

عن أبى ضبيان عن ابن عباس قال : أتى عمر بمجنونة قد زنت . . . أما علمت أن القلم قد رفع عن ثلاثة . . . الخ .

وفى رواية : قال : قال : أو ما تذكر أن رسول الله ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة . . . . الخ » .

أخرجه أبو داود "٤٣٩٩ ، ٤٤٠١" فى كتاب الحدود - باب فى المجنون يسرق أو يصيب حدًا "٤/ ١٤٠" .

وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه "١٠٠٣" فى باب ذكر الخبر الدال على أن أمر الصبيان بالصلاة قبل البلوغ على غير الإيجاب "٢/ ١٠٢" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب البيوع "٢/ ٥٩" .

وأخرجه أيضًا فى كتاب الحدود "٤/ ٣٨٨ ، ٣٨٩"، وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

الثانية :

عن الحسن البصرى عن على مرفوعًا " رفع القلم عن ثلاثة . . . . . " .

أخرجه الترمذى "١٤٢٣" فى كتاب الحدود - باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد "٤/ ٣٢" .

وقال : حديث حسن غريب .

وأخرجه أحمد "١/ ١١٦ ، ١١٨ ، ١٤٠" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الحدود "٤/ ٣٨٩" وقال : إسناده صحيح ، وتعقبه الذهبى وقال : صحيح فيه إرسال .

الثالثة :

عن أبى الضحى عنه مرفوعًا .

أخرجه أبو داود "٤٤٠٣" "٤/ ١٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحجر - باب البلوغ بالاحتلام "٦/ ٥٧" .

وأخرجه فى كتاب الخلع والطلاق - باب لا يجوز طلاق الصبى حتى يبلغ ولا ==

الذى هو موجود فيهما ، لكن يشترط تمامهما أيضًا ، إذ به يتصور [1] قصد امتثال أمر الله تعالى أو نهيه الذى هو شرط صحة الامتثال ، المستدعى تعقل الامتثال والأمر والنهى [من[2]] الله تعالى وأنه أمر ممتثل الطاعة وغير ذلك نحو معرفة صفات المأمور به، ومعلوم أن المجنون[3] والصبى لا سيما غير المميز ليسا موصوفين بعقل ، شأنه إدراك ما ذكرنا من الأمور، فلا يكونا مكلفين بشىء من التكاليف [4] .

ووجوب الزكاة وبدل المتلفات والنفقات عليهما ، بمعنى أن الولى مخاطب

== طلاق المعتوه حتى يفيق "٣٥٩/٧" .

الرابعة :

عن القاسم بن يزيد عن على بن أبى طالب مرفوعًا .

أخرجه ابن ماجة "٢٠٤٢" فى كتاب الطلاق - باب طلاق المعتوه والصغير والنائم "٦٥٨/١ ، ٦٥٩" .

وقال فى الزوائد : " فى إسناده القاسم بن يزيد هذا مجهول وأيضًا : لم يدرك على ابن أبى طالب " .

وأما حديث أبى قتادة : فلفظه : " أنه كان فى سفر . . . أنه رفع القلم عن ثلاثة . . . الخ " .

أخرجه الحاكم "٣٨٩/٤" وقال : " صحيح الإسناد " . ورده الذهبى بقوله : "قلت : عكرمة ضعفوه " .

وانظر : نصب الراية "١٦١/٤ ، ١٦٥" .

(١) فى " ت " : متصور .

(٢) فى الأصل ، "ت" : "واو" فأبدلتها بمن حتى يستقيم المعنى .

(٣) آخر الورقة "١٨٦" من " ت " .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال :

المستصفى "٨٣/١" ، أصول السرخسى "٣٤٠/٢" ، الأحكام للآمدى "١٥٠/١" ، روضة الناظر "ص٤٧" .

وراجع : المسودة "ص٣٥" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص١٥ ، ١٦" ، شرح الكوكب المنير "٤٩٩/١" .

بإخراجها من مالهما [1] فى حالة الصبى والمجنون ، وأنهما مخاطبان بذلك بعد البلوغ ، والإفاقة لو لم يتفق إلا خرج فى حالة الصبى والمجنون لا يدل على أنهما مكلفان فى حالة الصبى والمجنون ، إذ لا يتوجه إليهما طلب فى تينيك الحالتين أصلاً ، والصبى المميز وإن كان مخاطبًا بالصلاة ، ومضروبًا على تركها تأديبًا ، لكن من جهة الولى[2] لا من جهة الشارع [3] .

لأنا لا نسلم : أن الأمر بالأمر بالشيء [4] ، حتى يلزم من كونه مأموراً بالصلاة من جهة الولى ، كونه مأموراً بها من جهة الشارع للحديث المشهور[5]، ولا يلزم من جواز كونه مخاطبًا من جهة الولى ، جواز كونه مخاطبًا من جهة الشارع ، لأنه يعرف الولى وخطابه ويخاف ضربه ، فصار أهلاً لكونه مخاطبًا من جهته ، ولا يعرف الشارع ، ولا يعرف خطابه ، ولا يخاف عقابه ، إذ لا يعرف الآخرة فلا يجوز أن يكون أهلاً لخطابه .

---

(١) فى الأصل ، "ت" : مالها ، ولعلها كما أثبت .

(٢) هنا فى الأصل جملة مزيدة وهى قوله : " لا من جهة الولى " بعد قوله : الولى .

(٣) ومما ينبغى التنبيه عليه هنا أن الزكاة من خطاب الوضع وهى واجبة فى المال فلا فرق بين مال المجنون والعاقل ، ولا فرق أيضًا بين مال الصبى والبالغ وعلى الولى إخراج الزكاة فلا دخل للجنون والصغر فيها .
انظر المستصفى "١/ ٨٣ ، ٨٤"، المحصول "١/ق٢/ ٤٤٦"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥١"، روضة الناظر "ص٤٨" .

(٤) وإلى هذا ذهب جمهور الأصوليين ، وذهب جماعة إلى أن الأمر بالشيء أمر به كما سبق ذلك "ص٨٤٨". وانظر فى ذلك : المستصفى "٢/ ١٣"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٢٦ "، الأحكام للآمدى "٢/ ١٨٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٣" . وراجع : روضة الناظر "ص٢٠٧"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٣٨٤"، تيسير التحرير "١/ ٣٦١" .

(٥) وهو قوله ﷺ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : " مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشرة ، وفرقوا بينهم فى المضاجع " . والحديث سبق تخريجه "ص٨٤٨"

فإن قيل : كيف ألحقتم الصبى المميِّز بغير المميز فى عدم كونه مكلفًا[1] ، لعدم العقل والفهم التام المدرك لتفاصيل الخطاب مطلقًا من غير فصل بين تبيين [ما[2]] يصير بعده بالغًا بلحظة ، وبين تبيين [ما[3]] يصير بعده بالغًا بأمد بعيد يمكن أن يزيد العقل فيه .

ونحن نعلم بالضرورة أن مضى لحظة أو انفصال نطفة لا يزيد عقله [4]

قلنا : لا نسلم أن ما ذكرتم معلوم بالضرورة ، وهذا لأن القاضى أبا بكر رحمه الله : خالف فيه ، وزعم أن كونه غير مكلف قبل البلوغ ولو بلحظة ، يدل على نقصان عقله [5] .

وهو تصريح منه بأنه يجوز أن يزيد العقل ويكمل بلحظة / (١٨٣ / أ) ، ولو كان عدمه معلومًا بالضرورة ، لما كان مختلفًا فيه .

---

(١) الصبى المميِّز اختلف العلماء فى تكليفه :
فجمهور العلماء على أنه غير مكلف بشىء مطلقًا، لأن القلم مرفوع عنه حتى يبلغ.
وقيل : إنه مكلف وهو رواية عن الإمام أحمد مرجوحة .
وقيل : إنه مكلف بالصلاة ، وقيل بالصوم ، وقيل : إذا بلغ عشر سنوات وذهب الإمام مالك وأصحابه إلى القول بأنه مكلف فى المكروه والمندوب دون الواجب والمحرم ، قالوا : للإجماع على أنه لا إثم عليه بترك واجب ولا بارتكاب محرم ، لأن القلم مرفوع عنه ، وأما المكروه والمندوب فاستدلوا لتكليفه بهما بحديث الخثعمية لما قالت يا رسول الله ألهذا حج قال : نعم ، ولك أجر " .
انظر : أصول السرخسى "٢/ ٣٤١"، المستصفى "١/ ٨٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥١"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥"، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٨"، روضة الناظر "ص٤٨"، المسودة "ص٣٥"، شرح الكوكب المنير "١/ ٤٩٩، ٥٠٠"، تيسير التحرير "٢/ ٢٤٨" .

(٢) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٣) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٨٤" .

(٥) انظر : المستصفى "١/ ٨٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥١"

ولئن سلمنا : ذلك فنقول : السبب فى ذلك هو أن زيادة العقل وكماله إلى حد يناط به التكليف أمر خفى لا يمكـن الاطلاع عليه بغتة ، لكونه يزيد على التدريج ، وقد علم من عـادة الشرع أنه يعلق الحكم على مظان الحكم لا على الحكم نفسه ، والبلوغ مظنة كمال العقل ، فلا جرم "علق[1] " الشرع الحكم به ، وإن كان قد يكمل بحيث يصلح أن يكون مناطًا للتكليف قبله[2].

وعلى هذا لا يجوز تكليف النائم فى حـالة النوم ، لذهوله عن المأمور به ، وعن شرائطه ، ولعدم قـصد الامتثال منه ، بل هو بـعدم جواز التكليف أولى من الصبى والمجنون ، لفقده أصل الفهم دونهما [3] .

ووجوب قضـاء ما فاته من الصلاة والصيـام فى حالة النوم لا يدل على أنه مخاطب بهمـا فى حالة النوم ، لما عرفت أن القضاء يعتـمد على وجود سبب الوجوب لا على الوجوب نفسه [4] .

وإنما يجب عليـه القضـاء دونهمـا مع فقـده أصل الفهم ، لأن أمـد زواله قريب، بخلاف الصبى والمجنون ، لأنه يطول أمد زوالهما .

وعلى هذا لا يجـوز تكليف الـناسى أيضًا ، لأنه ذاهـل عـمـا كلف به فى حـالة النسيان فيمـتنع منـه قصد الامتـثال فى المأمور به ، على الوجه الذى أمر به[5].

---

(١) فى الأصل : على ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٨٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥١" .

وراجع : أصـول السـرخسى "٢/ ٣٤١"، روضـة الناظر "ص٤٧ ، ٤٨"، فـواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٥٤"، تيسير التحرير "٢/ ٢٤٨" .

(٣) والدليل على النائم غير مكلف حال نومه ، وإنما يتأخر التكليف إلى الاستيقاظ قوله ﷺ : " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها " وكذلك الإجماع .

انظر : نيل الأوطار للشوكانى "٢/ ٤" .

(٤) انظر : ما سبق "ص٥٩٧" .

(٥) للحديث السابق قريبًا ، وهو " . . . أو نسيها فليصلها إذا ذكرها "

وأما ثبوت الأحكام الشرعية بمالهما كالزكاة ، وبأفعالهما نحو وجوب بدل المتلفات ، فذلك لا يدل على أنهما مخاطبان فى حالة النوم ، والنسيان[1]، لأن المعنى منه أنه يجب عليهما أداء تلك الحقوق بعد زوالهما .

وأما الجواب : عن وجوب قضاء الصلاة والصوم عليه فيما سبق فى النائم[2] .

وعلى هذا لا يجوز تكليف السكران الذى لا يعقل [3] ، لأنه أسوأ حالاً من النائم والصبى والمجنون [4] .

---

(١) لأن ذلك من خطاب الوضع ، وهو من قبيل ربط الأحكام بالأسباب ، وذلك مما لا ينكر .

(٢) انظر أقوال العلماء فى جواز تكليف النائم والناسى فى :
المستصفى "١/ ٨٤" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٤٣" ، تخريج الفروع على الأصول "ص٩٥" ، روضة الناظر "ص٤٨" .
وراجع : نهاية السول "١/ ١٣٧" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٦٨" ، المسودة "ص٣٥" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٣٠ ، ٣١" .

(٣) وإلى القول بأن السكران غير مكلف ذهب جماعة من العلماء ، منهم الإمام أحمد فى رواية وابن عقيل وابن قدامة والطوفى وابن بدران، وبه قال الشيخ الجوينى والغزالى والآمدى والمعتزلة وأكثر المتكلمين .
وإلى القول بتكليفه ذهب آخرون منهم : الحنفية ، ورواية عن الإمام أحمد وهو الصحيح من مذهبه، وبه قال الشافعية ، وذلك إذا استعمل ما يسكره مختاراً عالماً بأنه يسكر . انظر : الأم للإمام الشافعى "٥/ ٢٧٠" ، المستصفى "١/ ٨٤" ، المسودة "ص٣٧" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٣٧" ، الأشباه والنظائر لابن نجيم "ص٣١٠" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٤٥" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٥ ، ٥٠٦" .

(٤) ولما أخرجه سليمان بن بريدة عن أبيه من حديث ماعز الذى أخرجه مسلم كما سيأتى "ص١٣٩٤" . فإنه يشعر بأن إقرار السكران لا يعتبر حيث قال النبى ﷺ فيه : «أشربت خمراً ؟» . فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر . . .
ومفهومه أنه لو كان شارباً خمراً لما قبل إقراره ، فيكون غير مكلف .

وما يجب عليه من قضاء العبادات والغرامات .

فجوابه : ما سبق [1] .

وأما نفوذ طلاقه بعد تسليمه فذلك لا يدل على أنه مخاطب [2] ، لأنه من باب ربط الأحكام بالأسباب ، وذلك قد يوجد بفعل غير المكلف ، كوجوب الصلوات بزوال الشمس ، ووجوب الصوم بطلوع الهلال .

فإن قلت : فقوله تعالى : ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى** ﴾[3] بصراحته يدل على أنه مخاطب [4] .

قلت : الآية مؤولة دفعًا للتعارض ، فإن الأدلة الدالة على أنه لا يجوز خطابه غير قابلة للتأويل وأكد فى تأويلها وجهان :

أحدهما : أنه خطاب مع من ظهرت منه مبادئ النشاط والطرب ، وما زال عقله بالكلية / (١٨٣/ب) وإنما سماه سكرانًا مع أنه ليس كذلك فى تلك الحالة ، لأنه تؤول حاله إلى السكر [5] فى الأكثر ، وتسمية الشيء باسم ما

---

(١) انظر ما سبق "ص٩٥٥" .

(٢) وقوع طلاق السكران مسألة خلافية بين العلماء ، ورجح الشوكانى أن طلاقه لا يقع، حيث قال : والحاصل أن السكران الذى لا يعقل لا حكم لطلاقه لعدم المناط الذى تدور عليه الأحكام ، وقد عين الشارع عقوبته فليس لنا أن نجاوزها برأينا ، ونقول يقع طلاقه عقوبة له فيجمع له بين غرمين " .
انظر : نيل الأوطار "٧/ ٢٤" .

(٣) سورة النساء : آية "٤٣" .

(٤) ووجه الاستدلال من الآية على أنه مخاطب : هو أن قوله تعالى : ﴿ **وأنتم سكارى** ﴾ جملة حالية العامل فيها قوله : ﴿ **لا تقربوا** ﴾ وصاحبها الضمير الذى هو " الواو " والمعروف فى علم العربية أن الحال إن كانت غير مقدرة ، فوقتها هو بعينه وقت عاملها ، فيلزم من ذلك أن وقت النهى عن قربان الصلاة ، هو وقت السكر بعينه ونهى السكران فى وقت سكره يدل على أنه مكلف .
انظر : تفسير الطبرى "٥/ ٩٥"، تفسير القرطبى "٥/ ٢٠٠"، مذكرة للشيخ الشنقيطى فى أصول الفقه "ص٣١" .

(٥) فى الأصل ، " ت " : العبارة جاء هكذا (لأنه يؤول إلى السكر حاله) .

يؤول إليه مجاز مشهور .

فإن قلت : ما ذكرتم من التأويل ، ينفيه قوله تعالى : ﴿ **حتى تعلموا ما تقولون** ﴾[1] لأن المنتشى يعلم ما يقول .

قلت : الدليل الذى أوجب حمل السكران على المنتشى أوجب صرفه عن ظاهره أيضًا فقوله تعالى : ﴿ **حتى تعلموا ما تقولون** ﴾ معناه - إن شاء الله تعالى : حتى يتكامل فهمكم ، لأن المنتشى وإن كان أصل عقله باقيًا ، لكن قد يتعذر عليه تصحيح مخارج الحروف وتمام الخشوع ، وكمال العلم بما يقول: وهذا كما يقال للغضبان : اصبر[2] حتى تعلم ما تقول ، أى حتى يسكن غضبك فيكمل فهمك .

وأيضًا فإنه لا يشتغل بالصلاة إلا مثل هذا السكران ، فإن الذى يكون كالمغشى عليه يمتنع منه الاشتغال بالصلاة ، فيجب تنزيل النهى عليه ، وحينئذ يتعين ما ذكرنا من التأويل .

وثانيهما : أن هذا خطاب وارد فى ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر ، وليس المراد منه المنع من الصلاة فى حالة السكر ، كما دل عليه ظاهر اللفظ، بل المراد منه : المنع من إفراط الشرب فى وقت الصلاة[3] ، كما يقال : لا تقرب التهجد وأنت شبعان ، معناه : لا تشبع فى وقت التهجد فيثقل عليك التهجد.

---

(١) سورة النساء : آية "٤٣" .

(٢) آخر الورقة "١٨٧" من " ت " .

(٣) أى قرب أوقات الصلاة بحيث يغلب على الظن أنها يدخل وقتها وهو سكران ، لأن من شرب المسكر فى وقت يظن فيه أنه يأتى وقت الصلاة ، وهو سكران ، فكأنه عالم بأن صلاته تكون فى وقت سكره . **والدليل عليه** : هو أن الآية لما نزلت كانوا لا يشربونها إلا فى وقتين بعد صلاة العشاء وبعد صلاة الصبح ، لأنه يغلب على الظن أن السكران يصحو فيما بين العشاء والصبح ، وفيما بين الصبح والظهر، وأما فى غير ذينيك الوقتين فلا يشربونها، لأن وقت الصلاة فى غيرهما يدخل قبل صحو السكران . انظر تفسير ابن كثير "١/ ٥٠"

وإنما قلنا : إنه خطاب وارد قبل تحـريم الخمـر ، لأنه لا يجوز أن يراد هذا المعنى والخمر حرام ، لأنه بمفهومه يدل على جواز إفراط الشرب فى غير وقت الصلاة ، وعلى جواز شربه فيه [من [1]] غير إفراط [2] .

المسألة الثانية

[فى تعلق الأمر بالمعدوم]

المعدوم يجوز [3] أن يكون مأمورًا عندنا [4]

خلافًا للمعتزلة [5] ، وأكثر الطوائف [6] .

---

(١) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٢) انظر فى هذين الوجهين :

المستصفى "١/ ٨٤ ، ٨٥" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٤٦ ، ٤٤٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٢" ، روضة الناظر "ص٤٨ ، ٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥"

(٣) فى الأصل : نحو ، والمثبت من " ت " .

(٤) وإليه ذهب الحنابلة ، وحكى عن الأشعرية ، وحكاه الآمدى عن طائفة من السلف والفقهاء .

انظر : العدة "٢/ ٣٨٦" ، البرهان "١/ ٢٧٠ ، ٢٧٥" ، المستصفى "١/ ٨٥" ، المنخول "ص١٢٤" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٢٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٣" ، روضة الناظر "ص٢١٣" ، نهاية السول "١/ ١٣٣" ، الإبهاج "١/ ١٥١" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٥١٣" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٧٧" ، وراجع : العدة "٢/ ٣٨٦" .

(٦) ونقله أبو عبد الله الجرجانى عن جماعة من الحنفية .

انظر : العدة "٢/ ٣٨٦" ، أصول السرخسى "٢/ ٣٣٤" ، المنخول "ص١٢٤" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٢٩" .

وراجع : روضة الناظر "ص٢١٣" ، نهاية السول "١/ ١٣٣" ، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى "١/ ٧٨" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٣٩" .

ثم لا نعنى به أن المعدوم حال كونه معدومًا مأمور ، ليقال : إن الصبى والمجنون والنائم ، إذا لم يجز أن يكون مأمورًا لعدم الفهم التام ، أو لعدم أصل الفهم مع أنه حاصل له ، وإنما زال واستتر بعارض يزول عن قرب ، كان المعدوم أولى بأن لا يجوز أن يكون مأمورًا ، لعدم الوجود وتوابعه من الفعل والفهم ، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودًا فى الحال ، ثم إن المعدوم إذا وجد وتهيأ للفهم التام يصير مأمورًا بذلك الأمر (١) .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن الولد يصير مأمورًا عند وجوده وتهيئه للفهم التام ، بأوامر والده له المكتوبة عند موته بطريق الوصية ، بدليل أنه يوصف بالطاعة عند امتثالها ، وبالعصيان والعقوق عند مخالفتها ، فلو لم يكن مأمورًا بتلك الأوامر لما كان كذلك .

وثانيها : أن الواحد منا يصير مأمورًا بأمر النبى عليه السلام ، مع أن ذلك الأمر ما كان موجودًا إلا حال عدمنا .

وثالثها : أنه ثبت قدم / (١٨٤/أ) كلامه تعالى فى علم الكلام ، فيكون أمره ونهيه أزليًا ، ويلزم منه أمر المعدوم بالمعنى الذى عيّناه قطعًا (٢) .

---

(١) انظر : المنخول "ص١٢٤" ، المحصول "١/ق٢/٤٢٩" ، الأحكام للآمدى "١/١٥٣" . وراجع : الإبهاج "١/١٥١" .
ثم اختلف القائلون : بأن الأمر يتعلق بالمعدوم :
فذهب الحنابلة : أنه أمر إيجاب وإلزام على الحقيقة بشرط وجوده على صفة من يصح تكليفه ، سواء كان فى الحال موجودًا بتوجه الخطاب إليه أو لم يكن وهو اختيار أبى بكر الباقلانى .
ومنهم من قال : إن هذا أمر إعلام ، إذا كان كيف يكون وليس بأمر إيجاب وإلزام.
ومنهم من قال : يتعلق بالمعدوم إذا كان هناك موجود مخاطب ببلاغة ، فأما إن لم يكن من يتوجه الخطاب إليه فلا .
انظر : العدة "٢/٣٨٧" ، المسودة "ص٤٤" .

(٢) انظر : العدة "٢/٢٨٨" ، المستصفى "١/٨٥" ، المنخول "ص١٢٥" ، المحصول==

فإن قيل : لا نسلم أن الواحد منا يصير مأموراً بعد موته عليه السلام ، بأمره عليه السلام ، الذى كان موجوداً قبلنا .

ولم لا يجوز أن يقال : إنه إنما يصير مأموراً بأمر الله تعالى إياه عند وجوده وبلوغه ؟ ، ويحمل أمر الرسول عليه السلام على أنه إخبار عن أن الله تعالى ، يأمر كل واحد من المكلفين عند وجوده وبلوغه بمدلول ذلك الأمر، وحينئذ لا يحصل المقصود .

سلمنا : ذلك لكن إنما جاز ذلك فيما ذكرتم من الصورتين ، لأنه وجد هناك من سمع ذلك الأمر وبلّغه إلينا ، ولا يلزم من ذلك جواز أن يأمر الله تعالى عبيده فى الأزل ، لأنه لم يوجد هناك من سمع ذلك الأمر ، فكان أمره عند ذاك عبثا وهو على الله تعالى محال .

سلمنا : جوازه أيضًا ، لكن ما ذكرتم من الدليل معارض بدليل آخر ، وهو: أن الأمر عبارة عن إلزام الفعل على المأمور ، وذلك بدون وجوده عبث وسفه ، ألا ترى أن من جلس فى الدار وحده ، وأخذ يأمر وينهى عد سفيهًا عابثًا تعالى عن ذلك علواً كبيراً (١) .

قلنا : الجواب عن الأول : لا يجوز أن يجعل أمره عليه السلام خبراً عما ذكرتم .

أم أولاً : فلأن جعل الأمر خبراً عن شىء ما باطل ، لأنه يقتضى أن يتطرق التصديق والتكذيب إليه ، وهو غير متطرق إليه وفاقا .

== "١/ ق٢/ ٤٣٠" ، الأحكام للآمدى "١/١٥٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥" .

(١) انظر : العدة " ٢ / ٢٨٩ " ، المحصول " ١ /ق٢ / ٤٣٠ ، ٤٣١ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ١٥" .

وراجع : الإبهاج "١/١٥٢"، نهاية السول "١/ ١٣٤"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/١٤٨" .

وأما ثانيًا : فإنهم قسموا الكلام إلى أمر ونهى وخبر وغيرها من الأقسام، وذلك يدل على أن كل واحد منها غير الآخر ، وغير داخل فيه .

وأما ثالثًا : فإنا لو جوزنا ذلك ، فإنما يجوز فيما بينه وبين ما يجعل خبراً عنه مناسبة ، كما يقال : إن أمر الله تعالى أو أمر الرسول إخبار عن وقوع العقاب بتقدير ترك المأمور به ، فإن استحقاق العقاب على تقدير الترك جزء من مفهوم المأمور به ، فإما أن يجعل خبراً عما لا مناسبة بينه وبين الأمر إلا على وجه بعيد لو أمكن فلا ، وبتقدير تسليمه فالمقصود أيضًا [حاصل[1]] لما ثبت أن كلامه تعالى قديم وكان أمره حاصلاً والمأمور معدومًا ، وعن الأخيرين [أنه مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وقد مرّ إبطالها [2] .

ولئن سلم : لكن نقول : إنما يقبح تفريعًا عليه][3] الأوامر والنواهى الجازمة التى يقصد منها الامتثال فى الحال ، فأما التى يقصد منها امتثال من يوجد بعدها من المكلفين ويطلع عليها فلا ، وهذا لأنه لا يقبح من العاقل أن يودع أوامر ونواهى فى صحائف فى خلوة أو برية ويتركها فيها ، ويقصد بذلك امتثال من يوجد بعده ويظفر بها من أولاده وأولاد أصحابه وغيرهم ، فكذا فيما نحن فيه حذو القذة بالقذة ولو أنكر حسنه كان ذلك منكرًا من القول وزورا / (١٨٤/ب) [4] .

فرع :

اختلفوا : فى أن أمر المعدوم بالتفسير المتقدم [5] .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص٧٠٤" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) انظر : المستصفى "١/ ٨٥"، المنخول "ص١٢٥"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٣٢ ، ٤٣٣" الفائق "٢/ ١٣١" .

(٥) انظر ما سبق "ص١١٢٧" .

هل يسمى أمرًا وخطابًا مطلقًا [1] أم لا ؟

الحق أنه يسمى أمرًا ، ولا يسمى خطا [بًا إلا [2] إ] ذا وجد المأمور وسمع ذلك الآمر فاهمًا أو ممتثلاً [3] له ، بدليل أنه يحسن أن يقال : فيمن أوصى لمن سيوجد من أولاده " من[4] " أمرته [5] بأمر ، أنه أمر أولاده بكذا وإن كان قبل وجودهم ، ويحسن فى الولد أن يقال : امتثل أمر والده بعد وجوده ، ولا يحسن أن يقال قبل وجودهم خاطبهم[6] بكذا [7] .

المسألة الثالثة

[اشتراط القصد فى إيقاع المأمور به]

المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على وجه الطاعة ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾[8] ، وقوله عليه السلام : "إنما الأعمال بالنيات " .

ومنهم من استدل عليه بالإجماع ..

---

(1) آخر الورقة "188" من " ت " .

(2) ما بين المعقوفتين بياض فى الأصل وأثبت ما بينهما من " ت " .

(3) فى الأصل ، "ت" أو مماله ، ولعلها كما أثبت .

(4) فى الأصل : "ب" ، والمثبت من " ت " .

(5) فى الأصل ، "ت" ، امراته ، ولعلها كما أثبتها .

(6) هكذا فى النسختين ، ولو كانت هكذا " قبل وجوده خاطبه ، لكانت أصح بدليل السياق .

(7) انظر فى هذا الفرع :

الأحكام للآمدى "1/153 ، 154"، الفائق "2/132" .

(8) سورة النجم : آية "39" .

وهو ضعيف ، إذ الإجماع غير منعقد على وجوب القصد على المأمور فى إيقاع كل مأمور به ، بل لو ثبت ذلك فإنما يثبت فيما هو قربة بنفسه دون ما ليس كذلك ، كالوضوء والغسل ، ولهذا اختلف فى اشتراط القصد فيه ويستثنى عنه شيئان :

أحدهما : أول ما يجب على العاقل وهو إما العلم بالله ، أو النظر المعرف بحدوث العالم ووجود الصانع ، أو القصد إليه على اختلاف فيه ، لأن قصد إيقاعه طاعة قبل معرفة الموجب وإيجابه عليه محال .

وثانيهما : هذا القصد نفسه إذ هو مأمور به أيضًا فى إيقاع كل مأمور به طاعة ، فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل وهو محال [(١)] .

المسألة الرابعة

[فى تكليف المكره]

فى أن الملجأ إلى الفعل ، أو إلى الترك بسبب الإكراه ، هل يجوز أن يؤمر به أو بضده أم لا ؟ .

والحق فيه أن يقال إنه انتهى بالإكراه [(٢)] إلى حد المضطرين ، بحيث يصير

---

(١) جعل البيضاوى هذه المسألة ومسألة تكليف الغافل ومن فى حكمه مسألة واحدة، وجعلها الشيخ المصنف صفى الدين الهندى مسألتين: تبعًا للإمام الرازى فى المحصول انظر فى هذه المسألة :

المستصفى "١/ ٨٤"، المحصول "١/ق٢/ ٤٤٧ ، ٤٤٨"، تخريج الفروع على الأصول "ص٦٥"، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٨"، الفائق "٢/ ١٣٢ ، ١٣٣" .

وراجع : نهاية السول "١/ ١٣٨"، الإبهاج "١/ ١٥٦"، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٤/ ٢١٦"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥١١" .

(٢) هكذا فى النسختين ، ولو كانت هكذا : (فإن انتهى الإكراه) لكانت أصح

نسبته إلى الفعل المكره عليه ، كنسبة المرتعش إلى حركته ، كان جوازالتكليف به أو بضده ، مخرجًا على الخلاف فى جواز تكليف ما لايطاق فإن جوزنا ذلك جاز التكليف به ، وإلا فلا ، لأن الفعل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعًا ، والتكليف بالواجب والممتنع تكليف ما لا يطاق .

وهذا النوع من تكليف ما لا يطاق غير واقع [(١)] .

فإن [(٢)] **قيل** : بوقوع غيره من أنواعه لقوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، فإن المراد منه : رفع المؤاخذة، وهو يستلزم رفع التكليف .

وإن لم ينته إليه ، فالأمر به أو بضده جائز [(٣)] لوجوه :

---

(١) وجاء فى "مختصر التقريب" للقاضى : أن هذا القسم من أقسام الإكراه لا يسمى عند المحققين إكراهًا، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور القدرة، فذو الرعشة الضرورية لا يوصف بالإكراه ، وإنما المكره من يخوف ويضطر إلى الفعل عن قدرة واختيار، أما الذى يفعل ما أكره عليه بدون قدرة ولا اختيار كالريشة فى مهب الريح فلا يسمى مكرهًا .

راجع : الإبهاج "١/ ١٦٢"، نزهة المشتاق "ص١٠٤" .

وانظر : فى هذا النوع من أنواع الإكراه وهو الذى زال معه الرضا والاختيار وأصبح الشخص فيه كالآلة :

المحصول "١/ق٢/ ٤٤٩"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٤" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٦٢"، نهاية السول "١/ ١٣٩"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٧٠"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٦٦"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٩" .

(٢) فى " ت " : وان .

(٣) وإلى الجواز ذهب أكثر الأصوليين من الشافعية والحنابلة ، وإليه ذهب إمام الحرمين، ومن قبله شيخه أبو بكر الباقلانى وأبو إسحاق الشيرازى والشيخ الغزالى وغيرهم .

انظر : البرهان "١/ ١٠٦"، المستصفى "١/ ٩٠"، المحصول "١/ق٢/ ٤٥٠"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٤"، روضة الناظر "ص٤٩" .

وراجع : فواتح الرحموت "١/ ١٦٦"، القواعد والفوائد الأصولية "ص٣٩" .

أحدها : أنه مختار فيه ، فجاز أن يكلفه به كسائر المكلفين .

وثانيها : أن الإكراه حمل على الفعل بإيصال مكروه يقتضى العقل اجتنابه إلى المكره على الترك ، وهو أشد مكروهًا فى الظاهر من فعل المكره عليه / (١٨٥/ أ) فامتياز المكره أمر المكره فيه حمل [١] على مقتضى العقل ، والنظر الصحيح ، فإنه يفضى باحتمال أدنى الضررين ، عندما لا مندوحة عن أحدهما ، وذلك يدل على أنه مختار فيه .

وثالثها : أن أفعال المكره توصف بالوجوب، والحرمة، والإباحة بإجماع الفقهاء ، فإنه إذا أكره بالقتل على شرب الخمر فإنه يجب عليه شربه [٢] .

وإذا أكره على قتل مسلم معصوم الدم ولو بالقتل فإنه يحرم عليه [٣] .

وإذا أكره على إجراء كلمة الكفر به فإنه يباح له ذلك [٤] .

وذلك يدل على أنه مكلف ، وإلا لما وصف أفعاله بالأحكام الشرعية .

---

(١) فى " ت " : جرى .

(٢) بدليل قوله تعالى : ﴿ **وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾ .

ولأنه لو امتنع من الشرب ألقى بنفسه إلى التهلكة التى نهى الله عنها بقوله : ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين** ﴾ .

انظر : شرح المنار وحواشيه "ص٩٩٢" ، الأشباه والنظائر للسيوطى "ص٢٠٧" ، المغنى لابن قدامة "٨/٥٩٦" ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية "٢١/ ٨٠"

(٣) بدليل قوله تعالى : ﴿ **ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق** ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ **والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانًا وإثمًا مبينا** ﴾ .

(٤) لحديث عمار بن ياسر رضى الله عنه، حيث ابتلى به، وقد قال له النبى ﷺ كيف وجدت قلبك ؟ قال : مطمئنا بالإيمان. فقال عليه السلام "فإن عادوا فعد" وفيه نزل قوله تعالى :﴿ **من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم** ﴾

انظر تفسير الطبرى "١٤/ ١٨٢"

والخصم إن قال بذلك فالاستدلال عليه بطريق الإلزام ظاهر ، وإلا فهو محجوج بإجماع الفقهاء .

ورابعها : أن العقل ، والبلوغ ، والاستطاعة ، التى هى شرط التكليف كانت موجودة فى المكره قبل الإكراه وهو لا ينافيها ، بدليل مجامعتها معه .

وأما مجامعة الأولين معه فظاهر .

وأما الاستطاعة فكذلك :

أما أولاً : فلأن الكلام مفروض فيما إذا أمكنه فعله وتركه ، إذ الإكراه لم ينته إلى حد الإلجاء .

وأما ثانيًا : فلأنه لو التزم المحذور الذى هدده به أمكنه تركه لا محالة ، بخلاف الملجئ إلى الفعل بسببه ، فإنه ليس له التمكن من الترك بوجه من الوجوه إذ الكلام مفروض فيما إذا صار فعله كحركة المرتعش (١) .

وأيضًا لا خلاف بأنه مكلف بغير ذلك الفعل (٢) المكره عليه ، ولو لم تكن شرائط صحة التكليف ، حاصلة لما كان مكلفًا بغيره ، إذ شرائط صحة التكليف لم تختلف بالنسبة إلى فعل دون فعل لا سيما بالنسبة إلى فرد دون فرد من نوع واحد ، وإذا كانت الشرائط حاصلة ولا مانع يمنع المكلف من جهته عن التكليف وفاقا وجب القول بصحة التكليف لا محالة .

ولقائل أن يقول : الإكراه وإن لم يناف شرائط التكليف ، لكن ينافى المعنى المقصود من التكليف ، وإذا كان كذلك امتنع التكليف معه ضرورة امتناع تحقق الشىء مع ما ينافى مقصوده .

وإنما قلنا :إن الإكراه ينافى المعنى المقصود من التكليف ،لأن المقصود من

---

(١) انظر : المستصفى "١/ ٩٠" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٤٩" ، الفائق "٢/ ١٣٤" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٩" .

(٢) فى " ت " : القول .

التكليف أن يـوقع المكلف المكلف به على وجـه يكـون طاعـة ، بدليل أنه لو أوقعه لا عـلى وجه الطاعة ، كمـا إذا فعله لا عن قصد أو عن قـصد لكن لا «على[(١)] » قصد امتثال [(٢)] أمر الشارع ، بل لغرض آخر نحو السمعة والرياء، فإنه لا يخـرج عن العهدة ولا يثـاب عليه ، فإذا إنما يكون الفـعل طاعة أن لو كان فعله لأجل أمر الشارع ، وهو مع الإكراه متعذر .

لأن الباعث على الفـعل فى صورة الإكراه ، إن كان هو قـصد امتثـال أمر الشارع لم يكن الإكراه على الفعل متحققًا فى الحقيقة / (١٨٥/ب) وإن وجد صورة الإكراه ، لأن الإكراه عبارة عن أن يحمل الشخص إما على فعل لا يريد أن يفعله ، أو على فعل يريد أن لا يفعله وكل ذلك غيـر متصور فيما نريده ، وإن كان الباعث هو قـصد امتثال أمر المكـره ودفع أذاه لم يكن الفعل طاعة ، لفقد شرطه [(٣)] .

فإذًا حيث يتحقق الإكراه حقيقة لا يمكن إيقاع الفعل طاعة ، وحيث يمكن إيقاعـه طاعة لا يتحـقق الإكراه ، فالإكـراه ينافى كون الفعل طاعـة ، فينافى التكليف به لمنافاته للمعنى المقصود منه [(٤)] .

---

(١) ساقط من " ت " .
(٢) آخر الورقة "١٨٩" ، من " ت " .
(٣) انظر فى هذا : المستصفى "١/ ٩١" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٦٣" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٤٩" .
(٤) وذهب المعـتزلة إلى أنه يمـتنع التكليف ، وإليـه ذهب بعض العلماء كـالطوفى من الحنابلة والسـبكى من الشافعـية ، وحكاه إمام الحـرمين عنهم - أى المعـتزلة - فى البرهان "١/ ١٠٦" فذكـر أن المعتزلة ذهبت إلى أن المكره على العـبادة لا يجوز أن يكون مكلفًا بها ، وذلك مبنيًا على أصل عندهم ، وهو أن المكلف يجب أن يثاب، والمحمول على الشىء لا يثاب عليه . لكن القاضى ألزمهم إثم المكره على القتل فإنه منهى عنه آثم به لو أقدم عليه . ثم ذكر إمام الحـرمين : أن هذه هفوة عظيمة فإنهم لا يمنعون النـهى عن الشىء مع الحمل عليه ، فـإن ذلك أشد فى المحـبة واقتـضاء الثواب ، وإنما الذى منعوه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به . ==

== انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/١٠٦ ، ١٠٧" ، المستصفى "١/ ٩٠" ، روضة الناظر "ص٤٩" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٧٢" ، المسودة "ص٣٥" ، فواتح الرحموت "١/ ١٦٦" ، شرح الكوكب المنير "١/ ٥٠٨" .

وهذه المسألة يمكن أن نوضحها ببيان حقيقة الإكراه وأنواعه وموقف العلماء منها :

فالإكراه : هو حمل الشخص على أمر يكرهه ولا يرضاه طبعًا أو شرعًا .

وهو نوعان :

أحدهما : ملجئ ، والثانى : غير ملجئ .

فالملجئ : هو حمل الشخص على أمر يكرهه ولا يرضاه ولا تتعلق به قدرته ولا اختياره ، بحيث يكون الفعل الصادر من المكره اضطراريًا لا مندوحة له عنه ، وذلك كمن حلف ألا يدخل هذا البيت فكبله من هو أقوى منه فأدخله . فمثل هذه الأشياء اضطرارية لا مندوحة للمكره عنها .

وغير الملجئ : هو كما ذكرت ، إلا أنه لم يفقد معه القدرة والاختيار .

بحيث يكون للمكره مندوحة عن الفعل بالصبر على ما أكره به ، وذلك مثل التهديد بالقتل والحبس والضرب ونحوها ، فإن المكره فى هذه الحالة غير مسلوب القدرة والاختيار ، إذ يمكنه أن لا يفعل ما أكره عليه بالصبر على المكره عليه .

وفى تكليف المستكره الملجأ قولان :

القول الأول :

أنه يمتنع تكليفه مطلقًا - أى بالفعل ونقيضه - لأن المستكره عليه يعتبر واجب الوقوع وضده يعتبر ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز .

ونقل الأسنوى عن ابن التلمسانى : أن هذا القسم لا خلاف فيه .

القول الثانى :

أنه لا يمنع التكليف على قول من قال بتكليف ما لايطاق وهو قول باطل مردود وفى تكليف المستكره غير الملجأ أيضًا قولان :

القول الأول :

أنه لا يمنع التكليف مطلقًا ، وقال ابن التلمسانى : وهو مذهب أصحابنا ، لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن ، وهو مفهوم كلام البيضاوى .

القول الثانى :

أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون نقيضه . وبهذا قالت المعتزلة . ==

وأما الخاطئ فغير مكلف إجماعًا فيما هو مخطئ فيه لما تقدم من الحديث[1]، وإن كان جواز تكليفه [به[2]] مخرجا على جواز تكليف ما لا يطاق كما فى الإكراه [3] .

المسألة الخامسة

[فيما يصير به المأمور مأموراً والفعل المأمور به مأموراً به]

اختلفوا : فى أن المأمور متى : يصير مأموراً ، والفعل المأمور به متى يصير مأموراً به ، فالذى يدل عليه صريح نقل الإمام [4] ، وبعض الآخرين ، عن أصحابنا : هو أن المأمور إنما يصير مأموراً حال التلبس بالفعل ، لا قبله وليس قبله إلا الإعلام [5] بأنه سيصير مأموراً [فى الزمان الثانى أعنى زمان الفعل ، وعلى هذا يجب أن يكون الفعل المأمور به ، إنما يصير

== انظر : حاشية البنانى على شرح الجلال "١/ ٧٢"، نزهة المشتاق "ص١٠٤"، جامع العلوم والحكم "ص٣٥٤"، نهاية السول "١/ ١٣٩"، تهذيب شرح الأسنوى "١/ ١٩١" .

(١) وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» . انظر ما سبق "ص " .

(٢) ساقطة من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٣) وهذا ما قرره الآمدى فى المخطئ حيث قال : " وأما الخاطئ فغير مكلف إجماعًا فيما هو مخطئ فيه " .
انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٥٤" .
وراجع : تيسير التحرير "٢/ ٣٠٥"، كشف الأسرار "٤/ ٣٨٠"، فواتح الرحموت "١/ ١٦٥"، شرح الكوكب المنير "١/ ٥١٢"

(٤) انظر المحصول "١/ق٢/ ٤٥٦" .

(٥) فى الأصل : الا لاعلام ، والمثبت من " ت "

مأموراً][1] به عند حدوثه لا قبله ، إذ لا يعقل أن يصير الفعل المأمور به مأموراً به قبل الحدوث بدون أن يصير المأمور مأموراً إذ ذاك ، لكونهما متلازمين [2] .

ونقل إمام الحرمين رحمه الله تعالى صريحًا أن مذهب أصحاب الشيخ[3] : أن الفعل فى حال حدوثه مأمور به ، إذا ثبت الأمر فيه ، وذكر فى تعليله ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه ، وهذا هو الذى يقتضيه أصلهم : هو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله ، لكن أصلهم الآخر : وهو جواز تكليف ما لايطاق ، يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة .

فعلى هذا يكون المأمور مأموراً قبل التلبس بالفعل ، والمأمور به مأموراً به قبل حدوثه ، لكن لعلهم فرّعوا هذا على استحالته ، أو وإن قالوا : بجوازه لكنهم قالوا : ذلك بناء على عدم وقوعه .

ونقل الكل من المعتزلة : بأن الفعل إنما يصير مأموراً به عندهم قبل حدوثه لا عنده ، بل عنده ينقطع تعلق التكليف به[4] ، وهواختيار إمام الحرمين[5] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) وهذا ما اختاره الإمام الرازى . انظر : المحصول "١/ق٢/٤٥٦" .
وقال إمام الحرمين فى البرهان "١/٢٧٩" عن مذهب الإمام ومن وافقه : " فلا يرتضى هذا المذهب لنفسه عاقل " .
انظر : البرهان "١/٢٧٦" ، المنخول "ص١٢٣" ، المحصول "١/ق٢/٤٥٦" ، الأحكام للآمدى "١/١٤٨" ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد "٢/١٤" ، الإبهاج "١/١٦٥" ، نهاية السول "١/١٤١" .

(٣) انظر فى مذهب الشيخ وأصحابه :
البرهان لإمام الحرمين "١/٢٧٧" .
وراجع : الفائق "٢/١٣٦" ، الإبهاج "١/١٦٥" .

(٤) انظر : المعتمد "١/١٧٩" .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٧٩" .

وعلى هذا المأمور إنما يصير مأموراً عندهم قبل التلبس بالفعل لا عنده ، وهو موافق لأصلهم [1] ، وهو أن الاستطاعة قبل الفعل ، وأن تكليف ما لا يطاق غير جائز [2] .

ونقل بعضهم [3] : أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه ، سوى شذوذ من أصحابنا ، وعلى امتناع كونه كذلك بعد حدوثه .

واختلفوا فى جواز كونه كذلك وقت حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة[4].

وبه يشعر كلام الشيخ الغزالى - رحمه الله تعالى - [5] .

فهذا صريح فى أن الخلاف بين / (١٨٦/أ) معظم الأصحاب ، وبين المعتزلة فى المأمور، والمأمور به إنما هو فى وقت التلبس والحدوث لا قبله ، والنقل الأول [6] ، يقتضى تحققه فيهما ، فبينهما تناقض .

ولا يجمع بينهما بأن يقال : إن الأول : تفريع منهم على استحالة تكليف ما لايطاق ، كما ذكرتم .

---

(١) أى أصل المعتزلة .

(٢) انظر فى هذا المذهب للمعتزلة ومن وافقهم فى :
المعتمد "١/١٧٩" ، العدة "٢/٤٠٣" ، البرهان "١/٢٧٦" ، المنخول "ص١٢٢" ، المحصول "١/ق٢/٤٥٦" ، الأحكام للآمدى "١/١٤٨" ، شرح مختصر ابن الحاجب للعضد "٢/١٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٧" ، نهاية السول"١/١٤١" ، الإبهاج"١/١٦٧" ، المحلى على جمع الجوامع"١/٢١٧" .

(٣) المراد : الآمدى ، انظر : الأحكام "١/١٤٨" .

(٤) انظر : المعتمد "١٧٩ ، ١٨٠" .

(٥) انظر : المستصفى "١/٨٦" .

(٦) أى النقل الذى ذكره الشيخ المصنف فى أول المسألة وهو : أن المأمور إنما يصير مأموراً حال التلبس بالفعل وعلى هذا يجب أن يكون الفعل المأمور به ، إنما يصير مأموراً به عند حدوثه لا قبله

والثانى : تفريع على جوازه ، لأنه يقتضى جواز كون الفعل مأمورًا به بعد حدوثه ، وهذا الناقل نقل امتناعه وفاقا (١) .

ثم اعلم أن إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - اعترض على ما نقل عن الأصحاب ، وقال : لا ربط بين الأمر والقدرة عند الشيخ ، فإن العبد مأمور عنده قبل القدرة (٢) .

وبه أوجب أيضًا أن تكون التكاليف بأسرها عند الشيخ رحمه الله تعالى تكاليف ما لا يطاق ، على ما نقلنا : عنه فى مسألة تكليف ما لا يطاق (٣) .

واعلم أنه لا ينبغى أن يظن بالشيخ أن يكون قد قال : إن العبد مأمور حقيقة قبل الفعل ، والفعل لا يكون مأمورًا به إلا عند حدوثه حتى يكون اعتراض الإمام(٤) ردًا عليه ، فإن ذلك تناقض بيّن لا يجوز على آحاد المخلصين فكيف على الشيخ وأمثاله ، بل الظاهر أنه رد على الأصحاب أنهم كيف قالوا : إن الفعل إنما يصير مأمورًا به وقت حدوثه لا قبله .

ووجه الإنكار عليهم هو أنهم إن قالوا ذلك بناء على أن ذلك مذهبه ، إما بطريق النص ، بأن نص عليه ، أو بطريق التخريج من قاعدة مذهبه والتفريع عليها ، فإن من مذهبه أن الاستطاعة مع الفعل (٥) . فليس بسائغ :

أما الأول : فلما فيه من التناقض البيّن .

وأما الثانى : فلأنه لا ربط عنده بين الأمر والقدرة ، فإن العبد مأمور حقيقة

---

(١) انظر : المستصفى "١/٨٦" ، الأحكام للآمدى "١/١٤٨" ، الفائق "٢/١٣٦" .
وراجع : نهاية السول "١/١٤٢" ، الإبهاج "١/١٦٧" ، منهاج العقول "١/١٤٢" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٧٧" .

(٣) كما سبق " ص٨٧٤" .

(٤) انظر فى اعتراض الإمام الرازى : المحصول "١/ق٢/٤٥٦" .
وراجع : الإبهاج "١/١٦٧" .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٧٧" ، الإبهاج "١/١٦٦" ، الفائق "٢/١٣٦" .

عنده قبل القدرة ، لأنه مأمور بالفعل قبل التلبس، ويلزم منه أن يكون مأموراً قبل [1] القدرة ، إذ الاستطاعة مع الفعل لا قبله .

وإن قالوا : ذلك من عند أنفسهم ، فيلزم أن يكونوا قد خالفوا الشيخ ، فإن العبد عنده مأمور قبل القدرة ، وقبل الفعل ، ويلزم منه قطعًا أن يكون الفعل مأمورًا به أيضًا قبل حدوثه .

فعلى هذا كون الفعل مأمورًا به وقت حدوثه لا غير ، إنما هو مذهب الأصحاب لا مذهب الشيخ ، وهو موافق للنقل الثانى من وجه .

واستدلال الإمام على صحة ما نقل عن الأصحاب : بأنه لو امتنع كون المأمور مأمورًا - حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأمورًا مطلقًا ، لأن فى الزمان الأول لو أمر بالفعل ، لكان الفعل ، إما أن يكون ممكنًا فى ذلك الزمان أو لا يكون .

فإن كان الأول : فقد صار مأمورًا بالفعل حال إمكان وقوعه .

وإن كان الثانى : كان مأمورا[2] بما لا قدرة له / (١٨٦/ب) عليه ، وذلك عند الخصم محال [3] .

وفيه نظر :

أما أولاً : فلأن الدعوى عامة والدليل خاص ، فإن ما ذكره لو دل فإنما يدل على صحة كونه مأمورًا حال الحدوث لا على امتناع كونه كذلك قبله ، كما هو مذهب الخصم ، ومعلوم أنه لا يلزم من صحة الأول ، امتناع الثانى، ولا يمكن التمسك بالإجماع على عدم [4] الفصل بينهما ، فإنه قد ذهب إليه لا

---

(١) آخر الورقة "١٩٠" من " ت " .

(٢) فى " ت " : لما .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال للإمام الرازى فى المحصول "١/ق٢/٤٥٦ ، ٤٥٧" .
وانظر : الأحكام للآمدى "١/١٤٨" .

(٤) فى الأصل : عدمه ، والمثبت من " ت " .

محالة علـى ما دل عليه النقل الثانى ، وإنما النزاع فى أن الناس ، هـل أطبقوا على صحة كونه مأموراً قبل الفعل أم لا ؟ .

وأما ثانيًا : فـلأن قوله : لو أمر بالفـعل فى الزمان الأول ، فالفـعل إمـا [أن يكون][1] ممكنا فى ذلك الزمان ، أو لا يكون ، فإن كان الأول فقد صار مأموراً بالفعل حال إمكان وقوعه [2] .

قلنا : لا نسلم ذلك ، وهذا لأنه لا يلزم من كون الشىء ممكـنًا فى نفسه فى وقت أن يكون وقوعه فـيه ممكنًا ، نحو أن يكون ممكنًا فيه بحـسب نفسه ، ولا يمكن وقـوعه فيه لفقد شـرط من شـرائط وقـوعه ، نـحو محاولة الفـاعل إيجاده ، أو لوجود مانع منه كالأزليـة بـالنسبة إلى وجود العـالم ، فإنه إذ ذاك « ليس[3] » ممتنـعًا فى ذاته ، وإلا لزم أن يـنقلب الـشىء من الامـتـناع إلى الإمكان ، وهو محال بل كان ممكـنًا فى نفسه [فيه مع استحـالة وجوده فيه ، لما بين الأزليـة والحدوث من المنافاة، ولا يـقدح ذلك فى إمكانه فى نفـسه][4] وإلا لاعتبر فى كون الشىء ممكنًا فى نفسه محاولة الفاعل إياه بالإيجاد .

وهو باطل ، لأن مـحاولة الفـاعل للفـعل مشـروط بشرط كـونه ممكنًا فى نفسه، فلو كان كونه ممكنًا فى نفسه مشروطًا بالمحاولة لزم الدور ، وهو محال.

[فإن [5]] ورد [6] فى إمكان وقوعه فى ذلك الزمان ، بأن يقول : لو أمر بالفعل فى الزمان الأول فالفعل إمـا أن يمكن وقوعه فيه ، أو لا يمكن ، فإن كان الأول : كان مأموراً بالفعل حال إمكان وقوعه .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/٤٥٦" .

(٣) ساقط من " ت " .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من : " ت " .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٦) فى " ت " : ردد .

قلنا : نعم ، لكن ماذا يكون ، وماذا يلزم منه ؟ .

واعلم أن الإمام - رحمه الله تعالى - ما ذكر على ذلك دليلاً ، ويمكن أن يقرر ذلك بوجوه :

أحدها : أن كونه مأموراً في وقت إمكان وقوع الفعل فيه يستلزم الخلف ، لأنه يقتضي أن لا يكون مأموراً فيه ، لأن بتقدير وقوع الفعل فيه يلزم أن يكون مأموراً قبله لا فيه ، لأن عند الخصم يستحيل اجتماع وصف المأمور به مع وقوع الفعل في وقت فمهما وقع في وقت فإنه مأمور قبله لا فيه ، فلو أمكن وقوع الفعل في الزمان الأول مع أن المكلف مأمور فيه « يلزم أن لا يكون مأموراً فيه [1] » وهو خلف .

وثانيها [2] : أن القول : بإمكان وقوعه فيه يقتضي أن يكون / (١٨٧/أ) المكلف مأموراً[3] قبل أول وقت الأمر في الأمر المؤقت بوقت وقبل [4] ورود الأمر في الأمر المطلق ، لأن ذلك الزمان الأول لو فرضناه أول الوقت أو زمان ورود الأمر لزم ذلك ، لأنه مأمور عند الخصم أبداً قبل الفعل لا معه .

وثالثها : أن وقت إمكان وقوع الفعل ، هو وقت تلبس الفاعل به ، إذ لو أمكن وقوع الفعل في غير وقت تلبس الفاعل به ، لزم وقوع الممكن لا عن فاعل ، وهو محال ومستلزم المحال محال ، فإمكان وقوع الفعل في غير وقت تلبس الفاعل به محال ، فحينئذ يلزم أن يكون مأموراً في وقت تلبسه بالفعل وهو المطلوب .

وإن كان الثاني : كان مأموراً بما لا قدرة للمكلف عليه [5] .

---

(١) ما بين القوسين مكرر في الأصل .

(٢) في الأصل ، وثانيهما ، والمثبت من " ت " .

(٣) في الأصل ، قبله ، والمثبت من " ت " .

(٤) في " ت " : أو قبل .

(٥) انظر : التحصيل من المحصول "١/٣٥٨" .

قلنا : لا نسلم وهذا (١) لأنه لا يلزم من عدم إمكان وقوع الشىء فى وقت، أن يكون غير مقدور عليه مطلقًا للقادر ، لجواز أن يكون ذلك لفقد شرط أو وجود مانع ، وهو غير مناف للمقدورية فى الجملة ، نعم هو غير مقدور عليه فى تلك الحالة مع ذلك الاعتبار ، لأن وجود المشروط بدون الشرط ووجود الشىء مع وجود المانع منه محال ، والمحال غير مقدور عليه ، لكن لا نسلم أنه لا يجوز أن يتعلق التكليف بمثل هذا الفعل عند الخصم ، ولا يخفى عليك سنده بعد الإحاطة بما تقدم فى مسألة تكليف ما لايطاق (٢) .

واحتج على المسألة بوجه آخر (٣) :

وهو أنه لا نزاع فى أن الفعل فى أول زمان حدوثه ، مقدور ، سواء قيل بتقدم الاستطاعة عليه ، كما هو مذهب المعتزلة ، أو بوجودها مع وجوده كما هو مذهب أصحابنا (٤) ، وإذا كان كذلك أمكن تعليق التكليف به إذ لا يعتمد صحته إلا على الفهم والقدرة (٥) .

وفيه نظر . لأنه إن عنى بقوله : إن الفعل فى أول زمان حدوثه لمقدور بالاتفاق " مع(٦) " أنه تعلق به القدرة فى حالة العدم وهو به يوجد ولا ينقطع عنه التعلق إلى أن يتم وجوده ، فهذا مسلم لكن لا نسلم أن المقدور بهذا المعنى يصح أن يتعلق به التكليف ، وهذا لأن فعله إذ ذاك واجب عندنا ولا يتعلق التكليف بالواجب عندنا ، بل إنما يتعلق بما يصح فعله وتركه . وإن عنى به : أنه يصح فعله ويصح تركه ، فممنوع .

---

(١) فى الأصل : فى هذا ، والمثبت من " ت " .

(٢) انظر ما سبق "ص٨٧٢" .

(٣) آخر الورقة "١٩١" من " ت " .

(٤) كما سبق فى أول المسألة .

(٥) انظر هذا الاستدلال فى الأحكام للآمدى "١/١٤٨" .
وراجع : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٧٥" .

(٦) فى الأصل : هو ، والمثبت من " ت " .

وهذا لما عرفت من قبل ، والمقـدور بهذا المعنى هو الذى يصح أن يتعلق به التكليف .

وتلخيصـه أن الفعل حال حدوثه مقـدور عندهم بمعنى دوام تعلق القدرة به وقبـيله مقـدور بمعنى ابتداء / (١٨٧/ب) تعلق القـدرة به وصحة تـعلق الأمر عندهم ، إنما يعتمد على الثانى دون الأول .

والأولى فى ذلك أن يـقـال : إنه لو امـتنع أن يكون المأمـور مـأمورًا حـال حدوث الفعل لامـتنع أن يكون مأمورًا قبيله ، لكن لا يـمتنع ذلك عند الخصم فلا يمتنع أن يكون مأمورًا حال حدوث الفعل .

بيان الملازمة : أنه لو امتنع أن يكون المأمور مأمـورًا حال حدوث الفعل فإنما يمتنع ذلك لكون الفـعل فيه واجبًا ، والتكليف بالواجب ممتنـع ، لأنه تحصيل الحاصل ، لكن من المعلوم أن ذلك الوجوب ليس وجوبًا ذاتيًا ولا لوصف لازم بل لو كان له شىء من الوجـوب ، فإنما هو بشرط المحمـول أى بشرط وجوده والوجوب بشرط المحمول (١) لو كان مانعًا من التكليف لامتنع التكليف بالفعل قبـيل حدوثه أيضًا ضـرورة أنه واجب العدم بشرط المحـمول أى بشـرط تحقق العـدم ولما لم يكن ذلك مانعًا لم يكن الوجـوب ، حالـة الحدوث مانعًا أيضًا ضرورة عدم افتراقهما فى الوجوب بشرط الحمل .

واحتج أيضًا بوجه آخر : وهو أن القـدرة الحادثة لا توجد إلا مـع المقدور لأنها عرض وقد عرف أنه لا بقاء للأعـراض ، فلو وجدت قبل الفعل لعدمت عند وجوده ، وحينئذ يلزم القـول بوقوع الأثر بلا مؤثر ، وبوقوع المؤثر بلا أثر وهو محال ، فـوجود القدرة قبل الفـعل محال ، وإذا امتنع تحـقق القدرة قبل الفعل امتـنع تحقق الأمـر أيضًا إذ ذاك ، وإلا يلزم الأمر بما لا قدرة للمكلف عليه ، وهو عند الخصم ممتنع (٢) .

---

(١) المحمول . هو الأمر فى الذهن . انظر : التعريفات للجرجانى "ص٢٠٦" .

(٢) انظر : الوصـول إلى الأصـول لابن برهان "١/ ١٧٥" مخـتـصر ابن الحـاجب ==

فإن قلت : لو أوجبت القـدرة الحادثة من حيث إنها قدرة أن تـكون مقارنة للمقدور ، لأوجبت القدرة القديمة ذلك أيضًا ، ضرورة أنه لا فرق بينهما من حيث القدرة ، وحينئذ يلزم قدم العالم ، وهو باطل .

أما أولاً : فبالاتفاق .

وأما ثانيًا : فلاستحالة كون المقدور قديمًا (١) .

قلت : لا نسلم أنه لا فرق بينهـما ، وهذا فإن القـدرة الحادثة عندنا بمعنى الكسب ، والقدرة القـديمة بمعنى الخلق والاختـراع ، وهما مـعنيان متـغايران واقتضاء أحد المفهومين المختلفين بحكم لا يوجب اقتضاء الآخر إياه غاية ما فى الأمر أن اللفظ الدال عليهما (٢) واحد ، ومعلوم أن عدم الافتراق فى ذلك غير موجب لعدم الاقـتران فى الحكم ، لأنه يجوز أن يقتضـى أحد مدلولى اللفظ حكمًا ولم يقتض مدلوله الآخر ، لما أنهما مختلفان ولو سلم أنهما بمعنى الخلق والاختـراع على ما / (١٨٨/أ) هو رأى الخصم ، لـكن لا نزاع فى أن القدرة القديمة، يصح منها خلق مـا لا يصح من القدرة الحادثة ، وكذا بالعكس على رأى بعضـهم وذلك يدل على أنهمـا متغـايران لوجوب تساوى المتـماثلان فى جميع الاقتضاءات الذاتية (٣) .

== وشرحه "٢/ ١٤" ، الفائق "٢/ ١٣٧" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٦٩" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٧" .

(١) انظر : الفائق "٢/ ١٣٧" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٣٦" .

(٢) فى الأصل : عليها ، والمثبت من " ت " .

(٣) راجع فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :

العـدة "٢/ ٤٠٢" ، الوصـول إلى الأصـول لابن برهان "١/ ١٧٥" ، المحـصـول "١/ ق٢/ ٤٥٦ ، ٤٥٨" ، الأحكام للآمـدى "١/ ١٤٨" ، مختـصر ابن الحـاجب وشرحه "٢/ ١٤" ، الفائق "٢/ ١٣٧" .

وانظر : الإبهاج "١/ ١٦٨ ، ١٦٩" ، فواتح الرحموت "١/ ١٣٥ ، ١٣٧" ، نهاية السول "١/ ١٤٢" ، منهاج العقول "١/ ١٤٠" .

واحتج الخصم : أن المأمور لا بد وأن يكون قادراً علـى المأمور به بحـيث يصح منه الترك والفعل ، ولا قدرة على الفعل حال الحدوث بالمعنى المذكور ، ضرورة أن الفعل واجب فيه ، وحينئـذ يلزم أن لا يكون المأمور مأموراً حال الحدوث [(١)] .

وجوابه : بعد تسليم المقدمة الأولى : مع أن فيه منعًا أنه بعينه يقتضى أن لا يكون مأموراً قبله أيضًا ، لأنه لا قدرة له على تحصيل الفعل حالة العدم ، ضرورة أن الترك واجب فيه كما سبق [(٢)] .

فإن قلت : القدرة عليه حاصلة نظراً إلى كونه ممكنًا وحصول شرائطه وارتفاع موانع التأثير وإنما امتنع لاعتبار لعدم فيه .

قلت : كذلك نقول : أيضًا فى حالة الحدوث ، من غير تفاوت أصلاً ، فإن الحادث ممكن نظراً إلى ذاته وحصول شرائطه وارتفاع موانعه ، وإنما جاء الوجوب نظراً إلى اعتبار الوجود فيه ، فإن الشىء إذا كان موجوداً ، أو فى حالة الوجوب كان واجب الوجود لا محالة .

---

(١) راجع هذه الأدلة للمعتزلة ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ١٨٠" ، العدة "٢/ ٤٠٢" ، المنخول "ص١٢٣" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٧٥" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٥٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤" ، الفائق "٢/ ١٣٨" .
وراجع : نهاية السول "١/ ١٤٤" ، الإبهاج "١/ ١٦٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٤٦" ، فواتح الرحموت "١/ ١٣٦ ، ١٣٧" .

(٢) انظر ما سبق قريبًا .

المسألة السادسة

[علم المأمور بكونه مأموراً قبل التمكن]

ذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء : إلى أن المأمور يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ، وإن كان الآمر عالمًا بأنه لا يبقى[1] إلى أن يتمكن منه، كما إذا أمر الله تعالى : " لزيد بصوم الغد " وعلم أنه يموت قبل الغد[2] .

وقالت المعتزلة [3] ، **وإمام الحرمين** [4] **منا** : لا يعلم ذلك إن كان الآمر عالمًا بأنه لا يبقى إلى أن يتمكن من الامتثال .

---

(١) آخر الورقة "١٩٢" من " ت " .

(٢) وإليه ذهب أكثر الفقهاء من الأشاعرة والحنابلة : ومنهم القاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب وغيرهم .
انظر : المعتمد "١/١٧٩" ، العدة "٢/٤٠٣" ، البرهان "١/ ٢٨٠" ، المستصفى "٢/١٦" ، المنخول "ص١٢٢" ، المحصول "١/ق٢/٤٦٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٥" . وراجع : تيسير التحرير "٢/ ٢٤٠" ، المسودة "ص٥٣" ، نهاية السول "١/ ١٨١" ، شرح الكوكب المنير "١/٤٩٦" .

(٣) هكذا نسبه المصنف للمعتزلة ، وسبقه في هذه النسبة إليهم أبو يعلى في العدة والغزالي في المستصفى دون المنخول فإنه نسبه فيه لأبي هاشم وهذه النسبة من المصنف ومن وافقه توحي بأنه قول جميع المعتزلة ، وليس الأمر كذلك بل جاء في المعتمد "١/١٧٩" لأبي الحسين ما يدل على أنه لبعضهم حيث قال : " وقد ذهب قوم إلى أن الأمر بالفعل مقارن لحال الفعل ، وأن ما تقدمه يكون إعلامًا ، وعندنا أن الأمر لا يجوز أن يُبْتَدأ به في حال الفعل ، بل لابد من تقدمه قدرًا من الزمن يمكن مع الاستدلال به على وجوب المأمور به ، أو كونه مرعيًا فيه، ويعقل الفعل في حال وجوبه فيه " .
وانظر : العدة وهامشه "٢/٤٠٣" ، المستصفى "٢/ ١٥" ، المنخول "ص١٢٢" ، المحصول "١/ق٢/٤٦٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦" .

(٤) انظر في ما ذهب إليه إمام الحرمين : البرهان "١/ ٢٨٠" .

وعلى هذا تبنى صحة ورود الأمر من الآمر ، إذا كان الأمر خاصًا .

فمن قال : إن المأمور يعلم كونه مأمورًا قبل التمكن جوز وروده .

ومن لم يقل به : لم يجوزه .

وأما إذا كان الآمر عالمًا [1] ولم يعلم انقراض الجميع ، بل بعضهم ، فأظن أنه لا خلاف فيه إذ أكثر أوامر كتاب الله تعالى كذلك .

فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن .

وكلام بعضهم : يشعر بالخلاف فيه " أيضًا[2] " .

وعلى هذا الخلاف أيضًا : الأمر المقيد بالشرط الذى علم الآمر بأنه [لا يوجد[3]] ، كما إذا أمر الله تعالى : لزيد بالصوم إن قدم « لزيد[4] » عمرو من السفر ، وعلم أنه لا يقدم .

ولهذا زعمت المعتزلة : أن الشرط فى أمره / (١٨٨/ب) تعالى محال ، لأنه تعالى عالم بعواقب الأمور وما يكون منها وما لا يكون ، فإن كان الشرط مما علمه أنه لا يكون لم يكن الأمر المعلق به أمرًا ، بل هو جار مجرى قوله : صم غدًا إن صعدت السماء ، وليس هو من الأمر فى شىء إلا على رأى بعض من يجوز تكليف ما لايطاق .

وإن كان مما علم أنه سيكون لم يكن الأمر مشروطًا به ، بل هو كقوله : "قم إن كان الله موجودًا" أو الشمس مخلوقة ، وليس هو من الأمر المشروط فى شىء لأن الأمر المشروط هو الذى يكون على خطر الحصول واللاحصول لأن الشرط هو الذى يمكن أن يحصل ويمكن أن لا يحصل ، ومعلوم أن هذا

---

(١) فى الأصل : عامًا وهو تصحيف ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى الأصل : يوجد ، والمثبت من " ت " .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٤) ساقط من " ت "

التردد والشك فى حقه تعالى محال ، بل لا يتصور فى حقه تعالى إلا العلم ، فلا يتصور فى حقه تعالى تعليق الأمر على الشرط ، فعلى هذا قالوا إن المكلف إذا شهد هلال رمضان ، فإنه يجب عليه أن يشرع فى الصوم لا على أنه يقطع بأنه يكون متمكنًا منه ، فإن القطع بذلك يقتضى القطع ببقائه قادرًا ، وهو متعذر لإمكان تطرق الموت والزمانة إليه فجأة ، بل بناء على الظن الغالب، فإن الأصل بقاء الحياة واستمرار القدرة [1] .

وإن قيل : بعدم بقاء الأعراض لتجدد الامتثال عادة ، فلو مات قبل إتمام الصوم تبين أن الصوم ما كان واجبًا عليه ، وكذا القول فيما إذا مات فى أثناء الصلاة المفروضة أو جن .

وأما على رأينا : فإنه لا يدل على عدم الأمر ، بل لا يدل عدم لزوم الإتمام، أو على عدم الامتثال ، وهما لا يستلزمان عدم الأمر .

وأما عدم وجوب الكفارة على من أفسد صوم رمضان بالوقاع ، ثم مات أو جن بعد ذلك على رأى لنا [2] : لا يدل على عدم الأمر به ، لاحتمال أن يقال : وجوب الكفارة من خصائص وجوب صوم [3] اليوم الذى لا يتعرض للانقطاع فيه [4] .

---

(1) انظر : المستصفى "٢/١٦ ، ١٧"، المحصول "١/ق٢/ ٤٦٢"، الأحكام للآمدى "١/١٥٦"، الفائق "٢/ ١٣٩" .

(2) إذا فسد صومه بجماع فى أول النهار ، ثم مرض أو جن لم تسقط الكفارة بذلك ، وبه قال الإمام مالك والليث وابن الماجشون وإسحاق وهو قول للإمام الشافعى ، وبه قال الحنابلة ، لأنه معنى طرأ بعد وجوب الكفارة
وذهب أصحاب الرأى والقول الآخر للشافعى : إلى أنه لا كفارة عليه وذلك أن صوم هذا اليوم خرج عن كونه مستحقًا فلم يجب بالوطء فيه كفارة كصوم المسافر
انظر : المدونة "١/٢٢١"، المغنى "٣/١٢٥ ، ١٢٦"، المجموع شرح المهذب "٦/ ٣٠٥"، فتح القدير لابن الهمام "٢/ ٧٠ ٣"

(3) فى الأصل ، "ت" · الصوم ، ولعلها كما أثبت

(4) انظر الأحكام للآمدى "١/ ١٥٧" ، الفائق "٢/ ١٣٩" ==

فإن قلت : فما قولك فى المرأة التى علمت بالعادة ، أو بإخبار نبى أو ولى[1] أنها تحيض فى يوم معين من رمضان ، هل تجب عليها أن تشرع فى الصوم فيه أم لا ؟ .

قلت : الأظهر وجوبه على رأينا: فإن الأمر محقق فى الحال والمرخص لم يوجد بعد : والميسور لا يسقط بالمعسور [2] .

ويحتمل أن يقال : إن التمكن وإن لم يكن شرط الأمر عندنا ، لكنه شرط الامتثال ، ولما علمت : أنه لا يوجد الشرط وجب أن لا يجب المشروط [3] .

== وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/٢١٩ ، ٢٢٠" .

(١) ليس من شروط ولى الله أن يكون معصومًا لا يغلط ولا يخطئ بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين . . . ولهذا لما كان ولى الله يجوز أن يغلط لم يجب على الناس الإيمان بجميع ما يقوله من هو ولى الله إلا أن يكون نبيًا ، بل ولا يجوز لولى الله أن يعتمد على ما يلقى إليه فى قلبه إلا أن يكون موافقًا وعلى ما يقع له مما يراه إلهامًا ومحادثة وخطابًا من الحق ، بل يجب عليه أن يعرض ذلك جميعه على ما جاء به محمد ﷺ فإن وافقه قبله ، وإن خالفه لم يقبله ، وإن لم يعلم أموافق هو أم مخالف ؟ توقف فيه والناس فى هذا الباب ثلاثة أصناف طرفان ووسط . . . إلخ .

انظر : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ضمن مجموعة التوحيد "ص٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤" .

والمقصود أن الولى إذا أخبر عن شىء من الأمور المستقبلة لا تقبل منه إلا بعد عرضها على الكتاب والسنة ، فإن وافقتهما قبلت ، وإلا فلا .

(٢) هذه قاعدة من القواعد الفقهية المستنبطة من قول الرسول ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وانظر فى هذه القاعدة : المستصفى "١/ ٢٢٠"، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٢٢٠"، الأشباه والنظائر للسيوطى "ص١٥٩" .

(٣) انظر : المستصفى "٢/ ٢٢"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٧" ، الفائق "٢/ ١٣٩"

وراجع المحلى على جمع الجوامع "١/ ٢١٩ ، ٢٢٠"، الموافقات للشاطبى "١/ ٣٣٥" .

وأما على رأى المعتزلة : فلا يخفى أنه لا يجب الشروع ، وعلى هذا فقس كل ما يرد عليك ، من أمثال هذه المسائل .

نحوقوله: إن صليت أو صمت فزوجتى طالق، ثم مات فى أثنائها أوجن .

ونحو قوله : والله لأعتكفن صائمًا ، وإن اعتكفت صائمًا فزوجتى طالق / (١٨٩/أ) ، فاعتكف صائمًا ساعة ، ثم مات (١) .

واتفق الكل على أن المأمور لو علم أنه لا يتمكن من فعل المأمور به ، فإنه لا يعلم أنه مأمور إلا على رأى من يقول بتكليف ما لايطاق (٢) .

احتج الأصحاب بوجوه :

أحدها : أن الأمة مجمعة على أن المكلف إذا عزم على فعل المأمور به عند التمكن منه ، أو ترك المنهى عنه ، فإنه يكون متقربًا إلى الله تعالى بمجرده ، وإن لم يتمكن منه .

وإنما قيدنا به لئلا يقال : إن ذلك فى العازم المتمكن ، وإن ذلك بناء على الظن الغالب بالبقاء ، لأن الغالب من الظن فيما يتعلق بالمستقبل إنما يعتبر إذا لم ينكشف الأمر على خلافه ، وأما إذا انكشف على خلافه فلا ، وقد تقدم له نظائر .

وأجمعوا أيضًا : على أن من عزم على فعل ما ليس بمأمور به ، أو على ترك ما ليس بمنهى عنه ، فإنه لا يكون متقربًا إلى الله تعالى ، فلو كان التمكن من الامتثال شرطًا لتحقق الأمر ، لم يكن التقرب حاصلاً بمجرد العزم ، لجواز أن لا يتحقق التمكن من الامتثال الذى هو شرط تحقق الأمر الذى فعل مقتضاه ، إذ العزم عليه شرط استحقاق الثواب ، لكنه خلاف الإجماع (٣) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٥٧"، الفائق "٢/١٣٩" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٥٦"، الفائق "٢/ ١٤" .

(٣) انظر فى هذا الدليل الأحكام للآمدى "١/١٥٥"

وراجع المستصفى "٢/١٧ ، ١٨"، الفائق "٢/ ١٤"

واعترض عليه وقيل : إنه ضعيف جدًا ، لأن الإجماع حاصل أيضًا على أن من غلب على ظنه كون الشىء مأموراً به أو منهيًا عنه ، وعزم على فعله أو تركه ناويًا فيه القربة فإنه يثاب عليه ، وإن تبين أنه كاذب الظن ، فالثواب [١] إنما هو على نية فعل ما يتوهم أنه قربة وإن لم يكن قربة .

وهو ضعيف :

أما أولاً : فلأنا لا نسلم أنه ليس بمأمور فى تلك الحالة بذلك الشىء ، وهذا لأنه كونه مأموراً فرع توجه الأمر نحوه عندنا ، سواء كان متمكنًا منه أو لم يكن كذلك ، ولما توجه الأمر إلى كل مكلف باتباع ظنه فيما يتعلق بالتكاليف كان مأموراً بذلك الذى غلب على ظنه أنه مأمور به فى تلك الحالة مع أنه مثاب ، فلا جرم يثاب على عزم فعله ، ثم إذا ظهر أنه كاذب الظن زال ذلك الأمر ، لأنه مشروط بغلبة الظن .

وأما ثانيًا : فلأنا وإن سلمنا : أنه ليس بمأمور ، لكن غايته أنه ليس بمأمور بالأمر الذى ظن أن ذلك الشىء مأمور به ، بل بأمر آخر بعدما ظنه كذلك على ذلك العزم ، لكن الثواب على عدم [٢] فعل ما هو مأمور به وقربه فى نفسه غير الثواب على عدم [٣] فعل ما هو مأمور به ، وقربه فى الظن لا فى نفس / (١٨٩/ب) الأمر قطعًا ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون استحقاق الثواب على عدم[٤] فعل ما هو مأمور به وقربه فى نفس الأمر دليلاً على أنه مأمور قبل التمكن من الفعل وأن يكون الاستحقاق على عدم[٥] فعل ما هو مأمور به وقربه من الظن لا غير دليلاً أنه مأمور به لجواز أن يكون ذلك من

---

(١) آخر الورقة "١٩٣" من " ت " .

(٢) فى " ت " : عزم

(٣) فى " ت " عزم

(٤) فى " ت " عزم

(٥) فى " ت " عزم

خواصه دون هذا .

فإن قلت : هب أن الأمر كذلك ، لكن لا نسلم : أنهم أجمعوا على أنه مثاب بثواب العزم على فعل ما هو مأمور به فى نفس الأمر ، بل غايته إنهم أجمعوا على أنه مثاب ومتقرب وهو أعم مما ذكرتم .

قلت : الدليل على أنهم أجمعوا على أنه مثاب بثواب العزم على ما فعل ما هو مأمور فى نفس الأمر،هو أنهم لم يفرقوا بين العازم الغير المتمكن وبين العازم المتمكن الفاعل « له[1] » فى استحقاق الثواب بسبب العزم ، وإن كان الثانى يثاب على الفعل أيضًا دون الأول ولاشك أن الثانى يثاب على عدم [2] فعل ما هو مأمور به فى نفس الأمر ، فكذا الأول ضرورة عدم افتراقهما فيه .

وثانيهما [3] : لو كان التمكن من الامتثال شرطًا ،ككون المأمور مأمورًا لوجب أن لا يجب على الصبى حين يبلغ أن يعتقد كونه مأمورًا بشرائع الإسلام نحو الصلاة والصوم والزكاة قبل التمكن منها ، ومنهيًا عن منهيات : كالزنا والسرقة والقتل قبل التمكن منها ، بل لا يجوز لأنه جهل [لأنه غير مأمور قبل التمكن حينئذ فاعتقاد كونه مأمورًا قبل كونه مأمورًا جهل][4] وهو غير جائز التحصيل ، لكن الأمة مجمعة قبل ظهور المخالف ، على أن الصبى عندما يبلغ فإنه يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بها ومنهى عنها فلا يكون التمكن من الامتثال شرط تحقق الأمر [5] .

« **وثالثها** : أجمعنا[6] » وأجمعت الأمة أيضًا : على أن الصلاة المفروضة لا

---

(١) ساقط من " ت " .

(٢) فى " ت " : عزم .

(٣) فى " ت " : وثانيها .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٥) انظر : المستصفى "٢/١٧" ، الفائق "٢/ ١٤٠" .

(٦) ساقط من " ت " .

تصح إلا بنية الفرض ، ولا تعتبر نية الفرض قبل معرفة الفرض . بدليل أن من نوى فرض الظهر قبل العلم أو الظن بدخول وقته ، فإنه لا تنعقد نيته ، وهكذا التقرير فى نية صوم يوم [من[1]] رمضان ، وإنما يستقيم فيه التقرير المذكور على وجه الإلزام ، لو قال الخصم : بوجوب النية ، وإلا فالتمسك بالإجماع فيه منعقد لحصول الخلاف فيه ، فلو كان التمكن من الامتثال شرط تحقق الأمر لوجب أن لا تصح نية الفرض فى شىء من الصلاوات المؤدات [2] فى أول الوقت ، لأنه لا يعلم فرضيتها إلا بعد التمكن منها ، فيكون قبل التمكن شاكًا فى فرضيتها فلا تصح نيته كنية الشاك فى حصول الوقت / (١٩٠/أ) ، وأيضًا لو كان التمكن من الامتثال شرطًا لتحقق الأمر لم يتصور أداء العبادات المضيقة بنية امتثال الأمر ، لأن فعلها قبل التمكن ليس امتثالاً للأمر، لعدم تحقق الأمر وبعده يفوت الوقت فيكون قضاء لا أداء ، وهو أيضًا خلاف الإجماع[3] .

فإن قلت : هذا الذى قبله غير لازم ، لاحتمال أن يقال : إن ذلك بناء على الظن الغالب ، فإن لغلبة الظن تأثيراً فى وجوب الشىء لا يخفى عليك صورة ، فوجب اعتقاد أنه مأمور بشرائع الإسلام ومنهيًا عن المناهى ، ووجوب نية فرض الصلاة والصوم مع عدم قطعه بوصوله إلى التمكن ، إنما هو بسبب غلبة ظن بقائه إلى التمكن ، وحينئذ لا يدل ما ذكرتم على المطلوب .

قلت : لا يجوز أن تكون تلك الأحكام من أهل الإجماع ، بناء على الظن الغالب بوصول المكلف إلى التمكن ، لأن الخطاب غير ممتنع فى الظن الغالب، فجاز أن لا يطابق ظنهم بوصوله إلى التمكن وصوله إليه ، وحينئذ يلزم أن يكون إجماعهم على الخطأ . وهو باطل .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت " .

(٢) فى " ت " الموجودات

(٣) انظر فى هذا الاستدلال المستصفى "٢/١٨" وراجع الفائق "٢/ ١٤٠" .

فإن قلت : ما ذكرتم يمنع من انعقاد الإجماع عن الخبر والقياس ، لكونهما مظنونين .

قلت : لما انعقد الإجماع على موجب خبر وقياس مظنون به ، علمنا الآن أنه صحيح غير محتمل للخطأ وإلا لزم أن يكون إجماعهم لا عن دليل ، وهو خطأ ، ولا يمكن أن يقال مثله فيما نحن فيه لأنا نرى أن كثيرًا منهم يموت قبل التمكن فلا يمكن أن يقال : إنه لما [1] انعقد الإجماع على أنه مأمور ، وإن كان ذلك بناء على الظن الغالب ، علمنا أنه يصل إلى التمكن وإلا لزم أن يكون إجماعهم على الخطأ .

ورابعها : أن الإجماع منعقد على أن من حبس المكلف في أول الوقت ومنعه عن الصلاة ، فإنه عاص لخصوصية منعه من الصلاة الواجبة ، وإن لم يصل إلى التمكن ، وإنما قيدنا بها ليندفع ما يقال عليه « أنه[2] » إنما يعصى لأنه منع الحر عن التصرف والتقلب فى مرامه حتى لو فرض ذلك فى المباح، فإنه يعصى أيضًا وأنه [3] إنما يعصى لأنه أخرجه عن أن يكون مكلفًا ، ولا شك فى أن كونه مكلفًا مصلحة ، وكذلك [4] لو منع الحاج [5] من الاشتغال بالإحرام والسعى ، ولو كان التمكن من الامتثال شرطًا لتحقق الأمر وإثباته على عزمه على فعله وجب أن لا يعصى بخصوص المنع والحبس عن الصلاة[6] ، ضرورة عدم تحقق الأمر ، كما قبل دخول الوقت فإنه لا يعصى لخصوصية المنع عن / (١٩٠/ب) الصلاة .

---

(١) آخر الورقة "١٩٤" من " ت " .

(٢) ساقط من " ت " .

(٣) فى " ت " : أو أنه .

(٤) فى الأصل : ولذلك ، والمثبت من " ت " .

(٥) فى الأصل : الخارج ، وهو تصحيف والمثبت من " ت " .

(٦) انظر فى هذا الاستدلال : المستصفى "٢/ ٢٠ ، ٢١" ، الفائق "٢/ ١٤٠" .

وخامسها : وهو الوجه اللـمّى وهو أن الأمر بالشىء يحسب تـارة بمصلحة تنشأ من فعل المأمور به ، وأخرى بمصلحة تنشـأ من نفس الأمر ، نحو امتحان المأمور وتجربته بمـا يظهر عليه من علامات البشـر والكراهة وتوطين نفسه على الامتثال وانزجاره عن القبائح بسـبب اشتغاله بمقدمات المأمور به ، ولكونه لطفًا لغيره ، فإنـه قد يعلم بسبب الأمر جنس المأمور به فيـقدم على فعله ، ولذلك يحسن من السيـد أن ينجز الأوامر على عبده مع علمه بأنه سـينسخها [1] عنه ولذلك [2] يحسن منه أيضًا أن يأمره بصوم شـهر، وإن فرض أنه يعلم بقول : نبى أو ولى [3] أنه لا يعيش إلى ذلك الشهر ، وإذا كان كذلك فلا امتناع فى أن يأمر الله تعالى أو رسوله المكلف بشىء مع علمـه تعالى بأنه لا يعيش إلى أن يتمكن مـنه ، وكذلك رسـوله للفوائد التى ذكرناها [4] .

وسنحيط بـالمسألة علمًا فى مسـألة جواز النسخ قـبل حضـور وقت العمل بـه[5] .

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أن المأمور بالشىء إنما يعلم أنه مـأمور به حقيقـة قبل التمكن من امتثاله ، أن لو كـان مأمورًا به حقيقة فى نفس الأمـر قبل التمكن ، وإلا لكان

---

(١) فى " ت " : يستنسخها .

(٢) فى " ت " : وكذلك .

(٣) انظر : ما سبق "ص١١٥٢" .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال : المحصول "١/ق٢/ ٤٦٤" .

وراجع فى هذه الأدلة ومناقشتـها للقائلين : إن المأمور يعلم أنه مأمـور قبل التمكن من الامتثال :

العدة "٢/ ٤٠٣"، المستصـفى "٢/ ١٧ ، ٢١"، المنخول "ص١٢٢"، المحـصول "١/ق٢/٤٦٣"، الأحكام للآمـدى "١/ ١٥٥"، الفـائق "٢/ ١٤٠ ، ١٤١"، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد "٢/ ١٦ ، ١٧" .

(٥) سوف تأتى هذه المسألة بمشيئة الله تعالى فى مباحث النسخ "١٩٤٨" .

جهلاً ، ضرورة أنه غير مطابق لما هو الواقع فى نفس الأمر ، لكنه غير مأمور به حقيقة فى نفس الأمر قبله ، لأنه لو كان مأموراً به حقيقة قبيله ، فإما أن يكون بشرط البقاء إلى التمكن أولا بهذا الشرط .

والأول : باطل لاستحالة حصول المشروط بدون الشرط .

والثانى : أيضًا باطل ، لأنه تكليف ما لايطاق ، وليس هذا تفريعًا عليه، إذ قال به منكم من لم يقل بتكليف ما لايطاق ، كالغزالى (١) - رحمه الله تعالى - .

وجوابه : منع لزوم تكليف ما لايطاق على التقدير الثانى ، وهذا لأن من الظاهر أنه لا يلزم من عدم توقف تحقق الأمر فى نفسه وقيامه بالأمر على التمكن كلفه فضلاً عن أن يكون ذلك تكليف ما لايطاق ، وإنما يلزم ذلك من عدم توقف الامتثال عليه ، لكن لا نسلم أن تحقق الأمر يستدعى تحقق الامتثال حتى يلزم ما ذكرتم من تكليف ما لايطاق ، وهذا لأنا نجوز أن يكون المعدوم مأموراً بالمعنى الذى تقدم ذكره (٢) .

وكذلك من لم يبلغه الأمر ، ولكن إنما يجب عليه الامتثال بشرط أن يبلغه فأما قبله فالأمر متحقق ، وإن لم يجب عليه الامتثال لفقد شرطه .

وثانيهما : أن الأمر طلب الفعل من / (١٩١/أ) المأمور فيستحيل قيامه بذات من يعلم امتناع حصوله منه ، لأن طلب الممتنع ممتنع إلا على رأى من يجوز تكليف ما لايطاق ، وليس الكلام فى هذه المسألة تفريعًا عليه فهو جار مجرى قوله : صم إن صعدت السماء ، ومعلوم أنه ليس من الأمر فى شىء (٣) إلا من جهة الصيغة .

---

(١) انظر : المنخول "ص١٢٢"، والمستصفى "٢/ ١٥" .

(٢) انظر : ما سبق "ص١١٢٧" .

(٣) فى " ت " : فى الأمر شىء .

وجوابه : أن الطلب ليس عين الإرادة ولا مشروطًا بها على ما عرف ذلك من قبل ، حتى يلزم أن لا يتعلق إلا بما تتعلق به الإرادة .

وهذا وإن كان يقتضي جواز الأمر بالمحال ، ونحن فى هذا المقام ، وإن سلمنا : عدم جواز الأمر به ، فإنما نسلم ذلك لما أنه ليس فى الأمر به مصلحة تتعلق بالفعل ولا مصلحة تتعلق بالأمر به ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه وإن لم تكن فيه مصلحة تتعلق بالفعل ، لكن فيه مصالح تتعلق بنفس الأمر كما تقدم[1] ذكره ، فلا يلزم من عدم جواز تعلق الطلب بالمحال لما تقدم[2] من المعنى ، إلا لأن الطلب عين الإرادة أو مشروط بها عدم جواز تعلقه فيما نحن فيه[3] .

تنبيه :

اعلم أن كل من لم يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به المعتزلة : فإنهم اتفقوا على أن التمكن من فعل وقت وجوبه شرط تحقق الأمر ، وهو اللائق بأصولهم[4] .

وأما من جوزه كجماهير أصحابنا : فهؤلاء ، اختلفوا فيه .

فذهب الجماهير منهم إلى عدم اشتراطه.

---

(١) انظر ما سبق " ص ٨٢٣ "

(٢) انظر ما سبق "ص١٠٢٧ " .

(٣) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :
العدة "٢/ ٤٠٤"، المستصفى "٢/ ٢١ ، ٢٣"، المنخول "ص١٢٢"، المحصول "١/ ق٢/ ٤٦٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٥٦"، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ١٧"، الفائق "٢/ ١٤١" .

(٤) سوف تأتى هذه المسألة بمشيئة الله تعالى فى مباحث النسخ "ص١٩٤٨" .

وذهب بعضهم : كإمام الحرمين[1] ، وبعض الأصوليين منا[2] ، ومن الحنفية[3] إلى اشتراطه .

وكل واحد من القولين ليس مناقضًا لذلك [4] الأصل ، وإن كان الأول أشد ملائمة له .

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٨٢" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٢/ ١٤٢"، الفائق "٢/ ١٤٢" .

(٣) انظر : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٥١"، تيسير التحرير "٢/ ٢٤٠" .

(٤) آخر الورقة "١٩٥" من " ت "

« النوع الرابع »

الكلام فى النهى وما يتعلق به من المسائل

النوع الرابع
الكلام فى النهى وما يتعلق به من المسائل
المسألة الأولى

اعلم أن صيغة النهى [1] مستعملة فى ثمانية محامل بالاستقراء .

أحدها : التحريم [2] ، كقوله تعالى : ﴿ **ولا تقتلوا النفس التى حرم الله**

---

(١) النهى فى اللغة : المنع : وهو خلاف الأمر ، ينهاه نهيا فانتهى وتناهى : كف .

انظر : لسان العرب مادة « نهى » « ١٥ / ٣٤٣ » .

وعند الأصوليين له عدة تعاريف منها :

عرفه أبو الحسين البصرى فى المعتمد « ١ / ١٨١ » بقوله : « أما النهى فهو قول القائل لغيره « لا تفعل » « على جهة الاستعلاء » ، إذا كان كارهاً للفعل ، وغرضه أن لا يفعل » .

وعرفه أبو يعلى فى العدة « ١ / ١٥٩ » بقوله : « والنهى : اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه » .

وعرفه السرخسى فى أصوله « ١ / ٧٩ » بقوله : « والنهى طلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه ، وذلك يوجب الانتهاء».

وتعاريف النهى وإن اختلفت عبارتها فالمعنى العام واحد من حيث الجملة فهو : لفظ طلب به الكف عن الفعل من جهة الاستعلاء بغير لفظ « كف » .

وانظر فى تعريف النهى :

المستصفى « ١ / ٤١١ » مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٤ - ٩٥ » ، تيسير التحرير « ١ / ٧٤ » جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٩٠ » ، نهاية السول «٢/ ٥٣».

(٢) انظر العدة « ٢ / ٤٢٦ » المستصفى « ١ / ٤١٨ » المنخول « ص ١٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٨٧ »

ورجع . تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد للعلائى « ص ٢٧٢ » ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٦ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » .

إلا بالحق ﴾ [1].

وثانيها : لكراهة [2] كقوله تعالى : ﴿ **ولا تعزموا عقدة النكاح** ﴾ [3] أى على عقدة النكاح ، وكقوله عليه السلام : « لا تتقدموا رمضان بيوم أو يومين[4] » .

---

(١) سورة الأنعام : آية « ١٥١ » .

(٢) انظر : المستصفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقيق المراد « ص ٢٧٢ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، كشف الأسرار «١ / ٢٥٦» .

(٣) سورة البقرة : آية « ٢٣٥ » .

(٤) رواه البخارى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ - بلفظ - أنه قال : « لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك اليوم » .

فى كتاب الصيام - باب لا يتقدمن رمضان بصوم يوم ولا يومين « ٢ / ٢٣٠ » .

وأخرجه مسلم « ١٠٨٢ » عنه بلفظ : « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجلا كان يصوم صوما فليصمه » .

فى كتاب الصيام - باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين « ٢ / ٧٦٢ » .

وأخرجه أبو داود « ٢٣٣٥ » فى كتاب الصوم - باب فيمن يصل شعبان برمضان «٢/ ٣٠٠ » .

وأخرجه الترمذى « ٦٨٤ ، ٦٨٥ » فى كتاب الصوم - باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم « ٣ / ٦٨ - ٦٩ » .

وأخرجه أبو داود أيضاً عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس « ٢٣٢٧ » ، فى كتاب الصيام - باب من قال : فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام - باب ذكر الاختلاف على منصور فى حديث ربعى « ٤ / ١٣٦» .

وأخرجه الدارمى «١٦٩٦» فى كتاب الصوم - باب النهى عن التقدم فى الصيام قبل الرؤية « ١ / ٣٣٦ - ٣٣٧ » .

==

وثالثهـا : التحقير [1] كقوله تعالى : ﴿ **ولا تمدن عينيك** ﴾ [2] .

ورابعهـا : التحذير [3] كقوله تعالى : ﴿ **ولا تموتن** ﴾ [4] .

وخامسها : بيان العاقبة [5] كقوله تعالى : ﴿ **ولا تحسبن الله غافلا** ﴾ [6] .

وسادسها : اليأس [7] كقوله تعالى : ﴿ **لا تعتذروا اليـوم إنما تجزون ما كنتم تعملون** ﴾ [8] .

== والحـديث له طرق كثـيـرة انظرها فى : نصب الراية « ٢ / ٤٣٩ - ٤٤١ » ، وإرواء الغليل « ٤ / ٣ - ٨ » .

(١) انظر : المستصـفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى «ص ٢٧٢» ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى «١/ ٢٥٦» ، الإبهاج «٢ / ٦٧» ، نهاية السول «٢ / ٥٣» .

(٢) سورة طه : آية « ١٣١ » .

(٣) انظر : الفائق : « ٢ / ١٤٥ » .

وراجع : تحقـيق المراد فى أن النهى يقـتـضى الفساد للعـلائى « ص ٢٧٣ » ، شرح الكوكب المنير « ٣ / ٨٢ » .

(٤) سورة آل عمران : آية « ١٠٢ » وتتمة الآية : ﴿ ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ .

(٥) انظر : المستصـفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائـى « ص ٢٧٣ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٦ » .

(٦) سورة إبراهيم : آية « ٤٢ » .

(٧) انظر : المستصـفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقـيق المراد للعلائى « ص ٢٧٣ » ، نهاية السـول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج «٢/ ٦٧ » ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٦ » .

(٨) سورة التحريم : آية « ٧ » .

وسابعها : الإرشاد(١) كقوله : ﴿ لا تسألوا عن أشياء ﴾(٢) .

وثامنها : الدعاء (٣) كقول الداعى : « لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين »(٤).

واتفقوا على أنها ليست حقيقة فى الكل / (١٩١/ب) بل فى البعض وذلك هو التحريم ، أو الكراهة (٥) ، أو ما هو المشترك بينهما ، أو هى

---

(١) انظر : المستصفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٧٣ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج «٢/ ٦٧» ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٦ » .

(٢) سورة المائدة : آية « ١٠١ » .

(٣) انظر : المستصفى « ١ / ٤١٨ » ، المنخول « ص ١٣٥ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٧ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٧٣ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج «٢/ ٦٧ » .

(٤) هذا جزء من حديث أخرجه أبو داود « ٥٠٩٠ » - فى كتاب الأدب - باب ما يقول إذا أصبح « ٤ / ٣٢٤ » من حديث عبد الرحمن بن أبى بكرة أنه قال لأبيه : يا أبت أنى أسمعك تدعو كل غداة اللهم عافنى فى بدنى . . قال : وقال رسول الله ﷺ : « دعوات المكروب اللهم رحمتك أرجو فلا تكلنى إلى نفسى طرفة عين واصلح لى شأنى كله لا إله إلا أنت » .

وأخرجه أحمد بن حنبل « ٥ / ٤٢ » .

(٥) صيغة النهى حقيقة فى التحريم عند الأئمة الأربعة حكاه عنهم ابن النجار فى شرح الكوكب المنير « ٣ / ٨٣ » وبالغ الإمام الشافعى فى إنكار قول من قال : إنها للكراهة وإليه ذهب الرازى والآمدى وغيرهم .

انظر : الرسالة للشافعى « ص ١٧ ، ٣٥٣ » ، البرهان « ١ / ٢٨٣ » ، التبصرة «ص٩٩» ، المحصول « ١ / ق٢ / ٤٦٩ » ، الأحكام للآمدى « ١ / ١٨٧ » .

وراجع : شرح تنقيح الفصول « ص ١٦٨ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، المسودة «ص٨١ ».

مشتركة بينهما (١).

فعلى الخلاف الذى تقدم فى الأمر ، ودلائل الوجوب بعينها آتية فى أنها للتحريم ، لأن النهى أمر بالترك ، فيكون الترك واجبا ، ولا نعنى بكون النهى للتحريم سوى هذا .

ثم اعلم أن أكثر ما تقدم من مباحث الأمر ، جار فى النهى بطريق العكس منها لكونه مقابلا له ، وقد أحطت بها علما، فلا حاجة إلى الإعادة لئلا يطول الكلام ويتكرر من غير فائدة كثيرة ، فلنذكر ما يختص به من المسائل .

---

(١) فتكون حقيقة فى كل منهما .

انظر : الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، القواعد والفوائد الأصولية « ص ١٩٠» ، شرح الكوكب المنير «٣/٨٣» ، منهاج العقول «٢/ ٥٠».

وقيل : بالوقف لتعارض الأدلة وهو قول الأشاعرة :

انظر : التبصرة « ص ٩٩ » ، المحصول « ١ / ق٢ / ٤٦٩ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١٦٨ » ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٦ » ، شرح الكوكب المنير « ٣ / ٨٣ » .

ثم اعلم : أن مذاهب العلماء فى الأمر التى ذكرها المصنف فيما سبق وغيرها مما لم يذكره ، هى بعينها مذاهب العلماء فى النهى إذ ما قوبلت بها ، وهذه المذاهب هى، أنه حقيقة فى التحريم ، حقيقة فى الكراهة مشترك بينهما ، حقيقة فى القدر المشترك، حقيقة فى واحد غير معلوم بعينه ، الوقف ، الإباحة .

المسألة الثانية

[فى أن النهى للتكرار]

ذهب أكثر من قال إن الأمر ليس للتكرار إلى أن النهى للتكرار ، بمعنى أنه يفيد الانتهاء عن المنهى عنه دائماً (١).

ومنهم من سوى بينهما فى أنهما لا يفيدانه ، وذلك إما بأن يكونا للقدر المشترك بين التكرار وبين المرة الواحد ، وإما بأن يكونا للمرة الواحدة(٢) .

ومنهم : من نقل الإجماع على أن النهى يفيد التكرار (٣).

---

(١) وهو المشهور من مذاهب العلماء قاله القرافى وقال الكمال : « خلافا لشذوذ » . وإليه ذهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم :

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار « ١٧ / ١٣٥ » ، المعتمد « ١ / ١٨١ » العدة «٢/ ٤٢٨ » ، المنخول « ص ١٠٨ » المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٧٠ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٨ - ٩٩ » تيسير التحرير « ١ / ٣٧٦ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١٦٨ » .

(٢) وإلى القول بأن النهى لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة الواحدة ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى واختاره الإمام الرازى وهذا الاختيار على خلاف ما عليه أكثر الشافعية والأشاعرة .

انظر : العدة « ٢ / ٤٢٨ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٧٠ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٩ » .

وراجع : نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٧ » ، المسودة « ص ٨١ »، فواتح الرحموت « ١ / ٤٠٦ » ، شرح الكوكب المنير « ٣ / ٩٨ » .

(٣) نقل الأصفهانى عن ابن برهان قوله : « الإجماع منعقد على أن ذلك يقتضى التكرار» وهذا ما جزم به الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع « ١ / ٢٩٤ » وهو المختار عند ابن الحاجب ، قال ابن برهان فى « الوصول إلى الأصول » « ١ / ١٤٣ » : ومما تمسكوا به : « أن النهى إنما كان على الدوام لأن معناه : دم على حالك التى أنت عليها ، ولن يتحقق معنى الدوام إلا بالترك على التكرار . . » ولم يحك إجماعا هنا ، ولعله ذكره فى موضع آخر من كتبه . ==

واحتج الأكثرون بوجوه :

أحدها : أن الدوام هو المتبادر إلى الفهم عند سماع الصيغة مجردة عن جميع القرائن ، بدليل أن السيد لو قال لعبده : لا تفعل كذا مجردة عن سائر القرائن ، يفهم منه منعه عن ذلك الفعل على وجه الدوام حتى لو فعل ذلك في وقت ما عد مخالفا لنهيه ، والتبادر إلى الفهم دليل الحقيقة على ما تقدم في اللغات[1] .

وثانيها : أن قول القائل : لا تضرب ، يفيد المنع من إدخال ماهية الضرب في الوجود ، وذلك إنما يكون بالامتناع عن إدخال كل فرد من أفرادها ، لأنه[2] لو أدخل فردا من أفرادها لكان قد أدخل الماهية في الوجود ، ضرورة أن ذلك الفرد مشتمل على الماهية .

ومن الظاهر أن الامتناع عن إدخال كل فرد من أفرادها ، إنما يكون بالامتناع دائماً .

وثالثها : أن الحمل على التكرار أحوط على ما لا يخفى عليك تقريره فوجب المصير إليه ، لقوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

وأما حديث الجهل بالاعتقاد فمشترك ، ولا ينقض بالأمر ، لأنه إنما لم يحمل ثمة على التكرار لما فيه من المشقة الناشئة من تكرار الفعل ، بخلاف النهي ، فإنه ليس فيه تلك المشقة .

== قال ابن السبكي في الإبهاج « ٢ / ٦٨ » : « ونحن نوافق القائلين بأنه للتكرار في المعنى دون العبارة » .

انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٤٣ » ، هامش المحصول « ١ / ق٢ / ٤٧٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «٢ / ٩٨» ، الفائق « ٢ / ١٤٧».

وراجع : نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٨ » ، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٩١ » .

(١) انظر ما سبق " ٣٣٠ " .

(٢) في « ت » : لكنه .

ورابعها : أكثر النواهى المطلقة فى الشرع والعرف للتكرار ، وهذا لا يستريب فيه عاقل بعد الاستقراء والفحص ، فلو لم يكن النهى للتكرار لزم التجوز فى تلك الاستعمالات . أما لو قيل : بأنه للتكرار /(١٩٢ / أ) فحيث لم يكن للتكرار ، كما فى قول الطبيب للمريض وقت شرب الدواء : «لا تأكل ولا تشرب فى هذه الساعة ، وإن كان يلزم التجوز فيه أيضا ، لكنه قليل وكل ما كان الشىء خلاف الأصل كان تكثيره أيضاً خلاف الأصل ، فيلزم أن يكون النهى للتكرار ، لئلا يلزم خلاف الأصل [١].

واحتجوا بوجوه :

أحدها : أن النهى قد ورد بمعنى الدوام ، كما فى النهى عن القتل [٢]والزنا وشرب الخمر وهو متفق عليه .

وقد ورد ولا يراد به الدوام ، كما فى قوله تعالى : ﴿ **لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم** ﴾ [٣] .

وكما تقدم فى قول الطبيب [٤]، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما ، وهو مطلق الترك ، لئلا يلزم أحدهما.

وثانيها : أنه لو كان للدوام فحيث لم يكن له يلزم الترك بالدليل .

أما لو قلنا : بأنه لمطلق التكرار من غير إشعار بأحد القيدين لم يلزم ذلك ،

---

(١) انظر أدلة الجمهور فى :

المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٧١ - ٤٧٣ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٩ » ، الفائق « ٢ / ١٤٧ - ١٤٨ » .

وراجع : نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، تيسير التحرير « ١ / ٣٧٦ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٤٠٦ » .

(٢) فى الأصل : الاصل ، وهو تصحيف والمثبت من « ت » .

(٣) سورة المائدة : آية « ٩٥ » .

(٤) انظر ما سبق « ص ١٠٠٣ » .

بل يلزم إثبات أمر زائد ، لدليل آخر لا يتعرض له النهى لا بالنفى ولا بالإثبات، ومعلوم أن الثانى أولى .

وثالثها : لو قال : لا تفعل كذا دائماً ، أو فى هذه الساعة ، أما فى الساعة الأخرى فافعل لم يكن الأول تكرارا والثانى نقصا [1].

الجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل ، لكن قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، وما ذكرنا من الدليل وهو تبادر الدوام إلى الفهم منه من غير قرينة دالة على أنه حقيقة فيه فوجب أن يكون مجازا فى غيره ، لأن التجوز خير من مطلق الاشتراك ، فضلا عن الاشتراك الذى يوجب أن يكون اللفظ فى أحدهما راجحا[2] وفى الآخر مرجوحاً ، ولا يعارض بمثله ، لأنه يقتضى أن يفهم القدر المشترك منه من غير قرينة وأن لا يفهم الدوام إلا لقرينة وذلك خلاف ما يجده المنصف العارف باللغة العربية من نفسه .

وثانيهما : أن جعله حقيقة فى القدر المشترك ، يقتضى أن يكون النهى مجازا فى التكرار وفى المرة الواحدة ، ضرورة كونه مستعملا فيهما لخصوصيتهما إذ الأغلب فى الاستعمال إنما هو بحسب خصوصية الصور لا باعتبار القدر المشترك بينهما ، أو وإن لم يكن ذلك [هو] [3] الأغلب ، لكن لا نزاع فى الاستعمال بحسب الخصوصية فيهما ، لكن غاية ما يقول الخصم

---

(١) انظر : فى أدلة الإمام الرازى والقاضى أبى بكر الباقلانى ومن وافقهما فى : المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٧٠ - ٤٧١ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٩ » ، الفائق « ٢ / ١٤٨ » .

وراجع : الإبهاج « ٢ / ٦٨ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٣ » ، تيسير التحرير « ١ / ٣٧٦ » ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٤٠٦ » .

(٢) آخر الورقة « ١٩٦ » من « ت » .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

فيه أن ذلك لقرينة ، فإما أن يقول : بأنه حيث استعمل فإنما استعمل فى القدر المشترك فلا إذ هو مناكـرة ظاهرة /(١٩٢ / أ) ، والتزام المجاز الواحد أولى من التزام المجازين ، فعند هذا إما أن يجعل حـقيقة فى الدوام، مجازا فى المرة الواحدة أو بالعكس ، لكن الأول أولى ، لأنا لو جعلناه حقيقة فيه أمكن جعله مجازا فى المرة الواحدة ، لأنها لازمة له ، وأما لو جعلناه حقيقة فيها لم يمكن جـعله مجـازا فـيه ، لأنه غـيـر لازم لهـا أو وإن أمكن لكن الأول أولى عند التعارض على ما عرفت ذلك فى اللغات [١].

لا يقال : جعله حقـيقة فى الدوام يقتضى أن يكون مـجازا فى المرة الواحدة وفى القدر المشترك بينهما أيضا ففيه أيضا التزام المجازين .

فلم قلتم : إن جعله حـقيقة فى الدوام ، أولى من جـعله حقيقـة فى القدر المشترك ، مع أن فى القول بكل واحد منهما التزام المجازين ؟

وأيضا فإن ما ذكرتم يقتضى أن لا يكون التواطوء أولى من المجاز لاستلزامه المجازين فـصاعدا ، وقـد قلتم : فى اللغات أن التـواطىء أولى من أن يكون اللفظ حقيقة فى معنى ومجازا فى الآخر .

لأنا نقول الجواب عن الأول : إن جعله حقيقة فى الدوام أولى وإن كان فيه أيضا التزام المجازين لما سبق من الوجهين فى الوجه الثانى .

وعن الثانى : إن ذلك إنما هو باعتبار الاستعمال فى القدر المشترك لا بحسب خصوص الصور .

وعن الثانى[٢] : المعارضة بما سبق من الفائدة [٣].

وعن الثالث : إنه إن عنى بالتكرار أنه يكـون عريا عن الفـائدة فليس بلازم

---

(١) انظر ما سبق « ص ١٩٦ » .

(٢) فى الأصل : الثالث ، والمثبت من « ت » .

(٣) انظر ما سبق « ص ١٠٠٣ » .

فإنه[1] تأكيد عندنا ، وإن عنى به أنه يكون عريا عن الفائدة التأسيسية فمسلم ، لكن لا نسلم : أنه ليس كذلك .

فإن قال : الأصل خلافه .

فجوابه : ما سبق [2]، ولا نسلم أيضاً أنه مع قيد اللادوام يكون نقصا ، بل يكون قيد اللادوام قرينة دالة عـلى إرادة التجوز منه ، فإن عنى [3] بالنقص أنه مستعمل فيما لا يجـامع مدلوله لقرينة لا أنه منهيا عنه فمسلم ، لكن لا نسلم أنه ليس كذلك ، فـإن زعم أنه لو كان كـذلك لزم خلاف الأصل فجـوابه ما سلف [4].

---

(١) فى « ت » : لأنه .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٤ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٩ »، الفائق « ٢ / ١٤٨ - ١٤٩ » .

وراجع : الإبهـاج « ٢ / ٦٨ » ، نهاية السـول « ٢ / ٥٣ » ، فـواتح الرحمـوت بشرح مسلم الثبوت « ١ / ٤٠٦ » .

(٣) فى الأصل : عين .

(٤) انظر ما سبق « ص ١١٧٣ » .

المسألة الثالثة

فى أن مطلق النهى عند من يقول : إنه للتحريم ، أو المقترن بقرينة للتحريم[1] عند من لا يقول : به . هل يقتضى فساد المنهى عنه أم لا ؟

اختلفوا فيه :

فذهب كثير من الفقهاء من الأئمة الأربعة ، وجماعة من المتكلمين منا ومنهم [2]، وأهل الظاهر بأسرهم [3]، إلى أنه يقتضى فساد المنهى عنه سواء كان المنهى [عنه [4]] عبادة أو معاملة ، وهو مذهب الشافعى [5] / (١٩٣ / أ) رحمه الله تعالى .

لكن اختلفوا فى جهة دلالته عليه .

فمنهم : من قال : يدل عليه من جهة اللفظ .

---

(١) فى « ت » : التحريم .

(٢) انظر فى هذا المذهب :

المغنى للقاضى عبد الجبار « ١٧ / ١٣٦ » ، المعتمد « ١ / ١٨٤ » ، العدة « ٢ / ٤٣٢ » ، التبصرة « ص ١٠٠ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٨٦ »، البرهان « ١ / ٢٨٣ » ، المستصفى « ٢ / ٢٥ » ، المنخول « ص ١٢٦ »، أصول السرخسى « ١ / ٨٢ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٨٦ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ٨٨ » .

(٣) انظر : الأحكام لابن حزم « ٣ / ٣٢٩ » .

وراجع : الأحكام للآمدى « ٢ / ٨٨ » ، تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد للعلائى « ص ٢٩٤ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٩ » .

(٤) الساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٥) انظر فى مذهب الشافعى رحمه الله تعالى :

الرسالة للإمام الشافعى « ص ٣٤٣ » وما بعدها .

وراجع : المنخول « ص ١٢٦ » ، الوصول إلى الأصول لابن برهان « ١ / ١٨٧ » تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٩ » .

ومنهم : من قال : من جهة المعنى [١].

وذهب أبو حنيفة ، وأكثر أصحابه كمحمد بن الحسن ، وأبى الحسن الكرخى [٢]، وكثير من أصحابنا كالقفال الشاشى . وكثير من المتكلمين منا[٣]،ومنهم كالجبائيين [٤] ، وأبى عبد الله البصرى[٥] ، والقاضى[٦] : إلى أنه لا يقتضى فساده ، سواء كان عبادة أو معاملة .

---

(١) النهى فى اللغة : المنع الذى هو بمعنى الكف فهو طلب الكف عن الفعل جزما كما سبق « ص ٩٩٧ » .

واقتضاؤه الفساد قدر زائد يحتاج إلى دليل آخر غير اللغة ، وهذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين .

انظر : الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢/ ٩٥»، تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد للعلائى « ص ٢٩٠ » ، الفائق «٢/ ١٥٠»، جمع الجوامع وشرحه « ١ / ٣٩٣ » نهاية السول « ٢ / ٥٤ » ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١ / ٢٥٨ » .

(٢) انظر : أصول السرخسى « ١ /٨٢ » ، المغنى للخبازى « ص ٧٢ » ، تيسير التحرير « ١ / ٣٧٧ » ، فواتح الرحموت « ١ / ٣٩٦ » ، شرح المنار وحواشيه « ص ٢٥٩ » ، التوضيح على التنقيح « ١ / ٤١٦ » .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٨ » ، تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٨٧ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٩ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٤ » ، نزهة المشتاق شرح اللمع لأبى إسحاق الشيرازى « ص ١٢٣ » .

(٤) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار – قسم الشرعيات « ١٧ / ١٣٦ » ، المعتمد « ١ / ١٨٤ » .

(٥) انظر : المعتمد « ١ / ١٨٤ » .

وراجع : المغنى للقاضى عبد الجبار « ١٧ / ١٣٦ » ، العدة « ٢ / ٤٣٤ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٨٨ » .

(٦) أى القاضى عبد الجبار ، وبه قال إمام الحرمين ونقله ابن السبكى عن أبى الحسن الأشعرى وإليه ذهب القاضى أبو جعفر السمنانى وأبو عبد الله الأزدى ، وإليه ذهب كثير من الشافعية ==

وذهب أبو الحسين البصرى منهم[١]، وبعض أصحابنا كالغزالى[٢]، والإمام[٣] إلى التفصيل ، فقالوا : يقتضى فساده إذا كان عبادة ، دون ما إذا كان معاملة[٤] .

وقد عرفت فيما سبق معنى الفساد فى العبادات والمعاملات ، وأنه لا اختلاف فى معناه فى المعاملات ، وإنما الاختلاف فيه فى العبادات[٥] .

والأظهر أن كل من ذهب من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يقتضى الفساد فى العبادات ، أو لا يقتضيه ، فإنما ذهب إليه بالمعنى المصطلح عليه عنده لا بالمعنى الآخر ، وإن كان الأمر فى الآخر على خلاف هذا على ما عرفت ذلك فاعرف ذلك [٦].

== انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار « ١٧ / ١٣٦ » ، المعتمد « ١ / ١٨٤ » ، العدة « ٢ / ٤٣٤ » ، البرهان لإمام الحرمين « ١ / ٩٢٩٢ » ، التبصرة « ص ١٠٠ » ، المستصفى « ٢ / ٢٥ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٨٦ » ، الأحكام للآمدى «٢/ ١٨٨ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٧ - ٩٨ » ، وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٨٩ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٩ » ، شرح الكوكب المنير « ٣ / ٩٢ »، منهاج العقول « ٢ / ٥٢ » .

(١) انظر : المعتمد « ١ / ١٨٤ » . وراجع : تحقيق المراد « ص ٢٨٨ » .

(٢) انظر : المستصفى « ٢ / ٢٥ » ، المنخول « ص ١٢٦ » ، واختياره فى المنخول على عكس ما ذكر فى المستصفى فقال فى المستصفى : « والمختار أنه يقتضى الفساد».

(٣) انظر : المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٨٦ » حيث قال : وقال أبو الحسين البصرى « أنه يفيد الفساد فى العبادات لا فى المعاملات » وهو المختار .

(٤) وانظر فى هذا المذهب :

مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٦ » ، شرح تنقيح الفصول « ص ١٧٣ » ، الإبهاج « ٢ / ٦٩ » ، كشف الأسرار « ١ / ٢٥٨ » ، نهاية السول « ٢ / ٥٤ »، تحقيق المراد للعلائى « ص ٢٨٨ » .

(٥) انظر ما سبق « ص ٥٦١ » .

(٦) قال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق «٢/ ١٥٢» : « والظاهر من جهة النقل ==

واحترزنا : بمطلق النهى ، عن النهى المقترن بقـرينة تدل على الفساد ، نحو أن يكون دالا على المنع من الشىء لخلل[1] فى أركانه [2]، أو فى شرائطه [3].

وعن الذى يكون مقترناً بقـرينة تدل على أنه ليس للفساد ، نحو النهى عن الشىء لأمر خارج عنه مجاور له [4]، فإن فى هذين النهيين ينبغى أن لا يكون خلاف ، أو وإن كان فيه خلاف على مـا أشعر به إيراد بعضهم [5]، لكنه غير معتد به إذ يمتنع أن لا يكون له دلالة على الفـساد مع دلالته على اختلال ركن من أركانه ، أو على اختلال شرط من شرائطه والفساد لازم من لوازمه ، وإلا فيـمكن أن يكون صحـيحـاً ، وحينئـذ يلزم جواز وجود الـكل بدون الجزء ، وجواز وجود المشروط بدون الشرط ، وهو ممتنع .

وإنما قيدنا الخلاف[6] فى النهى الذى للتحريم ، إذ لا خلاف فى النهى الذى

= أن من قال بالفساد فى العبادة أراد به المعنى المقابل للصحة فيها عنده .

ومن جهة الدليل : أنه أريد به عدم سقوط القضـاء لا عدم موافقة أمر الشرع ، فإن النهى إذا كان للتحريم لم يكن فعله موافقا للشرع قطعا » .

وانظر : المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٨٦ » .

(١) فى « ت » : لمخلل .

(٢) مثال النهى عن الشـىء باعتبار ركن من أركانه النهى عن الصـلاة مع تفويت ركن من أركانها كالفاتحة ، كما قال عليه السلام : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .

(٣) ومثال النهى باعـتبار شرطه قوله عليه السلام : « لا عـمل إلا بنية » ، وقوله : « لا صلاة إلا بطهور » .

(٤) مثل النهى عن البيع بعد النداء الثانى من يوم الجمعة ، ومثل النهى عن تلقى الركبان، والنهى عن بيع الحاضر للباد .

(٥) انظر : العـدة « ٢ / ٤٤١ » ، الأحكام للآمـدى « ٢ / ١٨٨ » ، شـرح تـنقـيح الفصول « ص ١٧٣ » .

وراجع : القواعد والفوائد الأصولية « ص ١٩٢ » .

(٦) آخر الورقة « ١٩٧ » من « ت » .

للتنزيه على ما يشعر به كلامهم[1]، وقد صرح بذلك بعض المصنفين [2]

احتج القائلون بالفساد : بالنص ، والإجماع ، والمعقول .

أما النص فهو : قوله عليه السلام : « من أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد عليه » . ويروى « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » [3] .

والمنهى عنه ليس من الدين فكان مردودا ، والمردود ما ليس بصحيح ولا مقبول ، لأنه استعمل فيهما يقال : رد دعاه وعبادته إذا لم يقبل ، ويقال : رد كلام الخصم إذا أبطله ، ومنه تسمى الكتب /(١٩٣/ب) المصنفة فى إبطال الكلام أهل البدع [4]والأهواء كتب الرد ، ويقال : كتاب الرد على الفلاسفة ، وكتاب الرد على الخوارج ، وكتاب الرد على الروافض ، فوجب

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٥ » ، تحقيق المراد للعلائى «ص٣٠١».

(٢) جاء فى تحقيق المراد « ص ٢٧٤ » ، أن الذى أشعر به كلام الأكثرين وصرح به جماعة منهم أن نهى الكراهة لا خلاف فيه ، وذلك ظاهر إذ لا مانع من الاعتداد بالشىء مع كونه مكروها ولذلك قال بعض الشافعية وغيرهم بصحة الصلاة فى أعطان الإبل والحمام وغيرهما مع القول بالكراهة .

وانظر : المستصفى « ٢ / ٢٥ » .

(٣) الحديث سبق تخريجه « ص ١٠١١ » .

(٤) البدع : جمع بدعة ، قال فى القاموس المحيط « ٣ / ٣ - ٤ » : البدع بالكسر الأمر الذى يكون أولا ، وأبدع : أبدأ ، والشاعر أتى بالبديع ، والراحلة كلت وعطبت أو ظلعت .

وفى الاصطلاح : قيل : هى كل ما حدث بعد عصر رسول الله ﷺ فهو بدعة سواء كان محمودا أو مذموما .

وقيل : البدعة لا تطلق إلا على ما خالف السنة .

انظر : النهاية فى غريب الحديث « ١ / ١٠٦ - ١٠٧ » ، جامع العلوم والحكم «ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ » ، الإبداع فى مضار الابتداع « ص ٣١ » ، شرح النووى على صحيح مسلم « ٦ / ١٥٤ ، ١٥٥ » ، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام «٢/ ٢٠٤ » ، الاعتصام للشاطبى « ١ / ١٨٨ »

جعله حقيقة فيهما باعتبار القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ، فإذا ورد مجردا عن القرينة وجب حمله عليهما أو على ما ليس بصحيح ، لأنه لو لم يحمل عليهما أو عليه .

فإما أن لا يحمل على واحد منهما وهو باطل .

أما أولا : فلأن فيه تعطيل النص وهو ممتنع .

وأما ثانيا : فبالاتفاق .

وأما أن يحمل على ما ليس بمقبول : وهو إما بطريق التعيين ، أو بطريق التخيير .

والأول: باطل ، لأن الحمل على التعيين على أحد مدلولى اللفظ المتساويين من غير مرجح غير جائز فضلا عن أن يكون الحمل على المرجوح واجبا .

والثانى أيضاً باطل ، لأن الحمل على التخيير إنما يجرى فيما يتساوى فيه الحمل والحمل على ما ليس بصحيح راجح على ما ليس بمقبول ، لأنه مستلزم له من غير عكس فكان فيه زيادة فائدة فكان الحمل عليه واجبا (١).

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة استدلوا بالنهى على الفساد ، ولم ينقل عن واحد منهم الإنكار على ذلك ، فكان إجماعا .

أما بيان الأول : فنذكر احتجاجهم ، فمن ذلك احتجاج ابن عمر[٢] رضى

---

(١) انظر : هذا الاستدلال ووجه الاستدلال به فى :

المعتمد « ١ / ١٨٧ » ، العدة « ٢ / ٤٣٤ » ، التبصرة « ص ١٠١ » ، المستصفى « ٢/ ٢٧ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٩٥ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٠ »، الفائق « ٢ / ١٢٥ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٣١٨ - ٣١٩ »

(٢) هو : الصحابى الجليل أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما، القرشى ، العدوى ، ولد قبل الهجرة بـ« ١٠ سنوات » وشهد الخندق والمشاهد التى بعدها مع رسول الله ﷺ وكان شديد الاتباع لآثار رسول الله . ==

الله عنه[1]] على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن** ﴾[2] .

ومنه أيضاً قوله : « كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج [3] نهيه عليه السلام ، عن المخابرة[4] » .

== ﷺ وهو أحد الستة للرواية ، توفى بمكة سنة « ٧٣ هـ » وقيل غير ذلك .

انظر : طبقات ابن سعد « ٤ / ١٤٢ » ، والاستيعاب « ٢ / ٢٤١ » ، حلية الأولياء « ١ / ٢٩٢ » ، صفة الصفوة « ١ / ٢٢٨ » ، أسد الغابة « ٣ / ١٣٧ »، الإصابة « ٢ / ٣٤٧ » .

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) سورة البقرة : آية « ٢٢١ » .

أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الطلاق - باب قوله تعالى : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم** ﴾ عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال : إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله « ٦ / ١٧٢ » .

وأخرجه ابن أبى شيبة وابن أبى حاتم عن ابن عمر أيضا : أنه كره نكاح نساء أهل الكتاب وتأول قوله : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم** ﴾ « ٧ / ٦٢ » .

وكما روى ذلك عن ابن عمر فقد روى عن ابن عباس أخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره « ٢ / ٣٧٦ » وابن المنذر وابن أبى حاتم .

انظر : تفسير الطبرى « ٢ / ٣٧٦ » ، فتح القدير « ١ / ٢٢٥ » .

(٣) هو : أبو عبد الله ، وقيل : أبو خديج ، رافع بن خديج بن رافع بن عدى بن زيد ابن عمرو الأنصارى الحارثى الخزرجى ، رده الرسول ﷺ يوم بدر ، لأنه استصغره وأجازه يوم أحد ، وشهد الخندق ، توفى سنة ثلاث أو أربع وسبعين ، وقيل غير ذلك .

انظر : الاستيعاب « ١ / ٤٩٥ » ، أسد الغابة « ٢ / ١٥١ » ، الكامل فى التاريخ « ٤ / ٢٩ » ، الإصابة « ١ / ٤٩٥ » ، تهذيب التهذيب « ٣ / ٢٢٩ » ، شذرات الذهب « ١ / ٨٢ » .

(٤) وروى هذا الحديث عن ابن عمر - رضى الله عنه - مرفوعا بلفظه عن البخارى: ==

ومنه استدلالهم بفساد عقد الربا بقوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل [(1)]» .

== أنه كان يكرى مزارعة على عهد رسول الله ﷺ وفى إمارة أبى بكر وعمر وعثمان وصدرا من خلافة معاوية حتى بلغه فى آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهى عن النبى ﷺ ... الخ .

أخرجه البخارى فى كتاب ما جاء فى الحرث والمزارعة - باب ما كان من أصحاب النبى ﷺ يواسى بعضهم بعضا فى الزراعة والثمر « ٣ / ٧١ » .

وأخرجه مسلم « ١٥٤٧ » فى كتاب البيوع - باب كراء الأرض « ٣ / ١١٨٠ »

وأخرجه البيهقى فى كتاب المزارعة - باب ما جاء فى النهى عن كراء الأرض «٦/ ١٣٠ » .

وأخرجه أحمد « ٤ / ١٤٠ » .

وللحديث طرق أخر وألفاظ كثيرة يكفى منها ما ذكرت وقد يبدو للناظر فيها لأول وهلة أن الحديث مضطرب إسنادا ومتنا وليس كذلك .

انظر : نصب الراية « ٤ / ١٨٠ -١٨١ » ، التلخيص الحبير « ٣ / ٦٨ » ، إرواء الغليل « ٥ / ٢٩٧ - ٣٠١ » .

(١) أخرجه مسلم « ١٥٩٢ » من طريق بشر بن سعيد عن معمر بن عبد الله ولفظه : أنه أرسل غلامه بصاع قمح فقال : بعه ، ثم اشتر به شعيرا ، فذهب الغلام فأخذ صاعا وزيادة بعض صاع ، فلما جاء معمرا أخبره بذلك ، فقال له معمر : لم فعلت ذلك ؟ انطلق فرده ولا تأخذن إلا مثلا بمثل ، فإنى كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول : « الطعام بالطعام مثلا بمثل » .

قال : وكان طعامنا يومئذ الشعير ، قيل له : فإنه ليس بمثله ، قال : إنى أخاف أن يضارع » .

فى كتاب المساقاة - باب بيع الطعام مثلا بمثل « ٣ / ١٢١٤ » .

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع - باب جواز التفاضل فى الجنسين . الخ «٥/ ٢٨٣» .

وأخرجه الدارقطنى « ٨٣ » فى كتاب البيوع « ٣ / ٢٤ » .

وأخرجه أحمد « ٦ / ٤٠٠ - ٤٠١ » .

ومنه محاجة أبى الدرداء [1] مع معاوية وهو مشهور [2] .

---

(١) هو : عويمر بن عامر بن مالك بن زيد بن قيس ، وقيل : عويمر بن قيس بن زيد بن أمية ، وقيل : عويمر بن عبد الله بن زيد بن قيس بن أمية بن عامر بن عدى الخزرجى الحارثى ، وقيل : اسمه عامر ، وعويمر لقبه ، كان فقيها عاقلا حكيما شهد ما بعد أحد من المشاهد ، واختلف فى شهوده أحد ، تولى قضاء دمشق فى عهد عمر وهو أحد الذين جمعوا القرآن حفظا ، توفى بدمشق سنة « ٣٢ » هـ .

انظر : الاستيعاب « ٤ / ٥٩ » ، حلية الأولياء « ١ / ٢٠٨ » ، صفة الصفوة «١/ ٢٥٧ » ، الإصابة « ٣ / ٤٥ » ، تقريب التهذيب « ٢ / ٩١ » ، تهذيب التهذيب « ٨ / ١٧٥ - ١٧٧ » ، شذرات الذهب « ١ / ٣٩ » .

(٢) أخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب البيوع - باب بيع الذهب بالفضة تبرا أو عينا « ٢ / ٦٣٤ » .

عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبى سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها . فقال أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل ، فقال له معاوية : ما أرى بمثل هذا بأسا . فقال أبو الدرداء : من يعذرنى من معاوية ؟ أنا أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرنى عن رأيه. لا أساكنك بأرض أنت بها . ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب ، فذكر ذلك له فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية : أن لا تبيع ذلك إلا مثلا بمثل وزنا بوزن .

وأخرجه الشافعى فى الرسالة فقرة « ١٢٢٨ » « ص ٤٤٦ » .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع - باب بيع الذهب بالذهب « ٧ / ٢٧٩ » ، بدون ذكر القصة .

وقال الزرقانى فى شرح الموطأ « ٣ / ١١٥ » : « قال أبو عمر : لا أعلم أن هذه القصة عرفت لمعاوية مع أبى الدرداء إلا من هذا الوجه ، وإنما هى محفوظة لمعاوية مع عبادة بن الصامت والطرق متواترة بذلك عنهما » .

قال أحمد شاكر : « والإسناد صحيح وإن لم يرد من وجه آخر فهو من الأفراد الصحيحة والجمع ممكن لأنه عرض له ذلك مع عبادة وأبى الدرداء » .

أما المحاجة بين عبادة بن الصامت ومعاوية فقد أخرجا مسلم « ١٥٨٧ » فى كتاب المساقات - باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا « ٣ / ١٣١٠ » .

وفيه فقام عبادة بن الصامت فأعاد القصة . ثم قال: لنحدثنا بما سمعنا من رسول ==

ومنه استدلالهم على فساد نكاح المتعة بنهيه عليه السلام عنها[1] .

وكذا فى العبادات : فإنه لا مأخذ لهم فى عدم صحة الصوم فى يوم النحر وأيام التشريق ، إلا قوله عليه السلام : « ألا لا تصوموا فى هذه الأيام[2] »

== الله ﷺ وإن كره معاوية . أو قال : وإن رغم » ما أبالى أن لا أصحبه فى جنده ليلة سوداء .

وانظر : الرسالة للشافعى وهامشها ، بتحقيق / أحمد شاكر « ص ٤٤٦ » .

(١) حديث النهى عن المتعة يروى من حديث عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وجابر وأبى هريرة وابن مسعود وعن غيرهم بألفاظ متقاربة منها : ما أخرجه مسلم فى صحيحه بلفظ : «رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس فى المتعة ثلاثا ثم نهى عنها».

وأخرجه بغير هذا اللفظ فى كتاب النكاح - باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة « ٢ / ١٠٢٢ - ١٠٢٨ » .

وأخرجه البخارى من حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل الحمر الأنسية فى كتاب المغازى - باب غزوة خيبر « ٥ / ٧٨ » .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب النكاح - باب نكاح المتعة « ٢ / ٥٤٢ » بلفظ : البخارى .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده « ٤ / ٥٥ » من حديث سلمة بن الأكوع عن أبيه.

وأخرجه أبو داود « ٢٠٧٢ - ٢٠٧٣ » فى كتاب النكاح - باب فى نكاح المتعة «٢/ ٢٢٦ - ٢٢٧ » من حديث الربيع بن سبرة .

وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح - باب تحريم المتعة « ٦ / ١٢٥ - ١٢٦ »

وأخرجه ابن ماجه «١٩٦١» فى كتاب النكاح-باب النهى عن نكاح المتعة «١/ ٦٣٠-٦٣١».

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب النكاح - باب المهر « ٣ / ٢٥٨ » .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب النكاح - باب نكاح المتعة «٧/ ٢٠٠-٢٠٤» .

وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف فى باب المتعة « ٧ / ٥٠١ - ٥٠٦ » .

(٢) روى من حديث ابن عباس ومن حديث أبى هريرة ومن حديث عبد الله بن حذافة ومن حديث أم خلدة الأنصارى وغيرهم . ==

الحديث ، وما يجرى مجراه .

== فحديث ابن عباس رواه الطبرانى فى معجمه الكبير ، حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى ، ثنا أبو كريب ، ثنا إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ : أرسل أيام منى صائحاً يصيح : أن لا تصوموا هذه الأيام ، فإنها أيام أكل وشرب وبعال » .

قال الهيثمى : « إسناده حسن » . مجمع الزوائد « ٣ / ٢٠٣ » .

قلت : وفيه إبراهيم بن إسماعيل ، قال فى التقريب : « ضعيف » « ١ / ٣١ »
وحديث أبى هريرة أخرجه الدارقطنى فى سننه فى الضحايا عن سعيد بن سلام العطار ، ثنا عبد الله بن بديل الخزاعى عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال : بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء الخزاعى . . . وأيام منى أيام أكل وشرب وبعال » . وسعيد هذا رماه أحمد بالكذب . نصب الراية « ٢ / ٤٨٤ » .

وحديث عبد الله بن حذافة أن النبى ﷺ أمره أن ينادى فى أيام التشريق إنها أيام أكل وشرب » .

أخرجه الدارقطنى عن الواقدى ، ثنا ربيعة عن عثمان عن محمد بن المنكدر سمع مسعود بن الحكم الزرقى يقول : حدثنى عبد الله بن حذافة السهمى . الحديث .
قال الواقدى : « ضعيف » .

قال الألبانى : أخرجه أحمد فى مسنده بسند صحيح « ٣ / ٤٥٠ ، ٤٥١ » الإرواء « ٤ / ١٣٠ » .

وحديث أم خلدة الأنصارى : رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى الحج ، وإسحاق بن راهويه فى مسنده قالا : بعث رسول الله ﷺ علياً ينادى أيام منى : إنها أيام أكل وشرب وبعال « زاد إسحاق فى حديثه يعنى نكاح .

ومن طريق ابن أبى شيبة رواه الطبرانى فى معجمه وأبو يعلى الموصلى فى مسنده ، ورواه عبد بن حميد فى مسنده .

وروى من حديث عقبة بن عامر مرفوعا : يوم عرفة ، ويوم النحر وأيام التشريق عيدنا أهل الإسلام ، وهى أيام أكل وشرب .

أخرجه أبو داود « ٢٤١٩ » فى كتاب الصوم - باب صيام أيام التشريق «٢ / ٣٢٠»
وأخرجه الترمذى «٧٧٣» فى كتاب الصوم -باب ما جاء فى كراهية الصوم فى أيام التشريق « ٣ / ١٤٣ » قال حديث حسن صحيح .

وابن خزيمة فى صحيحه « ٢١٠٠ » « ٣ / ٢٩٢ » . ==

وكذا يستدل بقوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقرائك »[1]. على فساد صلاة الحائض ، وأمثال هذه كثير بالجملة[2] .

كما يعلم إجماعهم على أن الأمر للوجوب [باستقراء استدلالهم بالأمر على الوجوب ، فكذا يعلم إجماعهم على أن النهى للفساد [3]] باستقراء

= وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام - باب الأيام التى نهى عن صومها « ٤ / ٢٩٨ » .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصوم « ١ / ٤٣٤ » وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرج مسلم فى صحيحه من حديث نبيشة الهذلى : قال : قال رسول الله ﷺ : «أيام التشريق أيام أكل وشرب » .

فى كتاب الصيام - باب تحريم صوم أيام التشريق « ٢ / ٨٠٠ » حديث « ١١٤١ » وفى الباب عن جماعة آخرين من الصحابة رضى الله عنهم والحديث متواتر المعنى عن رسول الله ﷺ .

انظر : نصب الراية « ٢ / ٤٨٤ - ٤٨٥ » ، التلخيص الحبير « ٢ / ٢٠٨ » والبعال: النكاح وملاعبة الرجل أهله والمباعلة : المباشرة ، ويقال . . . والبعل والتبعيل حسن العشرة .

انظر : النهاية فى غريب الحديث « ١ / ١٤١ » .

(١) هذا جزء من حديث يروى من طرق كثيرة .

أخرجه البخارى عن عائشة أن فاطمة بنت أبى حبيش كانت تستحاض فسألت النبى ﷺ فقال : ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلى وصلى « فى كتاب الحيض باب إقبال المحيض وإدباره » ١ / ٨٢ - ٨٣ » .

وأخرجه مسلم « ٣٣٣ » فى كتاب الحيض - باب المستحاضة وغسلها وصلاتها «١/٢٦٢ » .

وأخرجه أبو داود « ٢٨٢ ، ٢٨٣ » فى كتاب الطهارة - باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة « ١ / ٧٤ » .

وأخرجه الترمذى «١٢٥» فى أبواب الطهارة-باب ما جاء فى المستحاضة «١/٢١٧».

(٢) أى ولم ينكر عليهم فكان إجماعا .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

استدلالهم بالنهى على الفساد ، فمن عول عليه فى إثبات أن الأمر للوجوب ، [وجب[1]] عليه أن يعول عليه أيضا ها هنا ، إذ لا يتخلص بينهما فرق[2] .

وأما المعقول فمن وجوه :

أحدها : أن المنهى عنه قبيح ومحرم إذ الكلام فيه والمحرم لا يكون مشروعا وما لا يكون مشروعا لا يكون صحيحا ، لأن كل صحيح مشروع فالمنهى/(١٩٤ / أ) عنه لا يكون صحيحا فإذا النهى للفساد .

وثانيها : لو لم يكن النهى للفساد ، فحيث حمل بعض النواهى عليه ، كما فى النهى عن بيع المضامين والملاقيح[3] يجب أن يكون لقرينة منفصلة ، لكن الأصل عدمها فهو إذا للنهى .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر فى هذا الدليل من الإجماع :

المعتمد « ١ / ١٩٠ » ، العدة « ٢ / ٤٣٦ » ، المستصفى « ٢ / ٢٧ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٩٦ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٦ » .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٣٢٦ - ٣٣٤ » ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى « ١ / ٢٥٩ » ، الفائق « ٢ / ١٥٣ » ، شرح الكوكب المنير « ٣ / ٨٥ ».

(٣) أخرجه البزار « ١٢٦٧ » فى كتاب البيوع - باب النهى عن بيع الملاقيح والمضامين«٢/٨٧ » من طريق محمد بن المثنى : ثنا سعيد بن سفيان عن صالح بن أبى الأخضر عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة أن النبى ﷺ : نهى عن بيع الملاقيح والمضامين» .

قال البزار : « لا نعلم أحد رواه هكذا إلا صالح ، ولم يكن بالحافظ » .

وقال الهيثمى : « صالح بن أبى الأخضر ضعيف « مجمع الزوائد « ٤ / ١٠٤ » وأخرجه أيضا « ١٢٦٨ » من طريق سعيد بن يحيى الأموى ، ثنا أبو القاسم بن أبى الزناد حدثنى إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس : به وزاد : وحبلة الحبلة .

قال البزار:« لا نعلمه عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد « كشف الأستار «٢/ ٨٧». ==

وثالثها : أن المنهى عنه ، مشتمل على مفسدة خالصة ، أو راجحة ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان إما أن يكون مشتملا على مصلحة خالصة أو راجحة ، أو متساوية ، أو يكون خاليا عنهما .

وعلى التقديرين الأولين : يكون النهى عنه غير جائز ، ضرورة أن النهى عن المصلحة الخالصة غير جائز شرعا وعرفا[1].

== وقال الهيثمى : « رواه الطبرانى فى الكبير والبزار ، وفيه إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة ، وثقه أحمد وضعفه جمهور الأئمة ، « ٤ / ١٠٢ » .

رواه مالك فى الموطأ مرسلا فى البيوع - باب ما يجوز من بيع الحيوان « ٢ / ٦٥٤» من طريق ابن شهاب عن سعيد بن المسيب .

قال الدارقطنى فى العلل : تابعه معمر ، ووصله عمر بن قيس عن الزهرى ، والصحيح قول مالك « . التلخيص الحبير « ٣ / ١٣ » .

وفى الباب عن عمران بن حصين وهو فى البيوع لابن أبى عاصم .

وأخرجه عبد الرزاق عن ابن عمر « ١٤١٣٨ » فى كتاب البيوع · باب بيع الحيوان بالحيوان « ٨ / ٢١ » بإسناد قوى .

انظر : التلخيص الحبير « ٣ / ١٣ » .

قال مالك : « والمضامين : بيع ما فى بطون إناث الإبل ، والملاقيح : بيع ما فى ظهور الجمال » . انظر : الموطأ « ٢ / ٦٥٤ » .

وقال ابن الأثير : « المضامين ما فى أصلاب الفحول » ، وهى جمع مضمون يقال: ضمن الشيء بمعنى تضمنه ومنه قولهم : مضمون الكتاب كذا وكذا ، والملاقيح : جمع ملقوحة وهو ما فى بطون الناقة . « ٣ / ١٠٢ » ، بعكس تفسير مالك .

وقال ابن الأثير أيضا : « الملاقيح جمع ملقوحة ، وهو جنين الناقة يقال : لقحت الناقة ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار ، والناقة ملقوحة ، وإنما نهى عنه لأنه من « بيع الضرر » .

النهاية « ٤ / ٢٦٣ » .

(١) فى الأصل : عرفا وشرعا .

أما الأول : فظاهر .

وأما الثانى : فعلى أصول المعتزلة أيضا ظاهر .

وأما على أصولنا : فهو أنا وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن المصالح والحكم ، بأنه[1] تعالى لا يجب عليه رعاية المصالح الدينية والدنيوية ، لكنا نعتقد أن أحكام الشرع كلها أو أكثرها معللة بالمصالح والحكم .

ولهذا قلنا : بشرعية العمل بالقياس ، ولكن غايته أن ذلك ليس على وجه الوجوب ، كما يزعم المعتزلة ، بل على وجه التفضيل والإحسان ، وإذا كان كذلك كان المنهى عن المنهى عنه لابد وأن [يكون[2]] لمصلحة وحكمة ، وإن[3] لم يكن ذلك واجبا ، وما يكون مشتملا على المصلحة الخالصة لم يكن النهى عنه مصلحة وحكمة بل هو مفسدة ، فلا يجوز نظرا إلى ما أجرى الله تعالى عادته من رعاية المصالح فى الأحكام الشرعية .

وعلى التقديرين الأخيرين : يكون النهى عنه عبثا ، لأنه لا فائدة فى إيجاب تركه ، كما لا فائدة فى إيجاب فعله فيكون عبثا ، والعبث على الله تعالى بهذا الاعتبار أيضا محال وفاقا .

أما عندهم فظاهر .

وأما عندنا فنظرا إلى ما أجرى الله تعالى عادته به من رعاية المصالح فى الأحكام الشرعية .

فثبت بهذا أن المنهى عنه مشتمل على المفسدة الخالصة ، [فوجب أن[4] لا يكون صحيحا لوجهين :

---

(١) فى « ت » : فإنه .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من عندى ليستقيم المعنى .

(٣) فى « ت » : وإذا لم .

(٤) آخر الورقة « ١٩٨ » من « ت » .

أحدهما : أن القول بالصحة أفضى إلى لا حصولها ، واحتمال حصول تلك المفسدة الخالصة[1]] مرجوح بالنسبة إلى احتمال لا حصول لها فى نظر الشرع لما سبق[2]، والأفضى إلى المرجوح مرجوح ، والأفضى إلى الراجح راجح.

فالقول : بالصحة مرجوح بالنسبة إلى القول : بالفساد ، ولا نعنى يكون النهى للفساد سوى هذا .

وثانيهما : القياس على جميع المناهى الفاسدة ، والجامع أن القول : بالفساد ينبغى فى إعدام تلك المفسدة الخالصة بالكلية .

ورابعها : أن النهى مقابل للأمر ، والأمر يقتضى الإجزاء وفاقا ، على ما تقدم بيانه[3]، فالنهى يقتضى الفساد ضرورة /(١٩٤/ب) أن أحد المتقابلين يقتضى حكما مقابلا لحكم المقابل الآخر .

وخامسها : أن فعل المنهى عنه معصية ، إذ الكلام فى النهى الذى للتحريم، وحصول الثواب والتقرب إلى الله تعالى والملك وصحة التصرف كلها نعمة ، والمعصية تناسب المنع من النعمة وقد اقترن بها الحكم فى جميع المناهى الفاسدة ، والمناسبة مع الاقتران دليل باتفاق القائسين ، والقول يكون النهى للفساد إعمال لها ، والقول بالصحة ترك « لها[4]» فيكون باطلا ، لأن القول بترك الدليل باطل .

وسادسها : وهو خاص فى العبادات ، أن العبادة إنما تكون صحيحة إذا كانت موافقة للأمر ، أو مسقطة للقضاء ، على ما سبق[5] من الاختلاف ، وذلك إنما يكون بامتثال الأمر المستدعى لاستحقاق الثواب ، والمنهى عنه معصية

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من « ت » .

(٢) انظر ما سبق « ص ٩٠١ » .

(٣) انظر : ما سبق « ص ٨١٣ » .

(٤) فى الأصل : لهما ، والمثبت من « ت » .

(٥) انظر ما سبق « ص ٦٦٠ »

وفعله غير موجب له بل سبب لاستحقاق العقاب[1] ، فلو كان فعل المنهى عنه سببا لسقوط التعبد أو القضاء عنه لزم أن يكون الفعل الواحد طاعة ومعصية معا وهو محال[2].

اعترض النفاة : على أدلة المثبتين .

أما النص : فاعترضوا [3] عليه من وجوه :

أحدها : أنا لا نسلم أن المنهى عنه من حيث أنه سبب لإفادة أحكامه ليس من الدين حتى يكون مردودا ، نعم : هو ليس من الدين بمعنى أنه يسوغ فعله وتجوز مباشرته ، ولا يلزم من كونه ليس من الدين بهذا الاعتبار كونه ليس منه بالاعتبار المتقدم ، فإن الشارع لو صرح بهذا فقال : حرمت عليك مباشرة العقد الفلانى ، وأنك لو باشرته فإنك معاقب من جهتى ، ولكن يحصل لك ما يترتب عليه من الآثار ، لم يعد مناقضا فى كلامه ، ولو كان الاعتبار الأول، من لوازم الاعتبار الثانى ، لعد مناقضا ، فإن إثبات الملزوم ونفى اللازم تناقض وتهافت فى الكلام .

وثانيها : أنه أراد به الفاعل ، وتقديره : من أدخل فى ديننا ما ليس منه فالفاعل « رد[4]» أى مردود،ومعنى كونه مردودا أى غير مثاب ونحن نقول به.

وثالثها : أنا وإن سلمنا : أن المراد منه الفعل ، لكن معنى قوله : فهو رد،

---

(١) فى « ت » : استحقاق .

(٢) انظر أدلة القائلين : بأن النهى يقتضى الفساد من المعقول فى :

المعتمد « ١ / ١٨٧ » ، العدة « ٢ / ٤٣٨ » ، التبصرة « ص ١٠٢ » ، المستصفى « ٢ / ٢٦ » ، المحصول « ١ / ق ٢ / ٤٩٦ - ٤٩٧ » ، الأحكام للآمدى « ٢ / ١٩٠ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢ / ٩٦ » ، الفائق « ٢ / ١٥٦ -١٥٧» .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى « ص ٣٣٦ - ٣٤٨ » .

(٣) فى الأصل : فاعرضوا وهو تصحيف .

(٤) فى الأصل : غير مقروءة ، وأثبتها من « ت » .

أى أنه مردود ، بمعنى أنه غير مقبول ، يعنى أنه لا يكون مثابا عليه .

ويمكن أن يجاب عنها :

أما عن الأول : فهو أن التقييد خلاف الأصل ، وليس فى الحديث ولا غيره ما يدل على أن المراد منه : أن من أدخل فى الدين ما ليس منه باعتبار فهو رد عليه بذلك الاعتبار .

أما الأول : فظاهر .

وأما الثانى : فبالأصل ، بل /(١٩٥ / أ) الذى دل عليه الحديث بظاهره، أن من أدخل فى الدين ما صدق عليه أنه ليس من الدين فهو رد عليه مطلقا ، من غير اعتبار بجهة من الجهات ، وإنما يكون كذلك أن لو رد عليه بكل الجهات ، فإنه لو رد عليه من بعض الجهات لكان الرد(١) متقيدا بتلك الجهة ، وأنه خلاف مادل عليه الحديث بظاهره ، وأيضا التقييد ببعض الاعتبارات عبثا دون البعض ترجيح من غير مرجح وبغير عين غيرمقيد ، لأنه رد إلى جهالة، والقول بأن لايكون ردا بوجه ما تعطيل للنص فيتعين التعميم ، وأيضا لو حمل الحديث على ماذكرتم من المعنى لم يكن فيه فائدة ، لأن من المعلوم أن البيع مثلا إذا لم يكن فى الدين من حيث إنه سبب لإفادة الملك ، فإنه يكون ردا على متعاطيه بهذا الاعتبار قطعا ، ولا يتوهم بسبب مباشرة المكلف بما ليس مفيد الشىء فى الدين أن يصير مفيدا له حتى يقال : إنه ورد لدفع هذا التوهم، وبتقدير أن يتوهم ذلك كان حمله على ماذكرنا أولى ، لأن حمل النص على مفهوم حقيقى أولى من حمله على مايدفع التوهم .

وعن الثانى والثالث : ماسبق فى الاستدلال .

وأيضا : البيان حينئذ غير محتاج إليه ، لأنه إذا علم حرمة الفعل ، علم أنه غير مثاب عليه ولافاعله مثاب ، فلا يحتاج إلى بيان مستأنف. بخلاف على

---

(١) فى الأصل : المراد ، والمثبت من « ت » .

ماذكرنا ، فإنه حينئذ يكون واردا على ما يحتاج إليه .

ونخص الثانى : بأن عود الضمير إلى الفعل ، أولى من الفاعل . لكونه أقرب المذكورين [١] .

وأما الإجماع : فقد اعترضوا عليه : بأنا لانسلم أن الصحابة رجعوا فى الحكم بالفساد [حيث حكموا به ، إلى [٢]] مجرد النهى لزم الترك بمقتضى الدليل فى تلك الصورة وأنه خلاف الأصل ، وأما لو قيل: بأنه لايقتضى الفساد ،كما أنه لايقتضى الصحة،فلا يلزم هذا المحذور،بل غاية مايلزم منه إثبات [٣] حكم لا يتعرض له النهى لا بالإثبات ولا بالنفى ، وذلك غير محذور إذا كان لدليل [٤] . . . .

سلمنا : أن الحكم كان بمجرد النهى ، لكن من البعض أو من الكل ، والأول : مسلم ولاحجة فيه ، والثانى ممنوع .

وأما سكوت الباقين عن الإنكار ، فذلك لايدل على أن الإجماع حاصل على التمسك بالنواهى على الفساد ، لما ستعرف ذلك فى الإجماع[٥]. . .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : النقض يكون الأمر والنهى للوجوب والتحريم[٦]، بناء على هذه

---

(١) انظر : الاعتراض على دليل الجمهور من النص والجواب عنه فى : المعتمد "١/ ١٨٨" ، التبصرة"ص١٠١" ، المستصفى "٢/ ٢٧" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٩٨" ، الأحكام للآمدى" ٢/ ١٩١" ، الفائق "٢ / ١٥٢ - ١٥٣" وراجع : تحقيق المراد للعلائى "ص ٣١٩ ـ ٣٢٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٨٧" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٣) آخر الورقة "١٩٩" من "ت" .

(٤) فى الأصل : الدليل ، والمثبت من "ت" .

(٥) انظر ما يأتى ورقة "جـ ٢/ ق٢٩" .

(٦) فى الأصل : التحريم ، والمثبت من "ت" .

الطريقة ، فإن هذا القائل : يتمسك بهذه الطريقة ، بل ربما عول عليها فى أنهما /(١٩٥ / ب) للوجوب والحرمة مع أن جميع ماذكره هاهنا آت فيها والجواب مشترك .

وثانيهما : وهو الوجه التفصيلى : فهو أن يقول : الدليل على أن حكمهم بالفساد إنما كان بمجرد النهى لا لغيره ، لأنه لو كان لغيره لكان دليلهم على فساد المخابرة مثلا غير ماروى رافع بن خديج من نهيه عليه السلام عنها ، ولو كان ذلك لوجب اشتهاره ، ضرورة كون الدواعى متوفرة على نقل مثله ، وحيث لم ينقل ذلك علمنا أنه لم يوجد دليل آخر فيتعين أن يكون هو النهى المذكور ، ولأن ظاهر قول ابن عمر - رضى الله عنه وعن أبيه - يدل على أن الحكم كان لذلك النهى، فإن ظهور دليل آخر يدل على فساده عند روايته دون ماقبله لاسيما بأربعين سنة فى غاية البعد.

وعن الثانى : أن من يقول من المخالفين : إن الإجماع السكوتى إجماع أوحجة [١] فاستدل عليه بطريق الإلزام .

وأما من لم يقل منهم بذلك فإنما يستدل عليه بهذا بعد إقامة الدلالة عليه[٢].

وعلى الوجه الأول من المعقول [٣]: أنا لانسلم أن كل صحيح مشروع «بهذا » [٤] بمعنى أنه يجوز فعله حتى يلزم من نفى كون المنهى عنه مشروعا

---

(١) فى الأصل : أو إجماع حجة ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : الاعتراض على دليل الجمهور من الإجماع ومناقشته فى :
المعتمد "١/ ١٩١" ، العدة "٢/ ٤٣٧" ، المستصفى "٢/ ٢٧" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٩٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٢" ، الفائق "٢/ ١٥٦" .
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١\٢٥٩" ، تحقيق المراد "ص٣٣٤ - ٣٣٥" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٩٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٨٦" .

(٣) شرع المصنف فى إيراده الاعتراضات الواردة على الاستدلال من المعقول ومناقشتها .

(٤) ساقط من "ت" .

بالمعنى المذكور ، نفى كونه صحيحا وهو منقدح .

ولو أجيب عنه : ببعض ماذكر فى الثالث ، لكان حاصله راجع إليه .

وعلى الثانى : أن الأصل وإن كان عـدم تلك القرينة ، لكن يجب المصـير إلى تلك القرينة لما سيأتى من الأدلة الدالة على أنه لايقتضى الفساد .

وجوابه : أن تلك الأدلة بعـد تسليم صـحة دلالتـها ، مـعارضـة بالأدلة الأخرى الدالة على أنه للفساد فيبقى الأصل معمولا به على حاله .

وعلى الثالث : بأن الوجه الثـانى منه فى تقرير المـلازمة ، لو دل على أن النهى يدل على الفسـاد فإنما يدل بطريق القياس لا بحـسب اللفظ ولا بحسب معنـاه، وهو خلاف مطلوبكم .

سلمنا : لكنه منقوض بصـحة الصلاة فى الدار المغصـوبة ، وبسائر المناهى التى لاتقتضى الفساد من المعاملات .

وجواب الأول : أن اللفظ إذا دل بطريق الالتـزام على علة الحكم ، كـان دالا عليه بطريق المعنى .

وعن الثانى : أن مخالفة الدليل فى صورة المعـنى لاتوجب مخالفته فى كل الصـور التى لا يوجـد ذلك المعنى فـيـهـا ، ويمكن أن يقـدح بأنه يقـتـضى التعارض، وأنه خلاف الأصل .

وعلى الـرابع : بمنع اقتـضاء أحد المـقابلين الأحكام المقابلـة لأحكام المقابل الآخر ، وهذا لأنه يجوز اشتراك المتقابلين فى لازم واحد/(١٩٦ / أ) .

ولئن سلم : ذلك لكن اللازم من ذلك أن لايدل النهى على الصـحة لا أنه يدل على الفساد ، فإن التقابل بالحقيقة بين اقتضاء الصحة ولا اقتضائها .

وأما بين الصحة والفساد ، فبالعـرض فلا حاجة إلى إثباته لأن إثباته حينئذ إثبات من غير دليل وهو باطل .

وجواب الأول : أن الغالـب عدم الاشتـراك فى الأحكام والاشتـراك نادر

والحمل على الغالب أولى .

وجواب الثانى : أن المتقابلين إذا كانا متضادين فإن الأغلب على الظن أن التقابل بين حكميهما تقابل التضاد أيضا اعتبارا للمعلول بالعلة ، فإن المناسبة بين العلة والمعلول معتبرة فى التراجيح ، وذلك إنما هو بين الصحة والفساد لا بين اقتضاء الصحة ولااقتضائها ، فإن ذلك تقابل السلب والإيجاب .

وعلى الخامس : بما على الثالث : وبما أنا لانسلم أن المناسبة مع الاقتران بمجرده دليل ، بل مع الاطراد وهو مقصود بدليل عدم الفساد فى كثير من المنهيات المحرمة .

والكلام على[1] **الأول** : ماسبق[2] **وعلى الثانى** : يعرف فى مسألة تخصيص العلة .

وعلى السادس : النقض[3] بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة ، وبالتوضىء بالماء المغصوب ، والحج على الجمل المغصوب .

---

(١) فى "ت" : فى .

(٢) انظر ماسبق : "ص ١١٩٦"

(٣) قال الشريف الجرجانى فى التعريفات "ص٢٤٥" النقض لغة: هو الكسر ، وفى الاصطلاح : هو بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه فى بعض من الصور .

فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمى نقضا إجماليا ، لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال ، وإن وقع بالمنع المجرد أو مع السند سمى نقضا تفصيليا لأنه منع مقدمة معينة .

وقال الباجى فى الحدود "ص٧٦" : النقض وجود العلة وعدم الحكم ومعنى ذلك أن يدعى القائس ثبوت الحكم بثبوت علة من العلل ، فتوجد العلة مع عدم الحكم فيكون ناقضا لها ومبطلا لدعوى من أدعى أنها جالبة للحكم .

وقال إمام الحرمين فى الكافية فى الجدل "ص٦٩" : وحد النقض : انتفاء الحكم عما ادعى له من العلة .

وقيل: وجود العلة مع فقد ما ادعى من حكمها ، وقيل: إبراء العلة حيث لاحكم.

وجوابه : على سبيل الإجمال ماسبق [1].

وعلى التفصيل : إنا نقول : إن متعلق النهى فى هذه الأشياء ، أمر خارجى عنها مجاور لها ، وذلك المتعلق لم يقع امتثالا ، بل هو معصية والمكلف مؤاخذ به والذى وقع امتثالا لم يتعلق[2] به النهى ، بخلاف ماإذا لم يعرف إن للنهى متعلقا سوى عين المنهى عنه ، فإن القول بصحة وقوعه امتثالا للأمر قول بأن المنهى عنه عين المأمور به ، إذ ليس للأمر متعلق سوى العين أيضا .

وهذا الجواب التفصيلى آت فيما نقض به الدليل الثالث : من مناهى المعاملات التى ليست للفساد [3].

وأما الذين قالوا : النهى لايقتضى الفساد :

فقد احتجوا عليه : بأنه لو دل على الفساد ، فإما أن يدل عليه دلالة لفظية أو معنوية ، وهما باطلتان ، فالقول بكون النهى دالا على الفساد باطلا.

أما الأول : فلأن تلك الدلالة اللفظية ، إما تكون بحسب وضع اللغة ، أو بحسب وضع الشرع ، والأول باطل .

أما أولا : فلأن المعنى من فساد العقد أن لايترتب عليه ثمراته ، وهو حكم

(١) انظر ماسبق "ص ٦٠٧" .

(٢) فى "ت" : لم يقع .

(٣) آخر الورقة "٢٠٠" من "ت" .

وانظر فى مناقشة هذه الوجوه والإجابة عنها فى :

المعتمد "١/١٨٧" ، المستصفى "٢/٢٧" ، المحصول "١/ق٢/٤٩٩ - ٥٠٠" ، الأحكام للآمدى "٢/١٩٢" ، الفائق "٢/١٥٧ - ١٥٨" .

وراجع : تحقيق المراد للعلائى "ص٢٤٠ - ٢٤٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/٨٩" .

شرعى ، ما كان معلوما للعرب قبل الشرع فيستحيل فهم الوضع لذلك نصا وإثباتا .

وأما[1] ثانيا] : فهو أنا وإن سلمنا صحة الوضع /(١٩٦/ب) منهم له ، لكنهم لم يضعوا له بدليل أنهم قد ينهون عن الطاعات والعقود التى يترتب عليها الأجزاء والثمرات ،ويعتقدون أنه نهى حقيقى لكونه دالا على المنع من الفعل منعا جازما .

وأما ثالثا : فلأن البدوى العارف باللغة غير العارف بالأحكام الشرعية ، إذا سمع لفظ النهى لم يفهم منه سوى المنع من الفعل ولم يخطر بباله قط الفساد ، ولو كان موضوعا [له لما كان كذلك .

والثانى : أيضا باطل : أما أولاً فلأن النقل خلاف الأصل .

وأما ثانيا : فلأنه لو كان موضوعا[2]] للفساد من جهة الشرع ، لزم ترك مقتضى اللفظ فى الصور التى استعمله فيها ، ولم يترتب عليه الفساد فيها ، أما لو لم يقل بذلك فحيث استعمله فى الصور التى يترتب عليه الفساد ، لزم إثبات أمر زائد على مادل [عليه[3]] اللفظ ، ولم يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا بإثبات ومعلوم أن هذا أولى .

وأما ثالثا : فلأنه لو كان النهى موضوعا لـلفساد ، من جهة الشرع لوجب أنه إذا صرح بالصحة مع صريح النهى ، كما إذا قال مثلا : حرمت عليك إيقاع الطلاق فى حالة الحيض لعينه ، ولكن إن أوقعت الطلاق فيها نفذ وحصلت البينونة ، وكذلك لو قال : حرمت عليك استيلاد جارية الابن لعينه ولكن إن فعلت ملكت ، وكذلك لو قال :حرمت عليك بيع الدرهم بدرهمين

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت".

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

لعينه[1]، ولكن لو فعلت حصل لك الملك ، ومثله لو قال : حرمت عليك أن تذبح بسكين الغير لعينه [2] ، وأنت مأثوم على ذلك ، ولكن لو فعلت حلت لك الذبيحة أن يكون مناقضا ، كما لو قال : حرمت عليك أن تذبح بسكين الغير ، وإن فعلت لايترتب عليه شىء من آثار الذبح ، ثم تقول : وإن فعلت حل لك الذبح ،وبهذا تعرف أيضا أنه لايدل عليه دلالة معنوية ، لأن شرط الدلالة المعنوية اللزوم ،ومفهوم الفساد غير لازم لمفهوم التحريم الذى هو مدلول اللفظ ، إذ لو كان لازما له لما صح إثباته مع نفيه ، لأن إثبات الملزوم مع التصريح بنفى اللازم غير صحيح[3] .

وجوابه : أنا نسلم أنه لايدل عليه بحسب وضع اللغة ، لكن نقول : لم لايجوز أن يدل عليه دلالة لفظية بحسب وضع الشرع ؟

قوله فى الوجه الأول : النقل خلاف الأصل .

قلنا : نعم : لكن قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، وماذكرنا من الدليل يدل على أنه للفساد ، فيجب المصير إليه لئلا يلزم الترك بالدليل ، الذى هو أشد مخالفة من مخالفة الأصل .

قوله : جعله حقيقة فى الفساد يستلزم ترك مقتضاه فى الصور التى لايفيد الفساد فيها ، وأنه محذور .

قلنا : نعم لكن لقيام الدلالة عليه ، وهذا كما قلتم : إنه / (١٩٧/أ)

---

(١) فى الأصل : بعينه ، والمثبت من "ت" .

(٢) فى الأصل : بعينه ، والمثبت من "ت" .

(٣) انظر : فى هذا الاستدلال ووجه مناقشته فى :

المعتمد "١٨٨/١ - ١٩٠" ، العدة "٤٣٩/٢ - ٤٤١" ، التبصرة "ص ١٠٢ - ١٠٣ " ، المستصفى "٢٥/٢" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١٨٨/١" ، المحصول "١/ق٢/٤٨٨ - ٤٩٠" ، الأحكام للآمدى "١٨٨/٢-١٨٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩٦/٢" ، الفائق "١٥٨/٢" .

للتحريم مع أن استعماله فى الصور التى لاتفيده يستلزم ترك مقتضاه ، ولو جعل حقيقة فى القدر المشترك بينه وبين الكراهة لم يلزم هذا المحذور .

قوله : ثالثا : لوجب أن يكون مناقضا إذا صرح بالصحة معه .

قلنا : لانسلم أنه لايعد مناقضا ، إذا قال : حرمت عليك الطلاق فى حالة الحيض بعينه [1] ، ولكن إذا [قال [2]] أوقعته نفذ وحصلت البينونة بالنسبة إلى الوضع الشرعى .

نعم : لايعد مناقضا إذا قال : حرمت عليك الطلاق فى حالة الحيض ، ولكن إن أوقعت نفذ لاحتمال أن يكون تحريمه لأمر خارجى نحو تطويل العدة .

فأما إذا قال لعينه : فلا نسلم ذلك .

سلمناه : لكن لا نسلم أن ترك مقتضى اللفظ الظاهرى الدلالة بقرينة أو صراحة المتكلم مناقضة غير جائزة على العقلاء ، فضلا عن أن يكون الترك فى بعض مقتضاه كذلك ، وهذا لأن اللافظ العام واللافظ بأسماء العدد مع التخصيص والاستثناء لايعد مناقضا ومتهافتا فى كلامه فكذا هاهنا [3] .

واحتج من قال : بالتفصيل [4] بين العبادات ، والمعاملات بهذا [5] .لكن فى المعاملات خاصة ، ولو نقض بالعبادات [6] .

---

(١) فى "ت" : لعينه .

(٢) ساقط من الأصل والمثبت من "ت" .

(٣) انظر : مناقشة هذا الاستدلال والجواب عنه فى:
المعتمد "١/١٨٩،/١٩٩" ، العدة "٢/ ٤٤٠ - ٤٤١" ، التبصرة "ص١٠٢ ، ١٠٣" ، المستصفى" ٢/ ٢٥ - ٢٦" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٨٨ - ١٨٩" ، المحصول "١/ق٢/ ٤٩٠ - ٤٩٣" ،الأحكام للآمدى "٢/ ١٩١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/٩٧" ، الفائق "٢/١٥٨ - ١٥٩" .

(٤) انظر ماسبق "ص ١١٧٨" .

(٥) أى دليل من قال : إن النهى لايقتضى الفساد .

(٦) فى الأصل ، "ت" ولو يرا نص ، ولعلها كما أثبت ، انظر : الفائق "٢/ ١٥٩"

أجاب بأن المعنى من الفساد فى العبادات عدم أجزائها ، والمعنى منه فى المعاملات عدم إفادتها لثمراتها ، وإذا اختلف المعنى لم يتوجه النقد [١] .

وفيه نظر : أما أولا : فلأنا لا نسلم اختلاف المعنى ، فإن عدم ترتب ثمرة المنهى عنه عليه معنى واحد يشتمل العبادة [٢] والمعاملة ، إذ سقوط القضاء ، أو التعبد من جملة [ثمرات [٣]] العبادة ، غاية مافى الباب أن ثمرة البيع مثلا : حصول الملك وصحة التصرف ، وثمرة العبادة : سقوط التعبد والقضاء .

سلمنا : اختلاف المعنى لكن المعنى من النقض هنا هو أنه يمكن نصبه بعينه فى العبادات بالنسبة إلى عدم الإجزاء ، إذ يمكن أن يقال النهى عن العبادة لو دل على عدم إجزائها ، فإما أن يدل عليه بلفظة : وهو باطل لما تقدم ، أو بمعناه : وهو أيضا باطل ، إذ لا استبعاد فى أن يقول الشارع : نهيتك عن الصلاة فى الأوقات المكروهة لعينها ، لكن لو صليت فيها أجزأ عنك ، وكذلك لو قال : نهيتك عن صوم يوم النحر لعينه ، ولكن لو صمت فيه أجزأ عنك ، لأنه غير مقتض للفساد فى المعاملات بالمعنى الذى يقتضيه فى العبادات حتى يستقيم ما ذكره من الجواب [٤].

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٨٥ ، ١٨٦" ، المحصول "١/ق٢/٤٨٦" ، الفائق "٢/١٥٩" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٩٧" ، إرشاد الفحول "ص١١٠" .

(٢) آخر الورقة "٢٠١" من "ت" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٤) انظر فى هذا الجواب عن هذا الدليل فى :

المعتمد "١/١٩١" ، المحصول "١/ق٢/٤٨٧ ، ٤٩٣ " ، الفائق "٢/١٥٩" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٩٧" ، إرشاد الفحول "ص ١١١" .

واحتج على أنه يفيد /(١٩٧ / ب) الفساد فى العبادات ، لما [١] تقدم من الوجه السادس الخاص بالعبادة [٢] .

فرع :

الذين قالوا : النهى لايدل على الفساد ، اختلفوا : فى أنه هل يدل على الصحة أم لا ؟

فنقل : أبو زيد عن أبى حنيفة ، ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى أنه يدل على الصحة [٣] ، ولهذا استدلوا بالنهى الوارد عن صوم يوم النحر [٤] ، وعن عقد الربا [٥] على انعقادهما .

وذهب الباقون : إلى أنه لايدل عليه أيضا [٦] ، وهو الحق لوجهين :

---

(١) فى "ت" : بما .

(٢) انظر ماسبق "ص ١٢٠٠" .

(٣) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/١٨٧" ، المحصول "١/ق٢/٥٠١" ، الأحكام للآمدى "٢/١٩٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩٧" .
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/٥٨" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٩٦" .

(٤) ذكر السرخسى فى المبسوط "٣/٩٥" أن الرجل إذا نذر أن يصوم يوم نحر صح نذره فى الوجهين ، ويؤمر بأن يصوم يوما آخر ، وإن صام يوم النحر خرج من موجب نذره وعند زفر والشافعى رحمهما الله تعالى لايصح نذره ، وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى .
وانظر : المحصول "١/ق٢/٥٠١" ، تيسير التحرير "١/٣٧٨" ، الفائق "٢/ ١٦٠" وهامشه .

(٥) قال فى البحر الرائق "٦/٩٧" : "وبيع الدرهم بالدرهمين لاينقلب صحيحا بإسقاط الدرهم الزائد : لأن الفساد فى صلب العقد" .

(٦) انظر: المحصول " ١ / ق٢ / ٥٠١ " ، الأحكام للآمدى "٢/١٩٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/٩٧ " ، الفائق "٢/ ١٦٠" .
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/٢٥٨" ، تيسير التحرير "١/٣٧٩" .

أحدهما : أنه لو كان مقتضيا للصحة لزم ترك مقتضاه فى قوله تعالى : ﴿**ولا تنكحوا مانكح آباؤكم**﴾ [(١)] .

وقوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقرائك » ومايجرى مجراهما من المناهى ، نحو النهى وفى نهيه عن بيع المضامين والملاقيح ، إذ لايدل فيها على الصحة وفاقا ، وترك مقتضى الدليل خلاف الأصل سواء كان لدليل أو لادليل.

وثانيهما : أن الصحة غير مناسب للتحريم بل يضاد مقصوده ، فإن مقصود التحريم أن لايوجد الفعل ، والقول بالصحة يضاد هذا المقصود لكونه أفضى إلى الوجود ، والواضع حكيم فلم يجمع بينهما ، والاستقراء يحققه فلم يدل عليه لا بلفظه [(٢)] ولا بمعناه ، لأن شرط الدلالة المعنوية اللزوم إما [(٣)] قطعا أو ظاهرا ، والتحريم لايستلزم الصحة لا قطعا ولا ظاهرا وهو ظاهر ، فلم يدل بمعناه أيضا فانتفت الدلالة من جهة اللفظ ومن الظاهر انتقاد دلالة القياس ، والأصل عدم ما سوى ذلك [(٤)] .

احتج القائلون بأنه يدل على الصحة: بأن النهى من غير المقدور قبيح وعبث، بدليل أنه يقبح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، والمزمن : لاتمش ، وإنما كان قبيحا وعبثا ، لكونه غير متصور منه ، فيكون النهى عن غير المتصور قبيحا وعبثا ، وهو غير جائز على الحكيم [(٥)] .

---

(١) النساء : آية ٢٢.

(٢) فى الأصل : لا يلفظ ، والمثبت من "ت" .

(٣) فى "ت" : لها .

(٤) انظر : أدلة من قال : إن النهى لايدل على الصحة فى :
المحصول "١ / ق٢/٥٠١ ـ٥٠٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٢ -١٩٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ٩٧"، الفائق "٢/ ١٦٠ ـ ١٦١" .

(٥) انظر فيما احتج به الحنفية من أنه يدل على الصحة فى :
المحصول "١/ق٢/ ٥٠٤"، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٣" ، الفائق "٢/ ١٦٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣٨٣"

وهو ضعيف .

أما أولا : فلأنه مبنى على استحالة التكليف بما لايطاق .

وأما ثانيا : فلأنه منقوض بالمناهى المحمولة على الفساد .

ولو قال : إن ذلك مستفاد من دليل آخر فقد عرفت جوابه غير مرة .

وأما ثالثا : فلأنه إنما يدل على الصحة ، لو كان اللفظ محمولا على الموضوع الشرعى وإلا فبتقدير أن يكون محمولا على الموضوع اللغوى ، فلا ، لأنه ممكن الوجود بعد النهى ، والخصم ربما يمنع الوضع الشرعى ، وبتقدير تسليمه لكن لانسلم أنه يجب الحمل عليه فى جانب النهى ، فإن الذى[1] قدمناه أنه يجب حمل لفظ الشارع على المعنى الشرعى ، فإنما هو فى جانب الأمر لافى جانب النهى .

سلمناه / (١٩٨ / أ): لكن إنما يلزم ذلك لو لم يكن النهى محمولا على النسخ ، أما إذا كان محمولا عليه كما فى قول الموكل[2] لوكيله : "لاتبع هذا" فإنه وإن كان نهيا فى الصيغة ، لكنه نسخ فى الحقيقة فلا ، فلم قلتم : إن النهى ليس محمولا عليه ؟ حتى يلزم ماذكرتم[3] ؟

فإن قلت : الحمل عليه خلاف الأصل.

قلت : لانسلم أنه خلاف الأصل ، وهذا لأن النهى عندنا لايدل إلا على مطلق تحريم الفعل ، وهو أعم من أن يكون تحريما بطريق النسخ أو بدونه ، وحمل المتواطىء على بعض جزئياته ليس خلاف الأصل ، لأن المتواطىء عند

---

(١) فى "ت" : النهى .

(٢) فى الأصل : الوكيل .

(٣) انظر فى هذه المناقشة لهذا الدليل فى :
المحصول "١/ق٢/٥٠٤" ، الأحكام للآمدى "١٩٣/٢" ، الفائق "١٦٢/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩٧/٢" .

إطلاقه يحمل على أى جزء يراد منه ، نعم تعيين حمله على بعض جزئياته خلاف الأصل لايصار إليه إلا عند قيام الدلالة عليه ونحن لانوجب حمله على النسخ حتى يلزم خلاف الأصل ، بل نجوز والمانع يكفيه الاحتمال والجواز على المستدل الإبطال.

سلمناه : لكن يجب المصير إليه دفعا للتعارض .

تنبيه :

أن ماسبق[1] من الخلاف فى أن النهى ، هل يفيد الفساد أم [لا [2]] .

فإنما هو الفساد بمعنى البطلان على ماهو رأينا : إنهما مترادفان ، لا بالمعنى الذى ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله ، فاعرف ذلك [3] .

المسألة الرابعة

[فيما إذا أمر الشارع بشىء مطلقا ثم نهى عن بعض أحواله]

إذا أمر الشارع بشىء مطلقا : ثم نهى عنه فى بعض أحواله .

فهل يقتضى ذلك إلحاق شرط المأمور به ، حتى يقال : إنه لايصح بدون ذلك الشرط ، وأنه يكون كالنهى عن الشىء لخلل فى شرطه الذى عرف

---

(١) انظر : ماسبق "ص ١١٧٦" .

(٢) هذه الزيادة من عندى ، انظر : الفائق "٢/ ١٦٣" .

(٣) ليس هناك فرق بين البطلان والفساد عند الجمهور ، فهما مترادفان أما الحنفية فقد فرقوا بينهما فجعلوا الفاسد عبارة عما شرع بأصله دون وصفه ، والباطل مالم يشرع بأصله ولا وصفه .

وانظر : أصول السرخسى "١/ ٨١ ـ ٨٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٣١" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٨" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص ١١" .

شرطيته ، بدليل آخر أم لا ؟

اختلفوا فيه : فذهب الشافعى وأصحابه رضى الله عنهم إلى أنه يقتضى ذلك [1] .

وذهب أبو حنيفة ، وأصحابه رضى الله عنهم إلى أنه لا يقتضى ذلك ، بل يختص النهى بالحال ، حتى لو أتاه المكلف بتلك الحالة يكون صحيحا بحسب الأصل ، فاسدا بحسب الوصف [2] إن كان ذلك النهى نهى فساد ، وأما مجرد النهى عنده لايدل على الفساد بل على الصحة لما تقدم [3] .

مثاله : أن يأمر بالطواف مطلقا وينهى عن إيقاعه مع الحدث [4]، ويأمر بالصوم وينهى عن إيقاعه فى يوم النحر [5] ، ويأمر بالبيع وينهى عن إيقاعه

---

(١) انظر : العدة "٢/٤٤١" ، المنخول "ص٢٠٥" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٢١٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩٨" .
وراجع : جمع الجوامع بشرح المحلى "١/٣٩٤" ، تحقيق المراد "ص٣٦٥، ٣٨٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/٩٢" .

(٢) آخر الورقة "٢٠٢" من "ت" .

(٣) انظر فى هذا المذهب للإمام أبى حنيفة ومن وافقه من أصحابه :
أصول السرخسى "٢/٨١، ٨٥" .
وراجع : البرهان لإمام الحرمين "١/٢٩٢" ، المستصفى "٢/٢٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٩٧، ٩٨" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص٥٨ ، ٢١٧" ، كشف الأسرار "١/٢٥٨" ، فواتح الرحموت "١/٣٩٨" ، تيسير التحرير "١/٣٧٧" ، الفائق "٢/١٦٣" .

(٤) كما فى قوله ﷺ لعائشة رضى الله عنها لما حاضت :
" افعلى المناسك كلها غير أن لا تطوفى فى البيت" رواه البخارى ومسلم .

(٥) كما أخرج البخارى من حديث عمر بن الخطاب بلفظ : " هذان يومان نهى رسول الله ﷺ عن صيامهما يوم فطركم من صيامكم واليوم الآخر تأكلون فيه من نسككم" .
وكذا أخرجه مسلم فى صحيحه ، كما أخرجه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة وأبى سعيد بلفظ : "نهى رسول الله ﷺ عن صيام يومين . . . " الحديث .

متفاضلا فى الربوبات [1] .

وإنما قضى ببطلان صلاة [2] المحدث ، لأن الدليل دل على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة نحو قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بطهور[3]» ونحو قوله عليه السلام : « لايقبل الله صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه»[4].
الحديث لا بمجرد الأمر بالصلاة ، ثم النهى عنها فى حالة الحدث .

---

(١) انظر : تحقيق المراد للعلائى "ص٣٨٨" .

(٢) فى "ت" : صحه .

(٣) الحديث لم يرد بهذا اللفظ كما قاله ابن حجر .
وأخرج البخارى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : رسول الله ﷺ : "لاتقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ" .
فى كتاب الوضوء ـ باب لا تقبل صلاة بغير طهور "١/ ٤٣" .
وأخرجه مسلم "٢٢٥" فى كتاب الطهارة ـ باب وجوب الطهارة للصلاة "١/ ٢٠٤" .
وأخرجه أبو عوانة فى الدليل على إيجاب الوضوء لكل صلاة "١/ ٢٣٥" .
وأخرجه أبو داود "٦٠" فى كتاب الطهارة ـ باب فروض الوضوء "١/ ١٦" .
وأخرجه الترمذى "٧٦" فى أبواب الطهارة ـ باب ماجاء فى الوضوء من الريح "١/ ١١٠" .
وقال : هذا حديث غريب حسن صحيح .

(٤) هذا جزء من حديث وبقيته : "فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه؛
قال ابن حجر : "لم أجده بهذا اللفظ" .
وقال النووى : "إنه ضعيف غير معروف" .
وقال ابن حجر ، وقال الدارمى : فى جمع الجوامع : "ليس بمعروف ولا يصح" .
نعم لأصحاب السنن من حديث المسىء صلاته من حديث رفاعة بن رافع أن رسول الله ﷺ قال : " فتوضأ كما أمرك الله جل وعز " حديث "٨٦١" "١/ ٢٨" سنن أبى داود.
وفى رواية لأبى داود أيضا : " ٨٥٨" من حديث رفاعة بن رافع قال :
"إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله عز وجل فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين" .
==

ولم يوجد مثله فى الطواف ، إذ [1] لم يوجد / (١٩٨ / ب) دليل يدل على أن الطهارة شرط فى الطواف.

وعلى هذا قالوا : لو صام يوم النحر عن نذره صح ، إذ المنهى عنه هو إيقاع الصوم فيه لا الصوم « فيه لا الصوم [2] » الواقع ، ولا يخفى أنهما مفهومان متغايران ، فلا يلزم من تحريم الإيقاع تحريم الواقع كالصلاة فى الدار المغصوبة، فإنه لا يلزم من تحريم الكون فى الدار المغصوبة تحريم نفس الصلاة لما أنه مفهوم مغاير لها [3] .

واعلم : أن فى المسألة نظرين :

أحدهما : أن النهى عن إيقاع الشىء على وجه مخصوص نهى فساد ، هل هو نهى عن ذلك الشىء نهى فساد حتى يجعل قوله : أوجبت عليك الصوم، وأنهاك عن إيقاعه يوم النحر ، نازلا منزلة قوله : أنهاك عن صوم يوم النحر، حتى يكون مضاداً لوجوبه أم لا ؟ .

== فى كتاب الصلاة ـ باب صلاة من لايقيم صلبه فى الركوع والسجود "١/ ٢٢٧" .
وفى رواية له أيضا : " ٨٥٧" قال : قال النبى ﷺ " إنه لاتتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء ـ يعنى مواضعه ـ ثم يكبر ويحمد الله جل وعز ويثنى عليه . . . الخ "١/ ٢٢٦" .
وقال ابن حجر : "فالسياق بثم لا أصل له ، وذكره ابن حزم فى المحلى بلفظ : ثم يغسل وجهه . وتعقبه ابن مفوز بأنه لا وجود لذلك فى الروايات" . انظر : التلخيص الحبير "١/ ٧٠" .

(١) فى "ت" : اذا لم .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) انظر : فى هذا الوجه تحقيق المراد للعلائى "ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠" .
وذكر لهم وجهاً آخر وهو قوله : الثانى ماتقدم أن النهى يستلزم تصور حقيقته الشرعية ، فيقتضى ذلك الصحة ، والمنهى عنه لذاته ، وذلك قائم بالوصف لا بالأصل فيجب العمل بمقتضى الأصلين فيكون صحيحا بأصله المشروعية فاسد بوصفه لقبحه .

والحق ماذهب إليه الشافعى رضى الله عنه ، لأنه يفهم قول القائل : أنهاك من [١] إيقاع الصوم فى يوم النحر ، مايفهم من قوله : « أنهاك عن صوم النحر » من تحريم صوم يوم النحر .

ولا شك أن هذا مضادا لوجوب صوم يوم النحر ، فكذا الأول : ضرورة أنه لافرق بينهما فى كونهما موجبين لتحريم الصوم .

فإن قلت : قضيتم بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة ، وفساد [٢] صوم يوم النحر ، فما الفرق بينهما ؟ فإن كل واحد من الصلاة والصوم مأمور به ، وكل واحد من الإيقاع والكون محرم فما الفرق بينهما ؟ .

قلت : الفرق بينهما ظاهر .

وهو من حيث الإجمال والتفصيل ، أما الإجمال : فهو أن الخصم وإن قال : بصحة الصوم فى يوم النحر ، لكن الصوم المنذور فيه لتعيينه فيه لا غيره من الصيام .

وأما صحة الصلاة فى الدار المغصوبة عند القائلين بها ، فغير مختص بصلاة دون صلاة ، والافتراق فى الحكم يوجب الافتراق فى الحكمة [٣] .

وأما الثانى : فهو أن متعلق النهى فى الصلاة الدار المغصوبة أمر [٤] أجنبى عن الصلاة لا تعلق له بها ، وهو الكون فى المغصوب وإن حصل بين الكون المخصوص والصلاة المخصوصة ملازمة بسبب فعل المصلى .

فكأنه قال : صل ولا تلبث فى المغصوب ، فهو فى نهيه غير متعرض

---

(١) فى "ت" : عن .

(٢) فى الأصل : أو فساد ، والمثبت من "ت" .

(٣) فى الأصل : الحكم .

وانظر : الفائق "٢/ ١٦٣" ، وراجع : تحقيق المراد للعلائى "ص٣٩١" .

(٤) فى الأصل : أم ، وهو تصحيف .

للصلاة بوجه من الوجوه ، بخلاف النهى عن إيقاع الصوم فى يوم النحر ، نحو قوله : عليه السلام : « ألا لا تصوموا فى هذه الأيام » فإنه متعرض لصفة الصوم وهى إيقاعه فيه وإيقاعه فيه ليس أمرا آخر غير فعل الصوم فيه .

فإذا كان نهيه موجبا للفساد كان نهى إيقاعه أيضاً موجبا له ، فلا يلزم من فساد صوم يوم النحر فساد الصلاة فى الدار المغصوبة ، على أن ماذكرنا من الدليل ، وهو أن المفهوم من النهى/ (١٩٩ / أ) عن إيقاع الصوم فى يوم النحر ، عين ماهو المفهوم من نفس النهى عن صوم يوم النحر غير آت فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، إذ ليس من النهى عن الغصب أو من النهى عن اللبث فى الدار المغصوبة ، عين ماهو المفهوم من النهى عن الصلاة [1] ، حتى يلزم من فساد صوم يوم النحر ، فساد الصلاة فى الدار المغصوبة [2] .

ولا ينقض ماذكرنا بالطلاق فى حالة الحيض [3] .

لأن متعلق النهى فيه عندنا : ليس هو الطلاق ولا وصفه ، بل أمر

---

(١) فى الأصل : الصوم ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : العدة "٢/ ٤٤٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٨" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/ ٩٥" ، تحقيق المراد للعلائى "ص ٣٩١" ، تيسير التحرير "١/ ٣٨٢" .

(٣) اختلف العلماء فى حكم إيقاع الطلاق فى حالة الحيض .
فذهب جمهور الفقهاء : إلى أن الطلق فى حالة الحيض بدعة ويقع مع الإثم ، واستدلوا بحديث ابن عمر رضى الله عنه ، فإنه طلق امرأته وهى حائض فأمره النبى ﷺ أن يراجعها ، قال نافع : وكان عبد الله طلقها تطليقة فحسبت من طلاقه وراجعها كما أمر الرسول ﷺ .
وذهب بعض الفقهاء : إلى القول بأنه لايقع طلاقه ، لأنا الله أمر به قبل العدة فإذا طلق فى غيره لم يقع كالوكيل إذا أوقعه فى زمن أمره موكله بإيقاعه فى غيره .
انظر : المبسوط للسرخسى "٦/ ٥٧" ، بداية المجتهد "٢/ ٤٧ ـ ٤٨" ، المغنى لابن قدامه "٧/ ٩٩ ـ ١٠٠" ، الإفصاح لابن هبيرة "٢/ ١٤٨" ، المجموع للنووى "١٥/ ٣٩٨" .

خارجى عنه ، وهو تطويل العدة ، ولحوق الندم عند الشك فى الولد .

وكذلك الصلاة فى الأماكن السبعة [1] التى ورد النهى عن الصلاة فيها ،لأن الدليل دل على أن متعلق النهى فيه ليس وصف الصلاة ، بل أمر خارجى على ما عرف تعليل ذلك فى الفروع .

---

(١) والأماكن السبعة هى المزبلة والمجزرة والمقبرة ، وقارعة الطريق ، والحمام ومعاطن الإبل ، وظهر الكعبة .

قال النبى ﷺ : " الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام" .

أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ـ باب فى المواضع التى لاتجوز فيها الصلاة "١/ ١٣٢" .

وقال عليه السلام : "لاتصلوا فى أعطان الإبل" .

أخرجه الترمذى فى أبواب الصلاة ـ باب ماجاء فى الصلاة فى مرابض الغنم وأعطان الإبل "٢/ ١٨١" .

وقال : "لا تصلوا فى مبارك الإبل فإنها خلقت من الشياطين" .

أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ـ باب النهى عن الصلاة فى مبارك الإبل "١/ ١٣٣" .

وروى الترمذى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ "نهى أن يصلى فى سبع مواطن المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفى الحمام وفى مواطن الإبل وفوق ظهر الكعبة" .

أخرجه الترمذى فى أبواب الصلاة ـ باب ماجاء فى كراهة مايصلى إليه وفيه "٢/ ١٧٧" .

وقال الموفق ابن قدامة "٢\٧٠" والصحيح جواز الصلاة فيها : وهو قول أكثر أهل العلم لعموم : جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا" .

ولابن المنذر وغيره بسند صحيح : " جعلت لى كل الأرض طيبة " يعنى طاهرة واستثنى منه المقبرة والحمام ومعاطن الإبل بأحاديث صحيحة ففيما عداها يبقى على العموم. وحديث ابن عمر يرويه العمرى ، وقد تكلم فيه ، فلا يترك به الحديث الصحيح" .

وانظر : الروض المربع مع حاشية ابن قاسم "١/ ٥٤٢" ، المجموع شرح المهذب للنووى "٣/ ١٥٣" .

وأمـا النقض بالصلاة فى الأوقـات المكروهة [1] ، فقـد أشعر كـلام الشيخ الغزالى ـ رحمه الله [2] ـ بأن بعض الأصـحاب يجـيب عنه : بمنع الحكم وبه صرح بعضـهم [3] .

وهو غير سديد ، لاخـلاف فى صحة القضاء فيـها ، وغيره من الصلوات التى لها أسباب [4] .

---

(١) المشهور أن الأوقات المنهى عنها خمسة ، وظاهر كلام الخرقى إنها ثلاثة :
الأول : من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس . الثانى : من طلوعها حتى ترتفع قيد رمح . الثالث : عند قيامها حتي تزول ، الرابع : من صلاة العصر إلى غروبها . الخامس : إذا شرعت الشمس فى الغروب حتى تغرب .
ودل على ذلك : قوله عليه السـلام : "لاصلاة بعد الفجـر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب" .
أخرجه مسلم فى صـحيحه فى كتاب صلاة المسافـرين وقصرها ـ باب الأوقات التى نهى عن الصلاة فيها "١/٥٦٧" .
من حديث أبى سعيد ولقول عقبة بن عامر : ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلى فيهـن وأن نقبر فيهن مـوتانا حين تطلع الشمس بازغة حـتى ترتفع ، وحين يقوم قائم الظهـيرة حتى تزول ، وحين تتضيف الشمس لـلغروب حتى تغرب " .
أخرجه مسلم "الموضع السابق" .
انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة "١/١٩٥" ، الوجـيز للغزالى"٣٥١" ، الهداية شرح بداية المهـتدى "١/ ٤٠" ، المغنى لابن قـدامة "٢/١١٤" ، المجمـوع شرح النووى "٤/٦٦" .

(٢) انظر : المستصفى للشيخ الغزالى "٢/١٩٣" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/١٩٣" .

(٤) اختلف العلماء فى الصلوات التى لها أسباب كتحية المسجد وصلاة الكسوف وسجود التلاوة . فـالمشهـور فى مذهب الحنابلة أنـه لايجوز فعلـها فى أوقات النـهى ذكره الخرقى وقال القاضى : فى ذلك روايتان :
أصحهما أنه لايجوز وهو قول أصحاب الرأى لعموم النهى .
والثانية : يجوز وهو قول الشافعى ، لأن النبى ﷺ قال : ==

وإنما الخلاف فى انعقاد ما ليس له سبب من الصلوات فلا يمكن منع الحكم مطلقا [(١)].

بل الجواب عنه : أن النهى فيه أيضا معروفا عندنا عن أصل الصلاة وصفته إلى أمر خارجى على ما أشعر به الحديث الدال على الكراهة [(٢)] ولم يظهر للشافعى رحمه الله تعالى دليل يصرف النهى عن صفة الصوم فى يوم النحر إلى غيره ، فلذلك قطع ببطلانه ، ولم يرض مايقوله الحنفية: أنه إنما نهى عنه لما فيه من ترك إجابة دعوة الله بالأكل ، لأن الأكل ضد الصوم فكيف يقال: لا تأكل أى : صم، وكل أى : أجب دعوة الله [(٣)] .

والكلام فى [(٤)] تحقيق أنه هل وجد فيه دليل صارف أم لا ؟

ليس على الأصولى ، بل عليه تمهيد القواعد ، فإن صح الدليل وجب

== " إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين " متفق عليه ، وقال في الكسوف : " فإذا رأيتموها فصلوا" .

وهذا خاص فى هذه الصلاة ، فيقدم على النهى فى الصلاة كلها ولأنها صلاة ذات سبب فأشبهت ماثبت جوازه .

انظر : الكافى للقرطبى "١/ ١٩٥" ، الوجيز للغزالى "١/ ٣٥" ، الهداية شرح بداية المبتدى "١/ ٤٠" ، المغنى لابن قدامة "٢/ ١٢١" ، المجموع للنووى "٤/ ٧٠" .

(١) انظر: العدة "٢/ ٤٤٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ٩٨" .

وراجع : الجوامع وشرحه "١/ ٣٩٧" ، تحقيق المراد "ص٣٩٣ ، تيسير التحرير "١/ ٣٨١" .

(٢) يشير إلى قوله ﷺ : " لاصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس " متفق عليه .

وحديث عقبة بن عامر : "ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ" الحديث كما سبق "ص١٠٤٤" .

(٣) انظر : المستصفى "٢/ ٣٠" ، وراجع : تحقيق المراد للعلائى "ص٣٩٣" .

(٤) آخر الورقة "٢٠٣" من "ت" .

صرف النهى عنه وعن وصفته وإلا فلا .

تنبيه :

اعلم أن النهى إنما لم يقتض الفساد عند الشافعى ـ رضى الله عنه ـ إذا كان متعلقه خارجا عن المنهى عنه مجاورا له ، وأما إذا لم يكن كذلك فهو مقتض للفساد فيدخل تحته الأقسام الأربعة من النواهى :

أحدها : أن يكون متعلقه عين المنهى عنه .

وثانيها : أن يكون متعلقه جزءه ، أو شرطه .

وثالثها : أن يكون متعلقه صفة من صفاته ، كما تقدم[1] من المثال .

ورابعها : أن لايعرف له متعلق من العين أو غيره ، فإنه مصروف إلى عين المنهى عنه ، بدليل الإضافة إليه[2] .

---

(١) انظر ماسبق .

(٢) نتوصل من مجموع ماتقدم فى هذه المسألة مما ذكره المصنف وغيره من المحققين عدة مذاهب أشير إليها ملخصة لما فى ذلك من الفائدة .

الأول :

ذهب الإمام أحمد بن حنبل وكثير من أصحابه وسائر الظاهرية إلى أن النهى يقتضى الفساد مطلقا سواء كان عن الشيء لعينه أو لوصفه أو لغيره ، وسواء كان فى العبادات أو المعاملات .

الثانى :

أنه لايقتضى الفساد مطلقا سواء كان لعينه ، أو لوصفه ، أو لغيره ، أو لاختلال ركن من أركانه أو شرط من شرائطه وسواء كان عبادة أو عقدا .

الثالث :

ذهب المالكية كما حكاه القرافى عنهم : إلى أنه يقتضى شبهة الفساد ، وظاهر كلامه : اختصاص ذلك بالعقود إذا كان النهى عنها لعينها .

الرابع :

ذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وجمهور أصحابهما : إلى أنه يقتضى الصحة ، إذا كان النهى عنه لوصفه ، ولم يكن من الأفعال الحسية ، وأما النهى عن==

== الشيء لعينه فيقتضى الفساد .

الخامس :

واختاره الإمام الغزالى والآمدى وغيرهما : أنه يقتضى الفساد فى العبادات دون العقود .

السادس :

ذهب الشافعى وجمهور أصحابه : إلى أن النهى عن الشيء إن كان لعينه ، أو لوصفه اللازم له ، فهو مقتضى للفساد بخلاف ما إذا كان لغيره ، وسواء فى ذلك العبادات أو العقود .

السابع :

الفرق بين ما إذا كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى البقعة النجسة فيقتضى الفساد دون ما لا يختص به كالصلاة فى الدار المغصوبة حكاه أبو إسحاق .

الثامن :

الفرق بين ما يخل بركن أو شرط ، فإنه يقتضى الفساد دون ما لا يخل بواحد منهما حكاه ابن برهان .

ثم القائلون : باقتضاء النهى الفساد فى الأقوال الخمسة المتقدمة .

اختلفوا هل ذلك من جهة اللغة ، وموضوع اللفظ ؟ أو هو مستفاد من الشرع ؟

على قولين : والراجح أن ذلك من جهة الشرع لا من حيث اللغة فيتحصل بهذا الاختلاف زيادة خمسة أقوال أخر .

ومن وجه آخر : هل يقتضى الفساد قطعا أم ظاهرا ، فيه مذهبان كما أشعر به كلام ابن الحاجب فى المنهى عنه لوصفه ، ومقتضى هذا أنه لافرق بين نهى التحريم ونهى التنزيه ، لكن الصحة جاءت فى نهى الكراهة من دليل خارجى ، وقد صرح بذلك الغزالى وابن الصلاح ، ومقتضى كلام غيرهما . بل صرح به جماعة كما صرح به الشيخ المصنف صفى الدين الهندى هنا .

ويعترض من هنا تفصيل آخر فى تفسير الفساد ، وهل هو فى العبادات ماوجب قضاؤه ؟ أو ماكان على مخالفة أمر الشرع ؟. وهل هو فى العقود بمعنى البطلان أم لا ؟ فيجىء من هذا أقوال أخر غير ما تقدم .

وهنا قول آخر أيضا مناف لكل ماتقدم ، وهو أن من قال من الحنابلة بأن النهى ==

المسألة الخامسة
[فى النهى عن أشياء متعددة (١٩٩ / ب)]

النهى عن الأشياء : إما أن يكون نهيا على الجمع .

ومعناه : أن ينهى عن كل واحد من تلك الأشياء ، فنقول : لا تفعل هذا ولاتفعل هذا ، فالواجب فيه الكف عن الجميع .

أو يكون نهيا عن الجميع .

ومعناه : أن ينهى عن كل واحد من تلك الأشياء بطريق البدنية ، فيقول : لا تفعل هذا إن فعلت ذلك ، ولا تفعل ذلك إن فعلت هذا ، والواجب فيه الكف عن أحدها [(١)] لابعينه ، ولو أريد هذا المعنى من النهى على الجمع لم يكن تعبدا إذ الجمع أعم من أن يكون جمعا بطريق المعية أو جمعا بطريق البدلية ، وكذا لو أريد المعنى الأول من هذا ، لأن النهى عن الجمع قد يكون بأن يحرم كل واحد من تلك الأشياء ، لكن مفهومه بنفيه.

أو يكون نهيا على [(٢)] البدل .

== عن الشيء لغيره المجاور له يقتضى الفساد ، لم يقل بذلك إلا فى العبادات والعقود كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع على بيع أخيه ولم يطردوا ذلك فى الإيقاعات كالطلاق فى حالة الحيض ، وخالف بعض الظاهرية الجمهور أو الإجماع فى ذلك ، وقالوا : بأن الطلاق فى حالة الحيض لا يقع وكذلك فى طهر جامع فيه فهذا قول آخر .

وفى المسألة أيضا قول آخر : وهو التفرقة بين ماكان النهى عنه لحق الله تعالى ، فيقتضى الفساد وما كان لحق العباد فلا يقتضى الفساد .

وينتهى مجموع المذاهب فى المسألة إلى أكثر من ستة عشر قولا . والله أعلم .

انظر فى تلخيص هذه الأقوال للعلماء تحقيق المراد للعلائى "ص٢٩٩ ـ ٣٠٢" .

(١) فى "ت" : أحدهما.

(٢) فى "ت" : مـــن .

ومعناه : ما ذكرناه أولا فى النهى عن الجمع .

أو يكون نهيا عن البدل ويفهم منه معنيان :

أحدهما : أن ينهى عن أن يفعل أحدهما بدون الآخر ، فيكون موجبا لفعل الجميع .

وثانيهما : أن ينهى عن أن يفعل الشىء على وجه البدلية ، فيكون النهى راجعا إلى قصد البداية [1] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ١٨٢" ، التبصرة "ص١٠٤" ، المنخول "ص١٣١" ، المحصول "١/ق٢/٥٠٧ ـ ٥١٠" ، الفائق "٢/ ١٦٥" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٥٥" ، الإبهاج "٢/ ٨٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٧٢" ، المسودة "ص٦٩" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص٦٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٩٨" .

« النــوع الخامــس »

الكــلام فى العموم والخصــوص

وهو مرتب على قسمين :

القسم الأول : فى العمــوم

وفيه مسائل :

النوع الخامس[1]

الكلام في العموم والخصوص

وهو مرتب على قسمين :

القسم الأول : في العموم .

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

في تحديد اللفظ العام

قد ذكروا له حدودا [2] :

أحدها : أنه اللفظة [3] المستغرقة لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد [4]

---

(١) في "ت" : الثاني ، وهو خطأ .

(٢) العام له حدود كثيرة اختلف الأصوليون في ترجيح بعضها على بعض وأكثرها لاتخلو من اعتراض .
وانظر في تعريفه :
المعتمد "١/ ٢٠٣" ، العدة "١/ ١٤٠" ، الحدود للباجي "ص ٤٤" ، الكافية في الجدل "ص ٥٠" ، أصول السرخسي "١/ ١٢٥" ، المستصفى "٢/ ٣٢" ، المنخول "ص ١٣٨" ، الأحكام للآمدي "٢/ ١٩٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٩" .

(٣) في الأصل : اللفظ : ولعله تصرف من الناسخ بدليل مابعده ، وما أثبته من "ت" .

(٤) هذا التعريف أورده أبو الحسين البصري في معتمده "١/ ٢٠٣" ، إلا أنه اقتصر على قوله : "هو كلام مستغرق لجميع مايصلح له" وتبعه أبو الخطاب في التمهيد "٢/ ٥" ، وذكره ابن قدامة في الروضة "ص ٢٢٠" ، وابن تيمية في المسودة "ص ٥٧٤" ، وزاد عليه الإمام الرازي في المحصول "١/ ق ٢/ ٥١٣" "بحسب وضع واحد" لإخراج اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز ، وارتضى الشوكاني تعريف الرازي في إرشاد الفحول "ص ١١٢ ـ ١١٣" وزاد عليه قوله "دفعه" . ==

"فاللفظية" كالجنس فإنه يتناول العام والخاص .

وفيه أيضا : احترازا : عن المعانى العامة ، فإن العموم من عوارض الألفاظ فى اصطلاح أهل هذا الفن لانعرف فيه خلافا (١) ، وإنما ادخلوا النافية لتخرج عنه الألفاظ المركبة ، فإنهـا وإن كانت لفظا إذ اللفظ يطلق على القليل والكثير لما أنه مصدر فى الأصل لكنها ليست عامة لما أنها ليست مفردة .

واحترزوا : بالمستغرق لجميع مايصلح له : عن التكرار إفرادا وتثنية وجمعا سواء أكانت أسـماء عدد أو غيـرها ، فإن رجلا ورجلين ورجالا مـثلا صالح لكل واحد من الرجل والرجلين والرجال ، لكنه غير مستغرق للجميع (٢) .

واحترزوا : بحـسب وضع واحد : عن اللـفظ المشتـرك ، أو عن الذى له حقيقة ومجاز (٣) .

وقال الإمـام : فى تعليله : لأن عـمومه لايقـتضى أن يتناول مـفهومـيه معـا(٤).

واعلم أن هذا القيـد الأخير غيـر محتاج إليـه : أما على رأى من لم يقل بحمل المشترك على مفهوميه معا ، لأنه / (٢٠٠ / أ) خرج بقيد الاستغراق، فإنه لايستغرق جميع مايصلح له عندهم .

== وانظر : العـدة "١/ ١٤٠" ، المحـصـول "١/ق ٢/ ٥١٣" ، الأحكام للآمـدى "١٩٥/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩٩/٢" .

(١) لاخلاف فى أن العـموم من عوارض الألفاظ بحـسب اصطلاح أهل هذا الفن ولهذا فإن الأصولى إذا أطلق لفظ عام لم يفهم منه إلا اللفظ .
انظر : المعـتـمد "٢٠٣/١" ، أصـول السـرخـسى "١/ ١٢٥" ، المستـصـفى "٣٢/٢" ، الأحكام للآمـدى "١٩٨/٢" ، مـختـصـر ابن الحـاجب وشرحـه "١٥٨/١" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٢٠٤" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٥١٤" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩٩/٢" .

(٤) انظر : المحصول "نفس الموضع السابق" .

وأما من يقول بذلك : فذكره مفسد للحد ، لأنه حينئذ يكون غير جامع ، إذ اللفظ المشترك عندهم من جملة الألفاظ العامة ، وهو خارج عن الحد بحسب هذا القيد .

نعم : لو ثبت أن من يقول بذلك : أو بعض من يقولك بذلك : فإنه مع ذلك لايجعله من اللفظ العام كان ذكره محتاجا إليه ، إذ لايخرج بقيد الاستغراق، لكنه باطل .

ويمكن أن يجاب عنه : بأنه تعريف للعام المتواطىء لا مطلق العام ، فإن المشترك وإن جوز [(١)] حمله على مفهوماته ، لكنه ليس بحسب وضع واحد ، بل بحسب وضعين [(٢)] فيخرج منه ولايكون ذكره مفسدا [(٣)] للتعريف .

واعترض عليه بوجهين [(٤)] :

أحدهما : أنه عرف العام بالمستغرق ، وهما لفظان مترادفان ، ثم قال المعترض: وليس المقصود من التعريف شرح اللفظ بلفظ آخر ليجوز ذلك ، بل المقصود منه شرح المسمى ، إما بالحد الحقيقى أو الرسمى [(٥)] وماذكره خارج عن القسمين.

وهو ضعيف ، لأنه إن زعم أنهما مترادفان ، بحسب الاصطلاح فممنوع .

---

(١) فى :ت" : وإن جعل .

(٢) فى الأصل : وضعه ، والمثبت من "ت" .

(٣) فى الأصل : مفسد ، والمثبت من "ت" .

(٤) هذا المعترض هو الشيخ الآمدى ، وانظر فى هذين الاعتراضين كتابه : الأحكام "١٩٥/٢" .

وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٩٩/٢" ، نهاية السول "٥٨/٢"، فواتح الرحموت "٢٥٥/١" .

(٥) التعريف اللفظى : تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع فى الدلالة على معناه كتعريف البر بالقمح ، والهزبر بالأسد ، والقرء بالحيض أو الطهر ، وهذا هو المعروف عند علماء اللغة

وهذا لأنه لم يثبت أن المستغرق مختص باللفظ فى اصطلاحهم بخلاف ، العام وإن زعم : أنهما مترادفان بحسب اللغة فلا يضرنا ، لأنا أردنا تعريف العام بحسب الاصطلاح المستغرق بحسب اللغة .

وثانيهما : أنه غير مانع ، لأنه يدخل فيه قول القائل : ضرب زيد عمرا ، فإنه لفظ مستغرق لجميع ماهو صالح له ، وليس بعام .

وهو أيضا : ضعيف ، أما على ماذكرنا فلوجهين :

أحدهما : أنه يخرج عنه بسبب التاء التى فى اللفظة للإفراد ضرورة أن ماذكره مركب .

وثانيهما : أنه إن أراد بقوله: فإنه لفظ [1] مستغرق لجميع ماهو صالح له .

إن كل واحد من لفظ زيد وعمر وضرب مستغرق لجميع ماهو صالح فباطل لأن كون اللفظ مستغرقا لجميع ماهو صالح له ، مشروطا بأن يكون له فيما هو صالح له تعدد ، حتى يعقل فيه الاستغراق ، إذ الاستغراق لايعقل بدون التعدد، وهو غير حاصل فى كل واحد من تلك الألفاظ .

وإن أراد به ، أن هذا المجموع مستغرق لجميع ماهو صالح له فهو أيضا : باطل ، لأن هذا المجموع من حيث هو هذا المجموع غير صالح لغير هذا المجموع ، فلا يصدق عليه أنه مستغرق لجميع ماهو صالح له لما تقدم ، أن الاستغراق لايصدق حيث لاتعدد .

وأما على ماذكره المعترض : فلهذا الوجه الأخير ، فإنه ذكر اللفظ فى التحديد بغير التاء [2] .

---

(١) آخر الورقة "٢٠٤" من "ت" .

(٢) انظر فى هذين الجوابين عن الاعتراضين اللذين نقلهما المؤلف عن الآمدى فى: الفائق "٢/١٦٨ ـ ١٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٩" ، الإبهاج "٢/ ٩٠ ـ ٩١" ، نهاية السول "٢/٥٨" ،فواتح الرحموت "١/ ٢٥٥"

وثانيها: أنه اللفظة [1] الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر [2] .

أما فائدة ذكر : اللفظة ، فقد عرفتها [3] .

واحترز : بالدالة / (٢٠٠/ب) على شيئين :

عن الجمع المنكر ،والمثنى ، و النكرة فى معرض الإثبات ، فإن الجمع المنكر وإن تناول شيئين فصاعدا من غير حصر ، لكن لا على وجه الدلالة بل [4] على وجه الصلاحية .

وأما المثنى : فإنه وإن تناول شيئين لكنه من غير زيادة .

وأما النكرة فى معرض الإثبات : فلأنها لا تدل على شيئين .

واحترز بقوله : "من غير حصر" : عن أسماء العدد [5] .

واعلم : أن هذا غير جامع ، لأنه يخرج عنه لفظة المعدومات ، وهى عامة عند الجماهير ، وهى غير دالة على شيئين على ماعرف من مذهبنا : أن المعدوم ليس بشيء وكذا لفظ "المستحيلات" عامة وهى غير متناوله للشيئين وفاقا .

---

(١) فى الأصل : اللفظ ، ولعله تصرف من الناسخ بدليل مابعده وما أثبته من "ت" .

(٢) وهذا التعريف أورده الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٥١٥" .
وقريب منه ماعرف به القاضى أبو يعلى فى العدة "١/ ١٤٠" ، حيث قال هو : "ماعم شيئين فصاعدا" .
وانظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٠٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٦" ، الفائق "٢/ ١٦٩" ، نهاية السول "٢/ ٥٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٠٣" .

(٣) حيث احترز فيها عن المعانى العامة وعن الألفاظ المركبة كما سبق "ص " .
وانظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥١٥" .

(٤) فى الأصل : يدل ، والمثبت من "ت" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٢/ ٥١٥ ـ ٥١٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٦" .

وثالثها : ما قال الشيخ الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا [1].

قال : واحترزنا بقولنا : من جهة واحدة . عن قولهم : ضرب زيد عمرا.

فإنه وإن دل على شيئين ، لكن من جهتين وهما الفاعلية والمفعولية [2] .

وفيه نظر ، لأنه إن أراد بهذه الدلالة دلالة لفظ : زيد وعمر [3]، على مسماهما فقد خرج ذلك باللفظ [4] الواحد ، لأنهما لفظان ، والقيد المذكور ثانيا يجب أن يخرج غير ما أخرج الأول .

وإن أراد بها دلالة لفظ "ضرب" فقط فهو باطل ، لأن دلالته على الفاعل والمفعول بالالتزام لا بالمطابقة ، ودلالة العام على معناه بالمطابقة لا بالالتزام .

وأيضا : فهو غير جامع وغير مانع .

أما الأول : فيما تقدم [5] .

---

(١) انظر هذا التعريف فى : المستصفى للغزالى "٢/ ٣٢" ، وعرفه فى المنخول "ص١٣٨" ، بقوله : "وحده : مايتعلق بمعلومين فصاعدا من جهة واحدة" وجمع ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٠٢" بين هذين التعريفين بتعريف قال فيه : "ماتناول شيئين فصاعدا من جهة واحدة " .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٣٢" ، المنخول "ص ١٣٨" ، حيث قال فى المستصفى : "واحترزنا بقولنا : من جهة واحدة ، عن قولهم : ضرب زيد عمرا ، وعن قولهم: ضرب زيدا عمرو ، فإنه يدل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة" .

(٣) فى "ت" : عمرو .

(٤) فى "ت" : بذلك اللفظ .

(٥) أنه غير جامع لعدم دخول : المعدوم والمستحيل وهما من ألفاظ العموم ، لأن المستحيل ليس بشىء إجماعا وإن المعدوم ليس بشىء عند الأكثرين .
ويمكن الإجابة عن ذلك بعدم التسليم أن المعدوم ليس بشىء وأن المستحيل فرد نادر لم يقصد إدخاله فى التعريف .

وأما الثاني : فبألفاظ العدد نحـو "المائة و " "الألف" ، فإن كل واحد منها غيـر لفظ "الاثنين" ذاك من جهة واحـدة على شيئين فـصاعدا مع أنهـا ليست عامة[1] .

ولايخفى علـيك أن ماذكره ـ رحـمه الله تعالى ـ يتنـاول عموم الشـمول ، وعمـوم البدل ، كالنكرة فى الإثـبات إذا كان أمـرا ، لأن مايدل على شيـئين فصاعدا أعم من أن يكون معا أو بطريق البدلية ، وأن من يعد هذا القسم أعنى " النكرة فى الإثبات" إذا كان أمرا من العموم ، فإنه إنما يعده من أقسام عموم البدل لاعموم الشمول [2] .

وإنما نبهنا عليه مع أنه فى غاية الظهور لايحتاج إليه ، لأن بعض من اشتهى أن يكون أصوليا ادعى على الشيخ الغزالى ـ رحـمه الله تعالى ـ : مخالفة بين حده "العام" بما ذكـره ، وبين حده النكرة فى الإثبات إذا كان أمرا عامـا زعما منه أن الحد لم يتناوله فـإنه لا دلالة لقول القائل : "اعـتق رقبة" على شيـئين أصلا [3] .

ورابعها : هو ما استغرق جميع ما يصلح له [4] .

وفيه إخلال ذكر اللفظ الذى هو / (٢٠١/ أ) كالجنس فيكون باطلا .

---

(١) انظر : الأحكام للآمـدى "٢/ ١٩٥ ـ ١٩٦" ، الفائق "٢/ ١٦٩" ، مـختـصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٩ ـ ١٠٠" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٩٥" ، الفـائق "٢/ ١٧٠" ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٩٩ ـ ١٠٠" ، روضة الناظر لابن قدامة "ص ٢٢٠" .

(٣) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٠" ، الفائق "٢/ ١٧٠" .
وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢٥٨" .

(٤) هذا التعريف ذكـر أبو الحسين البصرى فى المعتـمد "١/ ٢٠٣" ، حيث قال : "هو كلام مستـغرق لجميع ما يصلح له" وقريب منه مـا ذكر ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٠٢" حيث قال: "وقال قوم العموم: ما كان متناولا لكل ما يصلح له " وراجع: الفائق "٢/ ١٧٠" ، روضة الناظر "ص ٢٢٠" ، نهاية السول "٢/ ٥٨"

وإذ قد عرفت ماذكرنا : عرفت أن الحد الأول مما لا بأس فيه ، ولكن بعد حذف القيد الأخير [(١)] ، وأنه حد عموم الشمول ، دون حد عموم البدل ظاهرا، إذ الاستغراق غير مستعمل فيه ، وهذا يصلح أن يكون فرقا بين العام والمستغرق بحسب اللغة .

وأن الحد الثانى : بتقدير صحته يتناول عموم الشمول والبدل ، لما تقدم من الدلالة على شيئين أعم من أن يكون بطريق الشمول أو بطريق البدلية ، فإن أردت تصحيحه فأبدل "الشيئين" "بمسميين" ، وإن أردت أن تختص بعموم[(٢)] للشمول فزد بعد [(٣)] "معا" ولاحاجة إلى قيد "أن يكون بحسب وضع واحد" لأن المشترك وما له حقيقة ومجاز عموم على رأى الجماهير أيضا لكن بطريق البدلية ، ولايخفى عليك تصحيح الثالث والرابع مما تقدم .

المسألة الثانية

[هل العموم من خواص الألفاظ فى الاصطلاح واللغة أو لا ؟]

لانعرف خلافا فى أن العموم من خواص الألفاظ ، بحسب اصطلاح أهل هذا الفن ، وهذا فإن الأصولى إذا أطلق لفظ العام لم يفهم منه إلا اللفظ .

واختلفوا : فى أنه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا ؟

فذهب الجمهور إلى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضا وأنه لا عموم فى المعانى [(٤)] .

---

(١) يريد بالقيد الأخير قوله : بحسب وضع واحد ، وعلى هذا الأساس يكون الشيخ صفى الدين الهندى مختارا لتعريف أبى الحسين البصرى .

(٢) فى الأصل : لعموم ، والمثبت من "ت" .

(٣) هكذا فى الأصل "ت" ولعلها : بعده .

(٤) انظر : المعتمد "٢٠٣/١" ، أصول السرخسى "١٢٥/١" ، المستصفى "٣٢/٢"، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢٠٣/١" ، الأحكام للآمدى "١٩٨/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠١/٢" .
==

وذهب الباقون : إلى أنه ليس من خواصه ، بل يعرض للمعانى كما يعرض للفظ [(١)] .

محتجين بأن العرب قد وصفت المعانى بالعموم حيث قالت : عمهم الخصب ، والمطر ، والخير ، وعمهم القحط .

ونقول : أيضا عم الملك الناس بالعطا والإحسان ، ويقال : الوجود يعم العرض والجوهر [(٢)] ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة .

أجاب الأكثرون عنه بأن تلك الاستعمالات مجازات ، لأن العموم غير

== وراجع : روضة الناظر " ص٢٢٠" ، كشف الأسرار "١/ ٣٣" ، الإبهاج "٢/ ٨٢" ، نهاية السول "٢/ ٥٧" .

(١) ذهب بعض الحنفية ومنهم : أبو بكر الرازى وابن الكمال بن الهمام وابن عبد الشكور وغيرهم وبعض الحنابلة ومنهم القاضى أبو يعلى وصححه فى المسودة "ص٩٣" ، وبعض المالكية ومنهم ابن الحاجب وغيره : إلى أنه يكون العموم من عوارض المعانى حقيقة فهو موضوع للقدر المشترك .

انظر : المستصفى "٢/ ٣٢" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان"١/ ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٨" ، روضة الناظر "ص٢٢٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٠٦" ، تيسير التحرير"١/ ١٩٤" . وذهب الأكثرون من الحنفية والشافعية : إلى أنه من عوارض المعانى مجازا لاحقيقة ، وإليه ذهب أبو الحسين البصرى ، وقال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "٣/ ١٠٧" "هو قول الموفق أبى محمد الجوزى" .

انظر : أصول السرخسى "١/ ١٢٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠١" ، تيسير التحرير "١/ ١٩٤" .

وقيل : إن العموم لايكون فى المعانى لا حقيقة ولا مجازا وذكر فى فواتح الرحموت "١/ ٢٥٨" أن هذا القول لايعلم له قائل يعتد به .

انظر : المستصفى "٢/ ٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠١" ، الإبهاج "٢/ ٨٢" ، نهاية السول "٢/ ٥٧" ، المسودة "ص ٩٧" ، تيسير التحرير "١/ ١٩٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٠٧"

(٢) فى "ت" الجوهر والعرض

متصور فيها ، لأن العموم إنما يتصور فيما يكون [١] متحدا مع اتحاده يكون شاملا لأمور عديدة ، وذلك فيما ذكروه من الصور غير متصور ، لأن المطر المختص بأرض قوم غير الذى اختص بأرض الآخرين ، وكذلك الخصب الموجود فى بلد غير الخصب الذى فى البلد الآخر ، وكذا العطا المختص لشخص غير المختص بالآخر ، وكذا وجود السواد غير وجود البياض ، وليس فى الوجود وجود واحد يشملهما ، بخلاف الرجال مثلا ، فإنه لفظ واحد يشتمل جميع من سمى [٢] بالرجل ، وإذا كان كذلك تعين أن يكون الاستعمال مجازا ووجه التجوز المشابهة ، فإن مثل الشيء كثيرا مايشتبه بالشيء [٣] .

واعلم أن هذا الجواب غاية ما يقتضيه / (٢٠١ / ب) أن لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب الخصم ، لكن لا يلزم منه إبطال كون العموم من عوارض المعانى أيضا ، فإنه لايلزم من عدم تصور اتصاف [٤] بعض المعانى بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعانى بذلك ، كما لايلزم من عدم تصور اتصاف بعض الأسامى كأسماء الأعلام بذلك ، عدم تصور اتصاف مطلق الأسامى بذلك ، والنافى يجب عليه أن يذكر على النفى دليلا ولا يكفيه القدح فى دليل المثبت ، فإن عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول .

ومما تقدم يعرف ضعف استدلالهم ، وهو أنه لو كان حقيقة فى المعنى لا

---

(١) آخر الورقة : "٢٠٥" من "ت" .

(٢) فى "ت" : يسمى .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه فى :
المعتمد "٢٠٣/٢" ، المستصفى "٣٣/٢" ، أصول السرخسى "١٢٥/١" ،
الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢٠٤/١" ، الأحكام للآمدى "١٩٨/٢ ـ ١٩٩"
مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠١/٢" ، روضة الناظر "ص ٢٢٠" .
وراجع : الإبهاج "٨٢/٢" ، نهاية السول "٥٧/٢" .

(٤) فى الأصل : أوصاف ، والمثبت من "ت" .

طرد ولكنه غير مطرد ، فإن المعانى الجزئية نحو الفعل المخصوص غير موصوفة بكونها عامة ألبتة ، ويمكن أن يتمسك بالأصل بعد القدح فى الدليل، وهو إن كان دليلا عاما لكن لابأس به فى هذا المصنف [1] .

واعلم [2] **أن الحق** : هو التفصيل ، بين المعانى الموجودة فى الخارج ، وبين المعانى الكلية الموجودة فى الأذهان .

فإن عنوا بقولهم : المعانى غير موصوفة بالعموم ، المعانى الموجودة فى الخارج ، فهو حق ، لأن كل ماله وجود فى الخارج ، فإنه لابد وأن يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص ومتخصصا بعوارض [3] لا توجد فى غيره ، وعند ذلك يستحيل أن يكون شاملا لأمور عديدة .

وإن عنوا به : مطلق المعانى سواء كانت ذهنية أو خارجية .

فهو باطل ، فإن المعانى الكلية الذهنية عامة بمعنى إنها معنى واحد متناول لأمور كثيرة ، ولا يجرى هذا التفصيل فى اللفظ إذ اللفظ لا وجود له فى الخارج ، وأما تخصيص وجوده باللسان لا يمنع من حمله ودلالته على كل مسمياته [4] .

تنبيه :

اعلم أن اللفظ الدال على تلك الماهية الكلية فقط من غير أن يدل على شىء

---

(١) فى "ت" : المضيق ، انظر : المعتمد "٢٠٣/٢" أصول السرخسى "١٢٥/١" ، الأحكام للآمدى "١٩٨/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠١/٢" .

(٢) فى "ت" : اعلم .

(٣) فى الأصل : لعواص ، والمثبت من "ت" .

(٤) الأحكام للآمدى "١٩٩/٢" ، روضة الناظر "ص ٢٢٠" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٤٠٤/١" ، فواتح الرحموت "٢٥٩/١" ، شرح الكوكب المنير "١٠٨/٣" .

من عوارضه هو المطلق "[1] : والدال على الأفراد الداخلة تحتها هو : العام ، وهذا يعضد مذهب الجماهير ، إذ لو كان معنى من المعانى عاما ، لكان المعنى الكلى أولى أن يكون عاماً ، ولو كان كذلك لكان اللفظ الدال عليه عاما، لأن اتصاف معنى اللفظ بالعموم والخصوص ، والكلية الجزئية بالذات ، توجب اتصاف اللفظ به بالعرض [2] .

المسألة الثالثة

[فى ألفاظ العموم]

اللفظ الذى يفيد العموم ، إما أن يفيده لغة « أى [3] » من حيث الوضع ، أو عرفا ، أو عقلا .

والأول : إما أن يفيده على الجمع ، أو على البدل .

والأول : إما أن يفيده بنفسه أو بغيره .

والأول : على أقسام ثلاثة :

أحدها : مايعم العقلاء وغيرهم وهو كلفظ "كل" / (٢٠٢ / أ) و"جميع"و "أى" فى الاستفهام والمجازات ، تقول : "أى رجل جاءك" و"أى ثوب اشتريته" و "رجل ضربت ضربت" و "أى ثوب اشتريت اشتريت" .

وثانيها : مايختص بالعقلاء وهو لفظة "من" فى الاستفهام ، والمجازات .

وثالثها : مايختص بغير العقلاء ، وهو على قسمين :

---

(١) فى الأصل : من عوارضها المطلق ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥٢٠" ، الفائق "٢/ ١٧٢" ، شرح وتنقيح الفصول "ص ٣٩" .

(٣) ساقط من "ت" .

أحدهما : مايعمها وهو لفظة "ما" وقيل يتناول العقلاء أيضا قال الله تعالى: ﴿ **والسماء وما بناها** [(١)] ﴾، وقال تعالى : ﴿ **ولا أنتم عابدون ما أعبد** [(٢)] ﴾.

وثانيهما : مايختص ببعضها وهو كلفظة "متى" و "مهما" فإن كل واحد منهما يختص بالزمان وكلفظة "أين" و "حيث" فإنهما مختصان بالمكان .

وأما الذى يفيده بالغير فهو : إما فى جانب الثبوت ، أو فى جانب العموم، أما فالذى فى جانب [الثبوت [(٣)]] فضربان :

أحدهما : "لام" التعريف : إذا لم تكن للعهد ، ولغير الماهية ، وهى إما فى الجمع ، سواء كان الجمع جمع سلامة ، أو جمع مكسر ، سواء كان للقلة "كأفعل" و "أفعال" و "أفعله" ، أو للكثرة وهو ماعداها ، ونص سيبويه على أن جمع السلامة للقلة [(٤)] .

ونصهم [(٥)] على أن جمع القلة للعشرة ، وما دونها محمول على حالة التنكير جمعا بين المذهبين ، ودفعا للتعارض ، وأما فى المفرد وهذا على رأى الفقهاء[(٦)].

---

(١) الشمس : آية "٥" .

(٢) الكافرون : آية "٣" .

(٣) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٤) فى الأصل : المعله وهو تصحيف ، والمثبت من "ت" .
انظر : كتاب سيبويه "٢/ ١٩٢" .
وراجع : التبصرة والتذكرة للصيمرى "٦٤٨/٢" ،المحصول "١/ق ٥١٨/٢ ، ٥٣٩" شرح الكافية الشافية "٤/ ١٨١٠" .

(٥) انظر : شرح ابن عقيل "٢/ ٤٥٢" ، منحة الجليل بتحقيق ابن عقيل "٢/ ٤٥٢" .

(٦) جاء فى نهاية السول للأسنوى "٢/ ٦٧" ، أن المفرد المعرف بأل ذكره الإمام الرازى فى كتبه وصحح هو وأتباعه بأنه لايعم بينما صحح البيضاوى وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان فى وجيزه ونقله الرازى عن الفقهاء وعن المبرد والجبائى. ونقله الآمدى عن الإمام الشافعى رحمه الله وعن الأكثرين .
وانظر : المحصول "١/ق ٥١٨/٢" ، منهاج العقول "٢/ ٦٢" .

وثانيهما : الإضافة : وهى إما فى الجمع كقولك : ضربت عبيدى ، أو فى المفرد كقولك : ضربت عبدى ، وكون هذا النوع أعنى المفرد المضاف للعموم وإن لم يلق منصوصا لهم ، لكن قضية التسوية بين الإضافة ولام التعريف تقتضى ذلك .

وأما الذى فى جانب العدم فالنكرة مع حرف النفى .

وأما الذى يفيد العموم على البدل فالنكرة فى الإثبات فى الأمر ، أو المضاف إليها المصدر والفعل غير واقع كقوله تعالى : ﴿ **فتحرير رقبة** ﴾ [(١)] .

وأما الذى يفيده عرفا فكقوله تعالى : ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم** ﴾ [(٢)] فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاعات ، ولم يفد ذلك بحسب اللغة على ماستعرف ذلك [(٣)] فى المجمل والمبين .

وأما الذى يفيده بحسب الفعل فعلى أقسام ثلاثة :

أحدها : أن يكون اللفظ مفيدا للحكم وعليه إما بصراحته أو بوجوه من الإيماءات فمقتضى ثبوت الحكم أينما ثبتت العلة .

وثانيها : مايذكر جوابا عن سؤال السائل كما إذا سئل النبى ﷺ : عمن أفطر فقال عليه أفضل الصلاة والسلام : "الكفارة" فيعلم أنه يعم كل مفطر .

وثالثها : مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » / (٢٠٢ / ب) فإنه بمفهومه يدل على أنه لازكاة فى المعلوفة ، وأما مفهوم الموافقة فداخل فى القسم الأول ، إذ الحكم فيه إنما يثبت بطريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى [(٤)] .

---

(١) المجادلة : آية "٣" .

(٢) النساء : آية "٢٣" .

(٣) آخر الورقة "٢٠٦" من "ت" .

(٤) انظر : فى هذه المسألة :

المحصول "١/ق ٢/ ٥١٦ - ٥٢٠" ، الفائق "٢/ ١٧٢ - ١٧٣" ، الإبهاج "٢/ ٩٢" ، نهاية السول "٢/ ٦٥" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٤١٤" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ١٥٨" .

فهرس موضوعات المجلد الثالث

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع الثالث)	
الكلام فى الأوامر	
وفيه فصول :	
الفصل الأول	
فى الأمر ومقتضاه	
وفيه مسائل :	٨٠١
المسألة الأولى : فى أن لفظ الأمر مشترك بين الاستدعاء النفسانى وبين الصيغة .	
أقوال العلماء فى أن الأمر هل هو حقيقة فى غير ذلك أو لا ؟	٨٠١
احتج المحققين بوجوه :	٨٠٢
الأول ، ومناقشته . .	٨٠٣
الثانى ، ومناقشته . .	٨٠٣
الثالث ، ومناقشته . .	٨٠٤
الرابع ، ومناقشته . .	٨٠٥
الخامس ، ومناقشته . .	٨٠٥
احتج الفقهاء بوجوه :	٨٠٦

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الأول ، ومناقشته . .	٨٠٧
الوجه الثانى ، ومناقشته . .	٨١٠
الوجه الثالث ، ومناقشته . .	٨١١
حجة أبى الحسين على ما ذهب إليه ، ومناقشته . .	٨١٢
المسألة الثانية : فى حد الأمر بمعنى القول .	٨١٣
حد الأمر عند القاضى أبى بكر ، ومناقشته . .	٨١٣
حد الأمر عند بعضهم ، ومناقشته . .	٨١٥
حد الأمر عند آخر ، ومناقشته . .	٨١٦
حد الأمر عند المعتزلة ، ومناقشته . .	٨١٦
حد الأمر عند بعضهم ، ومناقشته . .	٨٢٠
حد الأمر عند آخرين ، ومناقشته . .	٨٢١
حد الأمر عند الشيخ صفى الدين الهندى .	٨٢٢
شرح التعريف ومحترزاته .	٨٢٢
المراد من الطلب .	٨٢٢
كون الأمر عين الإرادة باطل لوجوه :	٨٢٣
الوجه الأول ، ومناقشته . .	٨٢٣
الوجه الثانى ، ومناقشته . .	٨٢٥
الوجه الثالث ، ومناقشته . .	٨٢٦

الموضوع	رقم الصفحة
استحالة انقلاب علم الله جهلاً .	٨٢٦
الجواب عن الأول .	٨٢٩
الجواب عن الثانى .	٨٣٠
الجواب عن الثالث .	٨٣٠
الجواب عن الرابع .	٨٣١
الجواب عن الخامس .	٨٣١
احتج المخالف بوجوه .	٨٣٢
مناقشة هذه الوجوه .	٨٣٢
تنبيه : فى أنه لا اختصاص للفظ الأمر بالعربية .	٨٣٣
المسألة الثالثة : هل للأمر صيغة فى اللغة أو لا ؟	٨٣٤
أقوال العلماء فى أنه هل للأمر صيغة مختصة فى اللغة العربية أو لا ؟ .	٨٣٤
المسألة الرابعة : هل تكفى الصيغة عن الإرادة أو لا ؟	٨٣٧
احتج الجماهير .	٨٣٧
حجة أبى على وأبى هاشم .	٨٣٧
الجواب عنهما .	٨٣٨
المسألة الخامسة : فى أن الأمر به نفس الصيغة خلافًا لأبى على وأبى هاشم .	٨٣٩
الدلالة على فساد قولهما - أى أبى على وأبى هاشم -	٨٣٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة السادسة : خلاف العلماء فى اعتبار علو رتبة الأمر والاستعلاء .	٨٤٠
حجة الجماهير على عدم اعتبار العلو .	٨٤١
حجة الجماهير على عدم الاستعلاء .	٨٤٣
حجة بعض الأصحاب وأبى الحسين البصرى على اعتبار الاستعلاء دون العلو .	٨٤٤
المسألة السابعة : فى تعديد موارد استعمال صيغة أفعل	٨٤٥
الفرق بين التأديب والندب .	٨٤٥
الفرق بين الإرشاد والندب .	٨٤٦
الفرق بين الإنذار والتهديد .	٨٤٦
الفرق بين الاحتقار والإهانة .	٨٥٠
اتفق الأصوليون على أن الصيغة ليست حقيقة فى كلها بل فى بعضها واختلفوا فى هذا البعض .	٨٥١
استدلال إمام الحرمين والغزالى والإمام على فساد كون الصيغة مشتركة بين تلك الأمور ، ومناقشته . .	٨٥١
المسألة الثامنة : فى أن مدلول الصيغة الطلب والاستدعاء أو ما فيه الطلب والاستدعاء وأقوال العلماء فى ذلك .	٨٥٣
حجة القائلين بالوجوب بوجوه :	٨٥٦
الوجه الأول ، ومناقشته .	٨٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٨٥٨
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٨٦٠
الجواب عن قولهم : أن النص أمر بالحذر عن المخالف لا أمر للمخالف بالحذر فمن وجوه :	٨٦٥
أحدها .	٨٦٥
ثانيها .	٨٦٦
ثالثها .	٨٦٧
رابعها .	٨٦٧
الوجه الرابع ، ومناقشته .	٨٦٨
الوجه الخامس ، ومناقشته .	٨٦٩
الوجه السادس ، ومناقشته .	٨٧٧
الوجه السابع ، ومناقشته .	٨٨٠
الوجه الثامن ، ومناقشته .	٨٨١
الوجه التاسع ، ومناقشته .	٨٨٤
الوجه العاشر ، ومناقشته .	٨٨٥
الوجه الحادى عشر ، ومناقشته .	٨٨٧
الوجه الثانى عشر ، ومناقشته .	٨٩٥
الوجه الثالث عشر ، ومناقشته .	٨٩٧
الوجه الرابع عشر ، ومناقشته .	٨٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الخامس عشر ، ومناقشته .	٩٠٠
الوجه السادس عشر ، ومناقشته .	٩٠١
الوجه السابع عشر ، ومناقشته .	٩٠٢
الوجه الثامن عشر ، ومناقشته .	٩٠٤
الوجه التاسع عشر ، ومناقشته .	٩٠٤
الوجه العشرون ، ومناقشته .	٩٠٥
احتج القائلون بالندب بوجوه :	٩٠٥
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٠٥
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٠٧
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٠٨
الوجه الرابع ، ومناقشته .	٩٠٩
الوجه الخامس ، ومناقشته .	٩١٠
حجة القائلين بأن الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين الواجب والندب .	٩١٠
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين :	٩١٠
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩١١
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩١١
حجة القائلين بالتوقف .	٩١١
المسألة التاسعة : فى حكم الأمر بعد الحظر .	٩١٤

الموضوع	رقم الصفحة
أقوال العلماء فى حكم الأمر بعد الحظر .	٩١٤
حجة الجمهور القائلين أنه لا أثر لتقدم الحظر ومناقشتها .	٩١٦
حجة القائلين بالإباحة مطلقًا ومناقشتها .	٩١٧
تنبيه : فى النهى الوارد بعد الإيجاب .	٩٢٠
المسألة العاشرة : فى الأمر المطلق هل يقتضى التكرار أو لا ؟ أقوال العلماء فى ذلك .	٩٢١
خلاف القائلين بأنه يقتضى المرة الواحدة .	٩٢١
احتج القائلون بالتكرار بوجوه :	٩٢٤
الجواب عن هذه الوجوه .	٩٢٧
أدلة القائلين بأنه للمرة الواحدة لفظًا بوجوه .	٩٣٢
الجواب عن هذه الوجوه .	٩٣٣
حجة إمام الحرمين .	٩٣٤
حجة القائلين بالاشتراك .	٩٣٥
الجواب عن حجة القائلين بالاشتراك .	٩٣٧
المختار والدليل عليه .	٩٣٨
المسألة الحادية عشرة : هل الأمر المعلق يقتضى التكرار .	٩٤٠
أقوال العلماء فى ذلك .	٩٤٠
تحرير محل النزاع .	٩٤١
المختار أنه لا يفيد التكرار ، ويدل عليه وجوه :	٩٤٢

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٤٢
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٤٣
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٤٣
الوجه الرابع ، ومناقشته .	٩٤٤
حجة القائلين بأن الأمر المعلق يقتضى التكرار .	٩٤٥
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٤٥
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٤٦
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٤٨
الوجه الخامس ، ومناقشته .	٩٤٩
المسألة الثانية عشر : فى الأمر المطلق هل يقتضى الفور أو لا ؟ .	٩٥٠
أقوال العلماء فى ذلك .	٩٥٠
المختار .	٩٥٥
الدليل على المختار وجوه :	٩٥٥
القائلون بالفور احتجوا بوجوه :	٩٥٧
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٥٧
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٥٩
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٦٠
الوجه الرابع ، ومناقشته .	٩٦١

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الخامس ، ومناقشته .	٩٦٣
الوجه السادس ، ومناقشته .	٩٦٣
الوجه السابع ، ومناقشته .	٩٦٣
الوجه الثامن ، ومناقشته .	٩٦٤
الوجه التاسع ، ومناقشته .	٩٦٤
الوجه العاشر ، ومناقشته .	٩٦٦
أدلة القائلين بالتراخى .	٩٦٦
أدلة القائلين بالاشتراك وهم الواقفية .	٩٦٧
أدلة الغلاة من الواقفية .	٩٦٧
أدلة المقتصدة من الواقفية .	٩٦٨
فـــرع :	
فى أقوال العلماء القـائلين بأن مطلق الأمر للفور هل الفعل المأمور به إذا فـات عن أول الوقت هل يجب فعله فيما بعد الخطاب الأول أو يحتاج إلى دليل آخر .	٩٦٩
احتج الأولون علـى صحة قـولهم بأن الأمر اقـتضى وجوب المأمورية عى الفور .	٩٧٠
احتج النافون على صحة قولهم .	٩٧٠
المسألة الثالثة عشرة : فى أن القضاء هل هو بالأمر الأول أو بالأمر الجديد أقوال العلماء فى ذلك .	٩٧١
احتج القائلون بأمر جديد بوجوه :	٩٧٣

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٧٣
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٧٤
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٧٦
الوجه الرابع :	٩٧٦
الوجه الخامس :	٩٧٦
الوجه السادس :	٩٧٦
الوجه السابع :	٩٧٦
احتج القائلون بالأمر الأول بوجوه .	٩٧٧
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٧٧
الوجه الثانى ، ومناقشته .	٩٧٧
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٧٨
الوجه الرابع ، ومناقشته .	٩٧٨
الوجه الخامس ، ومناقشته .	٩٧٩
الوجه السادس ، ومناقشته .	٩٨٠
المسألة الرابعة عشرة : فى الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء أو لا ؟	٩٨١
تلخيص محل النزاع .	٩٨١
احتج الفقهاء على أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء.	٩٨٣
اعترض على حجة الفقهاء بوجوه أربعة .	٩٨٤

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن هذه الوجوه الأربعة .	٩٨٥
المسألة الخامسة عشرة : الأمر بالشيء نهي عن هذه أقوال العلماء في ذلك .	٩٨٧
حجة القائلين : بأن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده الجواب عن هذه الحجة .	٩٨٧
حجة القائلين بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده بطريق الاستلزام ومناقشتها .	٩٩٠
احتج القائلين بأن الأمر ليس عين النهي عن ضده ولا يستلزمه بوجوه .	٩٩٢
الوجه الأول ، ومناقشته .	٩٩٢
الوجه الثاني ، ومناقشته .	٩٩٣
الوجه الثالث ، ومناقشته .	٩٩٤
المسألة السادسة عشرة : في أن الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أو لا ؟ أقوال العلماء في ذلك .	٩٩٦
احتج من قال : أنه ليس أمرًا به بوجهين .	٩٩٦
الوجه الأول .	٩٩٦
الوجه الثاني .	٩٩٧
مثاله :	٩٩٨
المسألة السابعة عشرة : هل الأمر بالماهية يقتضي الأمر بالجزئيات .	٩٩٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثامنة عشر : فى أن الآمر هل يدخل تحت الأمر أو لا ؟	١٠٠٠
تلخيص محل النزاع .	١٠٠٠
فالأكثرون على أنه يدخل أمثلة على ذلك .	١٠٠٢
ومنهم من قال : لا يدخل الآمر تحت أمره ، حجتهم ومناقشتها .	١٠٠٦
المسألة التاسعة عشرة : فى الأمر الوارد عقيب الأمر .	١٠٠٨
قول من قال : أن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول إذا كان مدلوله مماثلاً بمدلول الأمر الأول .	١٠١٠
قول الواقفية .	١٠١٠
المختار ما ذهب إليه الأكثرون واستدلوا بوجهين .	١٠١٠
حجة من ذهب إلى القول بأن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول وجوابه .	١٠١٢
حكم الأمر الثانى إذا كان معطوفًا على الأول .	١٠١٢
أقوال العلماء فيما إذا كان الأمر الثانى معرفًا .	١٠١٣
حكم الأمر الثانى إذا كان معرفًا وهو بغير حرف العطف .	١٠١٣
حكم الأمر الثانى إذا كانت العادة مانعة من الزيادة .	١٠١٣
حكم الأمر الثانى إذا كان مماثلاً لمدلول الأمر الأول .	١٠١٤

الموضوع	رقم الصفحة
اعتراض ، ومناقشته .	١٠١٥
حكمها إذا كان أحدهما خاصًا والآخر عامًا .	١٠١٦
الفصل الثانى	
فى الآمر	١٠٢١
المسألة الأولى : فى الآمر أقوال العلماء فى ذلك .	١٠٢١
المسألة الثانية : فى الآمر الذى تجب طاعته .	١٠٢٢
المسألة الثالثة : فى وجوب فعل المأمور به على المأمور .	١٠٢٣
الفصل الثالث	
فى المأمور به	١٠٢٧
المسألة الأولى : فى التكليف بالمحال .	١٠٢٧
جواز التكليف بالمحال عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى .	١٠٢٧
خلاف الناقلين عن أبى الحسن الأشعرى فى وقوعه عنه.	١٠٢٩
قول إمام الحرمين بأن التكليف بأسرها عند أبى الحسن لغير الممكن	١٠٢٩
تضعيف قول إمام الحرمين	١٠٣٠
قول من منع جواز التكليف بالمحال	١٠٣١

الموضوع	رقم الصفحة
منهم من فصل بين ما يكون محالاً لذاته وبين ما لا يكون كذلك .	١٠٣٢
مذهب الأستاذ أبو إسحاق .	١٠٣٣
منهم من قال يجوز التكليف بما لا يطاق مطلقًا لكنه لم يقع للاستقراء .	١٠٣٣
مبنى المسألة .	١٠٣٤
احتج القائلون بإمكانه بوجوه :	١٠٣٥
الوجه الأول :	١٠٣٥
وجه الاستدلال .	١٠٣٥
اعتراضات على وجه الاستدلال .	١٠٣٦
الجواب عن الأول ومناقشته .	١٠٣٧
الجواب عن الثانى .	١٠٣٨
الجواب عن الثالث من وجهين .	١٠٣٨
الجواب عن الرابع من وجهين .	١٠٣٩
الجواب عن الخامس .	١٠٤٠
الوجه الثانى .	١٠٤١
الوجه الثالث .	١٠٤١
اعتراضات على هذا الوجه .	١٠٤٣
الجواب عن هذه الاعتراضات	١٠٤٥

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الرابع ، ومناقشته .	١٠٤٨
الوجه الخامس ، ومناقشته .	١٠٤٩
الوجه السادس .	١٠٥١
الوجه السابع ، ومناقشته .	١٠٥١
الوجه الثامن ، ومناقشته .	١٠٥٢
لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد لزم حصول مقدور بين قادرين لوجهين .	١٠٥٤
حصول مقدور بين قادرين محال لوجهين .	١٠٥٥
الجواب عن الأول من وجهين .	١٠٥٧
الدليل على أن كل معدوم ممكن .	١٠٦٠
الجواب عن الثانى .	١٠٦١
الجواب عن الثالث .	١٠٦١
ثانيها :	١٠٦٢
لو كان قادراً على بعض الممكنات لكان قادراً على كلها لوجهين .	١٠٦٢
الوجه التاسع ، ومناقشته .	١٠٦٣
الوجه العاشر ، ومناقشته	١٠٦٧
الوجه الحادى عشر	١٠٦٧
الوجه الثانى عشر	١٠٦٨

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثالث عشر .	١٠٦٩
أدلة القائلين بأنه لايصح التكليف بالمحال لذاته ولإعادة.	
الأدلة من المنقول .	١٠٦٩
الجواب عنها .	١٠٧٠
الأدلة من المعقول من وجوه :	١٠٧١
الوجه الأول ، ومناقشته .	١٠٧١
الوجه الثانى ، ومناقشته .	١٠٧٢
الوجه الثالث ، ومناقشته .	١٠٧٢
الوجه الرابع ، ومناقشته .	١٠٧٢
معارضة الوجوه الدالة على لزوم الجبر بوجوه .	١٠٧٥
الوجه الأول ، ومناقشته .	١٠٧٥
الوجه الثانى ، ومناقشته .	١٠٧٦
الوجه الثالث ، ومناقشته .	١٠٧٦
الوجه الرابع ، ومناقشته .	١٠٧٧
الوجه الخامس ، ومناقشته .	١٠٧٩
الوجه السادس ، ومناقشته .	١٠٨٠
فرع : فى أنه هل يجوز أن يكون التكليف بالممكن مشروطًا بشرط مستحيل أو لا ؟	١٠٨٥

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فى حصول الشرط الشرعى وأقوال العلماء فى ذلك .	١٠٨٨
أدلة القائلين بالجواز من المعقول والمنقول .	١٠٨٦
الدليل على جوازه عقلاً وجهان .	١٠٨٨
الدليل على جوازه شرعًا وجوه .	١٠٨٩
الوجه الأول ، ومناقشته .	١٠٨٩
الوجه الثانى ، ومناقشته .	١٠٩١
الوجه الثالث .	١٠٩٤
الوجه الرابع .	١٠٩٤
الوجه الخامس .	١٠٩٤
الوجه السادس .	١٠٩٥
الوجه السابع .	١٠٩٥
الوجه الثامن ، ومناقشته .	١٠٩٦
أدلة القائلين بعدم الجواز وجوه .	١٠٩٨
الوجه الأول .	١٠٩٨
الوجه الثانى .	١٠٩٨
الوجه الثالث	١٠٩٩
الجواب عن الوجه الأول والثانى من وجهين	١١٠٠
الوجه الأول	١١٠٠

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثانى .	١١٠٠
الجواب عن الوجه الثالث .	١١٠٣
المسألة الثالثة : هل يجب أن يكون المأمور به مقدوراً للمأمور وأقوال العلماء فى ذلك .	١١٠٤
ذهب أبوهاشم إلى أن متعلق هو نفس " أن لا يفعل" .	١١٠٧
مذهب الغزالى التفصيل .	١١٠٧
حجة أبى هاشم ومناقشتها .	١١٠٨
المسألة الرابعة : النيابة فى المأمور به .	١١٠٩
اتفقوا فى دخول النيابة إلى المأمور إذا كان ماليًا .	١١٠٩
أقوال العلماء فى جواز النيابة فى المأمور إذا كان بدنيًا .	١١٠٩
حجتهم على الوقوع ، ومناقشته .	١١١١
حجة من لم يجوز النيابة فى المأمور .	١١١٢
الفصل الرابع	
فى المأمور	
المسألة الأولى : فى شروط المأمور .	١١١٧
اتفق الكل على أنه يشترط فى المأمور أن يكون عاقلاً	١١١٧
والدليل عليه وجهان .	١١١٧
النص .	١١١٨

الموضوع	رقم الصفحة
المعقول	١١١٩
اعترض على جواز تكليف المجنون ونحوه بوجوب الزكاة	١١٢٠
الجواب عن هذا الاعتراض .	١١٢١
إلحاق الصبى المميز بغير المميز ، ومناقشة ذلك .	١١٢٢
خلاف القاضى أبى بكر وزعمه أنه غير مكلف قبل البلوغ ولو بلحظة .	١١٢٢
حكم تكليف النائم حالة النوم.	١١٢٣
حكم تكليف الناسى .	١١٢٣
حكم تكليف السكران .	١١٢٤
قوله تعالى : ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى** ﴾ تدل على أنه مخاطب .	١١٢٥
الجواب عن هذا الاستدلال بوجهين .	١١٢٥
المسألة الثانية : فى تعلق الأمر بالمعدوم .	١١٢٧
خلاف المعتزلة وأكثر الطوائف .	١١٢٧
أدلة القائلين بجواز أن يكون المعدوم مأموراً من وجوه	١١٢٨
الجواب عن هذا الوجوه .	١١٢٩
فرع: فى أن أمر المعدوم ، هل يسمى أمراً وخطاباً أو لا؟	١١٣٠
المسألة الثالثة . فى اشتراط القصد فى إيقاع المأمور به	١١٣١
المسألة الرابعة . فى تكليف المكره	١١٣٢

الموضوع	رقم الصفحة
الحكم إن انتهى الإكراه إلى حد المضطرين كحكم مسألة تكليف ما لا يطاق .	١١٣٣
الحكم إن لم ينته الإكراه إلى حد المضطرين فالأمر به، أو بضده جائز ويدل عليه وجوه .	١١٣٣
حكم تكليف الخاطئ .	١١٣٨
المسألة الخامسة : فيما يصير به المأمور مأموراً والفعل المأمور به مأموراً به .	١١٣٨
خلاف العلماء فى أن المأمور متى يصير مأموراً ، والفعل المأمور به متى يصير مأموراً به .	١١٣٨
مذهب الإمام الرازى وبعض أتباعه .	١١٣٩
مذاهب أصحاب الشيخ كما ينقله إمام الحرمين .	١١٣٩
مذهب المعتزلة .	١١٣٩
نقل البعض من الناس الاتفاق على كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه سوى شذوذ ، وخلافهم كونه كذلك وقت حدوثه .	١١٤٠
استدلال الإمام على صحة ما نقل عن الشافعية .	١١٤٢
الجواب عنه .	١١٤٢
وجوه يرد بها على ما اعترض به على الإمام	١١٤٤
الاحتجاج فى المسألة بوجه آخر ومناقشته	١١٤٥
الاحتجاج فى وجه آخر ، ومناقشته .	١١٤٦

الموضوع	رقم الصفحة
حجم الخصم .	١١٤٨
الجواب .	١١٤٨
المسألة السادسة : فى علم المأمور بكونه مأموراً قبل التمكن .	١١٤٩
أقوال العلماء فى المسألة .	١١٤٩
احتج الأصحاب بوجوه :	١١٥٣
الوجه الأول .	١١٥٣
الاعتراض عليه والجواب عنه .	١١٥٤
الوجه الثانى .	١١٥٥
الوجه الثالث ، ومناقشته .	١١٥٥
الوجه الرابع .	١١٥٧
الوجه الخامس .	١١٥٨
واحتج المخالف بوجهين .	١١٥٨
تنبيه .	١١٦٠
(النوع الرابع)	
الكلام فى النهى وما يتعلق به من المسائل	١١٦٥
المسألة الأولى : فى معانى صيغة النهى .	١١٦٥
المسألة الثانية : فى أن النهى للتكرار .	١١٧٠

الموضوع	رقم الصفحة
مذهب الأكثرين فى أن النهى يفيد التكرار .	١١٧٠
مذهب البعض الآمر من النهى لا يفيد التكرار .	١١٧٠
احتج الأكثرون بوجوه .	١١٧١
حجة القائلين بأن الأمر لا يفيد التكرار من وجوه .	١١٧٢
الجواب عن الوجه الأول من وجهين .	١١٧٤
الجواب عن الوجه الثانى .	١١٧٤
الجواب عن الوجه الثالث .	١١٧٤
المسألة الثالثة : فى أن مطلق النهى هل يقتضى فساد المنهى عنه أولا ؟ .	١١٧٦
مذهب الأئمة الأربعة وآخرون أنه يقتضى فساد المنهى عنه. لكن اختلفوا فى جهة دلالته عليه .	١١٧٦
فمنهم من قال : يدل عليه من جهة اللفظ.	١١٧٦
ومنهم من قال : من جهة المعنى .	١١٧٧
وذهب أبو حنيفة وجماعة من الفريقين إلى أنه لا يقتضى فساد المنهى عنه سواء كان عباده أو معاملة .	١١٧٧
وذهب أبو الحسن وآخرون من الفريقين إلى التفصيل ، فقال : يقتضى الفساد إذا كان عبادة دون ما إذا كان معاملة.	١١٧٨
المراد بالنهى ـ هنا ـ النهى المطلق المجرد عن القرينة .	١١٧٩

الموضوع	رقم الصفحة
احتج القائلون بالفساد : بالنص والإجماع والمعقول .	١١٨٠
حجتهم من النص .	١١٨٠
حجتهم من الإجماع .	١١٨١
حجتهم من المعقول من وجوه .	١١٨٨
الوجه الأول .	١١٨٨
الوجه الثانى .	١١٨٨
الوجه الثالث .	١١٨٩
الوجه الرابع .	١١٩١
الوجه الخامس.	١١٩١
الوجه السادس .	١١٩١
اعتراض النفاة على أدلة المثبتين .	١١٩٢
اعتراضهم على النص من وجوه .	١١٩٢
الجواب عن هذه الوجوه .	١١٩٣
اعتراضهم على دليل الإجماع .	١١٩٤
الجواب عن الاعتراض على دليل الإجماع من وجهين :	١١٩٤
اعتراضهم على دليل العقل .	١١٩٥
الاعتراض على الوجه الأول.	١١٩٥
الجواب عنه .	١١٩٦

الموضوع	رقم الصفحة
الاعتراض على الوجه الثانى .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الثالث .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الرابع .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الخامس .	١١٩٧
الجواب عنه .	١١٩٧
الاعتراض على الوجه السادس .	١١٩٧
الجواب عنه على سبيل الإجمال .	١١٩٨
الجواب عنه على سبيل التفصيل .	١١٩٨
أدلة الذين قالوا : النهى لا يقتضى الفساد .	١١٩٨
الجواب عن هذا الاستدلال .	١٢٠٠
حجة من قال بالتفصيل بين العبادات والمعاملات .	١٢٠١
الجواب عنه .	١٢٠٢
فرع : الذين قالوا : النهى لا يدل على الفساد .	١٢٠٣
اختلفوا فى أنه يدل على الصحة أم لا ؟ .	~~١٢٣~~ ١٢٠٢
القول الأول أنه يدل على الصحة .	١٢٠٣

الموضوع	رقم الصفحة
القول الثانى أنه لا يدل عليه .	١٢٠٣
استدل أصحاب القول الثانى بوجهين .	١٢٠٣
احتج القائلون بأنه يدل على الصحة .	١٢٠٤
الجواب عنه .	١٢٠٥
تنبيه .	١٢٠٦
المسألة الرابعة : فيما إذا أمر الشارع بشىء مطلقا ثم نهى عن بعض أحواله .	١٢٠٦
مذهب الشافعى وأصحابه .	١٢٠٧
مذهب أبى حنيفة وأصحابه .	١٢٠٧
المسألة فيها نظران .	١٢٠٩
أحدهما .	١٢٠٩
الثانى .	١٢١٠
تنبيه .	١٢١٥
المسألة الخامسة : فى النهى عن أشياء متعددة .	١٢١٧

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع الخامس)	
الكلام فى العموم والخصوص	
ومرتب على قسمين	
القسم الأول	
فى العموم	
وفيه مسائل :	١٢٢١
المسألة الأولى : فى تحديد اللفظ العام .	١٢٢١
الحد الأول : وشرحه ومحترزاته .	١٢٢١
اعترض على هذا الحد بوجهين .	١٢٢٣
الحد الثانى : وشرحه ومحترزاته .	١٢٢٥
الحد الثالث : وشرحه ومحترزاته .	١٢٢٦
الحد الرابع : وشرحه ومحترزاته .	١٢٢٧
المختار من هذه التعاريف .	١٢٢٨
المسألة الثانية : هل العموم من خواص الألفاظ فى الاصطلاح واللغة أو لا ؟ .	١٢٢٨
أقوال العلماء فى أنه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا؟ .	١٢٢٨
مذهب الجمهور : إلى أنه من خواصه بحسب اللغة .	١٢٢٨
وذهب الباقون إلى أنه ليس من خواصه .	١٢٢٩

الموضوع	رقم الصفحة
حجة القائلين أنه ليس من خواصه والجواب عنها .	١٢٢٩
التفصيل .	١٢٣٠
تنبيه .	١٢٣١
المسألة الثالثة : فى ألفاظ العموم .	١٢٣٢
الذى يفيد العموم بنفسه وهو على أقسام .	١٢٣٢
الذى يفيد العموم بالغير .	١٢٣٢
ما يفيده فى جانب الثبوت .	١٢٣٣
ما يفيده فى جانب العدم .	١٢٣٤
ما يفيده العموم عرفا .	١٢٣٤
ما يفيد العموم بحسب الفعل .	١٢٣٤

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراه
من جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المجلد الرابع

المكتبة التجارية
بمكة المكرمة

المسألة الرابعة

[فى إثبات صيغ العموم]

وقبل الخوض فى الدلالة لابد من بيـان مذاهب الناس فيها ، فـإن التصديق مسبوق بالتصور .

فنقول : ذهب جماهير المتكلمين منا و[مـن [1]] المعتزلة [2] ، وجماهير الفقـهاء : إلى أن للعمـوم صيغا مـخصوصـة موضوعة له خـاصة به ، وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه [3] .

وذهبـــــــت [4] المرجئـــــــة [5] : إلى أنه لاصيغـة للعـموم فى

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ١٥" ، المعتمد " ١ / ٢٠ ٥ " .

(٣) وانظر : فى مذهب الجمهور القائلين : أن للعموم صيغا خاصة به فى : العـدة "٢/ ٤٨٥" ، التـبـصـرة "ص ١٠٥" ، البـرهان "١/ ٣٢١" ، أصـول السرخـسى "١/ ١٣٢" ، المستصفى "٢/ ٣٦" ، المنخـول "ص ١٣٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ٢٠٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٠" .

(٤) فى "ت" : وذهب .

(٥) الإرجاء : التأخير ، وسموا مرجئة لتأخيرهم بعض مسمى الإيمان عن الدخول فى مفهومه ، والمرجئة طائفة من القدرية يقولون : الإيمان قول بلا عمل ، ومنهم من قال : الإيمان التصديق وعمل القلب ، ومـنهم من قال : الإيمان التصديق وقول اللسان ، وهم مرجئة الفقهـاء ، وهم طوائف : اليونسية : أتباع يونس بن عون ، التوفيه . أصحاب أبى معاذ التوفى ، الغسانية : أتباع غسان المرجىء ، المريسية: أتباع بشر المريسى

وأول من وضع الإرجاء أبو محمد الحسن بن أحمد المعروف بابن الحنفية بن على بن أبى طالب ، وقـال ابن قتـيبـة أول من وضع الإرجـاء بالبصـرة حسـان ==

لغة العرب [1] .

وأما الواقفية : بهم قولان :

أحدهما : أن مايظن أنه من صيغ العموم فهو مشترك بين العموم والخصوص وعليه الأكثرون .

وثانيهما : الوقف بمعنى إنا لاندرى أن تلك الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص ، أو بالعكس ، أو هى مشتركة بينهما .

وهو اختيار القاضى أبى بكر رحمه الله تعالى .

ومن الواقفية من فصل بين الأمر والنهى والوعد والوعيد ، والإخبار ، فقطع بالعموم فى الأول ، وتوقف فى الثانى [2] .

وذهب أرباب الخصوص إلى أن هذه الصيغ نصوص فى أقل الجمع ، وهو

== ابن بلال بن الحارث المزنى ، وقيل : أبو سلت السمان الذى مات سنة "١٥٢هـ" .

انظر : مقالات الإسلاميين "٢١٣/١" ، الفرق بين الفرق للبغدادى "ص٢٠٢-٢٠٧" ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم "٨٩/٢" ، التبصير فى الدين "ص٩٠" الملل والنحل للشهرستانى "١٣٩/١ ـ ١٤٦" ، شرح عقيدة السفارينى "٨٩/١"

(١) وذهب إليه عامة الأشعرية ، وإليه ذهب بعض الحنفية منهم : محمد بن شجاع وبه قال بعض المالكية ومنهم ابن المنتاب .

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٦/١٧" ، المعتمد "٢٠٩/١" ، العدة "٤٨٩/٢" ، التبصرة "ص ١٠٥" ، البرهان "٣٢٠/١" ، المستصفى "٣٦/٢" ، المنخول "ص ١٣٨" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢٠٧/١" الأحكام للآمدى "٢٠٠/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٢/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص١٩٢" .

(٢) انظر : العدة "٤٩٠/٢" ، التبصرة "ص ١٠٥ ، البرهان "٣٢٢/١" ، أصول السرخسى "١٣٢/١" ، المستصفى "٣٦/٢" ، المحصول "١/ق ٥٢٣/٢" ،الأحكام للآمدى "٢٠٠/٢ ـ ٢٠١" .

إما الثلاثة أو الاثنان ، على اختلاف فيه ، مجملات فى العموم [1] .

والمختار إنما هو مذهب الجماهير .

والدليل عليه وجوه بعضها :

عام أى غير مختص بصيغة دون صيغة ، وبعضها : خاص أى مختص بصيغ مخصوصة .

أما العام فوجهان :

أحدهما : أن العموم معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، فيكون الداعى إلى الوضع حاصلا سواء كان الواضع هو الله تعالى أو العبد لما عرفت ذلك فى اللغات [2] ، والمانع غير حاصل بالأصل ، ولأن المانع :

إما عقلى : وهو ممتنع إذ العقل داعى إليه لما فيه من الفائدة ، وجهة الدعاء إلى الفعل لا يكون جهة المنع منه .

وإما شرعى : وهو أيضا غير حاصل وهو ظاهر ، فإن الوضع لو كان قبل كل الشرائع ، امتنع تحقق المانع الشرعى إذ ذاك ، وأن لم يكن كذلك ولم يوجد فى الشرائع مايمنع منه لم يكن المانع الشرعى حينئذ أيضا متحققا .

وإما حسى : وإما طبيعى : وهما أيضا ظاهر الانتفاء ، فإذا المانع غير متحقق لانحصار المانع فى هذه الأربعة ، والفعل عند وجود الداعى إليه ،

---

(١) ذهب أرباب الخصوص إلى أن صيغة العموم تحمل على بعض مايقتضيه الاسم فى اللغة كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع وهو المحكى عن أبى على الجبائى المعتزلى والبلخى .

انظر : المعتمد "٢٠٩/١" ، العدة "٤٨٩/٢" ، التبصرة "ص ١٠٦" ، البرهان "٣٢١/١" ، المستصفى "٣٤/٢ ـ ٣٦" ، الوصول إلى الأصول "٢٠٧/١" ، الأحكام للآمدى "٢٠٠/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٢/٢" ، كشف الأسرار "٢٩٩/١" ، شرح الكوكب المنير "١٠٩/٣" .

(٢) انظر ماسبق

وعدم المانع منه واجب ، فيكون الوضع متحققا ، إما قطعا أو ظاهرا ، والمسألة عندنا ظنية [١] .

فإن قيل / (٢٠٣ / أ) لانسلم أن العموم معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه، وهذا لأن الإنسان قلما يتعلق [٢] غرضه بكل الخلائق الذى بالمشرق والمغرب حتى يحتاج إلى التعبير عنه ، وإذا لم تكن الحاجة ماسة إلى التعبير عنه لم يكن الداعى إلى الوضع حاصلا ، كما فى سائر الروائح المخصوصة والاعتمادات المتعينة ، والتعبير عن معنى الحال والاستقبال وغيرهما من المعانى التى لا تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، وإذا لم يكن الداعى إليه حاصلا لم يمكن الحكم بتحقق الوضع لا قطعا ولا ظاهرا.

سلمنا : حصول الداعى ، لكن لا نسلم عدم المانع منه ، وهذا لأن كون اللغة توقيفيا مانع فيه [٣].

سلمنا : عدمه لكنه استدلال على إثبات اللغة ، واللغة لا تثبت دلالة ، بل تثبت توقيفا ونقلا .

سلمنا : أنها تثبت به لكن لا نسلم حصول المطلوب منه ،وهذا لأن اللازم من دليلكم أنه يجب أن يوجد فى اللغة ما يدل على العموم ويمكن التعبير به عنه ، ونحن نقول به : فإنه وجد فى اللغة مايمكن التعبير به[٤] عن العموم

---

(١) انظر هذا الاستدلال فى :

المعتمد "١/ ٢١٠" ، العدة "٢/ ٥٠١" ، التبصرة "ص ١٠٩" ، المستصفى "٢/ ٣٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٣" . مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٣" .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٣٠١" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٦١" .

(٢) فى "الأصل" : يتعرض ، والمثبت من "ت"

(٣) انظر ماسبق .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت"

وهو الألفاظ المركبة ، وهى مثل قولك : رأيت الناس واحداً واحداً ، ولم يعن[1] واحدا منهم ، ومايجرى مجراه ، والنزاع إنما هو فى الصيغة المفردة .

فلم قلت : إنها تجب أن تكون حاصلة ؟

سلمنا : ذلك ، لكن لم قلت : إن يكون ذلك الوضع على وجه الإفراد؟ ولم لا يكفى على وجه الاشتراك [2] ؟

فأما [3]: الجواب عن الأول : أن مراتب الحاجات متفاوته ، ونحن لانسلم: أن الحاجة إلى مايمكن التعبير به [4] عن معنى العموم ليست كالحاجة إلى مايدل من الألفاظ على الخبر [به [5]] والمانع والثواب ومايجرى مجراها ، بل دونها لكن فوق الحاجة إلى مايمكن أن يعبر [به [6]] عما ذكروه من المعانى ، وهذا لأن الإنسان كثيرا مايحتاج إلى ألفاظ تدل على العموم فى الأمر والنهى ، والإخبار عن جميع الموجودات ، والمعدومات ، من المستحيلات ، والممكنات ، نحو قوله :

والله بكل موجود ومعدوم عليم ، أو عن الممكنات نحو : والله على كل شىء قدير ، أو عن الموجودات[7] نحو : "كل موجود [8] سوى واجب الوجود حادث" ومايجرى مجراها ، ويلبث برهة من الدهر لايحتاج إلى التعبير عن

---

(١) فى "ت" : ولم يهمل .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢١٠" ، العدة "٢/٥٠١"، التبصرة "٢/٣٩ - ٤١"، الأحكام للآمدى "٢/٢١١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٣" ، الفائق "٢/١٧٥" .

(٣) فى "ت" : قلنا .

(٤) فى "الأصل" : عنه ، وما المثبت من "ت" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٧) فى "ت" الموجود

(٨) آخر الورقة "٢٠٧" من "ت" .

رائحة المسك والتفاح على سبيل الخصوصية ، فليس الحاجة إلى مايمكن أن يعبر به عن العموم ، كالحاجة إلى مايمكن أن يعبر به عما ذكره من المعانى بل فوقها، وليس من شرط مسيس الحاجة إلى الشيء وشرط حصول الداعى إلى تحصيله /(٢٠٣ /ب) أن تكون الحاجة إليه ضرورية ، بل يكفى فيه احتياج ظاهر وهو حاصل ، فيلزم حصول الداعى .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن ذلك مانع منه ، وهذا لأنه لو كان مانعا منه لامتنع حصول الألفاظ العرفية العامة والخاصة .

سلمناه : لكنه بالنسبة إلى غير الله تعالى ، أما بالنسبة إلى الله تعالى فلا ونحن نصبنا الدليل عاما .

وعن الثالث : منع انحصار طريق « إثبات [1] » اللغة فى النقل والتوقيف .

وعن « الرابع[2] » والخامس : ماسبق الأمر [3] .

وثانيهما : وهو المعول [4] عليه إجماع الصحابة ، وأهل اللغة على أن للعموم صيغا ، ودليل ذلك : أنهم اجرؤا ألفاظا من الكتاب والسنة على العموم ، ومازالوا محتجين بها على العموم من غير نكير ومخالفة من أحد منهم ، وذلك يدل على أنهم كانوا معتقدين أن تلك الألفاظ موضوعة للعموم فقط[5] .

---

(١) ساقط من "ت" .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) فى أن الأمر للوجوب والندب :
وانظر فى هذا الجواب عن الاعتراضات الواردة على الدليل الأول من الأدلة العامة فى : المعتمد "١/ ٢١٠" ، العدة "٥٠٢/٢" ، التبصرة "ص ١٠٩" ، الفائق "١٧٥/٢ ـ ١٧٦" .
وراجع : فواتح الرحموت "٢٦٢/٢" .

(٤) فى الأصل : المعقول ، وهو تصحيف ، وما أثبته من "ت"

(٥) انظر فى دليل إجماع الصحابة وأهل اللغة فى :
العدة "٤٩٢/٢" ، التبصرة "ص ١٠٧" ، المنخول "ص ١٤٢" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢١١/١" ، الأحكام للآمدى "٢/٢ ٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٢/٢"
==

بيان الأول[1] **بصور** .

أحدها : أنهم تمسكوا على إرث فاطمة[2] ـ رضى الله عنها ـ ، بقوله تعالى: ﴿ **يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين** [3]﴾ حتى نقل لهم أبو بكر ـ رضى الله عنه ـ « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا [4] صدقة»[5] .

وثانيها : أنهم تمسكوا بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا

== وقد اعترض الشيخ الغزالى والآمدى وغيرهما على دليل الإجماع ، وانظر فى اعتراضهما : المستصفى "٢/ ٤٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢١١" .

(١) يريد بالأول إجماع الصحابة رضى الله عنهم .

(٢) هى : بنت رسول الله ﷺ فاطمة الزهراء البتول أمها خديجة بنت خويلد رضى الله عنها تزوجها أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ويروى لها ثمانية عشر حديثا ، توفيت سنة "١١هـ" . انظر : طبقات ابن سعد "٨/ ١٩" ، حلية الأولياء "٢/ ٣٩" ، الاستيعاب "٤/ ٣٧٣" ، صفة الصفوة "٢/ ٢" ، أسد الغابة "٧/ ٢٢٠" ، العبر "١/ ١٣" ، الإصابة "٤/ ٣٧٧" .

(٣) النساء : آية "١١" .

(٤) فى الأصل ، "ت" : (تركناه) وماأثبت هو الموافق لما فى الصحيحين .

(٥) أخرجه البخارى من حديث أبى بكر رضى الله عنه فى فضائل أصحاب النبى ﷺ ـ باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ "٤/ ٢١٠" .

وأخرجه مسلم "١٧٥٨" فى كتاب الجهاد والسير باب قول النبى ﷺ : " لا نورث ماتركناه صدقة" "٣/ ١٣٧٩" .

وأخرجه أحمد فى المسند "١/ ١٠" .

وأخرجه الحميدى فى مسنده "١١٣٤" "٢/ ٤٨٠" .

وأخرجه النسائى فى كتاب قسم الفىء "٧/ ١٣٥ ـ ١٣٦" .

ورواه البزار "١٣٨٩" فى كتاب الفرائض باب فيما تركه رسول الله ﷺ "٢/ ١٤٤" من حديث حذيفة وقال : "لانعلمه عن حذيفة إلا من هذا الوجه ولا رواه عن أبى مالك إلا الفضيل" .

وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد "٤/ ٢٢٤" : "ورجاله رجال الصحيح"

لا إله إلا الله »[١] على عدم جواز قتال مانعى الزكاة ، حتى روى لهم الصديق رضى الله عنه قوله عليه السلام « إلا بحقها » .

وثالثها : احتجاجه - رضى الله عنه - على الأنصار بما قالوا : « منا أمير ومنكم أمير »[٢] بقوله « الأئمة من قريش »[٣] والكل سلموا له هذا

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة قال عمر : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه ..." "٢/١٠٩ - ١١٠" .

وأخرجه فى كتاب الاعتصام - باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ "٨/ ١٤٠ ١٤١" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ... الخ "١/٥١ - ٥٢" .

وأخرجه أبو داود "١٥٥٦" فى كتاب الزكاة "٢/٩٣ - ٩٤" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الجهاد - باب وجوب الجهاد "٦/ ٥ ، ٦" .

وأخرجه الترمذى "٢٦٠٦" فى كتاب الإيمان - باب ماجاء " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" "٥/١" .

وأخرجه ابن ماجة فى المقدمة - باب فى الإيمان "١/٢٧ - ٢٨" .

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب فضائل الصحابة - باب قول النبى ﷺ : « لو كنت متخذا خليلا » "٤/١٩٤" .

(٣) ورد هذا الحديث عن جماعة من أصحابه منهم : أنس بن مالك وعلى بن أبى طالب وأبو برزة الأسلمى .

أما حديث أنس فله عنه طرق منها :

الأولى :

أخرجه أبو داود الطيالسى فى مسنده "٢١٣٣" "ص ٢٨٤" .

وأخرجه ابن عساكر .

وأخرجه أبو نعيم فى الحلية "٣/١٧١" وقال هذا : "حديث مشهور ثابت من حديث أنس" وإسناده صحيح على شرط الستة .

الثانية :

عن بكير وهب الجزرى قال : قال لى أنس بن مالك : أحدثك حديثا ما أحدثه كل أحد أن رسول الله ﷺ قام على الباب ونحن فيه فقال فذكره .

. . . .

== أخرجه أحمد فى المسند "٣/ ١٢٩" .

وأخرجه أبو نعيم فى الحلية "٨/ ١٢٢ ـ ١٢٣" وقال : "وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة ـ باب من قال يؤمهم ذو نسب إذا استووا فى القراءة والفقه "٣/ ١٢١" .

وقال : " مشهور من حديث أنس رواه عنه بكير" .

وقال الهيثمى : "رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى الأوسط والبزار ورجال أحمد ثقات" "٥/ ١٩٢" .

الثالثة :

عن محمد بن سوقة عن أنس أخرجه أبو نعيم "٥/ ٨" وقال : "غريب من حديث محمد ، تفرد به حماد موجودا فى كتاب جده" .

الرابعة :

عن على بن الحكم البنانى عنه مرفوعا بلفظ : "الأمراء من قريش" .

أخرجه الحاكم فى كتاب الفتن والملاحم "٤/ ٥٠١" من طريق الصعق ابن حزن ، ثنا على بن الحكم به وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى .

وأما حديث على بن أبى طالب فهو من طريق فيض بن الفضيل البجلى ثنا مسعر ابن كدام عن سلمة بن كهيل عن أبى صادق عن ربيعة بن ناجذ عنه بلفظ : "الأئمة من قريش " .

أخرجه الطبرانى فى معجمه الصغير "١/ ١٥٢" فى باب من اسمه حفص ، وقال : لم يروه عن مسعر إلا حفص .

وأخرجه أبو النعيم فى الحلية "٧/ ٢٤٢" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب معرفة الصحابة "٤/ ٧٥ ـ ٧٦" .

وأما حديث أبى برزة : فهو من طريق سكين بن عبد العزيز عن سيار بن سلمة أبى المنهال الرياص عنه .

أخرجه الطيالسى فى مسنده "٩٢٦" ص١٢٥" .

وأخرجه أحمد "٤/ ٤٢١ ، ٤٢٤"

وانظر فتح البارى "١٣/ ١ ١" ، إرواء الغليل "٢/ ٢٩٨ ـ ١ ٣"

الاستـدلال ، ولم يقل أحد منهم : أن هذا لايدل على أن كل الأئمة من قريش مالم ينضم إليه دليل آخر [1] .

ورابعها : قول : عثمان [2] رضى الله عنه حين سئل عن الجمع بين الأختين فى ملك اليمين فقال : (أحلتهما آية) بمعنى قوله تعالى :

﴿ **إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم** [3] ﴾ (وحرمتهما آية) يعنى قوله تعالى : ﴿ **وأن تجمعوا بين الأختين** [4] ﴾ ، ولولا أنهما يفيدان العموم لما صح هذا .

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ٤٤" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢١٠" المحصول "١/ق ٢/ ٥٨٥ ـ ٥٨٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٢ ـ ١٠٣" ، روضة الناظر "ص ٢٢٥" .

(٢) هو : عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس الأموى أمير المؤمنين ذو النورين ، أحد السابقين الأولين ، والخلفاء الأربعة ، والعشرة المبشرة ، استشهد فى ذى الحجة بعد عيد الأضحى سنة خمس وثلاثين .
وكانت خلافته اثنتى عشرة سنة . وعمره ثمانون وقيل أقل وقيل أكثر . انظر : حلية الأولياء "١/ ٥٥" ، صفوة الصفوة "١/ ٢٩٤" ، الاستيعاب "٣/ ٦٩" ، أسد الغابة "٣/ ٣٧٧" ، الكامل فى التاريخ "٣/ ٧٧" ، المختصر فى أخبار البشر "١/ ١٦٩" ، الإصابة "٢/ ٤٦٢") .

(٣) المؤمنون : آية "٢٦" .

(٤) النساء : آية "٢٣" .

وقول عثمان هذا أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب النكاح باب ماجاء فى كراهة إصابة الأختين بملك اليمين والمرأة وابنتها "٢/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩" عن مالك عن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب : أن رجلا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما ؟ فقال عثمان : "أحلتهما آية وحرمتهما آية" فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك .
قال فخرج من عنده ، فلقى رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك ؟
فقال : لوكان لى من الأمر شىء ثم وجدت أحدا فعل ذلك لجعلته نكالا . .
قال ابن شهاب : أراه على بن أبى طالب . ==

وخامسها : احتجاج على[(١)] رضى الله عنه على تحريم الجمع بين الأختين فى ملك اليمين بما تلونا من النص[(٢)] .

وسادسها : تكذيب عثمان بن مظعون[(٣)] رضى الله عنه للبيد[(٤)] لما سمع

== وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩" .

وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فأخرجه ابن أبى شيبة عن وكيع عن شعبة عن أبى عون الثقفى عن أبى صالح الحنفى قال : " قال على للناس سلونى . فقال ابن الكواء : حدثنا يا أمير المؤمنين عن الأختين المملوكتين وعن ابنة الأخ من الرضاعة ، فقال : أما الأختان المملوكتان فإنهما أحلتهما آية وحرمتهما أخرى ، وإنى لاأحله ولا أحرمه ولا آمر به ولا أنهى عنه ولا أفعله أنا ولا أحد من أهل بيتى ، أما ابنة الأخ من الرضاعة . . . الحديث" .

رواه البزار فى مسنده "١٤٣٨" فى كتاب النكاح ـ باب فى الأختين المملوكتين . كشف الأستار "١٦٦/٢" .

ورواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده "١/ ٢٣٠ ، ٣٠٩" .

وانظر : تخريج أحاديث اللمع للغمارى "ص ١١٥ ، ١١٦" .

(١) هو : أبو الحسن على بن أبى طالب أمير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة وابن عم النبى ﷺ وصهره ولى الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان رضى الله عنه سنة "٣٥" وقتل على رضى الله عنه غيلة سنة "٤٠" هـ .

(انظر : تاريخ الطبرى "٦/ ٨٣" و حلية الأولياء "١/ ٦١" ، الاستيعاب "٣/ ٢٦" ، صفة الصفوة "١/ ٣٠٨" ، أسد الغابة "٤/ ٩١" ، تهذيب الأسماء واللغات "١/ ٣٤٤" ، الإصابة "٢/ ٥٠٧") .

(٢) انظر ماسبق قريبا .

(٣) فى الأصل : مضعون .

هو : أبو السائب عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة القرشى الجمحى، كان من السابقين إلى الإسلام وهاجر الهجرتين وشهد بدرا وكان أول من دفن بالبقيع ، توفى سنة "٢ هـ" .

(انظر : حلية الأولياء "١/ ١٠٢" ، الاستيعاب "٣/ ٨٥" أسد الغابة "٣/ ٣٨٥"، تهذيب الأسماء واللغات "١/ ٣٢٥" ، سير أعلام النبلاء "١/ ١٥٣"، الإصابة "٢/ ٤٦٤") .

(٤) هو : لبيد بن ربيعة العامرى الشاعر أبو عقيل ، قدم على النبى ﷺ فأسلم ==

قوله: وكل نعيم لا محالة زائل [1] .

== وحسن إسلامه وذكر المبرد ، وغيره أن لبيد بن ربيعة كان شريفا فى الجاهلية والإسلام وهو من المؤلفة قلوبهم وهو معدود فى فحول الشعراء ، توفى بالكوفة سنة "٤١هـ" .

(انظر : طبقات الشعراء "١٢٣" ، الاستيعاب "٣/ ٣٢٤" ، أسد الغابة "٤/ ٢٦٠" الإصابة "٣/ ٣٢٦" ، شذرات الذهب "١/ ٥٢") .

(١) هذا عجز بيت للبيد بن ربيعة وصدره :

ألا كل شىء ما خلا الله باطل .

وجاء فى بعض الروايات أن هذا البيت هو مطلع القصيدة وبعده قوله:

إذا المرء أسرى ليلة ظن أنه .. قضى عملا والمرء ما عاش آمل

حبائله مبثوثة بسبيله .. ويفنى إذا ما أخطأته الحبائل

فقولا له إن كان يقسم أمره .. ألما يعظك الدهر أمك هابل

وروى ابن إسحاق فى مغازيه أن عثمان بن مظعون رضى الله عنه مر بمجلس من قريش فى صدر الإسلام ولبيد بن ربيعة ينشدهم : ألا كل شىء ما خلا الله باطلا.

فقال عثمان : صدقت .

فقال لبيد : وكل نعيم لا محالة زائل .

فقال عثمان : كذبت ، نعيم الجنة لا يزول أبدا .

فقال لبيد: يا معشر قريش ، والله ما كان يؤذى جليسكم ، فمتى حدث هذا فيكم؟

فقال رجل : إن هذا سفيه من سفهائنا ، قد فارق ديننا ، فلا تجدن فى نفسك من قوله ، فرد عليه عثمان ، فقام إليه ذلك الرجل : فلطم عينه فحضرها ، أو فخضرها .

فقال الوليد بن المغيرة لعثمان: إن كانت عينك لغنية عما أصابها ،لم رددت جوارى ؟

فقال عثمان : بل والله إن عينى الصحيحة لفقيرة لمثل ما أصاب أختها فى الله حاجة لى فى جوارك .

وقد وردت هذه القصة فى سيرة ابن هشام "١/ ٣٢١" .

وأخرج البخارى فى كتاب الأدب مايجوز من الشعر والرجز والحداء ، وما يكره منه "٧/ ١٠٧" عن أبى هريرة رضى الله عنه قال النبى ﷺ : " أصدق كلمة قال الشاعركلمة لبيد : ألا كل شىء ما خلا الله باطلا" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الشعر "٤/ ١٧٦٨ ـ ١٧٦٩" ==

فقال : كذبت فإن نعيم أهل الجنة لايزول ، ولولا أن لفظة كل تفيد العموم لما صح هذا [1].

وسابعها : لما نزل قوله تعالى : ﴿ **إنكم وما تعبدون من دون الله حصب/ (٢٠٤/ أ) جهنم**[2] ﴾ قال ابن الزبعرى [3]: اليوم لا خصمن محمدا فجاء إليه عليه السلام فقال يا محمد : أنت الذى تزعم أنا وما نعبد من دون الله حصب جهنم ، فقال عليه السلام : "نعم" ، فقال : أليس أن المسيح قد عبد من دون الله ، والملائكة قد عبدت من دونه تعالى ، أفهم حصب جهنم ؟

فسكت عليه السلام حتى نزل قوله تعالى: ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا**

== وفى رواية لمسلم : أشعر كلمة تكلمت بها العرب كلمة لبيد . ألا كل شىء ما خلا الله باطل .

وورد بألفاظ مختلفة ، منها : أصدق كلمة ، ومنها : إن أصدق بيت قاله الشاعر ، ومنها : أصدق بيت قالته الشعراء ، وكلها وردت فى صحيح مسلم "١٧٦٨/٤ ـ ١٧٦٩" .

وورد منسوبه إليه فى الشعر والشعراء "ص ١٢٥" ، الأغانى "٣٧٤/١٥ ـ ٣٧٥" ، الاستيعاب "٣٢٥/٣" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٠" ، روضة الناظر "ص٢٢٦" ، الإصابة "٣٢٦/٣ ـ ٣٢٧" .

وجاء من غير نسبة فى :

العدة "٤٩٥/٢" ، التبصرة "ص ١٠٧" ، الفائق "١٨٣/٢" .

(١) انظر : العدة "٤٩٥/٢" ، التبصرة "ص١٠٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٠" ، الأحكام للآمدى "٢٠٢/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٣/٢" .

(٢) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٣) هو : عبدالله الزبعرى بن قيس بن عدى بن سعيد بن سهم القرشى السهمى كان من أشعر قريش وكان شديدا على المسلمين وقد هرب يوم فتحت مكة إلى نجران فرماه حسان بأبيات منها :

لا تعد من رجلا أحلك بغضه ... نجران فى عيش أحد

فبلغه ذلك فقدم مسلما ، توفى سنة "١٥هـ " .

(انظر : الاستيعاب "٣٠٩/٢" ، أسد الغابة "١٥٩/٣" ، الإصابة "٣٠٨/٢")

الحسنى أولئك عنها مبعدون (1) ﴾ والاستدلال به من وجهين :

(1) الأنبياء : آية "١٠١" .

أخرج الطبرانى فى تفسيره "١٧/ ٩٦ ـ ٩٧" ، عن ابن إسحاق ، قال :

جلس رسول الله ﷺ فيما بلغنى يوما مع الوليد بن المغيرة ، فجاء النضر بن الحارث حتى جلس معهم وفى المجلس غير واحد من رجال قريش فتكلم رسول الله ﷺ ، فعرض له النضر بن الحارث ، وكلمه رسول الله ﷺ حتى أفحمه ، ثم تلا عليه وعليهم : ﴿ **إنكم و ماتعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون ، لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون** ﴾ إلى قوله : ﴿ **وهم فيها لايسمعون** ﴾ ثم قام رسول الله ﷺ ، وأقبل عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدى السهمى، حتى جلس ، فقال الوليد بن المغيرة لعبد الله بن الزبعرى : والله ما قام النضر بن الحارث لابن عبد المطلب آنفا وما تعد ، وقد زعم أنا وما نعبد من آلهتنا هذه حصب جهنم فقال عبدالله بن الزبعرى : أما والله لو وجدت لخصمته ، فسلوا محمدا : أكل من عبد من دون لله فى جهنم مع من عبده ؟

فنحن نعبد الملائكة واليهود تعبد عزيرا والنصارى تعبد المسيح عيسى ابن مريم ، فعجب الوليد بن المغيرة ومن كان فى المجلس من قول عبد الله بن الزبعرى . فقال رسول الله ﷺ : نعم كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده إنما يعبدون الشياطين ومن أمرهم بعبادته فأنزل الله : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ...** ﴾ إلى ﴿ **خالدون** ﴾ أى عيسى ابن مريم وعزير ومن عبد من الأحبار والرهبان الذين مضوا على طاعة الله" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب التفسير ـ باب تفسير سورة الأنبياء عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وقال هذا حديث حسن صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى "٢/ ٣٨٥" .

ورواه أبو بكير بن مردويه فى تفسيره من رواية عكرمة عن ابن عباس .

وقال الهيثمى : "رواه الطبرانى وفيه عاصم بن بهدلة وقد وثق وضعفه جماعة" .

انظر : مجمع الزوائد "٧/ ٦٨ ـ ٦٩" . وراجع : تفسير الخازن "٣/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨" ،

فتح القدير للشوكانى "٣/ ٤٣١" .

وقال الرازى فى تفسيره "٢٢/ ٢٢٣" روى أنه عليه السلام دخل المسجد وصناديد قريش فى الحطيم وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنما فجلس إليهم فعرض له ==

أحدهما : بفهم عبد الله بن الزبعرى فإنه كان من أهل اللسان ولو أن كلمة "ما" ليست للعموم لما فهم منه العموم .

وثانيهما : سكوته عليه السلام عن رده ومنع استدلاله ، وجواب قوله بما يجرى مجرى الاستثناء دليل على أنها للعموم (1) .

وثامنها : لما نزل قوله تعالى : ﴿ **لايستوى القاعدون من المؤمنين** (2) ﴾ الآية، قال ابن [أم (3)] .

== النضر بن الحارث فكلمه رسول الله ﷺ فأفحمه ثم تلا عليهم : ﴿ **إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم** ﴾ الآية ، فأقبل عبد الله بن الزبعرى فرآهم يتهامسون فقال فيما خوضكم ؟ فأخبره الوليد بن المغيرة بقول رسول الله ﷺ ، فقال عبد الله : أما والله لو وجدته لخصمته فدعوه فقال ابن الزبعرى أأنت قلت ذلك ؟ قال : نعم، قال : قد خصمت ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنوا فليح عبدوا الملائكة ثم روى فى ذلك روايتين :

أحدهما :

إن رسول الله ﷺ سكت ولم يجب فضحك القوم فنزل قوله تعالى : ﴿ **ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون** ﴾ ونزل فى عيسى والملائكة : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى** ... ﴾ الآية هذا قول ابن عباس .

الرواية الثانية :

أنه عليه السلام أجاب وقال : بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك وأنزل الله سبحانه : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى** ﴾ الآية .

يعنى عزيرا والمسيح والملائكة .

ثم بين - أى الرازى - أن سؤال ابن الزبعرى ساقط من خمسة أوجه .

(1) انظر : العدة "٢/ ٤٩٠" ، التبصرة "ص ١٠٦" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٤٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٣" ، الفائق "٢/ ١٨٠ - ١٨١" .

(2) النساء : آية "٩٥" .

(3) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

مكتوم[1] **ما قال** : وكان رجلا ضريرا فنزل قوله تعالى : ﴿ **غير أولى الضرر** ﴾ [2].

فلولا أن لفظ (٣) المؤمنين للعموم لما صح قوله : ولما احتيج إلى إخراج أولى الضرر بقوله : ﴿ **غير أولى الضرر** ﴾ [4] .

وتاسعها : لما نزل قوله تعالى : ﴿ **الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**[5] ﴾ . قالت : الصحابة رضى الله عنهم فأينا لم يظلم نفسه ، فبين عليه السلام : أنه أراد به ظلم النفاق والكفر [6] .

---

(١) هو : عمرو بن أم مكتوم القرشي ويقال اسمه عبد الله وعمرو أكثر وهو ابن قيس بن زائد بن الأصم صحابى جليل وكان النبى ﷺ يستخلفه على الصلاة فى المدينة فى عامة غزواته ويقال : أنه شهد القادسية واستشهد بها رضى الله عنه .
انظر : حلية الأولياء "٢/ ٤" ، الاستيعاب "٢/ ٥٠١" ، البداية والنهاية "٧/ ٤٩" ، الإصابة "٢/ ٥٢٣" ، شذرات الذهب "١/ ٢٨" .

(٢) سورة النساء : آية "٩٥" .

(٣) فى "ت" : لفظة .

(٤) روى الأئمة واللفظ لأبى داود عن زيد بن ثابت قال : كنت إلى جنب رسول الله ﷺ فغشيته السكينة فوقعت فخذ رسول الله ﷺ على فخذى ، فما وجد ثقل شىء أثقل من فخذ رسول الله ﷺ ، ثم سرى عنه فقال: "اكتب" فكتب: ﴿ **لايستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون فى سبيل الله** ﴾ إلى آخر الآية ، فقام ابن أم مكتوم - وكان رجلا أعمى - لما سمع فضيلة المجاهدين فقال : يارسول الله ، فكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين ؟ فلما قضى كلامه غشيت رسول الله ﷺ السكينة فوقعت فخذه على فخذى ، ووجدت من ثقلها من المرة الثانية كما وجدت فى المرة الأولى ، ثم سرى عن رسول الله ﷺ فقال : " اقرأ يا زيد"فقرأت : ﴿ **لا يستوى القاعدون من المؤمنين** ﴾ فقال رسول الله ﷺ : ﴿ **غير أولى الضرر** ﴾ الآية كلها . قال زيد : فأنزلها الله وحدها فألحقها .. الحديث" .
انظر : تفسير الطبرى "٥/ ٢٢٨ - ٢٢٩" ، تفسير القرطبى "٥/ ٣٤١ - ٣٤٢" .

(٥) الأنعام : آية "٨٢" .

(٦) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب التفسير - باب ولم يلبسوا إيمانهم ==

وعاشرها : أنهم أجروا قوله تعالى : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** [1] ﴾ على العموم .

وكذلك قوله تعالى ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** [2] ﴾ .

وكذا قوله تعالى : ﴿ **وذروا مابقى من الربا** ﴾ [3].

وكذلك قوله : ﴿ **وذروا ظاهر الإثم وباطنه** ﴾ [4] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا** ﴾ [5] .

وكذلك قوله تعالى ﴿ **ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق** ﴾ [6] .

[وكذلك قوله [7]] : ﴿ **ولا تقتلوا أنفسكم** ﴾ [8] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ **لا تقتلوا** [9] **الصيد وأنتم حرم** ﴾ [10] .

== بظلم "١٩٣/٥" من حديث علمة عن عبد الله رضى الله عنه قال لما نزلت: ﴿ **ولم يلبسوا إيمانهم بظلم** ﴾ قال أصحابه وأينا لم يظلم فنزلت ﴿ **إن الشرك لظلم عظيم**﴾.

وانظر : تفسير مجاهد "٢١٩/١" ، تفسير الطبرى "٢٥٥/٧ ـ ٢٥٦" ، تفسير القرطبى "٣٠/٧" ، فتح القدير للشوكانى "١٣٥/٢" .

(١) النور : آية "٢" .

(٢) المائدة : آية "٣٨" .

(٣) البقرة : آية "٢٧٨" .

(٤) الأنعام : آية "١٢٠" .

(٥) الإسراء : آية "٣٣" .

(٦) الأنعام : آية "١٥١" .

(٧) هذه الزيادة من عندى للفصل بين الآيتين .

(٨) النساء : آية "٢٩" .

(٩) فى الأصل : ولا تقتلوا . وهو خطأ .

(١٠) المائدة : آية "٩٥"

وكذلك قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم[1]﴾ و ﴿ يابنى[2] آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد[3]﴾ و ﴿ يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا[4]﴾ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ .. [إلى قوله[5]] : ﴿ ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ﴾[6] .

وكذلك قوله عليه السلام : « لا وصية لوارث»[7] .

---

(١) البقرة : آية "٢١"

(٢) فى الأصل ، "ت" : يا أيها الناس ، وهو خطأ .

(٣) الأعراف : آية "٣١" .

(٤) البقرة : آية "١٦٨" .

(٥) هذه الزيادة من عندى ، لأن المؤلف لم ينقل الآية كاملة .

(٦) البقرة : آية "٢٢١" .

(٧) جاء هذا الحديث عن جماعة كثيرة من الصحابة منهم : أبو أمامة الباهلى وعمرو بن خارجة وعبد الله بن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن عمرو وجابر بن عبد الله وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن عمر والبراء بن عازب وزيد بن أرقم .

أما حديث أبى أمامة فله عنه طريقتان :

الأولى :

عن شرحبيل بن مسلم الخولانى قال : سمعت أبا أمامة الباهلى يقول :

سمعت رسول الله ﷺ يقول فى خطبته عام حجة الوداع :

" إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث " .

أخرجه أبو داود "٣٥٦٥" فى كتاب البيوع ـ باب فى تضمين العارية "٣/٢٩٧" .

وأخرجه الترمذى "٢١٢٠" فى كتاب الوصايا ـ باب ما جاء لا وصية لوارث "٤/٤٣٣" وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه ابن ماجة "٢٧١٣" فى كتاب الوصايا ـ باب لا وصية لوارث "٢/٩٠٥" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الوصايا ـ باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين==

. . . .

== الوارثين "٦/ ٢٦٤" .

وأخرجه الطيالسى " ١١٢٧" "ص ١٥٤" .

وأخرجه أحمد "٢٦٧/٥" .

والثانية :

عن الوليد بن مسلم قال : حدثنا ابن جابر وحدثنى سليم بن عامر وغيره عن أبى أمامة وغيره ممن شهد خطبة رسول الله ﷺ يومئذ ، فكان فيما تكلم به ، فذكره .

قال الألبانى : "قلت وهذا سند صحيح على شرط مسلم ، وابن جابر اسمه عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدى "إرواء الغليل "٦/ ٨٨" .

وحديث عمرو بن خارجة : يرويه قتادة عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة قال : "خطب رسول الله ﷺ . . فذكره" .

أخرجه النسائى فى كتاب الوصايا ـ باب إبطال الوصية للوارث "٦/ ٢٤٧" .

وأخرجه الدارمى"٣٢٦٣"فى كتاب الوصايا ـ باب الوصية للوارث "٢/ ٣٠١ـ ٣٠٢" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٧١٢" .

وأخرجه البيهقى فى المواضع السابقة .

وأخرجه الطيالسى "١٢١٧" "ص ١٦٩" .

وأحمد "٤/ ١٨٦ ، ١٨٧" .

وأخرجه الترمذى "٢١٢١" فى الموضع السابق ، وقال : "هذا حديث حسن صحيح" "٤/ ٤٣٤" .

وأما حديث عبد الله بن عباس ، فيرويه محمد بن مسلم عن ابن طاوس عن أبيه مرفوعا : " لا وصية لوارث" .

قال الحافظ فى التلخيص الحبير "٣/ ١٠٦" : "وهذا سند حسن" .

وأما حديث أنس بن مالك فله عنه طريقتان :

الأولى :

عن عبد الرحمن بن يزيد عن جابر ، ثنا سعد بن أبى سعيد عن أنس بن مالك قال: " أنى لتحت ناقة رسول الله ﷺ يسيل لعابها فسمعته يقول : فذكره .

أخرجه ابن ماجة "٢٧١٤" فى الموضع السابق "٢/ ٩٠٢" ، وأعنه ==

....

== البيهقى فى كتاب الوصايا "٦/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥" .

الثانية :

عن أبى حارثة كعب بن خريم ثنا سليمان بن سالم الحرانى عن الزهرى عن أنس بن مالك به .

قال الألبانى : "قلت : هذا سند ضعيف من أجل الحرانى هذا ضعيف اتفاقا" "٦/ ٩١" .

وأما حديث ابن عمرو فيرويه حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : "لا تجوز وصية الوارث والولد للفراش وللعاهر الحجر" .

أخرجه ابن عدى فى الكامل ، وقال : وأرجو أنه مستقيم الرواية .

قال الألبانى : "قلت هو صدوق كما فى التقريب "١/ ١٥٢" واحتج به الشيخان" .

وأما حديث جابر فله عنه طريقتان :

الأولى :

عن عمرو بن دينار عنه مرفوعا بلفظ : "لا وصية لوارث" .

أخرجه الدارقطنى فى السنن .

وأخرجه ابن عدى عن أحمد بن صاعد عن أبى موسى الهروى عن ابن عيينة وأعله بأحمد هذا .

الثانية :

يرويه نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عنه مرفوعا به.

أخرجه أبو نعيم فى أخبار أصبهان "١/ ٢٢٧" قال الحافظ ابن دراج متروك وقد كذبه ابن معين .

وأما حديث على فله عنه طريقتان أيضا :

الأولى :

عن يحيى بن أبى أنيسة الجزرى عن أبى إسحاق الهمذانى عن عاصم بن ضمرة عن على بن أبى طالب مرفوعا : "الدين قبل الوصية وليس لوارث وصية" .

أخرجه الدارقطنى فى كتاب الفرائض والسير " ٤ / ٩٧ " ==

وقوله : « القاتل لايرث [1] » و « لا تنكح المرأة على عمتها

== وأخرجه البيهقى فى كتاب الوصايا ـ باب تبدية الدين على الوصية"٦/ ٢٦٧" .
يحيى هذا قال فيه البيهقى : "ضعيف" .
الثانية :
أخرجه ابن عدى عن ناصح بن عبد الكوفى عن أبى إسحاق عن الحارث .
والحاصل : أن الحديث صحيح ، بل هو متواتر ، كما جزم بذلك السيوطى.
انظر : نصب الراية "٤/ ٤٠٣ ـ ٤٠٥" ، التلخيص الحبير "٣/ ١٠٦ ـ ١٠٧" ، إرواء الغليل "٦/ ٨٧ ـ ٩٧" .

(١) يروى هذا الحديث عن أبى هريرة وعن ابن عباس وعن عمرو بن شعيب عن جده ، فحديث أبى هريرة رضى الله عنه :
أخرجه الترمذى "٢١٠٩" فى كتاب الفرائض ـ باب ماجاء فى إبطال ميراث القاتل "٤/ ٤٢٥" .
وأخرجه ابن ماجة "٢٦٤٥ ، ٢٦٤٦" فى كتاب الديات ـ باب القاتل لايرث "٢/ ٨٨٣" .
وأخرجه الدار قطنى فى كتاب الفرائض "٤/ ٩٦" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض ـ باب لا يرث القاتل "٦/ ٢٢٠" من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن أبى هريرة .
قال الترمذى : "هذا حديث لا يصح ، لا يعرف إلا من هذا الوجه وإسحاق بن عبد الله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل" .
قال البيهقى : "إسحاق بن عبيد الله لا يحتج به إلا أن شواهده تقويه" .
وقال الدارقطنى : " إسحاق متروك الحديث" .
وحديث ابن عباس مرفوعا بلفظ : " من قتل قتيلا فإنه لا يرث وإن لم يكن وارث غيره وإذا كان ولد أو والده فليس لقاتل ميراث" .
أخرجه البيهقى فى الموضع السابق من طريق عبد الرزاق عن رجل قال عبد الرزاق وهو عمرو بن برق عن عكرمة عن ابن عباس به .
قال الحافظ ابن حجر فى التلخيص "٣/ ٩٨" "عمرو بن برق ضعيف" .
وحديث عمرو بن شعيب عن جده ==

وخالتها [1] » .

== أخرجه ابن عدى فى الكامل والدار قطنى والبيهقى فى المواضع السابقة من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جرير عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : "ليس للقاتل من الميراث شىء " .

وأخرجه أبو داود "٤٥٦٤" فى كتاب الديات ـ باب ديات الأعضاء بلفظ : ليس للقاتل شىء ، وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب الناس إليه ولا يرث القاتل شيئا" "١٨٩/٤ ـ ١٩٠" .

قال الألبانى فى الإرواء "١١٨/٦" : "وأما الحديث نفسه فهو صحيح لغيره ، فإن له شواهد يتقوى بها" .

وانظر : التلخيص الحبير "٩٧/٣ ـ ٩٨" ، الجوهر النقى بهامش البيهقى "٢٢٠/٦" ، إرواء الغليل "١١٧/٦ ـ ١١٩" .

(١) أخرجه البخارى فى كتاب النكاح ـ باب لا تنكح المرأة على عمتها "١٢٨/٦" .

وأخرجه مسلم "١٤٠٨" فى كتاب النكاح ـ باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها فى النكاح "١٠٢٨/٢ ـ ١٠٢٩" .

وأخرجه مالك فى كتاب النكاح ـ باب ما لا يجمع بينه من النساء "٥٣٢/٢" .

وأخرجه أبو داود فى كتاب النكاح باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء "٢٢٤/٢" .

وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح ـ باب تحريم الجمع بين المرأة وخالتها "٩٨/٦" .

وأخرجه ابن ماجة فى كتاب النكاح ـ باب لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها "٦٢١/١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ـ باب ما جاء فى الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها "١٦٥/٧" .

وأخرجه الطيالسى فى مسنده "٧٨٧" "ص٢٤٧" .

وأخرجه أحمد فى المسند "٣٣٨/٣ ، ٣٨٢" .

وأخرجه الترمذى فى كتاب النكاح ـ باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها "٤٣٢/٣ - ٤٣٣ " .

وقال : "حديث ابن عباس وأبى هريرة حديث حسن صحيح" .

وللحديث شواهد كثيرة عن جماعة من الصحابة منهم جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس وابن عمرو وأبو سعيد وابن عمر وعلى . ==

وقوله فى يوم الفتح : «من ألقى سلاحه فهو آمن »[1].

وقوله : « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن »[2] .

== والحديث له عدة طرق يرجع فيها إلى :

نصب الراية " ٣ / ١٦٩ - ١٧٠ " ، إرواء " الغليل " ١ / ٢٨٨ - ٢٩١ " .

(١) هذا جزء من حديث طويل جاء فى أخبار فتح مكة أخرجه مسلم "١٧٨٠" فى كتاب الجهاد والسير - باب فتح مكة " ٣ / ١٤٠٨ " من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : كنا مع رسول الله ﷺ يوم الفتح ... فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله أبيدت حضراء قريش لا قريش بعد اليوم . قال أبو سفيان : قال رسول الله ﷺ : "من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن... " الحديث .

وأخرجه أبو داود "٣٠٢٤" فى كتاب الخراج والإمارة والفيء - باب ما جاء فى خبر فتح مكة "٣ / ١٦٣ " .

وأخرجه البيهقى فى كتاب السير - باب فتح مكة حرسها الله تعالى "٩ / ١١٧-١١٨" .

وأخرجه الواقدى فى المغازى " ٢ / ٨٢٢ - ٨٢٣ " .

(٢) هو جزء من حديث طويل سبق تخريجه آنفا .

وأخرجه أيضاً الإمام أحمد فى المسند " ٢ / ٢٩٢ " من حديث أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ : " إن النبى ﷺ قال يوم فتح مكة : من أغلق بابه فهو آمن ومن دخل دار أبى سفيان فهو آمن " .

وأخرجه أحمد أيضاً من حديث طويل فى المسند " ٢ / ٥٣٨ : من حديث أبى هريرة.

وأخرجه البزار " ١٨٢٠ " فى باب غزوة مكة من حديث ابن عباس قال : قال العباس بن عبد المطلب : أخذ بيد أبى سفيان فجئت به إلى رسول الله ﷺ ، فقلت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يحب السماع فأعطيه شيئاً فقال : من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ... " كشف الأستار " ٢ / ٣٤٢ - ٣٤٣" .

قال الهيثمى فى مجمع الزوائد : ٦ / ١٧٥ " : " وفيه حسين بن عبد الله بن عبيد الله الهاشمى وهو متروك "

وقوله[1] : « لا يقتل والد بولده »[2] .

---

(١) آخر الورقة " ٢٠٨" من " ت " .

(٢) يروى من حديث عمرو وابن العباس .

أما حديث عمرو فله طرق ثلاث :

الأولى :

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ : يقول فذكره .

أخرجه الترمذى "١٤٠٠" فى كتاب الديات - باب ما جاء فى الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا ؟ "٤ / ١٨" .

وأخرجه ابن ماجه " ٢٦٦٢ " فى كتاب الديات - باب لا يقتل الوالد بولده :"٢/٨٨٨ " .

وأخرجه الدارقطنى وأحمد " ١ / ٤٩ " من طريق الحجاج بن أرطأة عن عمرو بن شعيب به .

وقال الحافظ فى التلخيص : " وله طريق أخرى عند أحمد وأخرى عند الدارقطنى والبيهقى أصح منها وفيه قصة ،وصحح البيهقى سنده لأن رواته ثقات "" ٤/ ٢٠" .

الثانية :

عن مجاهد : قال : حذف رجل ابنا له بسيف فقتله ، فرفع إلى عمر فقال : لولا إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يقاد الوالد من ولده لقتلتك قبل أن تبرح" أخرجه أحمد "١ / ١٦" عن جعفر الأحمر عن مطرف عن الحكيم عنه .

قال الألبانى : " هذا إسناد رجاله ثقات رجال مسلم غير جعفر وهو ابن زياد الأحمر وهو ثقة لكنه منقطع لأن مجاهداً لم يسمع من عمر " إرواء الغليل " ٧ / ٢٧٠ " .

الثالثة :

عن ابن عباس قال : جاءت جارية إلى عمر بن الخطاب فقالت : إن سيدى . . . لو لم أسمع رسول الله ﷺ يقول : لا يقاد مملوك من مالكه ولا ولد من والده . . . " .

أخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العتق" ٢ / ٢١٦" وقال : " هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" .

ورده الذهبى وقال : قلت : بل عمر بن عيسى منكر الحديث .

وأخرجه الحاكم أيضاً فى كتاب الحدود "٤ / ٣٦٨" ، ووافق الذهبى الحاكم فى تصحيحه هنا .

==

وقوله : « الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى »[1] .

هذه وأمثالها كثيرة لا تحصى قد /(٢٠٤/ ب) أجروها على العموم مع أن أكثرها وارد على أسباب مخصوصة .

وأما اتفاق أهل اللغة على ذلك فظاهر أيضاً ، من استقراء كلامهم من الأمثال والأشعار ، فكيف لا ؟ وأنا نعلم بالضرورة من حالهم أنهم إذا أرادوا التعبير عن العموم فزعوا إلى لفظ "الكل" "و" "الجميع" وما يجرى مجراهما ولم ينقل عن أحد منهم لا صريحاً ولا ضمناً إنكار صيغة العموم ، ولو كان فيه خلاف فيما بينهم : لنقل ظاهرا ، إذ نقل عنهم[2] : مما فيه الخلاف ما هو

== وأما حديث ابن عباس ، فيرويه عمرو بن دينار عن طاووس عنه عن النبى ﷺ قال : "لا تقام الحدود فى المساجد ولا يقتل الوالد بالولد " .

أخرجه الترمذى " ١٤٠١ " .

وأخرجه ابن ماجه " ٢٦٦١ " فى المواضع السابقة .

وأخرجه الدارقطنى والدارمى "٢٣٦٢" فى كتاب الديات - باب القود بين الوالد والولد "٢ / ١١١ " .

وأخرجه أبو نعيم "٤ / ١٨ " وقال : " حديث غريب من حديث طاووس حلية الأولياء " .

وأخرجه البيهقى - فى كتاب الجنايات - باب الرجل يقتل ابنه "٨ / ٣٩ " من طريق إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار به ، وقال الترمذى : " لا يعرف بهذا الإسناد مرفوعاً إلا من حديث إسماعيل بن مسلم وإسماعيل بن مسلم المكى قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه .

لكنه تابعه عبد الله عبد الله الحسن العنبرى عن عمرو بن دينار به .

أخرجه البيهقى فى الموضع السابق من طريق أبى حفص التمار حدثنا عبيد الله بن الحسن العنبرى به .

وقد روى الحديث عن سراقة بن مالك وعبد الله بن عمر .

انظر . نصب الراية "٤ / ٣٤٠ - ٣٤١ " ، التلخيص الحبير " ٤ / ٢٠ - ٢١ "

(١) الحديث سبق تخريجه

(٢) فى الأصل منهم ، والمثبت من ت"

دون هذا[1] .

وأما بيان الثانى : فلأنهم لو لم يكونوا معتقدين أن تلك الألفاظ موضوعة للعموم فقط ، لما جاز لهم أن يحملوا على العموم ما لم يدل عليه دليل منفصل ، كما فى الألفاظ المجازية والمشتركة ، لكن الأصل عدم ذلك الدليل الآخر ، وكيف لا ؟ وفى بعض ما ذكرنا ما يدل بصراحته على أن الحمل على العموم كان لنفس ذلك اللفظ ، ثم إن صح هذا النوع من الاستدلال من الكل كان ذلك إجماعاً . حقيقياً قطعياً وإلا كان إجماعاً سكوتياً ظنياً ، والمخالف قد يتمسك بمثل هذا الإجماع فى كثير من المسائل ، نحو كون القياس وخبر الواحد حجة ، وما يقوله : ها هنا بأن هذا النمط من الاستدلال إنما يصح من البعض دون الكل ، وارد عليه أيضاً فى تلك المسائل ، إذ من المعلوم[2] أنه لا يمكنه أن ينقل [3] عن كل واحد واحد منهم على سبيل التنصيص ذلك ، بل غاية ما يمكنه أن ينقل ذلك على الشيوع والذيوع من غير نكير فيما بينهم ، وهو حاصل هنا أيضاً .

وأما الوجوه الخاصة : فنذكر فى كل واحد واحد من تلك الصيغ .

القول : فى أن صيغة "من" و "ما" و" أين" و " متى " وما يجرى مجراها فى الاستفهام ، والخبر ، والشرط ، والجزاء ، للعموم .

أما الأول : فالدليل عليه أن هذه الصيغ لو لم تكن للعموم فقط لكان للخصوص فقط ، أو هى مشتركة بينهما ، فإن كونها مهملة ، باطل وفاقاً . لكن القسمين باطلان : فيتعين أن يكون للعموم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكو ن للخصوص فقط ، لأنه لو كان له فقط

---

(١) انظر فى المعتمد " ١ / ٢١٥" ، والعدة "٢ / ٤٩٧" ، المحصول " ١ / ق٢ / ٥٨٨ " ، الفائق "٢ / ١٨٤ " .

(٢) فى "ت" : بل إذ من المعلوم .

(٣) فى "ت" : أن يفعل .

لما حسن الجواب بذكر كل العقلاء فى "من" ، وبكل الأشياء فى "ما" عند تجردهما عن قرينة التعميم حالية كانت أو مقالية ، إذا كان الاستفهام بهما ، إذ الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال ، لكن لا نزاع فى حسنه . فهما إذا ليسا للخصوص فقط[1] .

والمعارضة بالمثل : مندفعة ، لأن السؤال عن العام بالمطابقة ، سؤال عن الخاص بالتضمن ، فيحسن الجواب بالخاص عند عدم العام / (٢٠٥ / أ) ولهذا يجب على المدعى عليه نفى ما ادعى عليه ، ونفى ما دخل تحت دعواه بطريق التضمن على المذهب .

وأما السؤال عن الخاص ، فغير متضمن للسؤال عن العام ، فلا يحسن الجواب به بتقدير أن يكون للخصوص .

وما قيل : بأنه إنما حسن الجواب بالعام ، وإن كان اللفظ للخاص لكونه جواباً عن السؤال عنه وزيادة . فذلك ضعيف ، لأنه يقتضى حسن الجواب به لو خص الخاص بالذكر ، كما لو قال : " من عندك من الرجال " فيقول : "عندى الرجال والنساء" لكنه باطل .

أما أولاً : فبالاتفاق .

وأما ثانياً : فلأنه جواب بغير المسؤول عنه ، وبغير ما يتضمنه وهو قبيح .

وأما ثالثاً : فلأن الغرض كما يتعلق بذكر ما سئل عنه ، فكذا قد يتعلق بالسكوت عن المسكوت عنه «فذكره» [2] حينئذ يكون مناقضاً لغرضه .

---

(١) انظر فى المعتمد " ١ / ٢٠٦ " ، والعدة "٢ / ٤٨٥" ، المحصول " ١ / ق٢/ ٥٢٥" ، والأحكام للآمدى " ٢ / ٢٠٣ " ، روضة الناظر "ص ٢٢٢ ، الفائق "٢ / ١٧٧ "

وراجع جمع الجوامع وشرحه " ١ / ٤٠٩ " ، التمهيد للأسنوى " ص ٢٩٦ " ، تيسير التحرير " ١ / ٢٠٩ "

(٢) ساقط من " ت "

وإنما قلنا : لا يجوز أن تكون مشتركة بين العموم والخصوص ، لأنه لو كانت مشتركة بينهما ، لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع مراتب الخصوص ، وليست مشتركة بين مرتبة مخصوصة من الخاص وبين العام وفاقاً، حتى لا يجب ذلك ، لأن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال ، فإذا كان السؤال محتملاً لأمور كثيرة ، فلو أجاب قبل أن يطلع على المراد لاحتمل أن يكون الجواب غير مطابق السؤال ، وهو غير جائز فيجب الاستفهام عن جميع مراتب الخصوص لكنه غير واجب .

أما أولاً : فلأنا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح قول القائل : إذا قيل له : من عندك ؟

فيقول : "أتسألنى عن الرجال ، أو عن النساء ". ؟

فإذا قيل : " عن الرجال " :

فيقول : " عن العرب أو العجم " ؟

فإذا قيل : " عن العرب " .

فيقول : " عن ربيعة أو مضر " ؟ وهلم جرا إلى أن يأتى على جميع أحياء العرب وأفخاذهم ، ثم يأتى على جميع أصنافها من العلماء ، والجهال ، والشيوخ ، والكهول ، والشبان ، والصبيان ، والبيض ، والسود ، وغيرها من الأصناف .

ولا يعارض هذا بما أنه يحسن بعض الاستفهامات ، ألا ترى إذا قيل : «من عندك » ؟ حسن أن يقول : " أتسألنى من الرجال ، أو من النساء ، أو من الأحرار أو من العبيد " ؟ لأن حسنه ليس دليل الاشتراك كما سيأتى[1] .

وأما قبحه : فدليل عدم الاشتراك ، وأيضاً لو كان حسنه دليل الاشتراك مع أن قبحه دليل عدم الاشتراك ، لزم أن يكون اللفظ حقيقة فى بعض مراتب

---

(١) انظر ما يأتى قريباً .

الخصوص ، وهو خلاف الإجماع .

وأما ثانياً : فأنه قد لا يمكن ذكر أقسامه ، إما[1] لعدم تناهيه كالعدد ، أو لعدم ضبط / (٢٠٥ / ب) أقسامه لعدم العلم بها ، أو لعسر التمييز بينها ، وما يقال : أنه يجوز أن لا تنفك القرينة المعينة عنها ، فلهذا لا يجب الاستفهام. فضعيف جداً .

أما أولاً : فبالإجماع ، إذ الإجماع منعقد على أنه يجوز خلو اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة لأحد مدلوليه .

وأما ثانياً : فأنه لو لزم القرينة إياها ، فليس ذلك لكونها ألفاظاً مشتركة ولا لما يلزمها ، وإلا لكان كل لفظ مشترك كذلك ، ولا لخصوصياتها ولا لما يلزم خصوصياتها ، لما عرف أنها أمور عدمية .

وأما ثالثاً : فلأن تلك القرينة المعينة ، إن كانت قرينة العموم فهو باطل .

أما أولاً : فبالاتفاق ، أما عندنا : فظاهر ، وأما عند الخصم : فلأنه لا يقول بأن اللفظ يفيد العموم أبداً ، وإن كان ذلك لقرينة .

وأما ثانياً : فأنه يقتضى أن لا يكون اللفظ مستعملاً فى الخصوص أبداً ، وهو باطل قطعاً .

وإن كانت قرينة الخصوص ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

أحدهما : أنه يجب أن تكون تلك المرتبة من الخصوص معلومة أبداً عندما يسمع اللفظ ، لكنه ليس كذلك ، والعارف بلغة العرب المنصف من نفسه يعترف بذلك .

وثانيهما : عكس ما سبق[2] .

وأما رابعاً : فلأن تلك القرينة إن كانت لفظية : فباطل ، لأنا قد نسمع

---

(١) آخر الورقة "٢٠٩" من "ت" .

(٢) انظر ما سبق قريباً

لفظة "من" و"ما" فى الاستفهام ولا نسمع معهما من اللفظ ما يعين مدلولهما.

وإن كانت خالية : فيمكن خلو اللفظ عنها أيضاً بأن يعرض المستفهم عنه أعم أو عاماً .

ولو قيل : بأنه إنما لم يستفهم ويجاب بالكل ، لأن المقصود حاصل على التقديرين .

فجوابه : ما سبق[1] .

ولو قيل : إنه إنما لم يجب الاستفهام ، لأن مدلول اللفظ المشترك هو أحد المفهومين لا بعينه ، فإذا أجاب بأيهما كان فقد أجاب عما سندعيه ، فنحن نمنع أولاً : إن مدلول اللفظ المشترك ما ذكروه ، إذ ليس مدلوله عندنا : أحد الأمرين لا بعينه ، بل مدلوله عندنا : هو أحدهما على التعيين ، أو هما فإن الواضع لم يضع اللفظ المشترك إلا لمعين ، وإما هذا بعينه ، أو ذاك بعينه ، أو هما على رأى من يقول بذلك ، وأما لأحدهما لابعينه فلا [لأ]نه[2] حينئذ يكون متواطئا لا مشتركاً فمدلوله أبداً متعين فى نفسه ، وإنما الإبهام عند المخاطب لا غير ، ولو سلم ذلك فضعيف أيضاً ، لأنه يقتضى أن لا يحسن الجواب بالكل ، لأنه جواب عن غير ما سئل عنه هو أحدهما لا بعينه ، لكن حسنه معلوم كما سبق[3] .

---

(١) انظر ما سبق قريباً

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٣) انظر البرهان "١ / ٣٦ - ٣٦٢" ، وأصول السرخسى "١ / ١٥١ - ١٥٩" . المستصفى "٢ / ٣٦" . المنخول :ص ١٤٠" ،المحصول "١ / ق٢ / ٥٢٥ -٥٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٢" ، الفائق "٢ / ١٧٧-١٧٨" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ١٧٩" ، شرح الكوكب المنير "٣ / ١١٩ - ١٢١ -١٢٣ - ١٢٧" .

وأما الثانى فالدليل عليه وجوه :

أحدها : أنه لا نزاع / (٢٠٦ / أ) فى صحة استثناء كل واحد واحد من العقلاء من من الشرطية نحو [قول][1] : القائل : " من دخل دارى فأكرمه إلا فلاناً [والا فلاناً] [2] والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل - على ما سيأتى تقريره لك إن شاء الله تعالى [3] - وحينئذ يلزم أن كلمة "من" فى معرض الشرط والجزاء للعموم ، وهو المطلوب[4] .

وثانيها [5] : سقوط الاعتراض عمن جرى على موجب العموم ، وتوجهه على من ترك دليل على أنها للعموم .

ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده : من دخل هذا البيت فأعطه درهما ، وأشار إلى بيت لا يتوهم فيه قرينة معنوية ، نحو أن يكون البيت معظماً يقتضى إكرام الداخل فيه ، أو يكون البيت بيته ، فإنه ربما يتوهم التعميم من قرينة إكرام الزائر ، فإن العبد لو جرى على موجب التعميم ، وأعطى كل واحد من المسلم والكافر لم يكن للسيد أن يعاتبه على ذلك ، ولو عاتبه على ذلك أو قال لم أعطيت الكافر ؟ فإنى أردت به المسلم فللعبد أن يقول : وما أدرانى بإرادتك ، وإنك أمرتنى بإعطاء الداخل والكافر داخل ، وكان من حقك أن تضم إليه ما يدل على إرادتك حتى ما كنت أعطى كل داخل ، فالعقلاء من أرباب اللسان يرون سقوط اعتراض السيد ويدون عذر العبد ممهداً

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٣) انظر ما يأتى .

(٤) انظر فى هذا الدليل :

المعتمد "١ / ٢١٩" ، العدة "٢ / ٤٩٩ ، التبصرة ص ١٠٨" ، والمستصفى "٢ / ٣٩ - ٤٠" ، المحصول "١ / ق٢ /٥٣٨" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٢٠٤" ، الفائق "٢ / ١٧٩" .

وراجع : الإبهاج "٢ / ١١١" ، نهاية السول "٢ / ٦٨ - ٦٩" فواتح الرحموت "١ / ٢٦١" .

(٥) فى الأصل : وثانيهما ، والمثبت من "ت" .

ولو لم يجر العبد على موجب العموم ومنع بعض الداخلين نحو الكافر ، فللسيد أن يقول : لم لم تعطه ؟ وقد أمرتك بإعطاء من دخل وهذا قد دخل ، فلو قال العبد : إنما لم أعطه ، لأنه كافر [وهو][1] لا يستحق الإحسان والإكرام فلهذا حسبت أنك أردت به المسلم ، فالعقلاء يرون عذره ساقطاً ويرون عتاب السيد متوجهاً عليه، وبتقدير أن يكون عذره ممهداً كان ذلك دليلاً على العموم أيضاً ، لأنه أحال التخصيص إلى القرينة المعنوية ، وهو إنما يصح بعد ثبوت التعميم [2].

وثالثها : أن الرجل إذا قال من دخل من عبيدى الدار فهو حر ، فإنه يعتق عليه كل عبد له دخل الدار بإجماع الفقهاء ، وأرباب أهل اللسان ، ولهذا يجوز لكل من سمع هذا ورأى دخول العبد الدار أن يستخدمه ، ويستأجره ويشترى ويبيع منه ، من غير إجازة مولاه [3] .

ورابعها : وهو ما ذكرنا من مخاصمة ابن الزبعرى مع النبى عليه السلام فإنه يدل على أن كلمة "ما" للعموم .

وما قيل : بأنه عليه السلام رد عليه وقال : منكراً عليه « ما أجهلك بلغة قومك أما علمت « إن ما » [4] .لما لا يعقل[5] » . [6]

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : الفائق "٢ / ١٧٩" ، وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى : "١ / ٣٠٣" .

(٣) انظر : الفائق "٢ / ١٧٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٣" .
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١ / ٣٠١" ، وشرح الكوكب المنير "٣ / ١١١" .

(٤) ساقط من "ت" .

(٥) آخر الورقة "٢١٠" من "ت"

(٦) قال الزركشى فى المعتبر "ص ١٨٧" " وما وقع فى بعض كتب الأصول أنه ﷺ قال لابن الزبعرى " وما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل " فقال الشيخ الحافظ =

فليس بثبت ، ويؤكده مـا ذكر جماهيـر المفسرين رحمهم الله تـعالى فى سبب نزول قوله تعالى : ﴿إن الذين / (٢٠٦ / ب) سـبقت لهم منا الحـسنى﴾ [١] الآية، وهو أنه عليـه السلام سكـت بعد أن أورد عليـه ما أورد حـتى نزول[٢] الآية أيضـا [٣]، ولو كـان السؤال فـاسداً لما احـتـيج إلى ما يجـرى مجـرى الاستثناء، والاستعمال يقتضى صحة السؤال نحو قوله تعالى : ﴿ والسماء وما بناها والأرض ومـا طحاها ونفس ومـا سواها﴾ [٤] " على"[٥] القول فى أن جميع المعرف باللام ، أو بالإضافة يفيد العموم [٦].

وإنما قـدمنا هذا على القول فـى أن لفظ "الكل" و "الجمـيع" وما يجـرى مجراهما يفيد العموم مع أنه لا خـلاف فيه بين القائلين بالعموم ، والأول فيه خلاف فيما بينهم ، لأنه تابع مؤكد يؤكد به الجمع ، والمتبوع أجدر بالتقديم .

= أبو سعيد العلائى : غير صـحيح ، ولو كان كذلك لما كان نزول قوله تعالى : ﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ﴾ بياناً للآية الأولى " . وانظر ما سبق .

(١) الأنبياء : آية "١٠١" .

(٢) فى الأصل ، "ت" : نزل ، ولعلها كما أثبت .

(٣) انظر فى سبب نزول الآية :

ما سبق فى .

وانظر : فى تفـسيـر الطبـرى " ١٧ / ٩٦ - ٩٧" ، تفسـير الخـازن "٣ / ٢٧٧ - ٢٧٨" ، فتح القدير للشوكانى "٣ / ٤٣١" .

(٤) الشمس : آية " ٥ ، ٦ ، ٧ " .

(٥) فى الأصل : بلع ، والمثبت من "ت" .

(٦) وقال الـشيخ المصنف فى الفـائق "٢ / ١٨١" : ولأن ابن الزبعرى من أهل اللـسان فجهله به بعيد ويؤكده قوله تعالى : ﴿والسماء وما بناها ... ﴾ الآية ، وقوله تعالى: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾ وحمل "ما" على المصدرية ، ضعيف ، إذ القسم الثانى أبلغ من البناء، ولأن السماء دل عليه جزؤه الصورى ،فكان الحمل على غيره أولى" . انظر : العدة "٢ / ٤٩٠" ، التبصرة "ص١٦٠" ، المحصول "١ / ق٢ / ٥٤٨" ، الآحكام للآمدى "٢ / ٢٠١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٣"

اعلم أن الجمع المعرف باللام منصرف إلى المعهود إن كان هناك[1] معهود بلا خلاف كما فى قولهم : جمع الأمير الصاغة ، وإن لم يكن هناك معهود فهو للعموم عند جماهير المعممين . خلافاً لأبى هاشم منهم[2] .

وإن أشكل فكذلك خلافاً لإمام الحرمين رحمه الله تعالى - فإنه ذهب الى أنه مجمل محتمل لهما [3].

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور وجوه :

أحدها : هو ما ذكرنا من احتجاج الصديق على الأنصار لما طلبوا الإمامة بقوله عليه السلام : «الأئمة من قريش» والكل سلموا له هذا الاحتجاج ، ولو لم يكن الجمع المعرف باللام للعموم لما صح هذا الاستدلال ، لأن كون بعض الأئمة من قريش لا ينافى أن يكون البعض الآخر من الأنصار[4] .

---

(١) فى "ت" : بقياس .

(٢) انظر : المعتمد "١ / ٢٤٠" .

(٣) وكذلك نقل الشوكانى فى إرشاد الفحول "ص١١٩" عن إمام الحرمين أنه مجمل لأن العموم ليس مستفاداً من الصيغة بل من قرينة نفى كونه للعهد . وما ذكره المصنف والشوكانى عن إمام الحرمين : فيه نظر : لأنه قال فى البرهان "١ / ٣٣٦" : ونقول: ما نراه أن كل جمع نكرة فإنه لا يتضمن استغراقاً ومصداق ذلك قوله تعالى ﴿ **ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار** ﴾ فإذا عرف ، ولم يكن على بناء التقليل فهو للاستغراق قال الله تعالى :﴿ **إن الأبرار لفى نعيم** ﴾ .

ولعل الذى حدا بالمصنف إلى نسبة هذا القول إلى إمام الحرمين قوله : "إن كل جمع فى عالم الله فإنه لا يقتضى الاستغراق بوضعه ، وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين " .

انظر : المعتمد " ١ / ٢٤٠" ، البرهان " ١ / ٣٣٦ ، ٣٣٧" ، المستصفى "٣٧/٢" ، الوصل إلى الأصول لابن برهان "١ / ٢١٧" ، المحصول "١/ق٢/ ٥٨٤" .

وراجع : المسودة "ص١١٣" ، جمع الجوامع وشرحه " ١ / ٤١١" .

(٤) انظر : المحصول " ١ / ق٢ / ٥٨٥ - ٥٨٦ " ، والأحكام للآمدى "٢ / ٢٠٣".

وما يقال : إن التعميم مستفـاد بما عرف من قصده عليه السلام بذلك تعظيم قريش وتميزهم عن غيرهم من قبائل العرب . فضعيف لوجهين :

أحدهما : ما سبق غير مرة .

وثانيهما : [أنه][1] لو دل عليه ، فإنما يدل عليـه للتعظيم البالغ الكامل ، إذ من المعلوم أنه لا يدل عـليه مـطلق تعظيـمـهم ، لأن ذلك يحـصل بأن يكون منهم[2] بعض الأئمة ، أما كـون كل الأئمة منهم[3] وليس من غيرهم إمام ، فذلك يدل على كمال تعظيمهم ، لكن لا نسلم أن ذلك معلوم من قصده عليه السلام ، وبتقدير أن نسلم ذلك فإنما يسلم[4] بالنسبة إلى البعض ، أما بالنسبة إلى الكل ، فممنوع .

وهذا لأن دلالة القرينة الحاليـة تختلف لاسيما بالنسبة إلـى جمع عظيم غير مخالفـين فى أكثر الأوقات ، فكيف سلموا له الكل الاحـتجاج ، مع أن تلك القرينة الحالية ما كانت معلومة «لهم»[5] .[6]

"**وثانيها**"[7] : و «هو»[8] ما ذكرنا من احتجاج عمر رضى الله عنه على أبى بكر [رضى عنه][9] لما هم بقتال مانعى الزكـاة بقوله عليه السلام : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فـإذا قالوا / (٢٠٧ / أ)ذلك فقد عصموا منى دمائهم وأموالهم » .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٢) فى "ت" : علة .

(٣) من هنا تبدأ نسخة دارة الكتب المصرية المرموز لها بـ "ص" .

(٤) فى "ص" : نسلم .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : المستصفى "٢ / ٤٤" ، والفائق "٢ / ١٨٧" .

(٧) فى "ص" : ز .

(٨) ساقط من "ت"

(٩) ساقط من الأصل ، ومن "ص" ، والمثبت من "ت"

ثم إن أحداً منهم لم ينكر عليه الاحتجاج المذكور ،بل عدل أبو بكر رضى الله عنه إلى الاستثناء وقال أليس أنه عليه السلام قال : «إلا بحقها» وإن الزكاة من حقها ، ولو لم يكن الناس المعرف باللام للعموم لم يكن الضمير فى قوله : «حتى يقولوا لا إله إلا الله» للعموم وحينئذ لم يكن الاحتجاج صحيحاً [١].

وما يقال[٢] : إن التعميم مستفاد من العلة الموجبة لعصمة النفس والمال ، وهى قول : "لا إله إلا الله" فإنها مناسبة لذلك ، إذ الشرك جريمة عظيمة مناسبة للقتل ، والتوحيد طاعة كبيرة مناسبة للعصمة ، وأيضاً ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية والعصمة مرتبة على كلمة التوحيد[٣]. فكان كلمة التوحيد هى[٤] علة العصمة.

فضعيف أيضاً إذ يفهم منه الحكم على العموم من أرباب اللسان من لم يعرف القياس وشرائطه كالبدوى[٥] ، وإحالة الجلى على الخفى[٦] غير جائز.

وأيضاً ظاهر الاستثناء وهو قوله : «إلا بحقها» . ينفى ما ذكروه وإن جوز تخصيص العلة ، لأنه يخرجها عن العلية إذ يصير التقدير كلمة التوحيد علة

---

(١) انظر من الأصل المستصفى "٢/٤٢" المحصول " ١/ق٢/٥٨٦ " ، الأحكام للآمدى "٢ / ٢٠٢" ، ومختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٢ - ١٠٣". ، روضة الناظر " ص ٢٢٥" .

وراجع : نهاية السول "٢ / ٦٩ " ، وتيسير التحرير "١ / ٢١٠" .

(٢) وهذا الاعتراض الذى أورده المصنف بقوله : " وما يقال : أورده عن الآمدى فى الأحكام "٢ / ٢٠٩ " .

وانظر : المستصفى "٢ / ٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٣ " ، الفائق "٢ / ١٨٧ " .

(٣) فى : " ت" : وكان .

(٤) فى " ت " : نفى .

(٥) آخر الورقة الأولى من "ص" بعد النقض .

(٦) انظر فى تعريف الجلى والخفى القياس "جـ٢ /ق ٢٣٤" .

العصمة إلا أن يمنع شيء من حقها ، فإنه حينئذ لا يكون علة ، وأما إذا لم يجوز فينفيه قطعاً [1].

وثالثها [2]: أنه يؤكد بما يفيد الاستغراق فوجب أن يكون مفيدا له فى نفسه.

وإنما قلنا : إنه يؤكد بما يفيد الاستغراق ، لأنه يؤكد "بالكل" و "الجميع" قال الله تعالى : ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون**﴾[3] وهو مفيد للاستغراق[4] -لما سيأتى فى هذا النوع من الاحتجاج على منكرى العموم[5]- .

وأما على أبى هاشم[6] : فاستدل عليه بالاتفاق أيضاً ، فإنه يسلم أنه بعد التأكيد يفيد العموم .

وإنما قلنا : إنه حينئذ يجب أن يكون فى نفسه مفيداً له ، لأن لفظ الكل و"الجميع"[7] مسمى بالتأكيد بالاتفاق ، والتأكيد معناه : تقوية الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل ، فلو لم يكن الأصل مفيداً للاستغراق، بل حصل بلفظ: الكل ، والجميع ، وما يجرى مجراهما لم تكن تلك الألفاظ تأكيدات بل

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٠٣" ، والفائق "٢ / ١٨٧" .

(٢) فى "ص" : د

(٣) فى الأصل ، "ص" : أجمعين وهو خطأ .

والآية من سورة الحجر "٣٠" .

(٤) انظر : المعتمد "١ / ٢٤٠" ، المحصول "١ / ق٢ / ٥٨٧" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٢٠٥" ، الفائق "٢ / ١٨٨" .

(٥) انظر ما يأتى قريباً .

(٦) فى " ص " : هشام ، وهو تصحيف .

وانظر : المعتمد " ١ / ٢٤٠ " .

(٧) فى "ص" : الجمع .

مستقلات بإفادات العموم ، لكنه خلاف إجماعهم ، ولو نقض ذلك بمثل قولهم : قد صرت البكرة يوماً[1] أجمعا[2] .

---

(١) آخر الورقة "٢١١" من "ت" .

(٢) هذا شطر بيت استشهد به الكوفيون على جواز توكيد النكرة ، وذهب البصريون : إلى أن تأكيدها بغير لفظها غير جائز على الإطلاق ، وقالوا عن هذا البيت : أنه مجهول النسبة لا يعرف له قائل صنعه الكوفيون ليصححوا ، مذهبهم فهو لا أصل عندهم حتى يلتمس له مخرج .

وقال ابن جنى فى إعراب الحماسة : " هذا شاذ وإن لم يكن مصنوعاً ، فوجهه عندى: إن أجمع هذه ليست التى تستعمل للتأكيد - أعنى التى مؤنثها جمعاء - ولكن التى فى قولك :أخذت المال بأجمعه-بفتح الميم وضمها - أى بكليته فدخول العامل عليها ومباشرته إياها يدل على أنها ليست التابعة للتوكيد فكذلك قوله : يوما أجمعا، أى يوما بأجمعه ثم حذف حرف الجر ، ثم أبدل : الهاء " : الفاً" فصار جمعاً " .

قال البغدادى فى الخزانة "٢ / ٣٥٨" : وهذا التوجيه تعسفه ظاهر . وورد البيت فى: الدرر اللوامع بلفظ :

قد صرت البكرة يوماً أجمعا ... حتى الضياء بالدجى تقنعا

وأورده الخليل بن أحمد فى كتابه العين "١ / ٧٣" بلفظ :

إنا إذا خطافنا تقعقعاً .. وصرت البكرة يوما أجمعا

والخطاف : بضم الخاء وتشديد الطاء : هو الحديدة المعوجة تكون فى جنب البكرة .

وتقعقعاً : تحرك وسمع له صوت .

وصرت : صوتت ، وقيل : صرت : شد عليها الصرار وهو خيط يشد خلف الناقة.

والبكرة : الفتية من الإبل التى يسقى عليها الماء من البير .

وفى شرح الشواهد للعينى "٢ / ٨٤" : قائله مجهول .

والرواية الصحيحة : قد صرت البكرة أجمع . بلا تنوين .

وانظر فى هذا البيت :

شرح المفصل "٣ / ٤٤" ، شرح ابن عقيل "٢ / ٢١١" ، والشاهد رقم "٢٩٠" شرح الأشمونى "٣ / ٧٨" الشاهد "٦٢٥" ، همع الهوا مع" ص ١٢٤" .

واعترض عليه : أيضا بأن ماذكرتم يستدعى كون المؤكد صالحا للعموم ، والدلالة على العموم عند التأكيد، ولا يدل على كونه متعينا بوضعه للعموم[1].

وهو ضعيف أيضا ، لأنه إن عنى بكونه / (٢٠٧ / ب)صالحا للعموم الصلاحية بطريق الحقيقة فحاصله يرجع إلى أن اللفظ مشترك بين العموم والخصوص ويصير مع لفظ "الكل" و "الجميع" متعينا للعموم ، لكنه باطل .

أما أولا : فلأن من قال بالاشتراك فى الجمع المعرف باللام ، قال : بالاشتراك فى جميع ألفاظ العموم ، إذ الكلام عند عدم قرينة العهد حتى لا يمنع ، إذ لو ادعينا مطلقا لمنع على رأى إمام الحرمين رحمه الله تعالى[2] والمشترك لا يبين المشترك .

وأما ثانيا : فلأن اللفظ مسمى بالتأكيد بالإجماع ، ولو كان الأمر كما ذكروه كانت التسمية فاسدة عارية عن رعاية المعنى جارية مجرى أسماء العلم ، إذ ليس فيه معنى التأكيد شىء حينئذ ، وهو خلاف إجماعهم وإن عنى به الصلاحية بطريق التجوز مع القول بأن لفظ "الكل" و "الجميع" يفيدان العموم، فهذا وإن كان يستلزم خلاف الأصل وهو مخالف لمذهب المعترض فإنه اختار[3] التوقف فى جميع ألفاظ العموم ، فحاصله يرجع إلى أن لفظ "الكل" و الجميع[4] " قرينة دالة على إرادة العموم منه على وجه التجوز فلم يكن فيه شىء من معنى التأكيد فكان باطلا لما سبق [5].

---

(١) انظر فى هذا الاعتراض : المستصفى "٢/ ٤٠" ، وراجع : المحصول "١/ق ٢/٥٨٨" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٣٣٦" .

(٣) فى "ت" اخبار .

(٤) فى الأصل : الجمع ، والمثبت من "ت" و "ص" .

(٥) انظر : هذا الاستدلال ومناقشته فى :
المعتمد "١/ ٢٤٠" ، المستصفى "٢/ ٤٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٨٧ ـ ٥٨٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٥ ٢" ، الفائق "٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩" .

ورابعها [1] : أنه يصح استثناء كل فرد من الجنس منه ، والعلم بصحة ذلك من كلامْ العرب ضرورى بعد الاستقراء ، والاستثناء من الكلام : ما لولاه لوجب دخوله فيه [2] .

وذلك يدل على أن كل من أفراد الجنس داخل فيه ، وهو المطلوب [3] .

فإن قلت(٤) : لا نسلم أن الاستثناء من الكلام : ما لولاه لوجب دخوله فيه .

وهذا لأنه يصح [5] الاستثناء من غير الجنس قال الله تعالى : ﴿ **فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس** [6] ﴾وهو ليس منهم بدليل قوله تعالى : ﴿**كان من الجن ففسق عن أمر ربه** [7] ﴾ . وقال تعالى :﴿ **لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما** [8]**إلا قيلا سلاما سلاما** [9] ﴾ والسلام ليس من جنس اللغو والتأثيم ، وقوله تعالى : ﴿ **مالهم به من علم إلا اتباع الظن** ﴾ [10] . والظن ليس من جنس العلم .

---

(١) فى "ص" : د .

(٢) انظر ما يأتى .

(٣) انظر : المعتمد "٢١٩/١ ، ٢٤١" ، العدة "٤٩٩/٢" ، التبصرة "ص ١١٦" ، المستصفى "٢/ ٤٠" الوصول إلى الأصول "١/ ٢٤٤" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٤" ، الفائق "٢/ ١٨٩" .

(٤) انظر فى هذا الاعتراض :
المستصفى "٢/ ٤٠" ، العدة "٢/ ٥٠٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٤٥" ، الفائق "١٨٩/٢" .

(٥) فى "ص" : لا يصح .

(٦) سورة ص : آية "٧٣" .

(٧) الكهف : آية "٥٠" .

(٨) آخر الورقة : " ٢ " من " ص " .

(٩) الواقعة : آية "٢٦" .

(١٠) النساء : آية "١٥٧" .

وقال الشاعر :

وقفت بها أصيلا لا أسائلها .. أعيت [1] جوابا وما بالربع من أحد

إلا الأوارى لأيا ما أبينهـــا .. والنوى كالحوض بالمظلومة الجلـــد [2]

---

(١) فى الأصل : فأعيت ، وما أثبته من "ت ، ص " .

(٢) هذان البيتان جاءا ضمن قصيدة للنابغة الذبيانى وكانوا يعدونها من المعلقات ومطلعها قوله :

يا دار مية بالعلياء فالسنـــــد .. أقوت وطال عليها سالف الأمدى

انظر ديوان النابغة "ص ٢ ـ٣" .

والشطر الأول من البيتين له عدة روايات وهى :

إنه روى : "وقفت فيها أصيلانا" .

وروى : "أصيلالا" تصغير أصل .

وروى : "وقفت فيها أصيلا كى أسائلها" .

وروى : "فيها طويلا" .

والشطر الثانى : روى فيه بدل "أعيت" "عيت" .

وروى أبو عبيدة "الأوارى والنوى" بالضم ، والأوارى : جمع أرى ، وهو محبس الدابة ، والنوى : الحاجز من تراب حول الخباء لئلا يدخل السيل .

والأيا : أى بطيئا .

وقد وردا البيتان منسوبين إليه فى :

الكتاب "١/ ٣٦٤" ، شرح شواهد الكتاب "١/ ٣٦٤" ، الإنصاف للأنبارى "١/ ٢٦٩"، شرح المفصل "٢/ ٨٠" ، الخزانة "٤/ ٥" .

وفى الحيوان نسب إليه البيت الثانى "١/ ٣٣١" .

وفى لسان العرب جاء البيت الثانى مادة "جلد" "٣/ ١٢٦" وفيه جاء البيت الأول فى مادة "أصل" "١/ ٧" وفيه جاء الشطر الثانى من البيت الأول فى مادة "عيا" "١٥/ ١١٤" منسوبا إليه .

وفى الصحاح للجوهرى جاء منسوبا إليه البيت الأول "٤/ ٦٢٣" .

وورد من غير نسبة إليه فى :

الإنصاف "١/ ١٧٠" ، أوضح المسالك "٤/ ٣٧٠" ، شاهد رقم "٥٦٣" ، شرح الأشمونى "٢/ ٥٦٣" ، شاهد رقم "٩٤٧" ، همع الهوامع "٣/ ٢٥٠" .

والأوارى [1] ليس من جنس الأحد ، والاستثناء من غير الجنس ليس فيه صحة الدخول فضلا عن وجوبه .

فإن قلت : الاستثناء من غير الجنس ليس بحقيقة الاستثناء وإن تصور بصورته، وهذا لأن الاستثناء مأخوذ من الثنى وهو الصرف [2] . /(٢٠٨/أ) والصرف : إنما يعقل فيما يتصور فيه الدخول وهو مستحيل فى غير الجنس ، وإذا لم يكن الاستثناء من غير الجنس استثناء حقيقيا وجب أن تكون تلك الاستعمالات مجازات ، ونحن إنما ادعينا ذلك فى الاستثناء الحقيقى وهو الاستثناء من الجنس[3].

قلت : لا نسلم أيضا أن الاستثناء من الجنس : ما لولاه لوجب دخوله تحته،بل هو عندنا : عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه[4].

فلم قلت : إنه ليس كذلك ؟ ثم الذى يدل عليه وجوه :

أحدها [5] : أن الصحة أعم من الوجوب ، وجعل اللفظ حقيقة فى المعنى العام أولى ، لأنه أكثر فائدة .

وثانيها [6]: أنه يصح الاستثناء من جمع القلة فى حالة التنكير بالإجماع ، وهو ليس بعام فيها بالإجماع [7].

فإن قلت : نحن إنما ندعى ذلك فيما يصح منه استثناء الأفراد والأعداد الكثيرة منه ، وجمع القلة ليس كذلك .

---

(١) فى "ت" : والأوارى .

(٢) انظر ما يأتى فى الاستثناء .

(٣) انظر : العدة "٢/ ٥٠٠" ، الفائق "٢/ ١٩٠" .

(٤) انظر ما يأتى .

(٥) فى "ص" : آ .

(٦) فى "ص" : ب .

(٧) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥٣٩ ـ ٥٤٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢١٣" ، الفائق "٢/ ١٩١" .

قلت : فالاستثناء الذى بشأنه ما ذكرتم يصح مما [1]عدا جمع القلة فى حالة التنكير مع أن المستثنى غير واجب « الدخول[2] » تحته ، لأنه ليس بعام على «رأى أكثركم» .

وثالثها : لو لم يكن الاستثناء عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه لما صح قول القائل : صلّ إلا اليوم الفلانى ، لأنه ثبت [3] » إن الأمر ليس للتكرار لكنه صحيح [4].

قلت : الدليل على أن الاستثناء [ليس عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه وجوه :

أحدها [5] : أنه لو كان عبارة عنه ، لم يبق فرق بين الاستثناء [6]] من الجمع المعرف كقولك : رأيت العلماء إلا زيدا ، وبين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك :

رأيت علماء إلا زيدا لصحة دخول زيد فيهما ،لكن الفرق معلوم بالضرورة منهم، وليس ذلك إلا أنه يجب الدخول فى الجمع المعرف دون المنكر ، لأن كل من فرق بينهما لم يفرق إلا بوجوب الدخول وعدم وجوبه ، والفرق بينهما بوجه آخر خلاف الإجماع .

وثانيها [7]: مانقل عن أهل اللغة وهو أنهم قالوا : الاستثناء إخراج جزء عن كل .

وإنما يكون كذلك أن لو كان المستثنى واجب الدخول تحت المستثنى منه ، لأن الجزء واجب الدخول فى كله والأصل هو الحقيقة الواحدة .

---

(١) فى الأصل ، "ص" : من ما .
(٢) ساقط من "ت" .
(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" .
(٤) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥٤٠" ، الفائق "٢/ ٢٩١" .
(٥) فى "ص" : آ .
(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .
(٧) فى "ص" : ب .

ولا يجاب عنه بما قيل : وهو أنه لا يلزم من كون الاستثناء إخراج جزء عن كل ، أن يكون ذلك الوجوب الدخول [1] لاحتمال أن « ذلك[2] » يكون لصحة الدخول ، فإن[3] الوجوب لا ينافى الصحة بمعنى [4] عدم الامتناع ، لأن التعريض[5] يفيد الجزئية حينئذ يكون ضائعا عديم الفائدة [6]، بل [7] هو مخل بالمقصود الذى هو تعريف الاستثناء ، لأنه يقتضى اعتبار قيد/ (٢٠٨/ب) الجزئية فى ماهيته[8] أو اختصاصه به إذ لا يذكر فى[9] التعريف إلا ما يكون داخلا فى الماهية أو مختصا بها .

ولو أجيب عنه : بأنه لا يلزم من كون الاستثناء إخراج جزء عن كل أن لا يصح استثناء ما هو ممكن الدخول بناء على أن "الاستثناء[10]" واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول فضعفه بين لا يخفى [11] على من له أدنى فطانة .

وثالثها [12]: أنه لو كان الاستثناء عبارة عما لولاه لصح دخوله[13]فيه لصح قول القائل : « رأيت رجلاً إلا زيداً » لصلاحية دخوله له

---

(١) آخر الورقة "٢١٢" من "ت" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : لأن .

(٤) فى "ص" : يعنى .

(٥) فى "ت" ، "ص" : التعرض .

(٦) فى "ص" : الفائد .

(٧) فى "ص" : ما .

(٨) فى "ت" : ما نصبه .

(٩) فى "ص" : زيادة "مضى" فتكون الجملة : فى مضى التعريف .

(١٠) فى الأصل ، "ت" : استثناء ، والمثبت من "ص" .

(١١) آخر الورقة "٣" من "ص" .

(١٢) فى "ص" : د .

(١٣) فى الأصل : وجوده .

تحت لفظ "رجل" لكنه غير صحيح وفاقا، نعلم أنه ليس عبارة عنه [1].

فإن قلت : الملازمة ممنوعة ، وهذا لأنه كما يعتبر فى تحقيق الشىء وجود المقتضى يعتبر أيضا ارتفاع المانع ، فلا يلزم من تحقق الصحة فيما ذكرتم من المثال صحة الاستثناء لاحتمال انتفاء الصحة لوجود مانع ، ولئن تمسك فى انتفائه بالأصل فنحن نبينه ، وهو أن قوله : رأيت رجلا ، لا يكون إلا معينا فى نفس الأمر ، ضرورة أن الرؤية لا تقع إلا على معين فى نفس الأمر ، وإنما الإبهام عند السامع والمعين لا يصح منه الاستثناء وفاقا .

قلت : الدليل على الملازمة ما سبق ، وهو صحة دخوله تحت لفظ "رجل" إذ المعنى من الدليل ما لو جرد النظر إليه يغلب على الظن وجود المدلول ، والنظر إلى المقتضى لصحة الاستثناء وهو صحة الدخول كذلك ، فيكون الدليل دالا على صحة الاستثناء حينئذ ، وأما ما ذكره فى سند المنع من أن ذلك لوجود المانع المذكور .

لو سلم ذلك أدى فى الاستثناء عن المعين كلامه [2].

فجوابه : أن إسناد انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أولى من إسناده إلى وجود المانع لإفضائه إلى التعارض ، فكان « إسناد [3]» انتفاء صحة الاستثناء إلى عدم المقتضى لصحة الاستثناء أولى من إسناده إلى وجود المانع [4] .

وأما ماذكروه من الوجوه :

فجواب المعارضة : بما أنه لو جعل حقيقة فى واجب الدخول ، أمكن

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٢٠ ، ٢٢١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢١٣" .
الفائق "٢/ ١٩١" .

(٢) فى "ت" ، "ص" : كلام .
وانظر : المعتمد "١/ ٢٢٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢١٣" ، الفائق "٢/ ١٩١".

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر : الفائق "٢/ ١٩١" .

جعله مجازا فى ممكن الدخول للزومه إياه ، ولو جعل حقيقة فى ممكن الدخول لم يمكن جعله مجازا فى واجب الدخول ولو أمكن لكن الأول : أولى لما سبق غير مرة .

وعن الثانى [1]: بعد تسليم أنه ليس بعام ، فإن لنا أن نمنع على رأى بعض موافقينا القائلين : بالعموم أنه يجب حمله على التجوز جمعا بينه وبين ما ذكرنا من الفرق المعلوم بالضرورة منهم . « أو من أهل اللسان [2] » [3].

ولا يجاب عنه : بما أجاب الإمام وهو أنه : هب أن الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما / (٢٠٩/أ) لولاه ـ لصح دخوله فيه ـ فلم قلت : إنه فى سائر الصور كذلك [4] ؟

لأن الأصل هو الحقيقة الواحدة .

وأيضا : فإن ما ذكره يرجع حاصله إلى أن الاستثناء عما ليس بعام : عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه .

وعما هو عام : عبارة عما لولاه لوجب دخوله فيه .

وحينئذ يتعذر الاستدلال بصحة الاستثناء على العموم ، لأنه لا يفيد التعميم ، إلا : أن يكون عبارة عما لولاه لوجب دخوله فيه، وإنما يثبت ذلك أن لو ثبت العموم فى المستثنى منه ، فلو أثبت العموم فى المستثنى منه بالاستثناء لزم الدور[5].

---

(١) فى "ص" : ب .

(٢) ما بين القوسين زيادة من "ص" .

(٣) انظر : الفائق "٢/ ١٩١ ـ ١٩٢" .

(٤) هذا ما أجاب به الإمام الرازى بالحرف الواحد .

انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥٤٤" .

(٥) بهذين الوجهين ضعف الشيخ المصنف ما أجاب به الإمام الرازى .

وانظر : الفائق "٢/ ١٩٢" ، حيث قال : "وضعفه بين للزوم الاشتراك والدور" .

وعن الثالث : [1] منع الملازمة ، وهذا لأنه يحتمل أن نحو ذلك ، وإن لم يكن الأمر للتكرار فى نفسه بناء على أن الاستثناء قرينة دالة على إرادة التكرار منه [2].

وخامسها(٣) : أن الجمع المعرف فى اقتضاء الكثرة فوق المنكر ، بدليل صحة انتزاعه منه ، من غير عكس ، فإنه يصح أن يقال : رجال من الرجال جاءنى ، ولا يصح أن يقال : الرجال من رجال جاءنى ، وذلك يدل على أنه [للعموم ، لأنه [4]] لو لم يكن للعموم لما صح انتزاع المنكر منه ، لأن ما دونه يتناوله الجمع المنكر وفاقا ، والمنتزع منه يجب أن يكون أكثر فهو إذاً للعموم[5].

فإن قلت : أتدعى أن ذلك يدل على أنه للعموم فى نفس[6] الأمر ، أو تدعى أنه للعموم إذ ذاك .

فإن دعيت الأول : فممنوع ، وهذا لأن من المعلوم أنه لا دلالة لما ذكرتم على أنه للعموم فى نفس الأمر ، بل غايته أنه يدل على أنه للعموم إذ ذاك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن ذلك لقرينة الانتزاع ؟

وإن ادعيت الثانى : فمسلم ، لكن لا يفيد المطلوب لاحتمال أن يقال : إن ذلك لقرينة الانتزاع .

قلت : جوابه ما سبق غير مرة وهو أن استفادة المعانى من القرائن خلاف

---

(١) فى "ص" : جـ .

(٢) انظر : المحصول "١/ق ٢/٥٤٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢١٣" ، الفائق "١٩٢/٢" .

(٣) فى "ص" : هـ .

(٤) ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٢/٥٩١" ، الأحكام للآمدى "٢/٢١٥" ، الفائق "١٩٢/٢" .

(٦) آخر الورقة "٤" من "ص" .

الأصل .

وسادسها [١] : أن الجمع المعرف "باللام" لو لم يحمل على العموم : فإما أن يحمل على بعض معين من الجمع ، وهو باطل ، لأنه ليس فى اللفظ ما يشعر به ولا فى العقل ما يدل عليه ، إذ الكلام عند عدم المعهود السابق أو على بعض غير معين منه ، وهو أيضا باطل .

أما أولا : فلأنه حينئذ لا يبقى فرق بين [٢]قولنا [٣] : "الرجال" وبين قولنا: "رجال" وهو خلاف ما هو المعلوم من كلامهم .

وأما ثانيا : « فلأنه [٤]» لا يكون لدخول الألف واللام حينئذ فائدة .

لا يقال : نحن نمنع عدم الفرق ، وعدم الفائدة ، وهذا لأن قولنا : "الرجال" صالح للعموم وللخصوص عندنا : بخلاف قولنا : "رجال" فإنه لا يصلح لذلك ، لأنا حينئذ نلزمكم محذور[٥] / (٢٠٩/ب) الإجمال أو لا يحمل على شيء ، وهو أيضا : باطل بالإجماع ولما بطل "قولنا" بهذه[٦] الأقسام تعين حمله « على[٧] » الكل إلا ماخصه الدليل ، وهو المطلوب[٨].

وسابعها [٩] : أن "الألف واللام" تسمى بحرف التعريف وفاقا ، ومن الظاهر أن تسميتها به ليست خالية عن رعاية المعنى جارية مجرى اسم

---

(١) فى "ص" : و .

(٢) فى "ت" : وبين .

(٣) آخر الورقة "٢١٣" من "ت" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : مجاور .

(٦) هذه الزيادة من "ص" .

(٧) ساقط من "ص" .

(٨) انظر : المعتمد "٢٤١/١" ، المستصفى "٤١/٢" ، الفائق "١٩٢/٢ ـ ١٩٣" .

(٩) فى "ص" : و .

العلم ، فهى إذاً باعتبار المعنى ، فالمعرف به : إما الكل ، أو مطلق الجمع الصادق على أى جمع كان ، أو جمع معين .

والأخيران باطلان : فيتعين الأول .

أما الأول : منهما فلأنه معلوم قبل دخولهما ، وتعريف المعرف تحصيل للحاصل .

وأما الثانى : فلأنه ليس يفهم منه السامع بعض مراتب الجموع على التعيين عند عدم معهود سابق لعدم ما يشعر به فى اللفظ ، إذ الكلام فيه .

وهذا الدليل يتمسك به من يقول : إن المفرد المعرف باللام يفيد العموم أيضا ، أما من لم يقل به لم يمكنه أن يتمسك به ، لأنه ينقض به [(١)].

ولو أجاب عنه بما أجاب الإمام عنه : وهو أن "الألف واللام" فى المفرد يفيد تعيين [(٢)] الماهية المشتركة بين الأفراد ، وهو غير حاصل من المفرد المجرد عنهما ، بدليل صحة قولنا : "الإنسان نوع" و "الحيوان جنس" وعدم صحة، قولنا : "إنسان نوع" و "حيوان جنس" [(٣)].

لأ « جيب[(٤)] » بمثله فيما نحن فيه ، فإن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون[(٥)] "الألف واللام" فى الجمع يفيدان أيضا تعيين الجمع المشترك بين الجموع.

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٤١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٠ ، ٦٠٢" ، الفائق "٢/ ١٩٣" .

(٢) فى "ص" : إن تعيين .

(٣) انظر : جواب الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٦٠٥" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : أن يقول بكون .

فإن قلت : إنما ذكرنا ذلك فى المفرد [1] لما ذكرنا من الدليل ، وليس دليل يدل على أنه يصح حكم غير التعميم على الجمع المعرف دون المنكر حتى يقال : إنهما لتعيين متعلق ذلك « الحكم » [2].

قلت : عدم وجدان الدليل لا يدل على عدمه ، وبتقدير أن يدل عليه ، لكن لا نسلم : أن عدم الدليل يقتضى عدم المدلول ، ولا يخفى عليك أنه وارد على الدليل ابتداء لأنه يمنع حصر تقسيمه .

وإذا ثبت أن الجمع المعرف "باللام" يفيد العموم ، ثبت أن المعرف بالإضافة أيضا كذلك[3] ، لجريان أكثر الأدلة فيه ، ولعدم القائل بالفصل ، ولأن الرجل إذا قال : "أعتقت[4] عبيدى ، وإمائى" و "طلقت نسائى" فإنه يعم العتق والطلاق فى جميعهم بإجماع الأئمة .

ولهذا يجوز لمن سمع هذا أن يعامل أى عبد شاء من عبيده ، ويتزوج بأية أمة من إمائه بدون رضاه ورضا ورثته ، لو فرض موته عقيب القول .

فــرع :

الكناية نحو قوله : افعلوا ، أو فعلوا ، تابعة للمكنى فى العموم ، والخصوص ، فإن كان المكنى عاما ، كانت الكناية عامة بدليل /(١١٠/أ) أن السيد لو خاطب عبيده وقال : أيها العبيد افعلوا كذا ، فإن المتخلف من الامتثال منهم يستحق اللوم والتوبيخ ، ولو لم يكن للعموم لما كان كذلك ، ولأنه لو لم تكن عامة إذ ذاك لزم الإجمال ، ضرورة رجوعه حينئذ إلى بعض ما تقدم ذكره ،مع أنه غير معلومة من اللفظ والعقل ، إذ الكلام مفروض فيه

---

(١) فى "ص" : الفرد .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد "٢٤٦/١" ، المحصول "١/ق ٥٩٤/٢" ، الأحكام للآمدى "٢١٦/٢" .

(٤) آخر الورقة "٥" من "ص" .

وأنه خلاف الأصل وإن كان خاصا ، كانت الكناية أيضا : خاصة[1].

وهو ظاهر القول فى أن لفظ : "الكل" و "الجميع" وما يجرى مجراهما من المؤكدات يفيد العموم ،والدليل عليه وجوه :

أحدها[2] : أن الرجل إذا قال : جاءنى كل فقيه فى البلد ، فمن أراد تكذيبه يقول : ماجاءك كل فقيه فى البلد ، ولولا أن لفظ "الكل" للعموم لما صح استعماله فى التكذيب عند عدم الدلالة على إرادة البعض المعين منه فى السلب[3] والإيجاب منهما ، لاحتمال أن يكون المنفى غير المثبت، إذ ليس للفظ "الكل" دلالة على مرتبة معينة من مراتب الخصوص وفاقا .

وبتقدير أن يكون له : لكنهما يستعملان فى التكاذب مطلقا ، فدل على أنه للعموم ،وما يقال : فى سند منع استعمالهما فى التكاذب مطلقا ، هو أنه « لو[4] » فسر كلامه بالغالب كان تفسيره (٥)صحيحا مقبولا ، وحينئذ لا يكاذب فى استعمالهما [6].

فضعيف جدا ، لأنه لا يلزم من قبول تفسير اللفظ بشىء أن لا يفيد غيره بإطلاقه[7] ، ألا ترى[8] أن الألفاظ كلها بإطلاقها تفيد حقائقها ، ولو فسرت

---

(١) انظر : المعتمد "١/٢٤٧" ، المحصول "١/ق ٢/٥٩٤ ـ ٥٩٥" ، الفائق "٢/١٩٤" .

(٢) فى "ص" : آ .

(٣) فى "ص" : فى السلف .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : تفسيرا .

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٢١٥" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٥٥٥" ، الفائق "٢/ ١٨٢" .

(٧) فى "ص" : إطلاقه .

(٨) فى "ص" : ألا ترا .

بمجازاتها كان التفسير صحيحا مقبولا .

وأيضا قوله : "ولا يكاذب حينئذ" باطل ، لأن لفظ "الكل" فى الإثبات أو السلب إذا كان محمولا على الغالب ، كان هو فى الآخر أيضا محمولا عليه، لأن الظاهر أن يتوارد السلب والإيجاب على شيء واحد ، وحينئذ يتحقق التكاذب ، نعم : لو كان فى الإثبات محمولا على الغالب وفى السلب « على[1] » "الكل" من حيث هو كل لا يتحقق التكاذب « لكن[2] » حينئذ لا يجوز استعمالهما فى التكاذب ، والإحالة إلى القرينة خلاف الأصل كما سبق [3].

وثانيها[4] : أن الرجل إذا قال : "أعتقت كل من فى الدار[5] من عبيدى" فإنه يعتق عليه جميع عبيده الذين هم فى الدار بإجماع الفقهاء . ولولا أن لفظ[6] "الكل" تفيد العموم لما صح « هذا [7] » .

وثالثها[8] : أن السيد إذا قال لعبده : "أعط كل من فى الدار كذا" ولم

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢١٦" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٥٥" ، الفائق "٢/١٨٢" .

(٤) فى "ص" : ب .

(٥) آخر الورقة "٢١٤" من "ت" .

(٦) فى "ت" : لفظة .

(٧) ساقط من "ص" .

وكذا إذا قال أعط كل من دخل دارى درهما ، فإنه مطيع ممتثل بالاستيعاب وعاص بالتخصيص ولهذا يستحق اللوم عليه .

انظر : المعتمد "١/٢١٢" ، التبصرة "ص ١١٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٤" ، الفائق "٢/ ١٨٢" .

وراجع : كشف : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/٣٠٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١١٠" .

(٨) فى "ص" حـ .

يسمع العبد من السيد سوى هذا القدر ، ولم يعلم قرينة خارجية[1] تقتضى « تخصيص[2] » بعضهم : نحو كون بعضهم عدوا لسيده ، أو كافرا/ (٢١٠/ب) [3] معاندا ، فإنه لو لم يمتثل أمره بإعطاء كل من فيها فإنه يستحق اللوم والتوبيخ على ذلك ، ولو امتثل بإعطاء كل واحد واحد فإنه لا يتوجه نحوه الاعتراض « والتوبيخ[4] » ، ولو لم يكن لفظ "الكل" للعموم لما استحق ذلك وإحالة ذلك إلى[5] القرينة لو كانت خلاف الأصل، كيف وقد فرضنا الكلام حيث لا قرينة[6] ،ومنعه إذ ذاك مكابرة [7].

ورابعها [8] : أن مفهوم صيغة "الكل" مقابل لمفهوم صيغ "البعض" وذلك يستعمل « فى [9] » كل واحد منهما فى نفى مفهوم الآخر ، كما إذا قال الرجل لغيره أخذت منى كل دراهم " فإنه يقول لا بل بعضه « أو بعضه[10]» فإن أخذ البعض وإن كان لا ينافى الكل من حيث المعنى ، لكن المفهوم من البعض ينافيه ، فلو لم يكن لفظ "الكل" للعموم لما كان كذلك .

وخامسها [11]: أنا ندرك التفرقة بين قول القائل : "جاءنى فقهاء وبين

---

(١) فى "ت" : خارجه .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : عدوا لسيده لو كافرا .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : على .

(٦) آخر الورقة "٦" من "ص" .

(٧) انظر : المحصول "١/ق ٢/٥٥٧" .

(٨) فى "ص" : د .

(٩) ساقط من "ص" .

(١٠) ساقط من "ص" .

(١١) فى "ص" : هـ

قوله : "جاءنى كل الفقهاء" ولو لم يكن "الكل" مفيدا للعموم لما حصلت التفرقة ضرورة أن مفهومها حينئذ يكون متحدا ، وهو البعض ولو منع الملازمة بناء على ما سبق من الفرق فى الجمع المعرف باللام [١].

فجوابه : أيضا ما سبق [٢] .

وأيضا : ذلك الفرق الحاصل بين الفقهاء وبين فقهاء فليس لدخول "الكل" عليه فائدة وهو تعطيل الكلمة بالكلية وأنه خلاف الأصل .

« **وسادسها** [٣] » ما سبق[٤] فيما سلف أنه مسمى بالتأكيد ، ولو كان محتملا للكل وللبعض بطريق الحقيقة ، لكان استعماله فى [٥] العموم لقرينة جاريا مجرى .

قول القائل : "رأيت عينا باصرة" وحينئذ يكون ما دخل عليه من العام أو الخاص قرينة مبينة له فلم يكن هو تأكيدا له ، وهو خلاف الإجماع [٦].

فإن قلت : إنه وإن تبين مراده من لفظه بما دخل هو عليه ، لكن ذلك لا يخرجه عن أن يكون تأكيدا له لما أن لفظه صالح للعموم .

قلت : دلالة المؤكد للفظ يجب أن يكون أظهر أو مثل دلالة المؤكد فيما هو مؤكد له بالاستقراء ، وهو منتف عليه[٧] على ماذكرتم من التقدير فلم يكن تأكيدا له .

وسابعها [٨]: ما سبق من أن عثمان ـ رضى الله عنه ـ كذّب لبيدا فى قوله

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٢/٥٥٨" ، الفائق "٢/١٨٣" .
(٢) انظر ما سبق .
(٣) ساقط من "ص" .
(٤) فى "ص" : وما سبق .
(٥) فى "ص" : من .
(٦) انظر : المعتمد "١/٢٢٣" ، المستصفى "٢/ ٤٠" .
٧) فى "ص" : عنه .
(٨) فى "ص" : ز .

وكل نعيم لا محالة زائل[1] .

وقال : كذبت فـإن نعيم أهـل الجنة لا يزول ، ولو لم يكن لفظ "الكل" للعموم لما توجه التكذيب عليه [2].

وثامنها [3]: وهو ماذكـرنا إنا نعلم ـ بالضرورة ـ بالاستقـراء من عادة أهل اللسان أنـهم إذا أرادوا التعبـير عن مـعنى العمـوم فزعوا إلى اسـتعـمال لفظ "الكل" و "الجـمـيع" ،مـا يجـرى مـجـراهمـا ولو لم يـكن لفظ "الكل" و"الجـمـيع" للعموم لما كـان الرجوع إليـهما إذ ذاك أولى من غـيره كالجـموع المنكرة[4].

وتاسعها [5]: أن العرب فرقت بين تأكـيد العموم ، وبين تأكـيد الخصوص [فقالوا [6]] فى الخـاص : رأيت زيدا نفـسه وعـينه" وقـالوا فى العمـوم : "الرجال كلهم ، وأجمعون" ولم يستعمل ما لأحدهما فى الآخر ، وذلك يدل على تغايرهمـا فى العمـوم والخصـــوص ، لأن اختـلاف التأكـيد يـدل على اختـلاف المؤكـد [7].

فإن قلت : نسلم ذلك لكن لا يلزم من الاختلاف (٨)بينهما أن يكون ذلك

---

(١) انظر ماسبق "ص ١٢٧٣" .

(٢) انظر : العدة "٢/ ٤٩٥" ، التبـصرة "ص ١٠٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٢" ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٣" ، روضة الناظر "ص ٢٢٦" .

(٣) فى "ص" : ح .

(٤) انظر : المعـتـمـد "١/ ٢١٥" ، العدة "٢/ ٤٩٧" ، المحـصـول "١/ ق ٢/ ٥٥٨ ـ ٥٥٩" .

(٥) فى "ص" : ط .

(٦) ساقط من الأصل ، وفى "ص" وقالوا ، والمثبت من "ت" .

(٧) انظر : المعتمد "١/ ٢٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٦" .

(٨) فى الأصل : اختلاف ، والمثبت من "ت ، ص" .

فى العمـوم والخصـوص ، ولم لا يكفى فى ذلك اختـلافـهمـا فى الجـمع والوحدة.

قلت : لو كـان ذلك كافـيا لجـاز تأكيـد كل جمع حـتى النكرات "بكل" وأجمعين، لكنه غير جائز باتفاق البصريين [(١)].

وقوله : قد صرت البكرة يوما أجمعا [(٢)].

شاذا لا يعول عليه .

---

(١) انظر : ما سبق "ص ١٣٠٠" .

وراجع : شـرح ابن عـقـيل "٢/ ٢١١" ، أوضح المسـالك "٣/ ١٤٤" شـرح الأشمونى "٢/ ٨٤" .

(٢) انظر : ما سبق "ص ١٣٠٠" .

[النكرة فى سياق النفى تعم]

القول : فى أن النكرة فى سياق النفى « يعـم »[1] ويدل عليه وجوه[2] :

---

(١) ساقط من "ص" .

سواء باشـرها النفى نحو : ما أحد قـائما أو باشر عـاملها نحو : ما قـام أحد .
وسواء كان النافى : ما ، أو لم ، أو لن ، أو ليس أو غيرها .
ثم إن كـانت النكرة صادقـة على القليل والكثيـر كشىء ، أو مـلازمة للنفى نـحو "أحد" . وكذا صيغة : بد ، نحـو : مالى عنه بد ، كما نقله القرافى فى شرح تنقيح الفـصول "ص ١٨١" عن الكلاعى فى : المنتخب أو داخلا علـيها " من : نحو : ما جـاء من رجل ، أوواقعه بعد "لا" العـاملة عمل "إن" وهى "لا" التى لنفى الجنس ، فواضح كونها للعموم وصرح به مع وضوحه النحاة والأصوليون .
انظر : المعتمد "١/٢٠٧" ، البرهان "١/٣٣٧ ـ ٣٣٩" ، المستصفى "٢/ ٩٠"، المحصول "١/ق ٢/٥٦٣" ، الأحكـام للآمدى "٢/١٩٧" مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٢" ، نهاية السول "٢/٦٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/١٣٦" .
وماعدا ذلك من النكرات الواقعة فى سياق النفى ، مثل : ما فى الدار رجل ، ولا فى الدار رجل ولا رجل قائما .
ففيه مذهبان للنحاة :
الصحيح وهو مقتضى إطلاق الاصوليون : أنها للعموم أيضا ، وهو مذهب سيبويه نقله عنه أبو حيان فى الكلام على حروف الجر ، ونقله مـن الأصوليين إمام الحرمين فى البرهان .
وذهب المبرد : إلى إنها ليست للعموم ، وتبعه عليه الجرجانى والزمخشرى .
انظر: نهـاية السـول "٢/٦٧" ، التـمهـيـد للأسنوى "ص٣١٢ ـ ٣١٣" ، والمراجع السابقة .

(٢) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :
المعتمد "١/٢٠٧" ، البرهان "١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٩" ، أصول السرخسى "١/ ١٦٠" ، المستصفى "٢/ ٩٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٣ ـ ٥٦٤" .
وراجع : روضـة الناظر "ص ٢٢٢ ، ٢٢٩" ، شـرح تـنقـيح الفـصـول : "ص ١٨١" ، نهاية السول "٢/٦٧" ، جمع الجوامع وشرحه "١/٤١٣" .

أحدها[1] : أنه يصح استثناء كل فرد من أفراد « ذلك المنفى عنه كقولك لا رجل فى الدار إلا زيدا ، وقد ثبت أن الاستثناء من الكلام ما لولاه لدخل فيه ، فيلزم دخول[2] » كل فرد من أفراد ذلك المنفى تحت ذلك المنفى ، وهو المطلوب .

وثانيها [3]: أنه لو لم تكن النكرة فى سياق النفى تعم لما كان قول الموحد: "لا إله إلا الله" نفيا لجميع الألهة سوى الله تعالى [4].

واعترض عليه : بأنها وان لم تكن حقيقة[5] فى العموم ، لكن لا يمتنع إرادة العموم بها وعلى هذا إنما يصير عاما لو أراد بها المتكلم العموم ، أما إذا لم يرد فلا نسلم أنها تفيد العموم إذ ذاك .

وهو ضعيف ، لانعقاد الإجماع على صحة إسلام المتلفظ بها وإن لم يعلم أنه ، هل أراد بها العموم أم لا ؟

ولو لم يكن العموم [6]من مقتضيات اللفظ لما كان كذلك ، لأن المتلفظ باللفظ المشترك لا يحكم عليه بإرادة معنى معين منه ما لم يعلم منه قرينة دالة على إرادته ، وكذلك المتلفظ بالحقيقة المفردة لا يحكم عليه بإرادة المجاز منها ، ما لم يعلم قرينة دالة على إرادته .

وثالثها[7]: أن الانسان إذا قال : أكلت اليوم شيئا ، فمن أراد تكذيبه من

---

(١) فى "ص" : آ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٤" ، الفائق "٢/ ١٩٤" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٦٧" ، الإبهاج "٢/ ١٠٤"

(٥) آخر الورقة "٧" من "ص"

(٦) فى "ص" : فى .

(٧) فى "ص" : ح .

أهل اللسان ، [يقول [1]] : ما أكلت اليوم شيئا ، ولو لم يكن[2] قوله : ما أكلت اليوم شيئا ، يفيد العموم لما كان مكذبا له ، لأن الجزئين لا يجب أن يكذبان ، وعلى هذا أيضا ورد التنزيل مكذبا لليهود [3] لما قالوا : ﴿ **ما أنزل الله على بشر من شيء**[4]﴾ بقوله : ﴿**قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى**[5]﴾ .

ولو اعترض على هذا بما سبق [6] : كان ضعيفا أيضا ، لأن لليهود[7] حينئذ أن يقولوا : إنما أردنا بقولنا : ﴿ **ما أنزل الله على بشر من شيء** ﴾ غير موسى عليه السلام فلا يكون [نزول الكتاب على[8]] موسى عليه السلام مناقضا / (٢١١/ ب) .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) آخر الورقة "٢١٥" من "ت" .

(٣) اليهود فى اللغة : من هاد يهود إذا تاب هودا وسعوا به لأنهم تابوا من عبادة العجل ، والهود : هو الميل وسموا بذلك لميلهم وهو رجوعهم من شيء إلى شيء، وقيل: إنما سموا بذلك لأنهم من ولد يهوذا بن يعقوب عليه السلام ، وقد بدل اليهود أحكام التوراة فشرعوا لأنفسهم شرعا باطلا فأحلوا الحرام وحرموا الحلال .
وهم فرق كثيرة منها :
الشمعونية : وهذه الفرقة تدعى أن الشريعة واحدة ابتدأت بموسى وختمت به .
والعنانية : نسبة إلى رجل يقال له عنان بن داود .
السامرية : وهم أصحاب السامرى عبدة العجل .
العيسوية : نسبة إلى أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى .
الذى كان فى زمان المنصور وهى تعترف بنبوة محمد ﷺ لكنه خاص بالعرب .
انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "هود" "١٨/٦" ، البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان "ص ٥٣ ـ ٥٦" .

(٤) الأنعام : آية "٩١" .

(٥) الأنعام آية "٩١" .

(٦) انظر ما سبق .

(٧) فى الأصل . اليهود ، والمثبت من "ت ، ص " .

(٨) ساقط مر الأصل ، والمثبت من "ت ، ص"

ومكذبـا لقولنا · ﴿ **ما أنزل الله على بشر من شىء** ﴾ [1].

ورابعها [2]: أن "لا" فى قولهم : لا رجل فى الدار ، مسماة بلا .

لنفى الجنس وإنما ينتفى الجنس بانتفـاء كل فرد من أفراده ، وذلك يدل على أنه يفيد الاستغراق .

فإن قلت : لا التى فى قـولهم : "لا رجل[3]" إنما يفيد نفى جميع أفراد الرجال لأنها تفيد نفى ماهيـة الرجل ، ومن ضرورة نفى الماهية نفـى جميـع أفرادها [4] ، إذ لو وجد فرد من أفرادها لوجـدت الماهية فى ضمنه وهو نقيض مدلولها والماهية ليست بعامه ، بل هى شىء[5] واحد فلا يلزم من نفيها العموم فى طرف النفى .

قلت : فرق بين عـموم النفى ونفى العمـوم والمراد من قولنا : النكرة فى سيـاق النفى تعم : هو أن النكرة فى سياق النفى يفـيد عموم لا نفى العـموم الذى قد يكون بالثبوت فى البعض ، وقد سلمتم لزومه من نفى النكرة ، لكن غايتـه أن ذلك بواسطة نفى الماهية وهو غير قـادح فى مقصودنا ، لأن المـفهوم الأول يتحقق بطريقين :

أحدهما : ينفى ما ليس بعـام ، لكن يلزم منه عموم النفى ، كـما هو فى نفى الماهية .

وثانيهما : ينفى كل واحد واحـد من أفراد ما هو عام ومتـى تحقق الخاص تحقــق الخاص تحقق العام [6].

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٢/٥٦٣ ٥٦٤" ، الفائق "٢/١٩٥" .

(٢) فى "ص" : د .

(٣) فى "ص" : لا رجل فى الدار .

(٤) فى "ص" : أفرادهما .

(٥) فى "ص" · هو .

(٦) انظر · روضة الناظر "ص ٢٢٩" ، الفائق "٢/٩٥" ==

[اسم الجنس المعرف بالألف واللام]

القول :فى أن اسم الجنس إذا دخله "الألف واللام" هل يفيد العموم أم لا ؟

ذهب أكثر الفقهاء[1] إلى أنه يفيده مطلقا ، عند عدم المعهود السابق وهو اختيار المبرد [2]والجبائى [3].

وذهب أكثر المتكلمين : إلى أنه لايفيده مطلقا ، وإن كان عند عدم المعهود السابق [4].

== وراجع :كشف الأسرار "٢/ ١٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٣٧" المنير "٣/ ١٣٧"

(١) وهو قول أبى إسحاق الشيرازى فى التبصرة " ص ١١٥ " ، واللمع "ص١٤" ، وابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢١٩" ، ونقله ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٠٣" عن المبرد ، وابن الحاجب ، وقال : وهو المنقول عن الشافعى ونقله البصرى فى المعتمد "١/ ٢٤٤" عن الجبائى .

وانظر : العدة "٢/ ٤٨٥ ، ٥١٩" ، أصول السرخسى "١/ ١٦٠" ، المستصفى "٢/ ٣٧" ، المنخول "ص ١٤٤" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٩" ، الاحكام للآمدى "/ ٢٠٥" .

وراجع : روضة الناظر "ص ٢٢١" ، المسودة "ص ٦٧" ، "ص ١٠٥"

(٢) انظر : المقتضب "٢/ ١٣" ، "٤/ ١٣٨" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٩" .

وراجع : التمهيد للأسنوى "ص ٣٢١" .

والمبرد هو : أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد الأزدى ، المعروف بالمبرد شيخ أهل النحو كان من أهل البصرة ، سكن بغداد واشتهر فيها . له مؤلفات منها : معانى القرآن ، الاشتقاق ، الكامل ، توفى سنة "٢٨٥" وقيل "٢٨٦" هـ .

(انظر : تاريخ بغداد "٣/ ٣٨٠" ، المنتظم "٦/ ٩" ، معجم الأدباء "١٩/ ١١١" ، اللباب "١/ ١٩٧" ، وفيات الأعيان "٤/ ٣١٣" ، المختصر فى أخبار البشر "٢/ ٥٨"

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٢٤٤" ، وراجع : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢١٩" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٩" .

(٤) وإليه ذهب أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٢٤٤" ، وأبو هاشم من المعتزلة واختاره الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٩" . ==

ومنهم: من فصل[1] وقال: إن كان واحده يتميز "بالتاء" عن اسم الجنس "كالتمر" و"البر" فإن العارى منها يفيد العموم، كما فى قوله عليه السلام: «لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر[2]» وإن لم يتميز واحده عن

== وإليه ذهب أبو زيد الديوسى وبعض متأخرى الحنفية .

انظر : العدة "٢/ ٥٢٠" ، التبصرة "ص ١١٥" ، المستصفى "٢/ ٣٧" ، روضة الناظر "ص ٢٢٩" ، كشف الأسرار "٢/ ١٥" ، نهاية السول "٢/ ٦٧" ، المسودة "ص ١٠٥" .

(١) يشير المصنف إلى تفصيل الغزالى . انظر : المستصفى "٢/ ٥٣" .

(٢) هذا جزء من حديث رواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه مرفوعا :

أخرجه مسلم "١٥٨٧" قال : إنى سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد أو استزاد فقد أربى . . . الخ وأخرجه أبو داود "٣٣٤٩" فى كتاب البيوع ـ باب فى الصرف "٣/ ٢٤٨" .

وأخرجه الترمذى "١٢٤٠" فى كتاب البيوع ـ باب ما جاء إن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كراهية التفاضل فيه "٣/ ٥٤١" ،وقال : حديث حسن صحيح.

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع ـ باب بيع البر بالبر ، وباب بيع الشعير بالشعير "٧/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٢٥٤" فى كتاب التجارات ـ باب الصرف وما لا يجوز متفاضلا يدا بيد "٢/ ٧٥٧ ـ ٧٥٨" .

وأخرجه الدارقطنى "٥٩" فى كتاب البيوع "٣/ ١٨" .

وأخرجه الدارمى "٢٥٨٢" فى كتاب البيوع ـ باب فى النهى عن الصرف "٢/ ١٧٤" .

وأخرجه البيهقى فى باب الأجناس التى ورد النص بجريان الربا فيها "٥/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨"

وأخرجه أحمد بن حنبل من حديث أبى سعيد الخدرى "٣/ ٤٩ ـ ٥٠" .

وأخرجه مالك بن أنس "٣٠" عن أبى سعيد الخدرى أيضا فى كتاب البيوع باب بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا "٢/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣" .

وروى الحديث أيضا عن أبى هريرة وبلال وأنس .

انظر : نصب الراية "٤/ ٣٥ ـ ٣٦".

اسم الجنس "بالتاء" فهو ينقسم إلى ما يتشخص مدلوله ويدخل فيه التعدد ويوصف بالوحدة ، والاثنين والثلاثة[1] ، كالدينار ، إذ يقال : دينار واحد ، وديناران اثنان ، وإلى ما لا يكون كذلك كالذهب ، والتراب ، إذ لا يقال : ذهب واحد وتراب واحد .

فالقسم الأول : فيه الاحتمالان العموم ، كما فى قوله عليه السلام : «لايقتل المسلم بالكافر »[2].

---

(١) آخر الورقة "٨" من "ص" .

(٢) ورد من حديث على عليه السلام وابن عباس وعمران بن حصين وعائشة وعبد الله بن عمرو ومعقل بن يسار .

أما حديث على :

أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الجهاد والسير ـ باب فكاك الأسير عن أبى جحفة رضى الله عنه قال : قلت لعلى رضى الله عنه هل عندكم شىء من الوحى إلا ما فى كتاب الله ؟ قال : . . وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر" "٤/ ٣٠"

وأخرجه أيضا فى كتاب الديات ـ باب لا يقتل المسلم بالكافر "٨/ ٤٧" .

وأخرجه الترمذى "١٤١٢" فى كتاب الديات ـ باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر "٤/ ٢٤ ـ ٢٥" .

وقال : "حديث حسن صحيح" .

وأخرجه النسائى فى كتاب القسامة ـ باب سقوط القود من المسلم للكافر "٨/ ٢٣ـ٢٤" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٦٥٨" فى كتاب الديات ـ باب لا يقتل مسلم بكافر "٢/ ٨٨٧" .

وأخرجه أبو داود "٤٥٣٠" فى كتاب الديات ـ باب إيقاد المسلم بالكافر "٤/ ١٨٠ـ١٨١" .

وأخرجه الدارقطنى "٦١" فى كتاب الحدود والديات وغيره "٣/ ٩٨" .

وأخرجه أحمد فى المسند "١/ ٧٩ ، ١٢٢" .

وحديث ابن عباس "

رواه ابن ماجة "٢٦٦٠" فى كتاب الديات ـ باب لا يقتل مسلم بكافر "٢/ ٨٨٧ ـ ٨٨٨" .

==

وتعريف الماهية كما فى قولنا : الإنسان نوع ، وهو الأشبه[1] .

وأما الأول: فهو للعموم وهو اختيار « الشيخ[2] » الغزالى رحمه الله[3] .

احتج الفقهاء بوجوه :

أحدها[4] : ماتقدم فى الجمع المعرف "باللام" /(٢١٢/أ) من أن "الألف

== وحديث عمران بن حصين رواه البزار "١٥٤٦" فى كتاب الحدود - باب لا يقتل مؤمن بكافر ، فى كشف الأستار "٢/ ٢١٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الجنايات - باب فيمن لا قصاص بينه باختلاف الدينين "٨/ ٢٩" .

وحديث عائشة رواه البيهقى فى نفس الموضع السابق "٨/ ٣٠" .

وحديث عبد الله بن عمرو :

رواه أحمد "٢/ ١٩١ - ١٩٢" .

وأبو داود "٤٥٣١" فى كتاب الديات - باب إيقاد المسلم بالكافر "٤/ ١٨١" وابن ماجة "٢٦٥٩" فى كتاب الديات - باب لا يقتل مسلم بكافر "٢/ ٨٨٧" .

وحديث معقل بن يسار :

رواه البيهقى فى كتاب الجنايات - باب فيمن لا قصاص بينه باختلاف الدينين "٨/ ٣٠" .

(١) فى "ت" : وهو أشبه .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : المستصفى "٢/ ٥٣" .

أما إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٤٠" فذهب إلى تفصيل آخر حيث قال : "إذا عرفت بناء على تنكير سابق مثل : ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول﴾ فهو ليس للاستغراق اتفاقا ، وأما اذا لم يسبق للتنكير ولاح فى الكلام قصد الجنس كان للاستغراق مثل قولهم : "الدينار أشرف من الدرهم ، وإن كان لايدرى هو للجنس أو لتعريف منكر فهو مجمل وحكمه التوقف حتى توجد قرينة"

وانظر : المستصفى "٢/ ٥٣" ، المنخول "ص ٤٤" ، الفائق "٢/ ١٩٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨١" .

(٤) فى "ص" : أ .

واللام" للتعريف فالمعرف به ، إما "الكل" أو غيره ، والثانى : باطل فيتعين الأول : وقد عرفت جوابه أيضا[1] .

وثانيها[2] : أنه يصح نعته بما ينعت به الجمع المعرف كما فى قوله تعالى : ﴿ والنخل باسقات[3] ﴾ ﴿ والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء[4] ﴾ .

وكما فى قولهم : أهلك الناس الدينار الصفر ، والدرهم البيض ، « وهو للجمع[5] » فيلزم أن يكون للعموم ، ضرورة امتناع وصف الواحد بالجمع ، إذ ليس هو للجمع بتقدير أن لا يكون للعموم[6] .

وأجيبوا : بأنه مجاز لعدم الاطراد ، إذ لا يجوز أن يقال : جاءنى الرجل الحكماء والعلماء ، ولو سلم اطراده ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك وصفا للجنس لا لجملة أفراده ؟ .

سلمنا : أنه وصف لجملة أفراده ، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك لقرينة معنوية ؟ .

سلمنا : انتفائها،ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك قرينة لفظية دالة على

---

(١) انظر ما سبق "ص ١٢٩٦" .
وانظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٠٢، ٦٠٥" حيث قال الرازى : فى الجواب عن هذا الدليل : "إن لام الجنس ، تفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية ، وقد عرفت أن نفس الماهية لا تقتضى الكلية" .

(٢) فى "ص" : ب .

(٣) سورة "ق" : آية "١٠" .

(٤) سورة النور : آية "٣١" .

(٥) ساقط من "ت ، ص" .

(٦) انظر فى الاستدلال للفقهاء :
الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ق٢/٦٠٣ـ ٦٠٤" ، الفائق "٢/ ١٩٨"

إرادة العموم « منه [1]» ؟ .

ولا يلزم منه أن يكون بوضعه للعموم ولا يخفى عليك ما فى هذا الجواب مما سبق [2].

وأما ماذكره الإمام: وهو : أن الدينار الصفر ، لو كان حقيقة : كان الدينار الأصفر مجازا ، كما أن الدنانير الصفر ، لما كان حقيقة : كان الدنانير الأصفر « خطأ أو [3] » مجازا [4]. فضعيف :

أما أولا : فلأنا لا نسلم الملازمة ، وهذا لأنه لا يلزم من كون الدنانير «الأصفر [5]» خطأ أو مجازا أن يكون الدينار الأصفر كذلك ، لأن الدينار له[6] جهتان اللفظ والمعنى ، فيصح الأصفر حملا على اللفظ ، ويصح الصفر حملا على المعنى ، بخلاف الدنانير ، فإنه ليست لها هاتان الجهتان ، فلا يصح حقيقة إلا الصفر [7] .

وأما ثانيا : فلأنا لو سلمنا الملازمة ، لكن لا نسلم نفى اللازم ، فإن الدينار الأصفر ، مجاز عندما يراد منه العموم عند القائلين به .

وثالثها [8]: أنه يصح استثناء كل فرد منه ، بل استثناء الجمع كما فى

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر فى هذا الجواب عن هذا الدليل :

فى المحصول "١/ق ٢/ ٦٠٠" ، الفائق "٢/١٩٨" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) هكذا ذكره الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٦٠٠" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى الأصل : به جهتان ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٧) فى "ت" : إلا الأصفر .

(٨) فى "ص" حـ .

قولـه تعالى ﴿ إن الإنسان لفى خسر[1] إلا الذين آمنوا ﴾ [2].

وقد ثبت أن الاستثناء من الكلام : ما لولاه لدخل فيه ، فوجب أن يكون للعموم [3].

وأجيبوا : بأنه مجاز لعـدم الاطراد ، إذ لا يجوز أن يقال : رأيت الرجل إلا العلماء والحكماء [4].

ورابعها [5]: أن الألف واللام إذا كانتا لتعريف معهود سابق ، فإن[6] الاسم مصروف إلى جميع ذلك المعهود لعدم أولوية البعض من البعض، فكذا [7] إذا كانتـا لتعريـف الجنس وجب أن يكون الاسم مصروفـا إلى جمـيع أفراد ذلك الجنس ، لعدم أولوية / (٢١٢/ب) البعض من البعض .

---

(١) فى "ت" : خسرا ، وهو خطأ .

(٢) العصر : آية "٢ ، ٣ " .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال :

المعتمـد " ١/ ٢٤٤" ، العدة "٢/ ٥٢٠" ، التبصـرة "ص ١١٦" ، الوصول إلى الأصـول لابن برهـان "١/ ٢٢٠" ، المحـصـول "١/ق ٢/ ٦٠٢" ، الفـائق "٢/ ١٩٨" .

وراجع : كشف الأسرار "٢/ ١٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٣٤" .

(٤) فى "ص : رأيت للرجل إلا للعلماء وللحكماء .

وذكر أبو الحسين البصرى فى كتابه المعـتمد "١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥" جـوابين عن وجه الاستدلال بهذه الآية هما :

١- الاستثناء فى هذه الآية جـار مجرى الاستثناء من غيـر الجنس ، لأنه غير مطرد ولو كان حقيقة لا طرد .

٢- أو تكون الخسارة لما لزمت جميع الناس إلا المؤمنين ، جاز هذا الاستثناء .

وانظر : العـدة "٢/ ٥٢٠" ، الوصــول إلى الأصـول لابن برهان "١/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٠٤"

(٥) فى "ص" د .

(٦) آخر الورقة "٢١٦" من "ت"

(٧) فى "ص" وكذا

وأجيبوا : بمنع المقدمة الأولى ، وهذا لأن المعهود إذا كان جمعاً فإنا نمنع عوده إلى جميعه بطريق المعية ، نعم : يعود إلى جميعه على البدلية لعدم أولوية البعض من البعض.

وخامسها [1]: أن الحكم إذا كان مرتبا عليه ، دل ذلك على أنه علة ذلك الحكم ، لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية [2]، فيعم الحكم[3]لعموم علته [4].

وأجيبوا : بأنه استدلال على التعميم لا باعتبار اللفظ ، بل بالقياس ، وهو ممنوع فى اللغات وبتقدير تسليمه فلا نزاع فيه ، وإنما النزاع فيه باعتبار اللفظ[5].

---

(١) فى "ص" : هـ .

(٢) فقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ مشعر بأنه إنما صار حلالا لكونه بيعا وذلك يقتضى أن يعم الحكم لعموم علته .
انظر : المحصول "١/ق ٢/٦٠٣" .

(٣) آخر الورقة "٩" من "ص" .

(٤) انظر فى هذا الاحتجاج : المحصول "١/ق ٢/٦٠٣" .

(٥) انظر فى هذا الدليل وغيره من أدلة الفقهاء ومناقشتها :
المعتمد "١/٢٤٥" ، العدة "٢/ ٥٢٠" ، التبصرة "ص ١١٦" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ق ٢/٦٠٢ ـ ٦٠٥" ، الفائق "٢/١٩٧ ـ ١٩٩" .
وراجع : كشف الأسرار "٢/ ١٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٣٤" .
لم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى : هنا لأدلة المتكلمين لكنه ذكرها فى الفائق "٢/١٩٩ ـ ٢٠٠" حيث قال :
"للمتكلمين :
أ ـ إنه لا يؤكد بما يؤكد به الجمع ولا ينعت بما ينعت به الجمع ، وما جاء منه فمجاز.
ب ـ إنه لا يفهم العموم من قوله : "لبست الثوب ، وشربت الماء" والأصل عدم التخصيص ، ونقض بالجمع المعرف إذ مثله آت فيه .

[الجمع المنكر هل يفيد العموم أو لا ؟]

القول : فى أن الجمع المنكر هل يفيد العموم أم لا ؟

ذهب الأكثرون من الفقهاء والمتكلمين : إلى أنه لا يفيده ، بل هو محمول على أقل الجمع [(١)]، وهو : أما الثلاثة ، أو الاثنين ، على اختلاف فيه ستعرفه [(٢)] .

وذهب الجبائى إلى أنه يفيده [(٣)].

== وأجيب: بأنه تخصيص للمجمع بين الدليلين وليس كذلك هنا ـ لأنا نجيب عن أدلتهم.

جـ ـ إن إحلال هذا البيع إحلال البيع ، لكونه شرطا لعمومه ، ولا تقييده به مانعا منه لأن العدم لا مدخل له فى التأثير والتعارض خلاف الأصل .

وأجيب :

عن "أ" : بأن العموم أعم من أن يكون جمع أو آحاد ، ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام .

وعن "ب" أن اعتقاد كونه دليلا على العموم يوجب التعارض ، وهو خلاف الأصل .

وعن "جـ" النقض بالجمع المشار إليه ، وبما جعل عد اللفظ الجمع عن البعض شرطا لإفادته العموم ، وعند هذا يجب فيه التوقف" .

وانظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

المعتمد "١/ ٢٤٤ ، ٢٤٥" ، العدة "٥٢١ ، ٥٢٢" ، التبصرة "ص ١١٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٩٩ ـ ٦٠٢" .

(١) ذهب الجمهور إلى أن الجمع المنكر فى الإثبات لا يفيد العموم ، وانظر فى ذلك : المعتمد "١/٢٤٦" ، العدة "٢/٥٢٣" ، التبصرة "ص ١١٨" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦١٤" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٤" .

(٢) انظر ما يأتى "ص ١١٤٦" .

(٣) ذهب الجبائى إلى أن الجمع المنكر يفيد العموم. انظر: المعتمد "١/٢٤٦"، وحكاه ابن برهان عن المعتزلة على ما فى المسودة "ص ١٠٦" واختاره البزدوى فى أصوله. انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢/٢" ونسبه فى التحرير إلى ==

والذى أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة ، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدا ، إذ هو مخالف لنصهم ، فإنهم نصوا على أنه للعشرة وما دونه بطريق الحقيقة ، فالقول : بأنه للعموم بطريق الحقيقة مخالف لقولهم [1].

واحتج الجبائى ومن تابعه بوجوه :

أحدها[2] : أنه يصح استثناء كل فرد منه ، وأنه يدل على أنه للعموم على ما تقدم[3] .

وأجيبوا : بأن الاستثناء منه لإخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب بدليل ما تقدم منه الفرق المعلوم بين الاستثنائين .

وثانيها[4] : أن حمله على العموم ، حمل له على جميع حقائقه ، فكان[5] أولى من حمله على بعض حقائقه .

== طائفة من الحنفية . انظر : تيسير التحرير "٢٠٥/١" ، واختاره ابن حزم وهو أحد الوجوه عند الشافعية كما حكاه أبو حامد الإسفراييني وأبو إسحاق الشيرازى فى التبصرة "ص ١١٨.

وانظر : العدة "٥٢٣/٢" ، أصول السرخسى "١٥١/١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٤/٢" ، الإبهاج "١١٤/٢" ، المسودة "ص ١٠٦" ، نهاية السول "٢/ ٧٠" .

(١) قال ابن السبكى فى الإبهاج "١١٤/٢" ، بعد أن نقل كلام المصنف صفى الدين الهندى : لكن الحكايات فى غالب المصنفات عن الجبائى ناطقة بأنه يجمع الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعرف ، والقاضى في مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة . . . . " .

وانظر :البرهان "٣٥٥/١" ، أصول السرخسى "١٥١/١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٩١" ، نهاية السول "٢/ ٧٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٤١٩/١" ، شرح الكوكب المنير "١٤٣/٣" .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) انظر ماسبق "ص ١١٢٨" .

(٤) فى "ص" : ب .

(٥) فى "ص" : وكان .

وجوابه : منع الأول ، وهذا لأنه ليس حقيقة إلا الجمع الذى هو قدر مشترك بين الثلاثة وما زاد عليها ، وأما كل واحد من تلك الأعداد فمتعلق الحقيقة ، والدال على الشىء غير دال على متعلقه فضلا عن أن يكون حقيقة فيه .

ولئن سلم : ذلك لكنه معارض بأن حمله على العموم يحتمل الخطأ ، لاحتمال أن يكون غير مراد للمتكلم[1] ، وحمله على أقل الجمع يؤمن منه ، لأنه متيقن على التقديرين ، وكان حمله عليه أولى .

وثالثها [2]: أنه لو لم يحمل على العموم لزم الإجمال ، إذ ليس بعض الجموع أولى من البعض [3].

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا لأن حمله على أقل الجمع أولى لما سبق أنه متيقن ، والأصل براءة الذمة على الزائد [4].

فهذه[5] أنواع ستة من القول التى تفيد التعميم عند من يقول به :

لكن الثلاثة منها /(٢١٣/أ) وهى "من" وأخواتها فى الاستفهام

---

(١) فى "ص" : المتكلم .

(٢) فى "ص" : د .

(٣) فى "ص" : الجملة هكذا : أولى من البعض أولى .

(٤) انظر فى هذه الأدلة للجبائى ومن تابعه ومناقشتها فى :

المعتمد "٢/ ٢٤٦" ، العده "٢/ ٥٢٥" ، التبصرة "ص ١١٨" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦١٥ ـ ٦١٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٤ ، ١٠٥" ، الفائق "٢/ ٢٠٢" .

واستدل الأكثرون من الفقهاء والمتكلمين القائلين : بأنه لا يفيد العموم : بقولهم : إن لفظ "رجال" يمكن نعته بأى جمع شئنا ، فيقال : رجال ثلاثة ، وأربعة وخمسة ، فمفهوم قولك : "رجال" يمكن جعله مورد لهذه الأقسام .

والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الأقسام وغير مستلزم لها، فاللفظ الدال على ذلك لا يكون له إشعار بتلك الأقسام فلا يكون دالا عليها

وأما الثلاثة ، فهى مما لابد منها فثبت أنها تفيد الثلاثة فقط .

انظر . المحصول "١/ق ٢/ ٦١٤ ـ ٦١٥"

(٥) فى "ص وهده

والشرط ، والجزاء وألفاظ التأكيد نحو : "كل » و[1] » جميع" والنكرة فى سياق النفى متفق على تعميمها بين القائلين : بالعموم ، والثلاثة الباقية مختلف فيها فيما بينهم.

القول : فى شبه المنكرين للعموم ، والمتوقفين فيه وأجوبتها :

الأولى[2] : أنه لا نزاع فى أن اللفظ مستعمل فى العموم تارة وأخرى فى الخصوص ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فوجب أن يكون حقيقة فيها .

الثانية :[3] أن ما ذكرتم من ألفاظ العموم ، لو كانت حقيقة فيه فقط لما حسن من سامع هذه الألفاظ من أرباب اللسان أن يستفهم المتكلم به إنك أردت به الكل أو البعض ، لأن طلب الفهم عند وجود المقتضى له عبث ، لكنه حسن وفاقا ، فدل ذلك على أنه حقيقة فيهما ، وبهذين الوجهين يتمسك منهم من قال[4] بالاشتراك .

وثالثها[5] :أن دلالة هذه الألفاظ على الخصوص متيقنة ، ودلالتها

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) بدأ المصنف بذكر أدلة منكرى العموم وبدأها بذكر أدلة القائلين بالاشتراك وهما الوجه الأول والثانى .
انظر فى هذين الوجهين للقائلين بالاشتراك فى :
العدة "٢/٥٠٧" ، المحصول "١/ق ٢/٥٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٠٨" ، الفائق "٢/٢٠٣" .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) فى "ص" : هكذا : من قال منهم .

(٥) فى "ص" : جـ
بدأ المصنف بذكر أدلة القائلين : أن اللفظ حقيقة فى الخصوص فقط مجاز فى العموم وذكر منها خمسة أوجه وهى : الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس ، والسابع . لنظر هذا الشبه للقائلين : بأن اللفظ حقيقة فى الخصوص فقط فى : المعتمد "١/٢٢٤، ٢٢٥, ٢٢٨" ، المستصفى "٢/٤٥" . المحصول "١/ت٢/٥٦٨-٥٧٠" الأحكام للآمدى "٢/٢٠٧" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٣" ، الفائق "٢/٢٠٣ - ٢٠٤" .

علـى العموم[1] مشكوك فـيها ،وجعل اللفظ حـقيقة فى المتيـقن أولى لعدم احتمال الخطأ.

ورابعها[2] : أنها[3] لو كانت للعموم ، لكان دخول "الكل" عليها تكرارا و"البعض" نقضا ، ولكان دخول الاستثناء[4] عليه أيضا نقضا[5] .

وخامسها[6] : أن هذه الألفاظ لـو كانت حقـيقـة فى العمـوم فقط ، لزم تكثير المجاز من غير عكس ، ضرورة إنها مستعملة فى الأكثر فى الخصوص ، وأنه خلاف الأصل .

وسادسها[7] : أن هذه الألفاظ لو كانت للعـموم للزم من استعمـالها حيث لا عموم نحـو قول القائل : رأيت العباد ، وطفت البلاد ، ولبـست الثياب ، وركبت الخـيول ، واشـتريت العبـيد والجوارى ، الكـذب ضـرورة أنه ما رأى جميـع العبـاد ، ولا طاف جميع البلاد ، ولا لبس جميع الثياب .

---

(١) فى الأصل ، "ت" : مشكوكة ، والمثبت من "ص" .

(٢) فى "ص" : د .

(٣) فى "ص" : انه .

(٤) آخر الورقة "١٠" من "ص" .

(٥) ذكر الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٥٦٩" أن بيانه من وجهين :-

الأول : أن المتكلم قـد دل أول كلامه عـلى الاستغـراق ، ثم بالاستـثناء رجع عن الدلالة على الكل إلى البعض ، فكان نقـضا فيكون جاريا مجـرى قولك : ضربت كل من فى الدار ، لم أضرب كل من فى الدار .

الثانى : أنه لو كانت لفظة العـموم موضوعة للاستغـراق ، لجرت لفظة العموم مع الاستثناء مجرى تعديد الأشخاص واسـتثناء الواحد منهم بعد ذلك فى القبح كما إذا قال : ضربت زيدا ، ضربت عمرا ، وضربت خالدا ، ثم يقول :

إلا زيدا ، فلمـا لم يكن كذلك : دل حـسن الاستـثناء على أن جنس هذه الصـيغ ليست للاستغراق .

(٦) فى "ص" : هـ .

(٧) فى "ص" : و .

أما لو كان للخصوص لم يلزم من استعماله فى العموم ذلك المحذور ، ضرورة حصول الخصوص حيث حصل العموم ، فكان جعله حقيقة فى الخصوص أولى .

وسابعها[1] : وهو مختص بمن أنه لو كان للعموم لما جمع ، لأن الجمع يجب أن يكون فائدته أكثر مما يفيده لفظ الواحد وليس بعد العموم كثرة ، حتى يمكن أن يقال : إنه يفيدها ، لكنه يجمع فى حالة الوقف ومنه قول الشاعر :

أتوا نارى فقلت منون أنتم .. فقالوا الجن فقلت عموا ظلاما[2]

---

(١) فى "ص" : ر .

(٢) اختلف فى نسبته :

فنسبه ابن يعيش فى شرح المفصل "١٦/٤" إلى شعر ابن الحارث الطائى ، وجاء فى النوادر "ص ١٢٤" منسوبا إلى شعر ابن الحارث الضبى وكذا فى العينى "٤٩٨/٤" ، وقال : وينسب إلى تأبط شرا .

وجاء منسوبا إليه وإلى تأبط شرا فى التصريح على التوضيح "٣/ ٢٨٣" .

وجاء قبله قوله :

ونار قد خطأت بعيد هدى .. بدار لا أريد بها مقاما

سوى تحليل راحله وعين .. أكالئها مخافة أن تناما

وبعده :

فقلت إلى الطعام فقال منهم .. زعيم نحسد الأنس الطعام

وينسب البيت أيضا : إلى جدع بن سنان وهو مطلع قصيدة أولها :

أتوا نارى فقلت منون أنتم .. فقالوا : الجن قلت عموا صباحا

نزلت بشعب وادى الجن لما .. رأيت الليل قد نشر الجناحا

أتيتهم وللأقدار حتم .. تلاقى المرء صبحا أو رواحا

كما فى هامش شرح المفصل "١٧/٤" ، وشرح الشواهد للعينى "٢/ ٣٩٥" .

وجاء البيت من غير عزو فى :

كتاب سيبويه "١/ ٤١١" ، الحيوان "١/ ١٨٦" ، الخصائص "١/ ١٢٩" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٦٠" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٥٧١" .

وبهذه الوجوه يتمسك من يقول : إن اللفظ حقيقة فى الخصوص فقط ومجاز فى[1] العموم .

وثامنها[2]: وهو حجة المتوقفين : أن العلم بكون هذه الألفاظ موضوعة للعموم ، إما أن / (٢١٣/ب) يكون ضروريا ، أو نظريا ، وكل واحد منهما، إما أن يكون عقليا ، أو غير عقلى « سواء كان نقليا : [أو لا يكون نقليا[3]] كالعلم الحاصل بعد الاستقراء والتتبع .

والأول : باطل سواء كان عقليا ، أو غير عقلى »[4] لأنه لو كان كذلك لوجب اشتراك العقلاء فيه ولم ينفرد بالعلم به القائلون بالعموم مع أن غيرهم يشاركهم فى السبب الموجب له ، وكذا القسم الأول من الثانى ، لأن دليله حينئذ يكون عقليا ، إذ لا معنى للنظر العقلى إلا ما يكون دليله عقليا ، لكنه باطل ، إذ لا مجال للعقل فى اللغات .

وأما الثانى : فذلك الدليل النقلى ، إما التواتر ، أو الآحاد .

والأول : باطل وإلا لعرفه[5] الكل،وهذا إن قلنا : العلم الحاصل عقيب

---

(١) آخر الورقة "٢١٧" من "ت" .

(٢) فى "ص" : ح .
بدأ المصنف بذكر أدلة القائلين : بالوقف : بمعنى : إنا لا ندرى إن تلك الصيغة حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص أو بالعكس وذكر منها وجهين وهما : الثامن، والتاسع ، انظر فى هذين الوجهين :
المعتمد "١/٢٢٣" ، "٢٢٤" ، العدة "٢/٥٠٤" ، التبصرة "ص ١١٠ ، ١١١" ، المستصفى "٢/٤٦" ، "٤٧" . المحصول "١/ق ٢/٥٦٥" . الأحكام للآمدى "٢/٢٠٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٤" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص"

(٥) فى "ص" وإلا لمعرفة

التواتر[1] نظريا ، وإلا فهو داخل فى القسم الأول .

والثانى : لو سلم صحته وسلامته عن القدح والمعارض لا يفيد إلا الظن،لكن المسألة علمية فلا يجوز التمسك به عليها .

وتاسعها[2] : وهو أيضا حجتهم لأن [3] الأدلة متعارضة ، والاحتمالات متقاومة ، والجزم بواحد ترجيح من غير مرجح ، وبتقدير أن يكون المرجح لكن لا نزاع أنه ليس بقاطع لا يحتمل الخطأ بما يحتمله ، فيجب التوقف[4] دفعا لهذا المحذور .

الجواب : **عن الأول**[5]: ما سبق أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة [6]، ما لم يستلزم الاشتراك ، أما إذا استلزمه فلا نسلم ذلك .

سلمنا : أنه الأصل مطلقا لكن الأصل عدم الاشتراك أيضا ، والمجاز وإن كان على خلاف الأصل ، لكنه خير من الاشتراك على ما تقدم تقريره [7].

وعن الثانى[8] : إنا لا نسلم أن حسن الاستفهام ، دليل الاشتراك ، وهذا لأنه قد يحسن الاستفهام مع اتحاد المدلول الحقيقى للفظ ،سواء كان له مدلول مجازى ، أو لم يكن .

أما الأول : فلأنه يحسن من السامع أن يستفهم من المتكلم ، إذا قال : رأيت حمارا ، أو لقيت بحرا ، أردت به البليد والكريم ، أم أردت به مدلولهما الحقيقى.

---

(١) فى "ص" : للتواتر .
(٢) فى "ص" : ط .
(٣) فى "ت ، ص" : ان .
(٤) فى "ص" : للتوقف .
(٥) فى "ص" : أ .
(٦) انظر ما سبق فى اللغات "ص ٢٤٥" .
(٧) انظر ما سبق فى اللغات "ص ٤١١" .
(٨) فى "ص" : ب .

وأما الثانى : فكما إذا قال القائل : ضربت القاضى [١]، فيقال : أضربت القاضى ؟ فيقول : "نعم" ، وتخلف المدلول وإن كان عن الدليل الظاهرى خلاف الأصل ، ثم السبب فى حسن هذا الاستفهام من المتكلم الذى لا يجوز عليه السهو والمجازفة ، تقويه الظن بما دل عليه اللفظ ظاهرا من العموم ، وإبعاد التخصيص إن كان اللفظ عاما .

وإن كان خاصا ففائدته التأكيد[٢] وفائدة التأكيد[٢] تقوية الظن وإبعاد التجوز وتوثيق السمع ، احترازاً عن الاشتباه / (٢١٤ / أ) بكلمة أخرى هذا إذا كان مدلول اللفظ متحدا .

أما إذا كان متعدد بحسب الحقيقة والمجاز [٣]، ففائدة [٤] هذا مع فائدة نفى إرادة المجاز منه ، وإن كان المتكلم ممن يجوز عليه السهو والمجازفة فيحسن الاستفهام لما سبق [٥].

ولوجوه أخرى : نحو استبانة تحفظ المتكلم وتيقظه ، فإن السامع ربما ظن أن المتكلم غير متحفظ فى كلامه،أو هو ساه فيه فيستفهمه لاستبانة تحفظه وتيقظه

ونحو دفع المجازفة ، عن الكلام ، فإن السامع ربما ظن لأمارة أن المتكلم مجازف فى الكلام ، فيستفهم منه عن مدلول كلامه لشدة اهتمامه به ، فربما بين تجرد[٦] المتكلم عن المجازفة فى كلامه لشدة اهتمام السامع به .

ونحو دفع المعارض ، فإن السامع ربما ظن قرينة تقتضى تخصيص عام ، أو تقييد مطلق ، أو حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، فيستفهمه لدفع

---

(١) آخر الورقة "١١" من "ص" .

(٢) فى "ص" : التوكيد .

(٣) فى "ت" : المجازفة .

(٤) فى الأصل ، "ص" : ففائدته ، والمثبت من "ت" .

(٥) انظر ما سبق قريباً .

(٦) فى الأصل : حرد ، وفى "ت" ، "ص" : حر ، ولعلها كما أثبت .

تلك القرينة ليجرى اللفظ على ظاهره [١].

وعن الثالث [٢]: أن كون اللفظ دالا على الشيء يقينا ، لا يدل على أنه مجاز فى الزائد عليه ، وإلا لزم النقض بالجمع المذكر ، فإن دلالته على الثلاثة متيقنة ، مع أنه ليس بمجاز فى الزائد عليه[٣] وفاقا .

سلمنا : سلامته عن النقض : لكنه معارض [٤]بما أن الحمل على العموم محصل لغرض المتكلم على التقديرين : أعنى إرادة العموم ، أو الخصوص ، والحمل على الخصوص غير محصل لغرضه على تقدير إرادة العموم ، "فكان الحمل عليه[٥]" أولى .

وعن الرابع[٦] : ما سبق فى الأوامر [٧].

وأما قوله : يكون الاستثناء نقضا فممنوع [٨]، وهذا لأنه يجوز [٩]أن يكون قرينة دالة على إرادة الخصوص وحينئذ لا يلزم أن يكون نقضا .

سلمناه : لكنه منقوض بألفاظ العدد ، فإنها بالاتفاق حقائق فيها مع أنه يحسن الاستثناء منها [١٠].

---

(١) انظر : العدة "٢/٥٠٧"، المحصول "١/ق ٢/٥٧٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٠".

(٢) فى "ص" : ح .

(٣) فى "ص" : وعليه .

(٤) فى "ص" : ما .

(٥) ما بين القوسين مكرر فى "ص" .

(٦) فى "ص" : د .

(٧) انظر ما سبق "ص ٦٩٧" .

(٨) فى "ص" : ممنوع .

(٩) فى "ص" : لا يجوز .

(١٠) فى "ص" : فيها .

وعن الخامس[1]: أن ما هو على خلاف الأصل قد يصار إليه لقيام الدلالة عليه .

وعن السادس[2] : أنا لا نسلم لزوم الكذب فيما ذكروه من الأقوال ، وهذا لأنه يجوز أن يريد به الخصوص ، وإذ ذاك لا يلزم الكذب ، لأن إرادة المجاز من اللفظ الصالح له ليس بكذب وإلا لكان قول القائل : رأيت حمارا، عندما رأى بليدا كذبا ، وهو باطل بالاتفاق ، وإنما يلزم ذلك من إرادة ما ليس اللفظ صالحا له لا حقيقة ولا مجازا ، كما إذا رأى خمسة ، فقال : رأيت عشرة ، لأن لفظ العشرة لا يصلح للخمسة [3] ، لا حقيقة ولا مجازا / (٢١٤/ب) .

وعن السابع [4]: أنا لا نسلم أنه جمع ، ولا نسلم أن الواو واو الجمع بل هى متولدة من إشباع[5] الحركة .

سلمناه : لكنه شاذ لا عمل عليه على ما قاله: سيبويه رحمه الله تعالى [6].

سلمنا : أنه ليس بشاذ ، لكنه يصلح للواحد أيضا بلا خلاف ، فلم لا يجوز [7] أن يقال إن جمعها قرينة دالة على إرادته الواحد ؟

سلمنا : أنه جمع المستغرقة ، لكن لم لا يجوز أن يكون جمعا باعتبار اللفظ لا باعتبار المعنى ؟

كما قيل : فى "قفا"[8] فى شعر امرىء القيس ، فإنه قيل : تثنية قوله:

---

(١) فى "ص" : هـ .

(٢) فى "ص" : و .

(٣) آخر الورقة "٢١٨" من "ت" .

(٤) فى "ص" : و .

(٥) فى الأصل ، "ت" : امتناع ، وما أثبته من "ص" .

(٦) انظر : الكتاب لسيبويه "١/٤١١" .

(٧) آخر الورقة "١٢" من "ص" .

(٨) يشير إلى امرىء القيس حيث قال ==

"قف ، قف[1]" وحينئذ لا يلزم أن لا يكون لـلعموم ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جمعا باعتبار المعنى ، فعلى هذا يصير تقديره ، من أنت ، من أنت[2].

وعن الثامن[3] : ما سبق فى الأوامر[4].

== قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل .. يسقط اللوى بين الدخول فحومل

والبيت سبق تخريجه "ص ٢٧٠" .

(١) فى "ص" : فوقف .

(٢) انظر : مناقشة أدلة القائلين بالخصوص .

المعتمد "١/ ٢٢٥" ، المستصفى "٢/ ٤٥" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٨٠ ـ ٥٨٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢١٨" ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد "٢/ ١٠٣" ، الفائق "٢/ ٢٠٦" .

(٣) فى "ص" : ح .

(٤) انظر : ما سبق "ص ٧٧٠" .

وأجاب الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٥٧١ ـ ٥٧٢" عن هذا الدليل :بعدم التسليم بأنه غير معلوم بالضرورة فإنا نعلم بالضرورة بعد استقراء اللغات أن صيغ "كل" و "جميع" و "من" و "ما" و "أى" فى الاستفهام والجزاء للعموم .

وإن سلمنا : فلم لا يجوز أن يعرف بالعقل ؟

قولهم : لا مجال للعقل فى اللغات .

يجاب عنه هل ذلك ابتداء بواسطة الاستعانة بمقدمات نقلية ؟

فالأول : مسلم ، والثانى : ممنوع . ولما قلت : أنه لم توجد مقدمات نقلية يستنتج العقل منها ثبوت الحكم فى هذه المسألة ؟

وإن سلمناه : فلم لا يجوز أن يعرف ذلك بالآحاد .

قولهم : "المسألة قطعية" غير مسلم لأن القطع لا يوجد فى اللغات إلا نادرا كما سبق فى اللغات .

انظر : فى مناقشة أدلة القائلين بالوقف فى :

المعتمد "١/ ٢٢٤" ، العدة "٢/ ٥٠٤" ، التبصرة "ص ١١٠ ، ١١١" ، المستصفى "٢/ ٤٦ ، ٤٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٥٧١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٤" .

ترتيب : أما من فـرق من الواقفـية بين الأمـر والنهى والأخبـار ، والوعد والوعيد، فقد احتجوا بوجهين :

أحدهما [(١)]: أن الإجماع منعقد على أن أوامر الشرع ونواهيه عامة متناولة لجميع المكلفين ونحـن متعـبدون باعـتقاد الـتعمـيم فى التكاليف ، وتعـميم التكاليف إذا ورد الأمـر والنهى مطلقا ، فلو لم يكـن الأمر والنهى للعـموم ، لكان ذلك الإجماع خطأ ، ولكان ذلك تكلـيفا بما لايطاق ، إذ التكليف بما لا يدل عليه اللفظ بصراحته ولا بظاهره ، مع عدم ما يدل عليه من خارج تكليف بما لا يطاق ، وهذا بخلاف الأخبار فإنه لا تكليف فيه [(٢)].

وثانيهما [(٣)]: أن الخبر يجوز أن يرد بالمجـهول من غير أن يعقبـه أو يتقدمه بيان، كما فى قوله تعالى : ﴿ **ورسلا لم نقصصهم** [(٤)]﴾ ، وقوله تعالــى : ﴿**كم أهلكنا قبلهم من قرن** [(٥)]﴾ ، وقوله : ﴿ **قرونا بين ذلك كثيرا** [(٦)]﴾ .

بخلاف الأمر والنهى ، فإنه لا يجوز أن يردا بالمجهـول من غير أن يعقبه أو يتقدمه بيان ، فالحاجـة إلى وضع لفظ يدل على تعميم التكليف أكثر من وضع لفظ يدل على تعميم الأخبار [(٧)].

الجواب عن الأول [(٨)]: بمنع ماذكروه من الفـرق ، وهذا لأن من الأخبار ما

---

(١) فى "ص" : أ .

(٢) انظر هذا الاحتجاج لمن فرق من الواقفيه بين الأمر ،الأخبار فى :
العدة "٢/ ٥١٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٨" ، الفائق "٢/ ٢٠٧" .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) النساء : آية "١٦٤" .

(٥) مريم آية "٦٤" .

(٦) الفرقان : آية "٣٨" .

(٧) انظر فى هذا الدليل :
العدة "٢/ ٥١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٠٨" ، الفائق "٢/ ٢٠٧"

(٨) فى "ص" : أ .

كلفنا باعتقاد تعميمه ، والإجماع منعقد على وجوب اعتقاده على وجه التعميم ، كقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير [١]﴾ ﴿ والله بكل شيء عليم [٢]﴾ ﴿ الله خالق كل شيء [٣]﴾ ، وكذا عمومات الوعد والوعيد لا سيما التي تتعلق بأصول الدين كقوله عليه السلام: « يخرج من النار من كان في قلبه ذرة من الإيمان[٤] »، وكقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء [٥]﴾.

وإذا لم يصح ما ذكروه من الفرق وجب أن يثبت التعميم في الأخبار كما ثبت في الأوامر والنواهي بعين [٦]ما ذكروه .

---

(١) البقرة : آية "٢٨٤" .

(٢) البقرة : آية "٢٨٢" .

(٣) الزمر : آية "٦٢" .

(٤) هذا جزء من حديث طويل جاء في شفاعة النبي ﷺ لأهل الموقف يوم القيامة .
أخرجه البخاري في التوحيد ـ باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم من حديث أنس بن مالك بلفظ : " ... فأقول : يارب أمتي أمتي فيقال : انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة ، أو خردلة من إيمان .... " "٨/ ٢٠٠ ـ ٢٠١" .
وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان ـ باب معرفة طريق الرؤية "١/ ١٦٧ ـ ١٧١" من حديث أبي سعيد الخدري .
وأخرجه الترمذي من حديث علقمة في كتاب البر والصلة ـ باب ما جاء في الكبر "٤/ ٣٦٠ ـ ٣٦١" .
وأخرجه النسائي في كتاب الإيمان وشرائعه "٤/ ٣٦٠ ـ ٣٦١" ـ باب زيادة الإيمان "٨/ ١١٢ ـ ١١٣" .
وأخرجه أحمد في المسند "١/ ٢٩٦ ، ٤١٦" .

(٥) النساء : آية "١١٦" .

(٦) في "ت" ، "ص" : بغير .
وقال الآمدي في الأحكام "٢/ ٢٢٠" : "وأما طريق الرد على من فرق من الواقفية بين الأوامر والأخبار ، فهو أن كل ما يذكرونه في الدلالة على وجوب التوقف في الأخبار ، فهو بعينه مطرد في الأوامر " . ==

وعن الثانى[1] : أنا لا نسلم امتناع ورود الأمر بالمجهول [2]، وهذا لأن تكليف ما لا يطاق جائز عندنا .

سلمنا : امتناعه لكن لا نسلم جواز ورود الأخبار بالمجهول فيما كلفنا بمعرفته وبوجوب اعتقاده ، كما ذكرنا من الأخبار ، فعلى هذا لا يتحقق زيادة الحاجة فى الأمر نعم : يجوز ذلك فى الأخبارات التى ما كلفنا بمعرفتها ، لكن لا فصل بين خبر وخبر بالإجماع .

سلمنا : زيادة الحاجة ، لكن لا نسلم : أنها توجب الوقوع لا بد لهذا من دلالة .

سلمنا : أنها توجب ذلك ، لكن بالنسبة إلى مقاصد الوضع الشرعى ، «أو بالنسبة إلى مقاصد الوضع[3] » اللغوى .

الأول : مسلم .

والثانى : ممنوع .

لكن لا نسلم : أن اللغات توقيفية حتى يلزم أن يقال : إن الواضع لا يخل بغرضه ظاهرا [4].

== وانظر : العدة "٢/ ٥١٢" ، الفائق "٢/ ٢٠٧" .

(١) فى "ص" : ب .

(٢) قال أبو يعلى فى العدة "٢/ ٥١٣" : " ... ولا يجوز أن يأمر بمجهول ولا يبينه فى الثانى .

قيل : يجوز ذلك بأن يقول : "أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" ثم لا يبين ذلك وتكون فائدة الأمر تنزيله ووجوب اعتقاده" .

انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢١" ، الفائق "٢/ ٢٠٧" .

قلت : لا يرد أمر ولا نهى ولا خبر تضمن تكليفا بمجهول إلا وقد سبق أو لحقه بيان وإلا كان منافيا للحكمة وكان تكليفا بما لا يطاق وهوباطل مردود .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٤) جاء فى العدة لأبى يعلى "٢/ ٥١٢" فى الدلالة على فساد قول من فرق بين ==

المسـألة الخامسـة

فى أقل الجمع

قد ذكرنا أن الجمع المنكر عند الأكثرين ، محمول على أقل الجمع ، فيحتاج أن تعرف أن أقل الجمع ماذا ؟

فنقول[٢] : ذهب عثمان رضى الله عنه، وابن عباس[٣]، وابن مسعود [٤] ،

== الأخبار والأوامر .

إن الطريق إلى إثبات أحدهما هو الطريق إلى إثبات الآخر ، فالممتنع من أحد الأمرين يلزمه الامتناع من الآخر ، ألا ترى أن الاستعمال فى اللغة فى الأمرين على وجه واحد ، وكذلك رجوع الصحابة إلى أوامر الله تعالى وأخباره إلى ظاهر الخطاب ، كرجوعهم فى الآخر ؟

فدل هذا على أنه لا فرق بينهما .

ولأنه ثبت أن الله سبحانه وتعالى إذا أمر عباده بلفظ عام وجب حمله على عمومه وكذلك إذا أخبر بلفظ عام ، ولأنه لا يجوز أن يخاطبنا ويريد بخطابه غير ما وضع له فى اللغة ، ومتى لم يرد ذلك دل عليه وبينه .

(٢) آخر الورقة "١٣" من "ص" .

(٣) انظر مايأتى قريبا من احتجاج ابن عباس على علىّ .

(٤) هو : أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى من السابقين الأولين ومن كبار علماء الصحابة ، مناقبه جمه وأمره عمر على الكوفه ، توفى سنة "٣٢ أو ٣٣" بالمدينة .

انظر : حلية الأولياء "١/١٢٤" ، الاستيعاب "٢/٣١٦" ، الجرح والتعديل "٥/١٤٩" ، الكامل فى التاريخ "٣/٦٨" ، أسد الغابة "٣/٢٥٦" ، الإصابة "٢/٣٦٨" .ذكر إمام الحرمين فى البرهان "١/٣٤٩" مذهب ابن مسعود هذا مبينا أن مصيره إلى هذا القول هو أن الثلاثة إذا اقتدوا اصطفوا خلفه ، وإن اقتدى رجلا برجل وقف أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ولا يصطفان وراء الإمام .

هذا الذى ذكره إمام الحرمين والمصنف مستنده ما جاء فى مصنف عبد الرزاق "٢/٤٠٩" باب الرجل يؤم الرجل والمرأة ، من أن علقمة والأسود أقبلا مع ابن ==

والشافعى [1]، وأصحابه ، وأبو حنيفة [2]، وأصحابه ، وأكثر المتكلمين رحمهم الله إلى أنه ثلاثة [3].

وذهب زيد بن ثابت[4] . ومالك [5] .

== مسعود إلى المسجد فاستقبلهم الناس قد صلوا ، فرفع بهما إلى البيت فجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله ثم صلى بهما .

(١) انظر فى مذهب الشافعى : البرهان لإمام الحرمين "١/٣٤٩" .

(٢) انظر : أصول السرخسى "١/١٥١" .

(٣) وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل ونص عليه فى مواضع كما فى المسودة "ص ١٤٩" وأبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/٢٤٨" ، ومشائخ المعتزلة واختاره الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/٦٠٦" وأتباعه والغزالى فى المنخول "ص ١٤٩" ، وحكاه عبد الوهاب عن الإمام مالك على ماذكره القرافى فى شرح تنقيح الفصول " ص ٢٣٣" ، وحكى عن جمهور النحاة .

وزعم ابن برهان أنه قول الفقهاء قاطبة وأكثر المتكلمين على ما فى المسودة "ص١٤٩" .

وانظر : أصول السرخسى "١/١٥١" ، التبصرة "ص ١٢٧" ، البرهان لإمام الحرمين "١/٣٤٨" ، المحصول "١/ق ٢/٦٠٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٥" ، الإبهاج "٢/١٢٦" ، نهاية السول "٢/ ٨٤" .

(٤) هو : أبو سعيد ويقال : أبو خارجة : زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجى النجارى المقرىء الفرضى كاتب الوحى ، من كبار الصحابة وهو من الذين جمعوا القرآن فى عهد النبى ﷺ ، وكتب المصحف لأبى بكر وعثمان اجتمع له شرف العلم والصحبة وأول مشاهده الخندق ، توفى سنة "٤٥ وقيل ٥١هـ" .

(انظر : طبقات بن سعد "٢/٣٥٨" ، الاستيعاب "١/٥٥١" ، الجرح والتعديل "٣/٥٥٨" ، أسد الغابة "٢/ ٢٢٠" ، سير أعلام النبلاء "٢/٤٢٦" ، البداية والنهاية "٨/ ٢٩" ، الإصابة "١/٥٦١".

وسيأتى قوله هذا قريبا مخرجا .

(٥) قال القاضى أبو بكر رحمه الله : إنه مذهب مالك ووافقه القاضى أبو بكر عليه والأستاذ أبو إسحاق وعبد الملك بن الماجشون من أصحابه .

كما فى شرح تنقيح الفصول "ص ٢٣٣" .

وداود الظاهرى [١]، والقاضى أبو بكـر ، والأستاذ أبو إسـحاق[٢] ، وبعض أصحابنا كالغزالى[٣] ، وغيره ، إلى أنه اثنان ، ونسـب إلى الشيخ أبى الحسن الأشعرى أيضا [٤].

وقـيل لم يتحـقق النقل عن زيد بن ثابـت رضى الله عنه ، بأن الاثنين أقل الجـمع بصـراحتـه ، وإنما نسب ذلك إليـه ، لأنه يرى أن الاثنين من الأخـوة والأخـوات يردان الأم من الثلث إلى السـدس كـالثلاثـة منهم مع ورود النص بصيـغة الشـرط ، وهو قوله تعـالى : ﴿ **فإن[٥] كـان له [إخـوة [٦]] فلأمه السدس[٧]** ﴾ .

---

(١) انظر : الأحكام لابن حزم "٥٠٣/٤" حيث نص على ذلك .

(٢) والذى فى شرح اللمع "١/ ٣٣٠" ، والتبـصرة "ص ١٢٧" ، إن أقل الجمع ثلاثة على خلاف ما ذكر المصنف .

(٣) فى المستصـفى "٢/ ٩١" ، المنخول "ص ١٤٩" حيث قال : "والمخـتاران أقل ما يتناوله ثلاثة" وفى المستصفى سياقه للمسألة يدل على ذلك .

(٤) وبه قال سـيبويه والخليل بن أحمـد وقال الباجى : وهو قـول القاضى أبى بكر بن العـربى ونقل عن القاضى أبى يوسف . انظر : أصـول السرخـسى "١/ ١٥١" المسـتـصـفى "٢/ ٩١" ، المحـصـول "١/ق ٢/ ٦٠٦" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ٢٢٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٣٣" ، الإبهاج "٢/ ١٢٦" ، المسودة "ص ١٤٩" .

(٥) فى "ص" : وإن كان وهو خطأ .

(٦) ساقط من الأصل .

(٧) النساء : آية "١١" .

وانظر : العـدة "٢/ ٦٥٢" ، التبصـرة "ص ١٢٨" ، وراجع : تيسـير التـحرير "١/ ٢٠٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٤٧" .وفى المسألة مذاهب أخرى :

الأول :

الوقف : قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٢٦" وهذا لم أره مصرحا بحكايته فى كتاب يعتمد عليه ، وإنما أشعر به كلام الآمدى حيث ذكر فى آخر المسألة من أنه إذا عرف ضعف مأخذ الجانبين فعلى الناظر الترجيح وإلا فالوقف لازم

انظر: الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٦" ، ثم ذكر ابن السـبكى أن بعض المتأخرين =

ومحل الخلاف إنما هو فى اللفظ الذى هو مسمى بالجمع نحو "الرجال" و"المسلمين" لا فى لفظ الجمع الذى هو مركب من "الجيم" و "الميم" و"العين" [1] .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها [2]: ما روى عن ابن عباس أنه قال لعثمان بن عفان - رضى الله عنهم - حين رد الأم فى الثلث إلى السدس بأخوين ، استدلالا بقوله تعالى ﴿**فإن كان له أخوة فلأمه السدس**[3]﴾ ليس الأخوان أخوة فى لسان قومك[4]، فقال عثمان رضى الله عنه : « لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى

== بعد الآمدى حكوا قولا ثالثا وهذا لا يكفى فى حكاية مذهبا .

الثانى :

أقله واحد ذكره الآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٢٢" عن إمام الحرمين من قوله فى البرهان "١/ ٣٥٢" والذى أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعا أيضا ، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين لكثير" .

لكن ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٢٦" لم يرتض هذا ونسب قول الآمدى ، وابن الحاجب فى المنتهى إلى الخطأ فى الفهم عن إمام الحرمين .

الثالث :

وهو ما حكاه ابن عمر وابن الحاجب : أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازا، قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٢٧" : "وعندى فى ثبوت هذا القول نظر" .

(١) قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٢٦" : "وليس محل الجمع الخلاف فيما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم شىء إلى شىء فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ، وقد فهم ابن برهان فى "الوجيز" خلاف ذلك وليس كما فهم... الخ" .

انظر : تحرير محل الخلاف فى :

المعتمد "١/ ٢٤٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٢" ، الإبهاج "٢/ ١٢٦" .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) النساء : آية "١١" .

(٤) عبارة" ص " فى لسان العرب: قومك .

وتوارثه النــاس»[1] .

ولولا أن ذلك بمقـتضى اللغـة لما احـتج به /(٢١٥/ب) ابن عبـاس علـى عثمـان ولمـا أقـره على ذلك لأنهما من[2] أرباب اللسان ، بل كان يجب عليه

---

(١) أخرجه ابن حزم فى المحلى مسألة "١٧١٤" "٢٥٨/٩" من جـهة شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس أنه دخل على عثمان بن عفان فقال : له إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس إنما قـال الله تعالى : ﴿ وإن كان لـه أخوة ﴾ والأخوان فى لسان قومك ليسوا بأخوة فقال له عـثمان : « لا أستطيع أن أنقض أمر كان قبلى وتوارثه الناس ومضى فى الأمصار» .

قال ابن حزم : "إن هذا من عثمان رضى الله عنه مـوافقة لابن عباس على أن اللغة تقتضى بذلك ولهذا احتج عليه بالإجماع" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض ـ باب فرض الأم "٢٢٧/٦" .

وأخرجه ابن جرير فى تفسيره "٢٧٨/٤" .

وأخرجـه الحاكم فى المستـدرك فى كتـاب الفرائض ـ باب ميـراث الإخوة من الأب والأم "٣٣٥/٤" وقـال : "هذا حدث صـحيح الإسنـاد ولم يخرجـاه" ووافقـه الذهبى .

وهذا التصحيح من الحاكم والذهبى فيه نظر :

فإن شعبة تكلم فيه الإمام مالك ، فأخرج ابن حبان بسنده إلى بشر بن عمر أنه سأل مالكا عن شعبة مولى ابن عباس فقال : "لم يكن بثقة" .

انظر المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين لابن حبان "٣٦١/١" .

وكذلك ضـعفه النسائى : فـقال : " شعـبة : مولى ابن عبـاس : ليس بالقوى" الضعفاء والمتروكين "ص ٥٦" .

قال الذهبى: شعبة بن يحـيى ، وقيل ابن دينار ، مولى ابن عباس ، روى عن ابن عباس أحاديث ، قال : أحمد : مابه بأس ، وقال يحيى : لا يكتب حديثه ، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث .

انظر : ميزان الاعتدال "٢٧٤/٢" .

انظر : المعتبر "ص ١٤٨" ، التلخيص الحبير "٩٨/٣" .

(٢) آخر الورقة "٢١٩" من "ب" .

أن يرد عليه كيلا يقره على الباطل ويوهم لغيره به .

وعورض هذا : بما روى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أنه قال : (الأخوان أخوه [1]) .

ويمكن أن يرجح الأول للكثرة ولعظم مرتبتهما وعلمهما [2].

وثانيها [3] : أن صيغة الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها فيقال : رجال ثلاثة وأربعة ، وبالعكس ، فيقال : ثلاثة رجال وأربعة ، ولا يجوز أن ينعت الاثنين بالرجال ، ولا الرجال بالاثنين ، فلا يجوز أن يقال : اثنان رجال ولا رجال اثنان فدل على أن الرجال ليست باثنين ،ولا : الاثنين[4] ليسا برجال[5].

واعترض عليه[6] : بأنه لا يدل على أن الاثنين ليسا بجمع ، لاحتمال أن تكون "الثلاثة" نعتا لجمع خاص، وهو الرجال ، و"الاثنان" نعتا لجمع خاص

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الفرائض ـ باب ميراث الأخوة من الأب والأم "٤/ ٣٣٥" بسنده إلى خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه كان يقول : "الأخوة فى كلام العرب أخوان فصاعدا" .
وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه "ووافقه الذهبى .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض ـ باب فرض الأم "٦/ ٢٢٧" .
انظر : المعتبر "ص ١٤٨" .

(٢) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :
العدة "٢/ ٦٥١ ـ ٦٥٢" ، التبصرة "ص ١٢٨ ـ ١٢٩" ، المستصفى "٢/ ٩١" المنخول "ص ١٤٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٥" ، روضة الناظر "ص٢٣١ ـ ٢٣٢" .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) فى "ص" : والاثنين ليسا برجال .

(٥) انظر هذا الاستدلال فى :
المعتمد "١/ ٢٤٨" ، العدة "٢/ ٦٥٢" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦٠٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٥" ، روضة الناظر "ص ٢٣٢" .

(٦) المعترض هو الآمدى فى كتابه الأحكام "٢/ ٢٢٦" .

وهو الرجلان .

وهو ضعيف ، لأن الثلاثة والاثنين على تقدير أن يكون جمعا نعت للرجال [1] ، والرجال غير مختص بالثلاثة عند الخصم ، بل يتناول الاثنين ـ أيضا ـ كتناوله الثلاثة والأربعة والخمسة ، إذ هو باعتبار الجمع فوجب أن لا يختص نعته بها أيضا جريا للاتباع ، وحملا على سائر المراتب .

وثالثها [2] : أن أهل اللغة فصلوا بين "التثنية" وبين "الجمع" فوضعوا الرجلين للتثنية ، ورجالا للجمع ، كما فصلوا بين الواحد والجمع فقالوا : في الواحد "رجل" وفي الجمع "رجال" فكما [3] فرقنا بينهما ، وجب أن يفرق بين التثنية والجمع [4] .

وهو ضعيف ، لأن الخصم يقول : بمقتضاه ، فإنه يفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص ، « نعم[5] » لو قيل وجب أن يفرق بينهما بالتباين ، كما فرق بينهما بالتباين كان أولى ، لتحصيل المقصود ، لكنه غير لازم إذ مقتضى الفصل بين الصيغتين ، الفصل بين مدلولهما ولو ببعض الوجوه ، لا الفصل بينهما [6]من كل [7] الوجوه [8].

---

(١) في "ت" : الرجال .
(٢) في "ص" : جـ .
(٣) في "ص" : فكا .
(٤) انظر في هذا الاستدلال :
العدة "٢/٦٥٢" ، التبصرة "ص ١٢٩" ، المحصول "١/ق ٢/٦٠٦" ، الأحكام للآمدي "٢/٢٢٥" ، روضة الناظر "ص ٢٣٢" .
(٥) ساقط من "ت" .
(٦) عبارة الأصل هكذا : "بين مدلولهما ولو ببعض الوجوه ، لا الفصل بينهما ولو ببعض الوجوه لا الفصل بينهما من كل الوجوه "وما أثبت من "ت ، ص" لأنها أوضح .
(٧) في "ص" : بكل .
(٨) انظر : التبصرة "ص ١٢٩" ، الأحكام للآمدي "٢/٢٢٦"

ورابعها[1]: أنهم فصلوا بين الاثنين، وبين ضـمير الجمع ، فـقالوا : فى الاثنين: "فعلا وافعلا" ، وقالوا : فى الجمع "فعلوا وافعلوا" فإطلاق ضمير الجمع على التثنية رفع لهذا الفصل[2].

وهو أيضا ضعيف ، لأنه لا يرفع[3] الفصل على ذلك التقدير أيضا ، لأنه حاصل بأن لا يطلق ضمير التثنية على ضمير الجمع .

وخامسها[4] : أنه يصح سلب الرجال عن الاثنين ، إذ يصح أن يقال : "مـا رأيت رجالا ، وإنما رأيت رجلين" وقـد عـرفت أن صحـة السلب دليل التجوز[5].

واعترض عليه[6] : بمنع صـحة السلب مطلقـا بل إنما يصح ذلك لو أريد بالرجال / (٢١٦ / أ)ما زاد على الاثنين .

فإن قلت : العارف بلغة العـرب يجد من نفسه صـحته ، وإن لم يعلم[7] إرادة المتكلم[8].

قلت : لو سلم[9] لكم فـإنما كان كـذلك ،لأن سلب الرجـال عن الاثنين وإثباته ، قرينـة دالة على أنه أراد من الرجال الزايد على الاثنين ، ولا يـخفى

---

(١) فى "ص" : د . آخر الورقة "١٤" من "ص" .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال :
المحصول "١/ق ٢/٦٠٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٥" .

(٣) فى "ص" : لا يرتفع .

(٤) فى "ص" : هـ .

(٥) انظر فى هذا الاستدلال :
العدة "٢/٦٥٢" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٥" ، روضة الناظر "ص ٢٣٢" .

(٦) المعترض هو الآمدى فى كتابه الأحكام "٢/٢٢٦" .

(٧) فى "ص" : وإنا نعلم .

(٨) فى "ت" : التكليف .

(٩) فى "ص" : قلت سلم

عليك دفعه مما سبق .

وسادسها[1] : أنه لو نذر أن يتصدق بدراهم ، أو وصى بهـا ، أو أقر بها فإنه يلزمه الثلاثة[2] .

وهو ضعيف جدا ، فإن ما ذكروه من المسائل من تفاريع المسألة ، والخلاف فيه كما فى الأصل ، فكيف يتمسك به ؟

واعلم أن « من[3] » تفاريع المسـألة أيضا : جواز تخصيـص الجمع العام إلى الاثنين ، فمن قال : إنه أقل الجـمع جوز تخصيصه إليـه كالثلاثة ، ومن لم يقل بذلك لم يجوز ذلك ، كما لم يجوز تخصيصه إلى الواحد ..

واحتج الآخرون بوجوه[4] :

أحدها[5] : قـوله تعـالى : ﴿ **وكنا لحكمـهم شاهدين**[6] ﴾ وأراد داود وسليمان عليهما السلام .

وجوابه : منعه ، بل الضمير عندنا : راجع إلى الأنبياء ، وذكرها كالمشعر لذكرهم ، أو إليهما ، وإلى المحكوم عليه ، وله ، لأن لفظ الحكم يدل عليه

---

(١) فى "ص" : و .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته : الأحكام للآمدى "٢/٢٢٦" .

(٣) ساقط من "ت" .

(٤) انظر فى أدلة القائلين : أقل الجمع اثنان ومناقشتها والجواب عنها فى :
المعتمد "١/٢٤٨ ـ ٢٤٩" ، العدة "٢/٦٥٢ ـ ٦٥٩" ، التبصرة "ص ١٢٩ ـ ١٣١" ، المستصفى "٢/٩٢ ـ ٩٤" ، المحصول "١/ق ٢/٦٠٧ ـ ٦١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، ٢٢٣ ـ ٢٢٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٥ ـ ١٠٦" ، روضة الناظر "ص ٢٣١ ، ٢٣٢" .

(٥) فى "ص" : أ .

(٦) الأنبياء : آية "٧٨" .

إذ الحكم لا يتم إلا بمحكوم عليه ، وله[(١)] ، والحاكم[(٢)] .

وثانيها[(٣)] : قوله تعالى : ﴿ **عسى الله أن يأتينى بهم جميعا** ﴾[(٤)] وأراد به يوسف وأخوه .

وجوابه منع إرادتهما فقط ، بل أرادهما مع أخيهما الثالث[(٥)] ، الذى قال : ﴿ **لن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى** ﴾[(٦)] .

وثالثها[(٧)] : قوله تعالى : ﴿ **إنا معكم مستمعون** ﴾[(٨)] أراد « به[(٩)] » موسى وهارون.

وجوابه : أنه أرادهما وفرعون وقومه ، إذ البعث يدل على المبعوث إليه .

---

(١) فى "ت" : به .

(٢) ومما أجاب به أبو يعلى فى العدة "٢/ ٦٥٥ - ٦٥٦" هو أنه يحتمل أن يكون المراد به: حكم داود ، وسليمان وقومهما ، لأنه قال : ﴿ **إذا نفشت فيه غنم القوم** ﴾ ويحتمل أن يراد به : الحكم المشروع لأمة داود ، كما يقال : هذا حكم للمسلمين، يريد الحكم المشروع . . ." .
وقيل : إنه أراد به التفخيم والتعظيم كما قال تعالى: ﴿ **وكنا لحكمهم شاهدين** ﴾ . وهو واحد لا شريك له ، وقال : ﴿ **مبرؤون مما يقولون** ﴾ وأراد به عائشة رضى الله عنها ، وقال : ﴿ **إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم** ﴾ يعنى بذلك عائشة رضى الله تعالى عنها .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) يوسف : آية "٨٣" .

(٥) وقال أبو يعلى فى العدة "٢/٦٥٧" : " ويحتمل أن يكون أطلق عليه الجمع مجازا كقوله تعالى ﴿ **قال رب ارجعون** ﴾ ، وقوله : ﴿ **الذين قال لهم الناس** ﴾ قيل إنه كان واحدا .

(٦) يوسف : آية "٨٠" .

(٧) فى "ص" ح .

(٨) الشعراء : آية "١٥" .

(٩) ساقط من "ص" .

ورابعها[1] : قوله تعالى ﴿ **وهل[2] أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا : لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض**[3]﴾ قوله تعالى : ﴿ **هذان خصمان اختصموا فى ربهم**[4]﴾ .

وجوابه : إن الخصم يطلق على الواحد والجمع [5]، كالضيف ، يقال هذا خصمى ، وهؤلاء خصمى ، كما يقال : هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى .

وليس فى الآية ما يدل « على[6] » أن كل واحد من الخصمين كان واحدا[7].

ولقائل أن يقول : إن ظاهر قوله تعالى : ﴿ **إن هذا أخى(8) له تسع**

---

(١) فى "ص" : د .

(٢) ساقط من الأصل ، ومن "ص" ، والمثبت من "ت" .

(٣) سورة ص : آية "٢١ ، ٢٢" .

(٤) الحج : آية "١٩" .

(٥) قال القرطبى فى تفسيره "١٥/ ١٦٥" : "الخصم يقع على الواحد والاثنين والجماعة لأن أصله المصدر ».

قال الشاعر :

وخصم غضباب ينقضون لحاهم .. كنقض البراذين العرب المخاليا .

وانظر : العدة "٢/ ٦٥٥" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦١٠" .

(٦) ساقط من "ت" .

(٧) قال القرطبى فى تفسيره "١٥/ ١٦٥" : "ولا خلاف بين أهل التفسير أنه يراد به هاهنا ملكان . وقيل : "تسوروا" وإن كانا اثنين حملا على الخصم ، إذ كان بلفظ الجمع ومضارعا له ، مثل : الركب ، والصحب ، وتقديره للاثنين ذوا خصم وللجماعة ذوو خصم"

(٨) أى على دينى ، وأشار إلى المدعى عليه ، وقيل : أخى أى صاحبى .

انظر الطبرى "٢٣/ ١٤٣" تفسير القرطبى "١٥/ ١٧٢"

وتسعون نعجة[1] ولى نعجة واحدة [2]﴾ يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحدا ويعضده روايات أكثر المفسرين أيضا [3].

وخامسها [4]: قوله تعالى : ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾[5] .

وجوابه : أن الطائفة من المؤمنين قد تكون جمعاً [6]، وليس فى الآية ما يدل/ (٢١٦/ ب) على أن الطائفة كانت واحدة أو اثنين ،بل سياقها يدل على أنها جمع .

وسادسها[7] : قوله تعالى : ﴿ وإن كان له إخوة فلأمه السدس ﴾[8] .

---

(١) بفتح التاء فيهما وهى لغة شاذة ، وهى الصحيحة من قراءة الحسن قاله النحاس . والعرب تكنى عن المرأة بالنعجة والشاة لما هى عليه من السكون والمعجزة ، وضعف الجانب وقد يكنى عنها بالبقرة والحجرة والناقة .

قال عنترة :

يا شاة ما قتض لمن حلت لـه .. حرمت على وليتها ولم تحرم

فبعثت جاريتى فقلت لها اذهبى .. فتجسس أخبارها وأعلـم

قالت رأيت من الأعادى غـرة .. والشاة ممكنة لمن هو مريـم

وهذا من أحسن التعريض .

انظر تفسير الطبرى "١٤٣/٢٣" ، تفسير القرطبى "١٥/ ١٧٢ ـ ١٧٣" .

(٢) سورة ص : "آية "٢٣" .

(٣) انظر : تفسير الطبرى "١٤٣/٢٣" ، تفسير القرطبى "١٥/ ١٧٢" فيما أشار إليه المصنف .

(٤) فى "ص" : هـ .

(٥) سورة الحجرات : آية "٩" . ووجه الاستدلال هو أنه جعلهما طائفتين ثم أضاف الفعل بلفظ الجمع . انظر : العدة "٦٥٣/٢" .

(٦) كما فى قوله تعالى : ﴿ ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا ﴾ ولو كانت الطائفة واحدا لم يقل "لم يصلوا" فصار المراد به : وإن جماعة من المؤمنين اقتتلوا .

(٧) فى "ص" : و .

(٨) النساء : آية "١١" .

آخر الورقة "٢٢٠" من "ت" .

والمراد : الأخوان ، لأنهما يردان الأم من الثلث إلى السدس أيضاً : والأصل عدم دليل آخر لاسيما حيث يلزم منه[1] مخالفة دليل آخر كما هو هاهنا ، لأن تقدير وجوده[2] يلزم مخالفة مفهوم الشرط .

وجوابه : منع أن المراد منه الأخوان ، بل المراد منه الثلاثة ، وإنما ورثناها السدس مع الأخوين ، بدليل الإجماع ، كما وقعت الإشارة إليه فى حديث عثمان رضى الله عنه[3] ، ولا يعد فى مخالفة المنطوق للإجماع فضلا عن المفهوم .

فإن قلت : لا نزاع فى حصول الإجماع ، لكن لا بد للإجماع من مأخذ .

فنقول : الأصل عدم ذلك المأخذ لاسيما عندما يكون مستلزما لمخالفة دليل آخر ، والآية صالحة لأن تكون مأخذا له فتضاف إليه ، دفعا للمحذور المذكور .

قلت : لما حصل الإجماع على ذلك « و[4] » علمنا أن الإجماع لا يحصل إلا بمأخذ[5] ، وإلا لكان باطلا ، علمنا أنه لا بد له من مأخذ .

---

(١) آخر الورقة "١٥" من "ص" .

(٢) فى "ص" : وجوه .

(٣) المراد بحديث عثمان هو ما روى عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين . قال الله تعالى : ﴿ **فإن كان له أخوة فلأمه السدس** ﴾ وليس الأخوان إخوة فى لسان قومك ، فقال عثمان : "لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس" .

والحديث سبق تخريجه "ص ١١٤٩" .

قلت : ربما يفهم من الحديث خلاف ما ذكر المصنف هنا ، لأنه صريح فى مخالفة ابن عباس لعثمان رضى الله عنهما وعليه ، لم يدل الحديث على أن الإجماع منعقد بين الصحابة رضى الله عنهم .

(٤) ساقط من "ت" .

(٥) فى "ص" : لمأخذ .

بقى أن يقال : ذلك المأخذ هو الآية لما ذكروه .

فنقول : إن ادعيتم أن الآية صالحة له بطريق التجوز فمسلم ولا يضرنا .

وإن ادعيتم أنها صالحة له بطريق الحقيقة فممنوع .

وكيف لا وما ذكرنا من الدليل ينفيه ؟ والإضافة إلى الشيء بعد صلاحيته له وحينئذ يلزم أن للإجماع ما أخذ آخر قطعا .

وسابعها : قوله تعالى : ﴿ **إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما** [(١)] ﴾ .

ووجه التمسك بالآية ظاهر ، فإنها خطاب مع الاثنين ، ومعلوم أنه ليس للاثنين سوى قلبين ، وقد جمع فى الآية فعلم أن أقل الجمع اثنان [(٢)] .

وجوابه من وجهين :

أحدهما [(٣)] **:** أن القلب قد يطلق على الميل الحاصل فى القلب [(٤)] إلى الشيء ، إما تجوزا تسمية للحال باسم المحل ، أو حقيقة نظر إلى الاشتقاق ، فإن العضو المخصوص إنما يسمى به لتقلبه والميول فى القلب متقلبة فجاز أن يسمى قلوبا ، ومنه يقال للمنافق : "ذو قلبين لميلانه إلى الجانبين" ويقال لمن

---

(١) التحريم : آية "٤" .

(٢) قال ابن السبكى فى الإبهاج : "٢/١٢٨" قال إمام الحرمين فى التلخيص : "وهذه الآية أقوى الآيات فى الدلالة على الخصوم" .

ذكر أبو يعلى فى العدة "٢/ ٦٥٤" : أن هذا ليس مما نحن فيه بشيء وذلك لأن كل شيء يكون بعضا لشيء ، فإن أهل اللغة يعبرون عنه بلفظ الجمع فى حالة التثنية ليفصلوا به بين ذلك الشيء وبين الشيء الذى ليس بعضا من المضاف إليه ، فيقولون للاثنين : "هذه رؤوسكما" و "وهذه وجوهكما" ألا ترى إذا لم يكن بعضا من المضاف إليه لم يصح ذلك فيه ، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال : "هذه أثوابكما" و "هذه دوركما" ويراد به ثوبيهما وداريهما ، ولكن يقال : "هذان ثوباكما وداراكما" .

(٣) فى "ص" : آ .

(٤) فى "ص" : الثلث .

لا يميل إلا إلى الشيء الواحد : "ذو قلب واحد" وإذا كان كذلك جاز أن يكون المراد من القلوب هي الميول المختلفة الحاصلة في قلبيهما، وإذا جاز ذلك وجب حمله عليه لوجهين:

أحدهما[(١)] : أنه تعالى وصف القلوب بالعضو[(٢)]/ (٢١٧/أ) ، والعضو المخصوص لا يوصف به لأنه لا يميل في ذاته .

وثانيهما [(٣)]: للجمع بين ما ذكرنا ومن الدليل وبين الآية .

وثانيهما [(٤)]: أنه إنما جمع استقلالا للجمع بين تثنيتين ، ولهذا كان التعبير عن عضوين من جسدين في اللغة الفصيحة بلفظ الجمع .

وثامنها[(٥)] : وهو من جهة السنة قوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة [(٦)] ».

---

(١) في "ص" : أ .

(٢) في "ص" : بالصغر .

(٣) في "ص" : ب .

(٤) في "ص" : ب .

(٥) في "ص" : ح .

(٦) ورد من حديث أبي موسى الأشعري، وأنس ، وعبد الله بن عمر، والحكم بن عمير، وأبي هريرة وأبي أمامة :

فحديث أبي موسى رواه ابن ماجه "٩٧٢" في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ـ باب الاثنان جماعة "١/٣١٢" .

وأخرجه الدارقطني "١" ـ باب الاثنان جماعة "١/ ٢٨٠" .

وأخرجه الحاكم في كتاب الفرائض ـ باب الاثنين فما فوقهما جماعة "٤/ ٣٣٤" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الصلاة ـ باب الاثنين فما فوقهما جماعة "٣/ ٦٩" .

وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد "٨/ ٤١٥" .

من طريق الربيع بن بدر بن عمرو بن جراد عن أبيه عن جده عمرو عن أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ : فذكره قال البوصيري : "الربيع وولده ضعيفان" وقال البيهقي : " رواه جماعة عن عليلة وهو الربيع بن بدر وهو ضعيف والله أعلم" .

==

وجوابه : أنه محمول على بيان حكم الشـرع ، وهو إدراك فضيلة الجماعة فى الصـلاة ، لا على بيان حكـم اللغة إذ الغـالب منه عليـه السلام تعـريف الأحكام الشرعية .

== وحديث أنس :
رواه البيهقى فى كتابه الصلاة ـ باب الاثنين فما فوقهما جماعة "٣/ ٦٩" .
وقال البيهقى : "ضعيف" .
وحديث عبد الله بن عمرو :
رواه الدارقطنى "٢" باب الاثنان جمـاعة "١/ ٢٨١" وفى إسناده عثمان الوابضى قال الحافظ : "متروك" .
وحديث الحكم بن عمير :
رواه ابن ماجـه بن أبى خثيمة وابن عـدى وابن سعد والبـغوى فى المعـجم ، قال الحافظ : "إسناده واه" .
وحديث أبى هريرة :
رواه ابن المقلس فى "الموضح" فى إسناده على بن يونس عن إبراهيم بن عبد الرزاق وهما مجهولان ، قاله الحافظ .
وحديث أبى أمامة :
رواه الطبرانى فى الأوسط ، ورواه الإمام أحمد فى المسند "٥/ ٢٥٤" أن النبى ﷺ رأى رجلا يصلى فقـال : ألا رجل يتصدق على هذا يصلى معه فـقام رجل فصلى معه فقـال رسول الله ﷺ : "هذان جماعة" . وقال الهـيثمى "٢/ ٤٥" وله طرق كلها ضعيفة" مجمع الزوائد .
وترجم البخارى : "باب اثنان فما فوقهما جماعة "من كتاب الآذان" .
وقال الحافظ : "هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضـعيفة منها فى ابن ماجه من حديث أبى موسى الأشـعرى ، وفى معجم البغوى من حديث الحـكم بن عمير وفى إفراد الدارقطنى من حـديث عبد الله بن عـمرو وفى البيهـقى من حديث أنس وفى الأوسط للطبرانى من حديث أبى أمامة وعند أحـمد من حديث أبى أمامة أيضا أنه ﷺ رأى رجلا وحده فـقال : ألا رجل يتصدق علـى هذا فيصلى معـه ؟ فقام رجل معـه فقال : هذان جـماعة ، والقـصة مذكـورة دون قوله : هذان جمـاعة أخرجها أبو داود والترمذى من وجه صحيح" . فتح البارى "٢/ ١١٨ ـ ١١٩" .
فالحديث ضعيف كما قال الزيلعى : "كلها ضعيفة" .
انظر : نصب الراية "٢/ ١٩٨" ، التلخيص الحبير "٣/ ٩٤ ـ ٩٥ " .

وقيل إنه عليه السلام: « نهى عن السفر إلا فى جماعة[١] » فبين أن الاثنين فما فوقهما جماعة ، لئلا يظن دخوله تحت النهى

وتاسعها[٢]: وهو من جهة الاشتقاق، أن فى الاثنين معنى الاجتماع حاصل كما فى الثلاثة وما زاد عليها وكان إطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .

وجوابه : أنا لا نسلم أنا ما منه اشتقاق اسم الشىء إذا كان حاصلا فى غيره يجوز إطلاق ذلك الاسم عليه فضلا عن أن يكون حقيقة فيه ، وسنده لا يخفى عليك مما سبق فى اللغات[٣].

---

(١) ورد فى صحيح البخارى قوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : لو يعلم الناس ما فى الوحده ما أعلم ما سار راكب بليل وحده "فى كتاب الجهاد والسير ـ باب السير وحده "١٧/٤" .

وأخرجه الترمذى "١٦٧٣" فى كتاب الجهاد ـ باب ما جاء فى كراهية أن يسافر الرجل وحده .

وأخرجه الترمذى "١٦٧٤" من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : "الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب" فى الموضع السابق وقال : "حديث ابن عمر حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث عاصم ، وهو ابن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر ، قال محمد : هو ثقة صدوق ، وعاصم بن عمر العمرى ضعيف فى الحديث لا أروى عنه شيئا وحديث عبد الله بن عمرو حديث حسن" .

ورواه مالك فى الموطأ كتاب الاستئذان ـ باب ما جاء فى الوحده فى السفر"٩٧٨/٢" .

ورواه أبو داود "٢٦٠٧" فى كتاب الجهاد ـ باب فى الرجل يسافر وحده"٣٦/٣" .

وأخرج مالك فى الموطأ عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول : قال رسول الله ﷺ : الشيطان يهم بالواحد والاثنين فإذا كانوا ثلاثة لم يهم بهم "المصدر السابق" .

قال أبو عمر : مرسل باتفاق رواه الموطأ . وقال مالك فى "الموضع نفسه" .

ووصله قاسم بن أصبغ من طريق عبد الرحمن بن أبى الزناد ، عن عبد الرحمن بن حرملة عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة .

(٢) فى "ص" : ط .

(٣) انظر ما سبق "ص١١٦٢" .

سلمناه : لكن ليس النزاع[1] فى اسم الجمع والجماعة، وما فيه حرف الجيم، والميم[2] والعين بل عن لفظ "الرجال و"المسلمين" فأين أحدهما عن[3] الآخر وهذا يصلح أن يكون جوابا عن الخبر ، وإن لم أر لأحد منهم تعرض له .

وعاشرها [4] : وهو التمسك من جهة الإطلاق أن الرجل قد يقول إذا رأى أن امرأته تبرجت لرجل بعد رجل : أتتبرجين للرجال ؟ وكذلك الخائف إذا أقبل عليه رجلان قد يقول : أقبل الرجال ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة .

وجواب الأول : أنا لا نسلم أنه يطلق الرجال على الرجلين ، بل على مسمى الرجال وهو الثلاثة ومازاد عليها ، وإن لم يكن قد شاهد ذلك لظنه أنها ما تبرجت لرجل بعد رجل وإلا والتبرج للرجال دأبها ، ولهذا قد يقوله :

وإن رأى أنها تبرجت لواحد .

سلمناه : لكنه مجاز للقرينة لظنه أن المحذور الواقع من التبرج للواحد وللاثنين كالمحذور الواقع من التبرج للثلاثة وما زاد عليها .

وعن الثانى [5]: أن ذلك على جهة التجوز لقرينة الحث على الاجتماع والتناصر ، ولهذا قد يقوله : وإن كان المقبل[6] واحدا لكى يحث أنصاره على نصره[7] .

---

(١) فى "ت" : لكن النزع ليس .

(٢) آخر الورقة "١٦" من "ص" .

(٣) فى "ص" : من .

(٤) فى "ص" : ى .

(٥) فى "ص" : ب .

(٦) فى الأصل : المعيد .

(٧) انظر فى مناقشة هذه الأدلة :

المعتمد "١/٢٤٨ ـ ٢٤٩"، العدة "٢/٦٥٢ ـ ٦٥٩" . التبصرة "ص ١٢٩ ـ ١٣٠" ، المستصفى "٢/٥٤" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦١٠ ـ ٦١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٣ ـ ٢٢٥" .

المسألة السادسة

[فى حكم نفى الاستواء بين الشيئين]

نفى الاستواء بين الشيئين كما فى قوله تعالى : ﴿ **لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة** [1]﴾ يقتضى نفى الاستواء من جميع الوجوه فيما بينهما إلا ما خصه الدليل ، عند أكثر أصحابنا القائلين بالعموم[2] : حتى تمسكوا بهذه الآية على عدم وجوب القصاص على المسلم بقتل الذمى [3].

---

(١) الحشر : آية "٢٠" .

(٢) هذا ما صححه الآمدى فى الأحكام "٢/٢٤٧" ، وابن الحاجب فى مختصره "٢/١١٤" .

وانظر : المعتمد "١/٢٤٩" ، أصول السرخسى "١/١٤٣" ، المحصول "١/ق ٢/٦١٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٦" .

وراجع : الإبهاج "٢/١١٥" ، المسودة "ص ١٠٦" ، كشف الأسرار "٢/١٠٣".

(٣) ذهب بعض الشافعية إلى التمسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى :

﴿ **لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون** ﴾ .

فى أن المسلم لا يقتل بالذمى وإن كان متمسك الإمام الشافعى رضى الله عنه قوله ﷺ : "لا يقتل مؤمن بكافر " كما جاء ذلك فى الأم "٦/ ٤٠" .

والذين تمسكوا من الشافعية بهذه الآية قالوا : نفى الاستواء يقتضى نفيه من جميع الوجوه،فلو قتل المسلم بالكافر ،لحصل بينهما استواء فى القصاص .

ومنع الحنفية هذا العموم وقالوا : إذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد فإنه يفى بالعمل بالآية ، وعليه فلا تعارض هذه الآية عموم آيات القصاص ووافقهم المعتزلة: واعتبروا المراد : بنفى المساواة ، نفيها فى الفوز الأخروى .

انظر : المعتمد "١/٢٤٩ ـ ٢٥٠" ، أصول السرخسى "١/١٤٣" ، المحصول "١/ق ٢/٦١٧" ، الإبهاج "٢/١١٥" ، كشف الأسرار "١/١٠٣" ، فواتح الرحموت "١/٢٨٩" .

وذهبت الحنفية[1] وبعض أصحابنا كالغزالى[2] والإمام[3]: إلى أنه لا يقتضى ذلك ، بل مقتضاه نفى الاستواء ولو من بعض الوجوه[4].

احتج[5] الأصحاب بوجوه :

أحدها[6] : أن مفهوم [7]قولنا : (يستويان) أعم من أن يكون فى بعض الأمور أو فى كلها بدليل صحة انضمامه إلى كل واحد منهما من غير تناقض وتهافت ، إذ يصح أن يقال : يستويان فى بعض الأمور ، ويصح أيضا أن يقال : يستويان فى كلها ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركا ونفى المفهوم العام ينفى كل فرد من أفراده ، فإن نفى الحيوان : يقتضى نفى كل واحد من أفراده ، من الإنسان ، والفرس ،والحمار،وغيرها من أفراد أنواعه .

فقولنا : لا يستويان ، يقتضى [نفى[8]] كل فرد من أفراد يستويان .

وثانيها[9] : أن قول القائل: لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ، فى

---

(١) انظر : أصول السرخسى "١/ ١٤٣"
وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢/ ١٠٣" ، تيسير التحرير "١/ ٢٥٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٨٩" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٨٧" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٦١٧" .

(٤) انظر فى هذا المذهب :
المعتمد "١/ ٢٤٩" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٦" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ١١٥" ، المسودة "ص ١٠٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٠٧"

(٥) فى "ص" واحتج

(٦) فى "ص" : أ .

(٧) آخر الورقة "٢٢١" من "ت"

(٨) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص"

(٩) فى "ص" ت

قوة قوله : لا مساواة بينهما . أو هو يفيد نفى المساواة بينهما من كل وجه، لما ثبت أن النكرة فى سياق النفى تعم ، فيقتضى قولنا : لايستويان نفى كل واحد من أفراد المساواة ، وهو المطلوب .

وثالثها[1] : لو كفى[2] فى إطلاق نفى المساواة بين الشيئين نفى المساواة بينهما ولو من بعض الوجوه ، لصدق « إطلاق[3] » نفى المساواة على كل شيئين ، لأن كل شيئين[4] لابد وأن يستويان من بعض الوجوه أقله فى التعين والتشخص وإذا صدق على كل شيئين أنهما لا يستويان ، وجب أن لا يصدق عليهما أنهما يستويان ، ضرورة كونهما متناقضين فى العرف ، ألا ترى أن من قال : هذان الشيئان يستويان ، فمن أراد تكذيبه من أهل العرف قال : "إنهما لا يستويان" ، ولولا أنهما متناقضان وإلا لما استعملا فى التكاذب ، لكنه باطل.

أما أولا : فلأن أهل اللغة والعرف [5]. «[6] يطلقون من غير نكير على المثلين أنهما يستويان ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة .

وأما ثانيا : فلأن كل شيئين لابد وأن يستويا فى أمور نحو الشيئية ، ونفى ما عداهما عنهما والمعلومية والمذكورية فيصدق / (٢١٨/أ) عليهما أنهما فيها، فمتى صدق المفيد صدق المطلق ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فيلزم أن لا يلغى فى إطلاق نفى المساواة بين الشيئين نفى المساواة بينهما من بعض الوجوه ، بل من كل الوجوه ،وهو المطلوب [7].

---

(١) فى "ص" : ح .
(٢) فى "ص" : لو نفى .
(٣) ساقط من "ص" .
(٤) فى "ص" : شيئ .
(٥) آخر الورقة "١٧" من "ص" .
(٦) هذان القوسان بداية سقط من "ص" وهى ورقة "١٨" .
(٧) انظر فى هذه الأدلة للجمهور فى : ==

احتجوا بوجوه :

أحدها : ضد هذا الذى ذكرناه [(١)]: وتقريره أنه لو كفى فى إطلاق لفظ المساواة على الشيئين استواؤهما من بعض الوجوه لوجب أن يصدق على كل شيئين أنهما يستويان ، لما سبق من وجوب استواء كل شيئين فى بعض الأمور وإذا أصدق ذلك وجب أن لا يصدق على كل شيئين أنهما لا يستويان ، إما سبق من أنهما متناقضان فى العرف ، ومن المعلوم أن المتناقضين لا يصدقان معا، لكنه باطل .

أما أولا : فلأن أهل اللغة والعرف جميعا : يطلقون من غير نكير على الضدين والمتناقضين ، أنهما لا يستويان ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة .

وأما ثانيا : فلأن كل شيئين لابد وأن يتفاوتا فى بعض الأمور ، نحو اليقين والشخصية فيصدق عليهما أنهما لا يستويان فيه ، ومتى صدق المقيد صدق المطلق « به[(٢)]» ، ضرورة كونه جزءا منه ، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم ، فيلزم أن لا يكفى فى إطلاق لفظ المساواة على الشيئين المساواة من بعض الوجوه ،بل من كل الوجوه وإذا اعتبر الكلى فى جانب الإثبات وجب أن نعتبر الجزئى فى جانب المنفى، لما سبق أنهما متناقضان ، ونقيض الموجب الكلى السالب الجزئى [(٣)].

وثانيها : نفى الاستواء أعم من نفى الاستواء من بعض الوجوه ومن نفيه

= الأحكام للآمدى "٢/٢٤٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٤" ، الفائق "٢/٢١٥" .

وراجع : كشف الأسرار "٢/١٠٣" ، تيسير التحرير "١/٢٥٠" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٢/٢٨٩" .

(١) يريد بذلك الدليل الثالث الذى سبق تقريره آنفا ، كما ذكر الشيخ المصنف هنا .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) انظر فى هذا الاحتجاج :

المحصول "١/و ٢/٦١٧ ـ ٦١٨" ، الفائق "٢/٢١٦" .

من كل الوجوه ، بدليل صحة تقسيمه إليهما ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركا، والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له بهما .

وثالثها : أنه لو اقتضى قولنا : "لا يستويان" نفى الاستواء من كل وجه لما صدق قولنا : "لا يستويان" على شيئين أصلا بطريق الحقيقة ، لما سبق من أن كل شيئين لابد وأن يستويان فى بعض الأمور ، لكنه خلاف الأصل فمستلزمه أيضا يكون خلاف الأصل [1].

الجواب عن الأول المعارضة : بما سبق من الوجه الثالث : ويسلم لنا الوجهان.

وعن الثانى : إنا لا نسلم أن نفى الاستواء أعم من نفيه من بعض الوجوه ومن نفيه من كل الوجوه ، وماذكره من الدلالة عليه لو سلم فهو معارض بما أن الاستواء أعم من الاستواء "من[2]"/ (٢١٨/ب) بعض الوجوه ، ومن كل الوجوه بعين ما ذكرتم والنفى داخل على الاستواء فيقتضى نفيهما جميعا ، لأن نفى العام يقتضى نفى كل أنواعه وأفراد أنواعه .

وعن الثالث : أنا لا نسلم الملازمة ، ولكن نقول خلاف الأصل قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه [3].

---

(١) انظر فى أدلة الحنفية والإمام الرازى والشيخ الغزالى فى :
المستصفى "٢/٨٧" ، المحصول "١/ق ٢/٦١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٤٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "ص ١١٤ ، ١١٥" ، الفائق "٢/٢١٦" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٢/١٠٣" ، تيسير التحرير "١/٢٥٠" .

(٢) مكرر فى الأصل .

(٣) انظر فى مناقشة هذه الأدلة :
الأحكام للآمدى "٢/٢٤٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٤ ، ١١٥" ، الفائق "٢/٢١٧" .
وراجع : الإبهاج "٢/١١٦" ، نهاية السول "٢/ ٧٢" ، كشف الأسرار "٢/١٠٣"، تيسير التحرير "١/ ٢٥٠" .

واعلم أنا فى هذا المقام وإن نصرنا مذهب الأصحاب ، لكن الحق أن قوله: يستوى أو لا يستوى ، من باب المجمل على التواطىء ، لا من باب العام ونظيره أيضا قوله تعالى : ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا[١] ﴾ وما ذكر[٢] » من أنهما يستعملان فى التكاذب فى العرف مطلقا ، فليس كذلك بل لقرينة خالية أو [٣]مقالية تدل على تعين ما فيه الاستواء أو عدمه .

المسألة السابعة

[الخلاف فى عموم المقتضى]

المقتضى[٤] على ما عرفت معناه فى اللغات[٥] لا عموم له [٦].

---

(١) النساء : آية "١٤١" .

(٢) نهاية السقط من "ص" ومقداره ورقة واحدة .

(٣) آخر الورقة "٢٢٢" من "ت" .

(٤) ذهب الحنفية والشافعية والمعتزلة وعامة الأصوليين : إلى أن ما يضمر فى الكلام لتصحيح ثلاثة أقسام :

١ ـ ما أضمر ضرورة لصدق المتكلم كقوله على "اللام" رفع عن أمتى الخطأ . . . "الحديث .

٢ ـ ما أضمر لصحة الكلام عقلا كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ .

٣ ـ ما أضمر لصحة الكلام شرعا كقولك: "الرجل أعتق عبدك عنى بألف" .

انظر : فى تعريف المقتضى وأقوال العلماء فيه :

أصول السرخسى "٢٤٨/١" ، "٢٥١" المستصفى "٦١/٢" ، المحصول "١/ق ٦٢٤/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٤٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٥/٢" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٧٦/١"

(٥) انظر ماسبق فى اللغات "ص ٤٠٠" .

(٦) وإليه ذهب جمهور المتكلمين وعامة الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة انظر العدة "٥١٧/٢" ، أصول السرخسى "٢٤٨/١" . المستصفى ==

خلافا لبعض الشاذين [١].

والدليل عليه : أن الإضمار على خلاف الأصل ، خالفناه فى إضمار حكم واحد ضرورة صدق المتكلم فى كلامه ، فإنه لو لم يحمل قوله عليه السلام: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[٢] » على رفع حكم من أحكامه الدنيوية ، نحو "الضمان" أو الأخروية ، نحو "التأثيم" لزم الكذب فى كلامه عليه السلام ضرورة أن نفس الخطأ والنسيان غير مرفوع فيبقى ما عداه على الأصل حذارا عن تكثير مخالفة الأصل [٣].

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل غير مختص بالمقتضى ، بل يعمه والمضمر فيكون الحكم ثابتا فى الإضمار أيضا .

احتجوا بوجوه :

== "٦١/٢"، المحصول "١/ق ٦٢٤/٢"، الأحكام للآمدى "٢٤٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب ، شرحه "١١٥/٢" ، تخريج الفروع على الأصول "ض ٢٧٩" ، شرح الكوكب المنير "١٩٨/٣" .

(١) نسب عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار والبزدوى فى أصوله "٧٦/١ ، ٢٣٧" القول بعموم المقتضى للإمام الشافعى ، وذلك لأن المقتضى بمنزلة النصوص فى ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذا إثبات صفة العموم فيه كالمنصوص ، وليس هناك دليل يؤيد ذلك ، لكن قال بهذا القول بعض علماء الشافعية .

انظر : العدة "٥١٣/٢" ، أصول السرخسى "٢٤٨/١" ، المستصفى "٦١/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٤٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٥/٢" ، تيسير التحرير "٢٤٢/١" ، شرح الكوكب المنير "١٩٧/٣" .

(٢) الحديث سبق تخريجه "ص ٣٩٣" .

(٣) انظر فى دليل عامة الحنفية وجمهور المتكلمين ومن وافقهم :

العدة "٥١٧/٢" ، المستصفى "٦١/٢" ، المحصول "١/ق ٦٢٥/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٤٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٦/٢"، الفائق "٢١٨/٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٢٤٢/١" ، فواتح الرحموت "٢٩٥/١" .

أحدها [١]: أن الرفع فيما ذكرتم من الحديث ، داخل على نفس الخطأ والنسيان فيقتضى رفعهما ، ولما تعذر ذلك وجب حمله على رفع جميع أحكامهما ، لأن حمل اللفظ على المجاز الذى هو أقرب إلى الحقيقة واجب ، ورفع جميع الأحكام أقرب إلى الحقيقة ما اقتضاه الحديث رفع نفس الخطأ والنسيان ، ورفع نفسهما يستلزم رفع جميع صفاتهما وأحكامهما ، ولا شك أن هذا المفهوم أقرب إلى الحقيقة من رفع بعض الصفات والأحكام ، ولا يخفى عليك أن هذا الدليل لا يتأتى فى جميع أنواع الاقتضاءات .

وجوابه : أن الحمل على أقرب المجاز إنما يجب لو لم يكن الحمل عليه مستلزما لمحذور أما إذا كان مستلزما لمحذور كما هو فى مسألتنا من تكثير مخالفة الأصل فلا نسلم ذلك [٢].

وثانيها [٣]: أنه ليس إضمار بعض الأحكام أولى من إضمار البعض الآخر، فأما أن لا يضمر شيء منها وهو باطل وفاقا ، أو يضمر الكل وهو المطلوب .

وجوابه / (٢١٩ / أ) : أنا لا نضمر [٤]حكما معينا حتى يقال : إنه ليس [أولى [٥]] من الآخر ، بل نضمر[٦] حكما ما والتعيين موكول إلى الدليل الخارجى ، وهذا وإن ان يلزم منه الإجمال قبل الاطلاع على الدليل وهو

---

(١) فى "ص" : أ .

(٢) انظر : هذا الدليل والجواب عنه فى :

العدة "٢/٥١٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٦" ، الفائق "٢/٢١٨ ، ٢١٩" .

وراجع : تيسير التحرير "١/٢٤٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٩٤" .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) فى "ص" : أنه لا يضمر .

(٥) ساقط من الأصل ، "ت" ، وأثبته من "ص" .

(٦) فى "ص" : بل يضمر .

خلاف "الأصل[1]" ، لكن فى الحمل على العموم يلزم زيادة الإضمار وزيادة مخالفة الدليل الدال على ثبوت الأحكام ، وهو الفعل الذى صدر على[2] وجه الخطأ والنسيان فإنه مقتضى لثبوت تلك الأحكام مطلقا .

فإن قلت : لا نسلم أنه مقتضى لثبوت الأحكام مطلقا ، بل شرط وهو صفة العمدية والشىء ينتفى لانتفاء شرطه ، فليس هو مقتضى للأحكام قبل حصول شرطه فلا[3] يلزم منه مخالفة الدليل .

قلت : توقيف المقتضى على الشرط خلاف الأصل بل سقط من الأحكام ، ما سقط تخفيفا [4]، ولذلك ثبت بعض الأحكام ، نحو وجوب الضمان ، وعند[5] هذا نمنع أن ما ذكروه من المحذور يزيد[6] على هذا الذى ذكرناه .

وثالثها[7] : أنه فى العرف محمول على العموم ، بدليل قولهم : ليس للبلد « سلطان ولا [8] » ناظر ولا مدبر ، فإنه محمول على نفى جميع صفاته المطلوبة من السلطان من العدل والحراسة ونفاذ الأمر حيث تحقق نفس السلطان[9] ، فكذا فى اللغة والشرع إذ الأصل عدم التعبير .

وجوابه : منع أنه محمول على جميع الصفات يدل [10] على الذى دل

---

(١) فى الأصل : الحاصل ، والمثبت من "ت" ، "ص" .

(٢) فى "ص" : عن .

(٣) فى "ص" : ولا .

(٤) فى "ص" : تحقيقا .

(٥) فى "ص" : عند .

(٦) فى "ص" : يرد .

(٧) فى "ص" : ح .

(٨) ساقط من "ت" .

(٩) آخر الورقة "١٩" من "ص" .

(١٠) فى "ص" : بل .

عليـه سيـاق الكلام من العدل أو غيـره ، بدليل أنه يقال ذلك وإن كـان نافذ الأمر عظيم الشوكة إذا كان ظالما فاجرا [1].

المسـألة الثامنـة

[فى عموم الفعل المتعدى إلى مفعولاته]

الفعل المتعدى إلى مفعول ، هل له عموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا ؟

اختلفوا فيه .

فذهب الإمام الشافعي وأصحـابه ، والقاضى أبو يوسف رحمهم الله تعالى إلى أن له عموما بالنسبة إليها [2].

وذهب أبو حنيفـة،وبقـية أصحـابه ـ رحمـهم الله تعالى ـ إلى أنه ليس له عمـوم [3]. .

---

(١) العـدة "٢/٥١٧" ، المحصـول "١/ق ٢/ ٦٢٥ ـ ٦٢٦" ، الأحكام للآمـدى "٢/٢٤٩ ـ ٢٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٦" ، الفائق "٢/٢١٨ ـ ٢١٩" .

(٢) وإليه ذهب المالكية والحنابلة :
انظر : المستصفى "٢/ ٦٢" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦٢٧" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ٢٥١" ، مختصر ابن الحـاجب وشرحه "٢/ ١١٦" ، شـرح تنقيح الفـصول "ص ١٨٤" .
وراجع : الإبهـاج "٢/ ١١٦" ، فواتح الرحـموت "١/ ١٨٦" ، شـرح الكوكب المنير "٣/ ٢٠٣" .

(٣) وبه قال الإمـام الرازى فى المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٧" وقال : "وعند أبى حنيـفة ـ رحمه الله ـأنه لا يقبل التخصيص ، وانظر أبا حنيفة رحمه الله فيه دقيق" .
وانظر : المستصفى "٢/ ٦٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٥" .
وراجع نهاية السول "٢/ ٧٣" ، جمع الجـوامع وشرحه "١/ ٤٢٣" ، تيسـير ==

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف الرجل فقال : والله لا آكل أو [إن[١]] أكلت فأنت طالق ، ونوى مأكولا معينا فإنه لا يحنث بأكل غيره عند القائلين بعمومه : لأن العام يقبل التخصيص ونيته مخصصة له ، ويحنث عند من لا يقول بعمومه ، لأن ما ليس بعام لا يقبل التخصيص فلا يؤثر فيه التخصيص[٢].

وكذا [٣]لو حلف وقال : والله لا [أ [٤]]ضرب أو إن ضربت فأنت طالق، ونوى الضرب بآلة بعينها ، فإنه لا يحنث بالضرب بغير تلك الآلة عند القائلين بالعموم .

وهكذا إذا حلف على الخروج وقال : والله لا أخرج /(٢١٩/ب) ، أو إن خرجت فأنت طالق ، ونوى مكانا بعينه فإنه لا يحنث بالخروج إلى غيره عند القائلين بالعموم هكذا نقله « الشيخ [٥]» الغزالى[٦] رحمه الله تعالى ، وهو مخل بترجمة[٧] المسألة [٨] بما ذكرناه ، لأن الضرب والخروج غير متعد

== التحرير "١/٢٤٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/٢٠٣" .

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" ، "ص" .

(٢) فى الأصل : فلا نوى فيه التخصيص ، وفى "ص" : ولا يؤثر فيه التخصيص وما أثبته من "ت" .

(٣) فى "ص" : لذا .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : المستصفى "٢/ ٦٢" .

(٧) فى "ص" : بترجمته .

(٨) عبارة العلماء فى ترجمة هذه المسألة مختلفة كما ذكره القرافى ، وصحح الأصفهانى عبارة ابن الحاجب بعد سرده لأقوال العلماء فى صورة المسألة لكن القاضى البيضاوى أدرج هذه المسألة بمسألة نفى المساواة السابقة .
انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٦" ، والكاشف "٢/٢١٩/أ »، النفائس للقرافى "٢/١٦٣/أ" ، الإبهاج "٢/١١٦" ، نهاية السول ==

إلى "الآلـة" و "المكان" اللهم إلا أن يريد بقوله : الفعل المتعدى إلى مفعول أعم من أن يكون متـعديا بنفـسه أو بالحرف ، سـواء كان مع[1] الحرف أو لم يكن، وحينئذ يشتمل الخلاف الأفعال كلها .

احتج الأصحاب بوجهين :

أحدهما [2]: أنه لو قال : إن أكلت أكلا فأنت طالق ، أو قال : والله لا آكل أكلا ، ونوى مأكولا بعينه فإنه لا يحنث بغيره إجماعا .

فكذا لو قال : إن أكلت ، أو قال : والله لا آكل ، لأن الأول إنما قبل فيه التخـصيص عنده لوجود المصـدر الذى يتناول القليل والكثير وهو مـوجود فى الفـعل ضمنا ضـرورة أنه مشـتق منه والمضـمر كـالملفوظ ، بدليل أنه لو قـال لامرأته: طلقى نفسك ، ونوى ثلاثا فإنه تصح « نيته[3] » إجماعا .

وما ذكر الإمـام فى جوابه : وهو أن المصدر هو الماهـية ، وهى غيـر قابلة للتخصـيص ، وأما قوله : "أكلا" فهو لـيس فى الحقيقة مصـدر ، لأنه يفيد أكـلا واحدا منكرا ، والمصـدر مـاهية الأكل ، وقـيـد كونه منكرا خـارج عن الماهية[4].

فضعيف ، لأنه مخالف لقاعدة أهل العربية أجمع من وجهين :

أحدهما : أنهم صرحوا أن المصدر يتناول القليل والكثير ، وما يكون كذلك يكون قابلا للتخصيص .

== "٢/٧٣" ، حاشية المحصول "١/ق ٢/٦٢٦" .

(١) فى "ص" : معه .

(٢) آخر الورقة "٢٢٣" من "ت" ، وفى "ص" : أ .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) هذا مـا أجاب بـه الإمام الرازى عن هذا الدلـيل للشافـعـية فى المحصـول "١/ق ٢/ ٦٣٠" .

وثانيهما[1]: أنهم اتفقوا على أن قول القائل: أكلت أكلا، وغسلت غسلا وما يجرى مجراه منصوب على المصدر، فلو لم يكن قوله: "أكلا" مصدرا لكان ذلك خطأ إذ لم يمكن حمله على التجوز ويعرف ذلك بأدنى تأمل.

وثانيهما [2]: وهو أنا وإن سلمنا: أنه لا يقبل نية التخصيص باعتبار تضمنه المصدرى لكن يقول: « إن قوله [3]»: إن أكلت، يستدعى مأكولا مطلقا ضرورة كونه متعديا إليه، ولا شك أن المطلق سائغ فى كل ما يدخل[4] تحته من المقيدات، « ولا شك[5] » فى جواز إطلاق المطلق وإرادة المقيد - على ما عرفت ذلك فى اللغات[6] - فيجوز تفسيره بمأكول معين من بين جميع المأكولات، هذا كله فى طرق الإثبات.

وأما فى طرق النفى: نحو قوله: والله لا آكل، ونوى مأكولا معينا، فالأمر أظهر لأن قوله: والله لا آكل، يقتضى نفى ماهية الأكل، وقد عرفت أن نفى الماهية يستدعى [7]نفى كل فرد من أفرادها، فقوله: والله لا آكل، يقتضى نفى كل واحد من /(٢٢٠/أ) الأكلات التى تتعدد بحسب المأكولات، « و [8]» إذا كان كذلك كان قابلا للتخصيص، كالنكرة فى سياق النفى [9].

---

(١) فى "ص": ب.
(٢) فى "ص": ب.
(٣) ساقط من "ص".
(٤) آخر الورقة "٢٠" من "ص".
(٥) ساقط من "ص".
(٦) انظر ما سبق "ص ٢٩٩".
(٧) فى الأصل: استدعى، والمثبت من "ت، ص".
(٨) ساقط من "ص".
(٩) انظر فى هذه الأدلة للشافعى وأصحابه فى:
المستصفى "٢/ ٦٢"، المحصول "١/ق ٢/ ٦٣٠"، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥١"، مختصر ابن حاجب وشرحه "٢/ ١١٧"، الفائق ==

احتج الإمام للخصم : بأنه لو صحت نية التخصيص [لصحت[1]] : أما فى الملفوظ ، أو فى غيره ، والقسمان : باطلان فبطلت نية التخصيص .

أما الأول : فلأن الملفوظ ليس إلا الأكل وهو ماهية واحدة ، لأنها قدر مشترك بين [2] أكل هذا الطعام ، و « بين[3] » أكل ذاك الطعام ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم[4] له ، فالأكل من حيث إنه أكل مغاير لقيد كونه هذا الأكل وذاك وغير مستلزم له ، فالماهية من حيث إنها ماهية لا غير لا تقبل التعدد ، ولا [5] تقبل التخصيص « نعم : لو احتفت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذاك فهناك تصير متعددة ، فتصير قابلة للتخصيص[6] » لكنها غير ملفوظة[7] فالمجموع[8] الحاصل من الماهية ، وسائر عوارضها الخارجية التى هى غير ملفوظة ، غير ملفوظ ، فلو صحت نية التخصيص بهذا الاعتبار ، لكان ذلك هو القسم الثانى ، وهو صحة النية باعتبار غير الملفوظ ، لكن هذا القسم أيضا باطل ، لأن إضافة ماهية الأكل إلى "الخبزة[9]" تارة وإلى "اللحم" أخرى إضافة تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به ، وإضافتها إلى هذا اليوم ، وذاك اليوم ، وهذا المكان ، وذاك

== "٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٥" ، نهاية السول "٢/ ٧٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٠٤" .

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) فى "ص" : من .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ص" : ملتزم .

(٥) فى الأصل ، "ت" : فلا .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ص" ومستدرك على هامشها لكنه غير مقرؤ .

(٧) فى "ص" : ملفوظ .

(٨) فى "ت" : بالمجموع .

(٩) فى "ص" : الخبز .

المكان ، إضافة تعرض لها بحسب اختلاف المفعول فيه .

ثم أجمعنا : على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان[1] لم يصح، فكذا لو نوى التخصيص بالمفعول به بجامع رعاية الاحتياط فى تعظيم اليمين [2].

وهو ضعيف : لأنه لا يلزم من إبطال قبـوله التخصيص بحـسب اختلاف المفعول به على القياس على المفعول فيه أن لا يقبله باعتبار غير الملفوظ مطلقا ، لأن اعتبار غيـر الملفوظ غير منحصر فيما ذكـره من اختلاف المفعول به ، وهذا لأن من المحتمل أن يقبله باعتبار ما تضمنه من المصدر كما سبق ، ومن المعلوم أنه لا يمكن إبطاله بما سـبق من القـياس ، لأن تضـمن الفعل المصـدر وتناول المصدر القليل والكثير ، ليس ذلك أمـرا عارضا حاصلا [3]لهما بالإضافة إلى شىء آخر ، بل بالذات والوضع .

سلمنا : انحصاره فيه ، لكن الفرق بين دلالة الفعل على المفعول به ، وبين دلالته على المفعول فيه ظاهر .

وبيانه : من حيث الإجمال والتفصيل :

أما الأول : فلأنهم اتفقوا على أن المفعول به يجب أن يقام مقام الفاعل فى فعل ما / (٢٢٠ / ب) [لم [4]] يسم فاعله ، وإن وجدت سائر المفاعيل من المفعول المطلق ، والمفعول معـه ، والمفعول فيه ، وذلك يدل على أن [5] دلالة

---

(١) فى "ص" : بالزمان والمكان .

(٢) هذا مـا استـدل به الإمام الـرازى لأبى حنيفـة رحمـه الله تعـالى ومن معـه فى : المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٧ ـ ٦٢٩" .

وراجع : الإبهـاج "١١٧/٢" ، نـهـاية السـول "٧٣/٢" ، منهـاج العـقـول "٧٢/٢" .

(٣) فى "ص" : وحاصلا .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) فى "ص" : أنه .

الفعل على المفعول به أقوى من دلالته على سائر المفاعيل .

وأما الثانى : فلأن المفعول به لازم من لوازم الفعل المتعدى لا ينفك عنه لا فى الوجود الخارجى ولا فى[1] الذهنى إذ لا يمكن أن يوجد فعل متعدى فى[2] الخارج إلا وله مفعول ، وكذلك[3] لا يمكن أن يتصور فى الذهن بدونه ، بخلاف المفعول فيه من المكان والزمان ، فإنه ليس لازما من لوازمه لا فى الوجود الخارجى ، ولا فى الذهن بدليل أفعال الله تعالى : نحو "الخلق" فإنه قد انفك عن المفعول فيه من المكان والزمان ، فإن خلقه العالم لم يكن فى زمان ولا فى مكان [4].

وأما قوله [تعالى[5]] : ﴿[6] الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام [7]﴾ فمؤل وفاقا ، بل إن كان بينهما ملازمة كما فى فعل المحدث فبسبب أمر عارض لا لنفسهما وإلا لما انفكا [8].

---

(١) آخر الورقة "٢١" من "ص" .

(٢) فى "ص" : من .

(٣) آخر الورقة "٢٢٤" من "ت" .

(٤) فى "ص" : ولا مكان .

(٥) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٦) فى نسخ الكتاب : وهو الذى . . . الآية وهو خطأ .

(٧) الفرقان : آية "٥٩" .

(٨) انظر : الفائق "٢/٢٢٢" .

وراجع : نهاية السول "٢/٧٣" ، منهاج العقول "٢/٧٢" .

وقال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/١١٨" فى الجواب عما ذكره الإمام الرازى من القياس.

أما أولا : فبالمنع لأنا لا نعرف خلافا فى المذهب فى أنه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان كما يجوز فى مأكول معين .

وأما ثانيا : فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف ، لأن المفعول به من مقدمات الفعل فى الوجود ، لأن أكلا بلا مأكول محال ، وكذا فى الذهن ==

واحتجوا أيضا بوجهين « آخرين[1] » :

أحدهما [2]: أن القول بعمومه قول بعموم المقتضى ، وهذا لأن إضمار المأكول فى قوله : والله لا أكل ، من ضرورة تحقق الأكل كما أن إضمار الملك فى قول القائل : اعتق [عنى[3]] عبدك بألف ، من ضرورات تحقق العتق ضرورة أن اللفظ فى الصورتين لا يتعرض للمأكول ، ولا للملك ، وقد سبق أن المقتضى لا عموم له [4] ، فلا عموم للفعل المتعدى إلى مفعول أيضا .

وجوابه : منع أن إضمار المأكول فى الأكل كإضمار الملك فيما ذكروه من الفعل، وهذا لأن دلالة الفعل المتعدى على المفعول به بحسب الصيغة والوضع وأما دلالة الكلام على المقتضى فليس كذلك ، بل هو لضرورة وجود المذكور أو لضرورة صدق الكلام كما سبق [5] نظيرهما جميعا .

وثانيهما [6]: أن قوله : إن أكلت فأنت طالق ، المحلوف عليه هو الأكل الكلى المطلق الصادق على كل أكل ، والكلى المطلق لا يقبل التخصيص ، إذ لا تعدد فيه.

وجوابه : ما سبق فى الاستدلال ، وهو أنه وإن لم يقبل التخصيص ، لكن يقبل التقييد فتصح[7] نية التعيين [8].

== فهم ماهية الأكل دون المأكول مستحيل ، فالتزام الأكل للمأكول واضح . . . إلى آخر ما ذكر من نحو كلام المصنف .

(١) ساقط من "ت" .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) انظر : ما سبق "ص ١١٧٠" .

(٥) انظر : ما سبق "ص ١١٧٠" .

(٦) فى "ص" : ب .

(٧) فى "ص" : فيصح .

(٨) انظر فى هذه الأدلة للحنفية ومن وافقهم ومناقشتها فى :
المستصفى "٢/ ٦٢" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٧ ـ ٦٢٩" ، الأحكام للآمدى ==

المسألة التاسعة

[الخطاب المختص بالنبى لا تدخل تحته الأمة]

الخطاب المختص بالنبى [ﷺ(١)] كقوله تعالى : [﴿ يا أيها النبى[٢] ﴾] ﴿يا أيها الرسول[٣]﴾لا يدخل تحته الأمةعندنا : إلاإذا دل دليل على دخولهم تحته ، فحينئذ ثبت الحكم فيحقهم بذلك الدليل لا بالخطاب[٤] .

كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالأمة وفاقاً ، لا نعرف فيه خلافاً / (٢٢١ / أ)وهو قوله : يا أيها الأمة[٥] .

== "٢/٢٥٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٧" ، الفائق "٢/ ٢٢١-٢٢٢" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٥" ، نهاية السول "٢/٧٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٠٤" .

(١) ساقط من الأصل ، ومن "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل ، والآية من سورة الأنفال : آية "٥٦" .

(٣) المائدة : آية "٤١" .

(٤) وإلى هذا القول ذهب جمهور الأصوليين من شافعية ومعتزلة وحنابلة :
انظر : المعتمد "١/١٤٨" ، العدة "١/٣١٨ ، ٣٢٤" ، البرهان "١/ ٣٦٧" ، المستصفى "٢/ ٦٥ ، ٨٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢١" .
وراجع : المسودة "ص ٣١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٩" .

(٥) هذا الوفاق الذى ذكره الشيخ المصنف وإن وافقه بعض العلماء عليه كالقاضى عبد الوهاب ، فإنه لا يخلو من نظر ، وذلك أن أبا البقاء ذكر فى كتابه : شرح الكوكب المنير "٣/٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣" ، أنه يعم النبى ﷺ كالخلاف فى مسألة الخطاب الخاص بالنبى ﷺ فإنه عام للأمة عند الحنفية والمالكية والحنابلة وخالف فى ذلك بعض الشافعية وبعض الحنابلة والمعتزلة
انظر العدة "١/ ٣٢٠" ، المستصفى "٢/ ٨٠ - ٨١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٩٧"

خلافا للحنفية [1]، والحنابلة [2]، فإنهم قالوا : يدخل تحته الأمة إلا إذا دل دليل على أن ذلك الحكم من خصائص الرسول ، فحينئذ لا يدخلون تحته .

لنا : أنه لو دل الخطاب على دخولهم تحته، لدل عليه إما بلفظه ، أو بمعناه: أعنى به أن مجرد شرعيته فى حقه عليه السلام ، دال على شرعيته فى حقهم، والقسمان : باطلان فبطل القول بالدخول .

وإنما قلنا : أنه لا يدل عليه بلفظه ، لأن اللفظ مختص به عليه السلام موضوع له على سبيل الخصوصية ، واللفظ الموضوع لمعنى على الخصوصية لا يتناول غيره لاسيما إذا كان مضادا له فى الوصف الذى تختلف الصيغة بحسبه كوصف[3] الوحدة والجمع فى مثالنا إلا بطريق[4] التجوز، وهو مع كونه خلاف الأصل يتعذر المصير إليه هنا [5] ، لأنه يقتضى الجمع بين الحقيقة[6] والمجاز، وهو ممتنع عند الخصم.

---

(١) انظر : تيسير التحرير "١/ ٢٥١" ، التقرير والتخيير "١/ ٢٢٤" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢٨١" .

(٢) وإلى ذلك ذهب الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وأكثر أصحابه على ما فى شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٨" .

وانظر : العدة "١/ ٣١٨" ، المسودة "ص ٣١" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص ٢٠٧" .

وذهب إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٦٧" ، وابن السمعانى وأكثر المالكية إلى هذا الرأى أيضا .

انظر : المستصفى "٢/ ٦٥" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦٢٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢١" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٤٢٧" ، نهاية السول "٢/ ٧٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٨" .

(٣) فى الأصل ، "ص" : لوصف ، وما أثبته من "ت" .

(٤) فى الأصل : لا بطريق .

(٥) فى "ت" : هذا .

(٦) آخر الورقة "٢٢" من "ص" .

وإنما قلنا : إنه لا يدل عليه بمعناه : لأن شرعية الحكم فى حق شخص معين لمصلحة ، لا يستلزم شرعيته فى حق الآخر لتلك المصلحة أو لمصلحة أخرى ، لاحتمال أن تكون مفسدة فى حقه ، ولهذا اختص النبى [عليه السلام [1]] بجملة من الأحكام لا يشاركه فيها غيره .

وشرط الدلالة المعنوية الاستلزام فيستحيل أن يدل عليه بحسب المعنى أيضا.

فإن قلت : ماذا تعنى بقولك شرط الدلالة المعنوية [الاستلزام تعنى به[2]] الاستلزام القطعى ، أو الظاهرى .

فإن عنيت به الأول : فممنوع .

وإن عنيت به الثانى فمسلم : لكن لا نسلم أنه غير حاصل ، وما ذكرتم من الاحتمال فغير قادح فيه ، لأنه احتمال مرجوح بدليل أن الغالب الاشتراك فى الأحكام ، وذلك يدل على أن الاشتراك فى المصلحة غالب فشرعيته فى حقه عليه السلام يغلب على الظن شرعيته « فى حقهم[3] » .

قلت : الدليل على أنه غير حاصل ، أنه قد ظهر بما ذكرنا أن احتمال المصلحة والمفسدة قائم فى شرعيته فى حق الآخر والخصم يدعى أن أحد الاحتمالين وهو احتمال المصلحة راجح على الآخر ، لكن [4] الأصل عدمه .

وأما قوله : إن الغالب الاشتراك فى الأحكام ، « وذلك يدل على أن الغالب الاشتراك فى المصلحة .

قلنا : نسلم لكن التسوية فى الأحكام [5]» حينئذ مستفادة من دليل آخر

---

(١) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ت" : لأن

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ت"

غيراللفظ الدال على الحكم فى حقه عليه السلام ، وغـير نفس شرعيته فى حقه عليه السلام ، وذلك مما لا نزاع فيه ، فإنا نقول /(٢٢١/ب): أيضا لو دل دليل على التسوية نحـو قوله تعالى ﴿ **ما أتاكم الرسول فـخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** [(١)] ﴾ ونحو إلحاق الفرد بالأعم والأغلب ، ونحو العلم بعلة الحكم وحصولهـا فى حقهم ليثبت الحكم فى حـقهم أيضا : وإنما النزاع أنه هل يدل عليـه الخطاب أم لا ؟ ، وذلك إمـا بنفسـه ، أو بمعناه ، وقـد ظهر فـسـاد القسمين[(٢)].

احتجوا : بأنه يفهم فى العرف من خطاب المقدم على قوم ومن يقتدى[(٣)] به الخطاب مـعهم ألا ترى أن السلطان إذا قـال لمقدم العـسكر [(٤)]: اركب للثارة وشن الغـارة ، فإنه يفـهم منه أمر العـسكر بأسـرهم بذلك ، ولهذا فـإن من يتخلف منهم من غـير عذر فإنه يسـتحق اللوم والتوبيخ ، وهكذا فى الأخـبار أيضا : بأنه [(٥)] إذا قيل : فتح الأمـير البلد الفلانى ، وكسر الجـيوش ، وقتل الأعداء ، فإنه يكون إخبارا عنه وعن أتباعه .

وجوابه : أن ذلك لقرينة تحـصيل المقصـود ، لا من نفس الخطاب ، بدليل عدم الاطراد، ولو كان مستفادا من الخطاب لا طرد معه وبدليل صحة السلب، فإنه يصح أن يقـال : أمر المقدم ولم يأمر الأتبـاع ، وبدليل عدم الحنث به إذا

---

(١) الحشر : آية "٧" .

(٢) انظر فى أدلة الجمهور ومناقشتها فى :

العدة "١/٣٢٩ ـ ٣٣٠" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ٢٦٠" ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٢" ، الفائق "٢/ ٢٢٤" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "١/٤٢٧" ، تيـسير التحرير "١/٢٥١" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢٨١" .

(٣) فى "ص" : ومن تعدى به .

(٤) آخر الورقة "٢٢٥" من "ت" .

(٥) فى "ص" : فإنه .

حلف أن لا يأمر الأتباع ، وتلك القرينة هى أن ركوب المقدم وحده للثارة ، وشن الغارة ، غير كاف فى تحصيل المقصود والأمر يجب حمله على ما يحصل المقصود، وكذا القول فى الأخبار، إذ من المعلوم أن الأمير وحده لم يفعل ذلك « بل[1] » بأتباعه.

واحتجوا : أيضا بأن الصحابة كانوا يعتقدون دخولهم تحت الخطاب المختص به عليه السلام إذا[2] ورد فى قاعدة ليس « له[3] » فيها خصائص فكان ذلك إجماعا .

وجوابه : منع ذلك ولو سلم ، لكنه للقرينة بدليل أنهم لم يعتقدوا ذلك إذ ورد فى قاعدة له [فيها [4]] خصائص كالنكاح ولو كان ذلك مستفادا من الخطاب لما كان كذلك كالخطاب الوارد بلفظ يشملهما ، فإنه لا تختلف دلالته بحسب اختلاف القواعد [5].

المسألة العاشرة

[الخطاب المتناول للرسول والأمة]

الخطاب المتناول للرسول والأمة كقوله [تعالى[6]]: ﴿ **يا أيها الناس**[7]﴾

---

(١) ساقط من "ص" .
(٢) آخر الورقة "٢٣" من "ص" .
(٣) ساقط من "ت" .
(٤) ساقط من الأصل ، ومن "ت" وهذه الزيادة من "ص" .
(٥) انظر فى أدلة الحنفية والحنابلة ومناقشتها فى :
العدة "١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٩" ، البرهان "١/ ٣٦٨" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦١ - ٢٦٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٢ ـ ١٢٣" ، الفائق "٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥" .
وراجع : تيسير التحرير "١/ ٢٥١ ـ ٢٥٢"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٩ ـ ٢٢١" .
(٦) ساقط من الأصل ومن "ص" ، والمثبت من "ت" .
(٧) البقرة : آية "٢١" .

﴿ ياأيها الذين آمنوا [1]﴾ و ﴿ يا عبادى [2]﴾ يشملهما عند الأكثرين [3].

وذهب شذوذ من الناس إلى : أنه مختص بالأمة "لم[4]" يدخل تحته النبى عليه السلام [5].

ومنهم : من فصل كالصيرفى من أصحابنا بين ما يكون مصدرا بأمر الرسول بالتبليغ كقوله : ﴿ قل يا أيها الناس[6] ﴾ ، وبين ما لا يكون كذلك كما سبق[7] فقال بعموم : الثانى دون الأول [8].

---

(1) البقرة : آية "١٠٤" . وجاءت الآية فى نسخ الكتاب هكذا : ﴿ يا أيها المؤمنون ﴾ وهو خطأ .

(2) العنكبوت : آية "٥٦" .

(3) هذا مذهب جمهور الأصوليين :
انظر : البرهان "١/ ٣٦٥" ، المستصفى "٢/ ٦٥ ، ٨١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢٠٠" ، مختصر ابن الحاجب "٢/ ١٩٧" ، روضة الناظر "ص ٢٤١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٩٧" .
وراجع : نهاية السول "٢/ ٧٤" ، تيسير التحرير "٢/ ٢٥٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٤١" .

(4) فى "ص" : لا .

(5) انظر : البرهان "١/ ٣٦٥" ، المستصفى "٢/ ٨١" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٠٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٦" .

(6) الأعراف : آية "١٥٨" .

(7) فى "ص" : وبين ما يكون .

(8) انظر ما سبق قريباً .

(9) وهؤلاء المفصلة فرقوا بين الأمر المصدر بقوله "قل" وبين ما لا يكون مصدر بذلك فقالوا بعموم الثانى دون الأول .
انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٦٦" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٠١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢/ ١٢٦" ، الفائق "٢/ ٢٢٦" .
وقيل : يعمه خطاب القرآن دون خطاب السنة .
انظر : شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٤٧" ، إرشاد الفحول "ص ١٢٩" .

احتجوا بوجهين :

أحدهما/ (٢٢٢ / أ) [١]: أنه عليه السلام يشاركنا فى كثير من الأحكام الثابتة بالخطاب المتناول له ولنا ، نحو وجوب الصلاة ، ووجوب شرائطها ، ونحو وجوب الزكاة والصيام والحج وأمثالها ، فلو لم يكن ثبوت تلك الأحكام فى حقه عليه السلام بتلك الخطابات [٢] لكانت أدلة تلك الأحكام غيرها ، لكن الأصل عدمها فهى إذا هى .

وثانيهما [٣]: أن لفظ "الناس" يتناوله عليه السلام كتناوله لغيره ، بل أولى إذ هو سيد الناس ومنصب نبوته لا يمنع من دخوله تحته ، بدليل أنه لو صرح به لم يلزم منه محذور ومن مخالفة الدليل وغيرها ، ولو كان مانعا للزم ذلك ، وحينئذ يجب دخوله تحته عملا بمقتضى العموم .

ومنهم من تمسك بوجه آخر وهو أنه : أنه عليه السلام كان إذا أمر أصحابه بشىء ولم يفعله فإنهم كانوا يسألونه ، ويقولون : ما بالك لم تفعل [٤]، كما روى عنه عليه السلام : « أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ، ولم يفسخ هو فقالوا : أتأمرنا بالفسخ ولم تفسخ ، ولم ينكر عليهم ذلك، بل اعتذر وقال : إنى قلدت الهدى[٥] » ولو لم يكن قد تقرر عندهم دخوله

---

(١) فى "ص" : أ .

(٢) فى "ت" : الخطاب .

(٣) فى "ص" : ب .

(٤) فى "ص" : لم تفعله .

(٥) أخرج البخارى من حديث جابر : أنه حج مع النبى ﷺ وقد أهلوا بالحج مفردا فقال لهم : حلوا من إحرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وقصروا ، وأقيموا حلالا حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج واجعلوا الذى قدمتم بها متعة فقالوا : كيف نجعلها متعة وقد سعينا الحج ؟ فقال : افعلوا ما أمرتكم به فلولا إنى سقت الهدى لفعلت مثل ما أمرتكم به ولكن لا يحل منى حرام حتى يبلغ الهدى محله" فى كتاب الحج ـ باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه الهدى "٢/١٥٢ ـ ١٥٣" .
==

فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك [١].

ولقائل : أن يقول عليه : لعل ذلك لعلة التسوية فى الحكم دون عموم الخطاب ، وهذا لأنا لا نعلم أن ذلك الأمر كان صادرا بلفظ عام بحيث كان يتناوله أيضا : وليس فى الحديث ما يشعر به ، بل الظاهر أنه كان بحيث لا يتناوله ، لأنه كان خطاب مشافهة معهم ، والآمر غير داخل فى مثل هذا الأمر وتعليلهم بقولهم : إنك أمرتنا ، أو تأمرنا ، مع عدم تعرضهم لعموم الأمر ، يشعر بذلك إشعارا ظاهرا [٢].

احتج الأقلون بوجوه :

أحدها[٣] : أن له عليه السلام خصائص فى الأحكام ، فليخص بكل ما يعنى به .

وجوابه : أنه لماذا يلزم من الأول الثانى ، فإن كان ذلك بطريق القياس فأين الجامع ؟ وإن كان بغيره فبينه .

سلمناه : لكنه منقوض بما أن لبعض أصناف الناس ، كالمريض والمسافر والمرأة والحائض خصائص ، مع اندراجهم تحت عموم الخطاب .

سلمنا : سلامته عن النقض ، لكن نقول : خصائصه أقل بالنسبة إلى ما يشاركنا فيه والحمل على الأكثر أولى [٤].

== وأخرجه مسلم "١٢١٦" فى كتاب الحج ـ باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز المراد بالحج والتمتع والقران . . . "٢/ ٨٨٤ ـ ٨٨٥" .

(١) انظر فى أدلة الأكثرين :

العدة "١/ ٣٤٤" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٦٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٢ - ٢٧٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٦" ، الفائق "٢/ ٢٢٦" .

(٢) انظر : الفائق "٢/ ٢٢٦" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢٧٧" .

(٣) فى "ص" : أ .

(٤) انظر فى هذا الدليل ومناقشته فى : ==

وثانيها[1] : أن منصبه يقتضى إفراده بالذكر ، لما فيه [2] من التعظيم الزائد على ذكره مع غيره فى خطاب واحد .

وجوابه : منعه ، سلمناه : لكن هذه الدلالة الضعيفة لا تعارض/ (٢٢٢/ب) دلالة عموم اللفظ [3] .

وثالثها[4] : أنه لو كان داخلا تحت تلك الخطابات ، لكان مبلغا ومبلغا إليه وهو ممتنع .

وجوابه : أنه ممتنع "لكن[5]" باعتبار واحد ، أما باعتبارين فلا ، والرسول عليه السلام : مبلغ إليه باعتبار إبلاغ جبريل عليه السلام إليه ، ومبلغ[6] باعتبار إبلاغه إلى الأمة فلا منافاة بينهما [7] .

== البرهان "١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٦" ، المستصفى "٢/ ٨١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٤" ، الفائق "٢/ ٢٢٧" .

ذكر العضد فى الجواب عن هذا الدليل هو أن انفراد النبى ﷺ فى بعض الأحكام بدليل لا يوجب عدم مشاركته مطلقا ، لأن عدم الحكم قد يكون لمانع ، كما يكون لعدم المقتضى ، وذلك مثل خروج المريض والمسافر ونحوهما من عمومات مخصوصة ومعلوم أن ذلك لا يوجب خروجهم من العمومات مطلقا .

انظر : شرح مختصر ابن الحاجب للعضد "٢/ ١٢٧" .

(١) فى "ص" : أ .

(٢) آخر الورقة "٢٤" من "ص" .

(٣) انظر فى هذا الدليل والجواب عليه فى :
المحصول "١/ق ٣/ ٢٠٠ ـ ٢٠١" وقال الإمام الرازى فى الجواب على الدليل : "وهو باطل : لأن اللفظ عام ولا مانع من دخول الرسول ﷺ فيه" .

(٤) فى "ص" : جـ .

(٥) هذه الزيادة من "ص" .

(٦) فى "ص" : ومبلغ إليه .

(٧) انظر فى هذا الدليل والجواب عنه :
الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٣ ، ٢٧٤" ، وقال فى الجواب عن هذا الدليل : ==

المسألة الحادية عشرة

[أقسام اللفظ بالنسبة إلى الدلالة على المذكر والمؤنث]

اعلم أن اللفظ بالنسبة إلى الدلالة على المذكر والمؤنث على أقسام أربعة [١]:

أحدها [٢]: لفظ يختص بكل واحد منهما ، ولا يطلق أحدهما على الآخر بحال وهو كلفظ الرجال فى المذكر ، والنساء فى المؤنث ، فهاهنا اتفقوا : على أن كل واحد "منهما[٣]" من المذكر والمؤنث لا يدخل تحت[٤] الخطاب الوارد باللفظ المختص بالآخر .

وثانيها [٥]: « لفظ[٦] » يتناولهما جميعا ، إذ ليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل بحال ، وهو كلفظ الناس فهاهنا اتفقوا : أيضا على أن كل واحد من المذكر والمؤنث يدخل تحته [٧] .

== "أنه مبلغ للأمة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب ، بل بما سمعه من جبريل عليه السلام " .

وانظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

العدة "١/٣٤٦" ، البرهان "١/٣٦٥" ، المستصفى "٢/ ٨١" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٠٠ ـ ٢٠١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٦ ـ ١٢٧" .

(١) فى "ص" : الأربعة .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) هذه الزيادة من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٢٢٦" من "ت" .

(٥) فى "ص" : ب .

(٦) ساقط من "ت" .

(٧) انظر فى هذين القسمين :

المعتمد "١/ ٢٥٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٦٩" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٧٤" ، تيسير التحرير "١/ ٢٣١" ، حاشية العدة "٢/ ٣٥١" .

وثالثها[١] : لفظ يشملهما جميعا وإن كان لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل جوازا لا وجوبا ، وهو كلفظ "من" فهاهنا ذهب الأكثرون أيضا إلى أنه يشملهما جميعا إن ورد مجردا من علامة التأنيث [٢] .

وأنكره بعض الحنفية [٣] .

ثم اعلم أن كلام إمام الحرمين « رحمه الله تعالى[٤] » : يشعر بتخصيص الخلاف فى "من" الشرطية [٥] .

والظاهر أنه يعمه والاستفهام فيه ، والموصولة .

حجة الأكثرين : الإجماع على تعميمه في مثل قول الرجل: من دخل دارى

---

(١) فى "ص" : ح .

(٢) انظر : العدة مع حاشيته "٢/٣٥١" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٦٠" ، الوصول إلى الأصول "١/٢١٦" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٥" .

(٣) نسب إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٦٠" هذا القول إلى شرذمة من أصحاب أبى حنيفة عند كلامهم على مسألة المرتدة ، فقالوا قوله ﷺ : " من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول النساء. .إلى أن قال : "وهذا قول الأغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والأصول شيئا" ،وكذلك نقله عن الجوينى صاحب المسودة بحروفه"ص ١٠٥" .
انظر : الوصول إلى الأصول "١/ ٢١٦" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٥" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) انظر : البرهان "١/ ٣٦٠ ، ٣٦١" ، حيث قال إمام الحرمين : مَنْ مِن الألفاظ المبهمة وهى إحدى صيغ العموم فى اقتضاء الاستغراق إذا وقع شرطا ، ويتناول الذكور والإناث ، وذهب إلى هذا أهل التحقيق من أرباب اللسان والأصول " .
وقال : "ولاخلاف أن مَنْ إذا أطلق مبهما شرطا لم يختص بذكر أو أنثى جمع أو وجد أن هذا مستمر فى الألفاظ الشرعية وألفاظ المتصرفين،فى الحلول والعقود والإيمان والتعليقات وهو الجارى فى تفاهم ذوى العادات متفق عليه فى وضع اللغات" .
وانظر : الأحكام للآمدى "٢/٢٦٩" .

من أرقائى فهو حر ، فإنه يعتق عليه كل من دخل داره من عبيده وإمائه ، وكذا فى الوصية ، والتعليق ، والتوكيل [(١)].

احتجوا : بقول العرب : من ، ومنه ، و« منان[(٢)] » ومنتان ، ومنون ، ومنات [(٣)]، فصار كلفظ : مسلم ، ومسلمة ، ومسلمين ، ومسلمات ، وسيأتى إن ذلك [(٤)] لا يعم فكذا هذا .

وجوابه : أن هذا وإن كان جائزا ، لكن لا يجب فإنهم اتفقوا : على أن الأصح استعماله فيهما من غير علامة [(٥)].

ورابعها [(٦)] : لفظ يستعمل فيهما ، لكن بعلامة التأنيث فى المؤنث وبحذفها فى المذكر وجوبا «وهو [(٧)] » كلفظ : مسلمين ، ومسلمات ، وقام

---

(١) انظر فى هذا الدليل :
البرهان "١/٣٦١" ، الوصول إلى الأصول "١/٢١٦" ، المحصول "١/ق ٢/٦٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٥" ، الفائق "٢/٢٢٨" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : فى هذا الاستعمال وكلام اللغويين فيه :
كتاب سيبويه "١/٤١١" ، الخصائص لابن جنى "١/ ١٣٠" ، التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/٤٧٧" .
وراجع : البرهان "١/ ٣٦٠" ، الوصول إلى الأصول "١/٢١٦" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٢" .

(٤) انظر ما يأتى قريباً .

(٥) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :
البرهان "١/ ٣٦١" ، الوصول إلى الأصول "١/٢١٦" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٢ ـ ٦٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٥" ، الفائق "٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩" .

(٦) فى "ص" : د .

(٧) ساقط من "ت" .

وقامت وقاما وقامتا وقاموا ، و"قمن" فها هنا [1] اختلفوا فيه :

فذهبت الشافعية [2]، وجمهور الحنفية[3] ، والأشاعرة ، والمعتزلة [4]: إلى أن المؤنث لا يدخل تحت الخطاب الوارد به إن / (٢٢٣ / أ) ورد مجردا من علامة التأنيث إلا قرينة منفصلة [5].

وذهبت الحنابلة[6]، والظاهرية[7]، إلى أنه يشتملهما ظاهرا ولا يخرج

---

(١) فى "ص" : وها هنا .

(٢) انظر : البرهان "٣٥٨/١" ، التبصرة "ص ٧٧" ، المستصفى "٧٩/٢" ، المنخول "ص ١٤٣" ، الوصول إلى الأصول "٢١٦/١" ، الأحكام للآمدى "٢٦٥/٢" .

(٣) انظر : أصول السرخسى "٢٣٤/١ ـ ٢٣٥" ، تيسير التحرير "٢٣١/١" ، التقرير والتحبير "٢١٠/١" ، فواتح الرحموت "٣٧٣/١" .

(٤) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١١٧/١٧" ، المعتمد "٢٥٠/١" .

(٥) وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل فى رواية اختارها أبو الخطاب والطوفى وإليه ذهب ابن السمعانى والكيا الهراس ، وأبو الطيب ، ونقله الشيرازى فى التبصرة "ص ٧٧" عن معظم الفقهاء ونصره ابن برهان فى كتابه : الوصول إلى الأصول "٢١٢/١" ، ورجحه الشيخ الغزالى فى المستصفى "٧٩/٢" ، ونقله عن معظم أهل اللغة ابن القشيرى .

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١١٧/١٧" ، المعتمد "٢٥٠/١" ، العدة "٣٥٢/٢ ـ ٣٥٣" ، البرهان "٣٥٨/١" ، أصول السرخسى "٢٣٥/١" ، المحصول "١/ق ٦٢٣/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٦٥/٢" ، المسودة "ص ٤٦" ، شرح الكوكب المنير "٢٣٥/٣" .

(٦) وهو ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل فى رواية اختارها أبو يعلى فى العدة "٣٥١/٢"، وابن قدامة فى الروضة "ص ٢٣٦" وعليه أكثر الحنابلة .

انظر : المسودة "ص ٤٥" ، شرح الكوكب المنير "٢٣٥/٣" ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد "ص ١١٠" .

ومن هنا يتبين خطأ نسبة القول بالدخول إلى كل الحنابلة كالآمدى فى الأحكام "٢٦٥/٢" ، وقد تبعه الشيخ المصنف صفى الدين الهندى والأسنوى فى نهاية السول "٧٤/٢" ، والكمال بن الهمام فى التحرير .

انظر : تيسير التحرير "٢٣١/١" ، هامش العدة "٣٥٢/٢" .

(٧) انظر : الأحكام لابن حزم "٤١٢/٣" .

وراجع : التبصرة "ص ٧٧" ، الأحكام للآمدى "٦٥/٢" .

عنه المؤنث إلا المنفصل [١] .

ثم إن كلام[٢] إمام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف فى الخطابات[٣] الواردة فى الشرع لقرينة غلبة المشاركات فى الأحكام الشرعية[٤] .

واتفق الكل على أن المذكر ، لا يدخل تحته إن ورد مقترنا بعلامة التأنيث .

احتج الأكثرون بوجوه :

أحدها[٥] : قوله تعالى: ﴿ **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات[٦]** ﴾ الآية ، عطفت المؤمنات على المؤمنين ، فلو كان لفظ المؤمنين متناولا للمؤمنات، لكان ذلك من باب عطف الخاص[٧] على العام ، ففائدته التأكيد لا غير ولو لم يكن متناولا ، لكان ذلك من باب عطف المغاير على المغاير وفائدته التأسيس ، وقد عرفت أن الحمل على الفائدة التأسيسية أولى .

وثانيها[٨]: ماروى فى سبب نزول ما تلونا من الآية وهو : أن

---

(١) وهذا القول حكاه أبو الطيب عن أبى حنيفة وإليه ذهب السرخسى فى أصوله "١/ ٢٣٤" ونسبه ابن السبكى إلى خويز بن منداد من المالكية وإليه ذهب بعض الشافعية .

انظر : المعتمد "١/ ٢٥٠" ، البرهان "١/ ٣٥٨" ، المستصفى "٢/ ٧٩" ، المنخول "ص ١٤٣" ، المحصول "١/ ق ٢/ ٦٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٩٨" ، جمع الجوامع "١/ ٤٢٩" .

(٢) فى "ص" : لفظ .

(٣) فى الأصل ، وفى "ت" : الخطاب ، وما أثبته من "ص" .

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٥٩" .

وراجع : العدة "٢/ ٣٥٤" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢١٦" ، تيسير التحرير "١/ ٢٣١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٣٦" .

(٥) فى "ص" : أ .

(٦) الأحزاب : آية "٢٥" .

(٧) آخر الورقة "٢٥" من "ص" .

(٨) فى "ص" : ت .

أم سلمة[1] قالت رضى الله عنها لرسول الله ﷺ : « إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال « فأنزل الله الآية المذكورة »[2] .

ولو كانت الآية متناولة لهن لما صح قولها: ما نرى الله ذكر إلا الرجال[3]»

---

(١) هى : أم سلمة بنت أبى أمية بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية أم المؤمنين اسمها هند تزوجها النبى ﷺ بعد أن اعتدت زوجها ابنها سنة أربع من الهجرة ، توفيت بعد وقعة الحرة فى خلافة يزيد بن معاوية ، وقيل غير ذلك .
(انظر : الاستيعاب "٤/ ٤٥٤" ، أسد الغابة "٥/٥٨٨" ، الإصابة "٤/٤٥٨"، تهذيب التهذيب "١٢/ ٤٥٥") .

(٢) أخرجه النسائى فى السنن الكبرى والإمام أحمد بن حنبل فى المسند"٦/٣٠١، ٣٠٥" .
قال عبد الرحمن بن شيبة قال : سمعت أم سلمة قالت : يا رسول الله ما لنا لا نذكر فى القرآن كما يذكر الرجال ، قالت وأنا أسرح رأسى فلففت شعرى ثم دنوت من الباب فجعلت سمعى عند الجرير فسمعته يقول إن الله عز وجل يقول : ﴿ **إن المسلمين والمسلمات** ...﴾ الآية .
وأخرجه ابن جرير فى تفسيره "٢٢/ ١٠" من حديث أم سلمة .
وأخرجه أيضا من حديث ابن عباس .
وأخرجه الترمذى "٣٢١١" من طريق عبد بن حميد ، حدثنا ابن كثير ، حدثنا سليمان بن كثير عن حسين عن عكرمة عن أم عمارة الأنصارية : أنها أتت النبى ﷺ فقالت : ما أرى كل شىء إلا للرجال . . . الحديث فى كتاب تفسير القرآن ـ باب ومن سورة الأحزاب "٥/ ٣٥٤" .
وقال الترمذى : "هذا حديث حسن غريب وإنما يعرف هذا الحديث من هذا الوجه" .
وأخرجه ابن المنذر وابن مردويه من حديث أم سلمة .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب التفسير ـ باب تفسير سورة الأحزاب "٢/٤١٦" من حديث أم سلمة : أنها قالت : قلت : يارسول الله يذكر الرجال ولا يذكر النساء فأنزل الله عز وجل : ﴿ **إن المسلمين والمسلمات** ...﴾ الآية .وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ووافقه الذهبى. وأخرجه الطبرانى وفيه قابوس : وهو ضعيف ، وقد وثق ، وبقية رجاله ثقات قاله الهيثمى فى مجمع الزوائد "٧/ ٩١" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص"

والتقـرير عليه ، لأن نفى ذكرهن مطلقـا ، يقتضى نفى ذكرهن ولو بالتـضمن والالتزام ، بدليل صحة تقسيه إلى الـثلاثة اللهم إلا أن يضمر فيه ، ويقال : المراد منه : مـا نرى لله ذكر على التـخصـيص إلا الرجال ، لكنـه خلاف[1] الأصل [2].

وثالثها[3] : ما روى عن عائشة[4] رضى لله عنها أنها لما سمعت عن النبى عليه السلام قوله :« ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضأون»[5].

---

(١) فى "ص" : خالف .

(٢) قال القاضى أبو يعلى فى العدة "٣٥٧/٢" فى الجواب عن هذا الدليل : "إنهن إنما شكون أن لله تعـالى لم يخصـصهن بالذكـر الذى وضع لهن فى الأصل ، وأردن أن يكون لهن فى الكتـاب ذكـر ، ألا ترى أنهن كن يصلين ويـزكين قـبل ذلك بقـوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فدل ذلك على ما ذكـرنا ـ من دخول النساء تحت خطاب الرجال ـ .

فإن قيل : هذا لا يختص به النساء فإن الرجـال أيضا ما أفردوا بلفظ يخصهم ، فإن لفظ التذكير يدخل فيه التأنيث .

قيل : ألا أن علامـة التذكير وهى الواو والنون قـد وردت ، وهى دالة على الرجال ولـم ترد علامة التأنيث وهى الألف والتاء" .

(٣) فى "ص" : د .

(٤) هى أم عبد الله زوج النبى ﷺ أم المؤمنين عائشـة بنت أبى بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمـرو بن كعب بن تميم بن كعب بن لؤى القرشية ، ولدت سنة "٨" للبعـثة وكانت أحب النساء إلى نبى الله ، فـقيهه حـافظة فطنة ، توفيت سنة "٥٧" وقيل "٥٨" هـ .

انظر : حـليـة الأوليـاء "٤٣/٢" ، الاسـتـيـعـاب "٣٥٦/٤"، تذكـرة الحفاظ"٢٧/١"،المختصر فى أخبار البشر "١٨٧/١" ، البداية والنهاية "٩١/٨"، الإصابة "٣٥٩/٤" .

أخـرجه الدارقطنى "٩" فى كـتـاب الطهارة ـ باب مـا روى فى لمس القـبل والدبر والذكر . والحكم فى ذلك "١٤٧/١ ـ ١٤٨" من طريـق عبد الرحمن بن عـبد الله بن عمر بن حفص العمرى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: ويل للذين يـمسون فـروجهم ثم يصلون ولا يتوضـأون" قالت عـائشة: بأبى وأمى هذا للرجال ، أفـرأيت النساء ؟ قال : " إذا مست إحـداكن فرجها فلتـتوضأ للصلاة" .

==

قالت : هذا للرجال فما للنساء ؟ فلم يرد عليه السلام عليها السؤال بل أجاب، ولولا خروجهن عن الجمع المذكور ، لما صح [السؤال [1]] ولا التقرير عليه ، وسؤال التخصيص ساقط بالكلية هنا ، لأن سؤالها عن الوعيد ، وذلك لا يختلف من أن يكون صريحا أو ضمنا .

ورابعها[2] : وهو من الوجه المعقول : وهو أن الجمع تضعيف الواحد ، وقولنا " مسلم" و "قام" لايتناول المؤنث بالإجماع ، فكذا "مسلمون" و"قاموا" لا يتناوله وإلا لم يكن تضعيفه .

وخامسها[3] : أنا أجمعنا على أن مسلمين حقيقة فى الجمع المذكر الصرف فلو كان حقيقة أيضا فى الجمع المذكر والمؤنث لزم الاشتراك ، وأنه خلاف الأصل [4] .

احتجوا « بوجوه [5]» :

== قال الدارقطنى : عبد الرحمن العمرى ضعيف ، وقال أحمد : كان كذابا ، وقال النسائى وأبو حاتم وأبو زرعة : متروك ، وزاد أبو حاتم وكان يكذب ، وقال البخارى : هو وأخوه القاسم يتكلمون فيهما ، وقال ابن عدى : عامة ما يرويه مناكير إما متنا وإما إسنادا .

انظر : الضعفاء والمتروكين للنسائى "ص ٧٦" ، ميزان الاعتدال "٢/ ٥٧١ ـ ٥٧٢" .

(١) ساقط من الأصل ، "ت" : وأثبته من "ص" .

(٢) فى "ص" : د .

(٣) فى "ص" : هـ .

(٤) انظر هذه الأدلة ومناقشتها فى :

العدة "٢/ ٣٥٥ ـ ٣٥٨" ، التبصرة "ص ٧٧ ـ ٧٨" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٤ـ ١٢٥" ، الفائق "٢/ ٢٣١ ـ ٢٣٢" .

وراجع : تيسير التحرير "١/ ٢٣١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٣٨" .

(٥) ساقط من "ت" .

أحدها (١) : « أن أهل اللغة (٢)» قالوا : إذا اجتمع / (٢٢٢ / ب) التذكير والتأنيث غلب التذكير، وعلى هذا ورد قوله تعالى : ﴿ **اهبطوا** (٣)﴾ فى خطاب آدم وحواء وإبليس .

وجوابه : أنه لا يلزم من صحة إرادة الشىء عن الشىء إرادته منه إذا ورد مطلقا من غير قرينة تدل على إرادته ، فإن المجاز كله شأنه ما ذكرناه مع أنه لا يحتمل اللفظ عليه عند الإطلاق ، فلا يلزم من صحة إرادة المذكر « والمؤنث من الجمع المذكر (٤) » على وجه التغليب للقرينة إرادته منه إذا ورد مطلقا .

أو نقول بعبارة أخرى : وهى أن اللازم مما ذكرتم أنه متى أراد معبر أن يعبر عن الفريقين بعبارة واحدة كان التعبير بالجمع المذكر متعينا إذ هو معناه ، وهذا لا يقتضى أنه متى كان التعبير بالجمع المذكر كان المعبر عنه الفريقين إذ القضية الكلية لا يجب أن تنعكس كنفسها .

وثانيها (٥): أن أكثر أوامر الشارع بخطاب المذكر ، مع انعقاد (٦)الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال فى تلك الأحكام ، فلولا دخولهن تحت تلك الأوامر لما كان الحكم ثابتا فى حقهن إذ الأصل عدم دليل آخر .

وجوابه : أن ذلك لدليل آخر نحو الإجماع ، والقياس ، وغيرهما ، بدليل عدم دخولهن فى كثير من الأحكام الثابتة بخطاب التذكير ، نحو الجمعة والجماعة، والجهاد ، وعيادة المريض ، وزيارة القبور ، فإن تخلف المدلول عن الدليل خلاف الأصل ، ولو عورض بهذا الأصل ، بما ذكروه من الأصل ،

---

(١) فى "ص" : أ .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) الآية من سورة البقرة "٣٦" وتتمتها : ﴿ **فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا : اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين**﴾ .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : ب .

(٦) آخر الورقة "٢٢٧" من "ت" .

كان المقصود أيضا : حاصلا إذ يوجب سقوط ما ذكروه من الدليل ، مع[1] أن الحق عدم التعارض .

أما أولا : فلأن ما ذكروه من خلاف الأصل واقع لا محالة لوجود الدليل الآخر كما سبق .

وأما ثانيا : فلأن محذور ترك الدليل الشرعى أكثر .

وثالثها[2] : أن الرجل من « أهل[3] » اللسان ، إذا سأل أهل قرية أو حلة حين عبوره عليهم ، فإنه يقول : كيف أنتم ، وأنتم آمنون ، ولم يقل : أنتم آمنون ونساؤكم آمنات ، ولو قال « ذلك[4] » : لاستهجن منه ، وذلك يدل على أن النساء يدخلن تحت قوله : أنتم آمنون .

وجوابه : أنه لا نزاع فى دخولهن تحته ، واستهجان السؤال عنهن ثابتا ، لكن لا نسلم أن ذلك بدلالة لفظية ، وليس فيما ذكرتم ما يدل على أنه بدلالة لفظية ، بل ليس فيه إلا دخولهن تحته ونحن نقول به : لكن بدلالة معنوية : وهى أن أمن الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بهم/(٢٢٤/أ) من النفس والمال والنساء والأولاد والأتباع ، فلو لم تكن النساء آمنات لما حصل الأمن للرجال ، فلهذا كان الجواب عن أمن الرجال جوابا عن أمنهن أيضا[5].

---

(١) آخر الورقة "٢٦" من "ص" .

(٢) فى "ص" : حـ .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :

العدة "٢/٣٥٣ ـ ٣٥٥" ، المحصول "١/ق ٢/٦٢٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٦٧ ـ ٢٦٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٥" ، الفائق "٢/٢٣٢ ـ ٢٣٣" .

المسألــة الثانيــة عشـرة

[الخطاب المضاف إلى الناس وبنى آدم يدخل تحته العبد والكافر]

الخطاب المضـاف إلى الناس وبنى آدم ، وما يجـرى مجـراهما فى العـموم يدخل تحته العبد والكافر[1] عندنا : لأنهمـا من الناس وبنى آدم حقيـقة فكانا داخلين تحت الخطاب ، إذ الأصل عدم المخصص[2].

وقال قوم : لا يدخل تحته العبد والكافر[3].

وهؤلاءِ إن زعموا أن اللفـظ لا يتناولهم من حيث اللغة فهـو جهالةِ ، وإن زعموا أن اللفظ يتناولهم ، لكن الرق والكفر فى الشرع يخصصهم فهو أيضا : باطل ، لأن الرق رالكفر غير مانعـين من إيجاب الأحكام على العبد والكافر

---

(١) أما دخول الكفار فعلى الخلاف السابق فى تكليف الكفار بفروع الشريعة "ص٩٢٦" .

(٢) وإليه ذهب الأئمة الأربعة وأكثر أتباعهم وجماعة من السلف واختاره القاضى أبو بكر البـاقلانى والآمـدى فى الأحكام "٢/ ٢٧٠" ، وأبو عبـد الله الجرجـانى الحنفى ، واختاره الجوينى فى البرهان "١/ ٣٥٦" ، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق .
انظر : المغنى للقاضى عـبد الجبار "١٧/ ١١٧" ، المعـتمد "١/ ٢٩٤ ، ٣٠٠" ، العدة "٢/ ٣٤٨ ، ٣٥٨" ، التبصرة "ص ٧٥" ، المسـتصفى "٢/ ٧٧" ، المنخول "ص ١٤٣" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٠١" .

(٣) وإليه ذهب بعض المالكية وبعض الشافعية حيث قالوا : لا يدخلون إلا بدليل ، وهذا القول ضعـفه الجوينى جدا حيث قـال فى البرهان : "١/ ٣٥٦" : "وذهب بعض الضعفاء إلى أن المطلق من الألفاظ يختص بالأحرار" .
انظر : المعتـمد "١/ ٢٩٤" ، العدة "٢/ ٣٤٩ ، ٣٥٩" ، التبـصرة "ص ٧٥" ، المسـتـصفى "٢/ ٧٨" ، المنـخـول "ص ١٤٣" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ٢٧٠" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٥" .
وذهب أبو بكر الرازى الحنفى إلى أنه يتناولهم شرعا فى حقوق الله فقط .
انظر : العدة "٢/ ٣٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٠" ، مخـتصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٥" ، تيسير التحرير "١/ ٢٥٣" .

مطلقا ، بدليل وجوب كثير مـن الأحكام عليهما ، وتخلف المدلول عن الدليل خلاف الأصل ، بل لو منعا فإنما يمنعان من بعض الأحكام نحو الأحكام التى تتوقف على المالكية والإيمان فيكونان مخصصين لهما بالنسبة إلى ذلك البعض من الأحكام ونحن نقول بذلك : فـإنه إذا دل دليل من خارج أن الكفر والرق مانعـان من ثبوت حكـــم فإنا لا نقول بانـدراجهمـا تحت الخطاب الدال على ثبوت ذلك الحكم ، أمـا الحكم بكونهمـا مانعين على الإطـلاق فـذلك غير جائز .

احتجوا بوجوه فى [1] العبد ، إذ الكلام فى الكافر مـاسبق فى الأوامر فلا حاجة إلى الإعادة [2].

أحدها [3]: أن حقوق السادات مستغرقة لمنافع العبيد ، لأن لهم استخدامهم فى كل وقت ، وذلك يمنعهم من الدخول تحت الخطاب .

فإن قلت : لا نسلم أن حقـوقهم مستـغرقة لمنافـعهم ، ولا نسلم : أن لهم استخدامـهم فى كل وقت حتى فى وقت يتعين فيه فـعل العبادة ، بل إنما لهم ذلك إذا فرغوا من تكاليف الشرع .

قلت : الدليل عليه : أن الذى يدل على وجوب خدمة السيد من النص[4] » المناسب المقتضى لذلك « الرق [5] » [أو غيرهما[6]] لا إشعار له بوقت دون وقت ، فلو خصصنا وجوب خدمة السيد ببعض الأوقات لزم تطرق التخصيص إليه ، وأنه خلاف الأصل [7].

---

(١) فى الأصل العبارة هكذا: احتجوا بوجوه، أحدها فى العبد، وما أثبته من "ت، ص"

(٢) انظر ما سبق "ص ١٠٨٧" .

(٣) فى "ص" : أ .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص" وبعد النص فى "ت" زيادة : الرق .

(٥) ساقط من "ص ،ت" .

(٦) ساقط من الأصل من "ت ، ص" ، والجـملة الساقطة من "ص" التى وضعتـها بين قوسين ذكرت هنا من "ص" .

(٧) انظر فى هذا الدليل ==

وجوابه : أنا لو لم نقل بتخصيصه لزم أيضا تطرق التخصيص إلى[1] النصوص الدالة على وجوب تلك العبادات عليهم وعلى الأحرار ، فلم كان هذا / (٢٢٤/ ب) التخصيص أولى بالالتزام من ذلك التخصيص ، وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون ، ثم أنه معنا ، وذلك لأن النصوص الدالة على وجوب العبادة كالخاص بالنسبة إلى الأدلة الدالة « على[2] » وجوب خدمة السيد ، « لأن وجوب كل عبادة من الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات يخصه لفظ ، وما دل على وجوب خدمة السيد[3] »ليس كذلك، لأن «كل[4] » نوع من أنواع الخدمة ليس يخصه لفظ ولا للرق إشعار به على التخصيص وتخصيص الأعم بالأخص أولى من العكس ، والأصل عدم مخصص آخر .

فإن قلت : ما ذكرتم من المرجح[5] معارض بوجه آخر وهو : أن حق العبد مقدم على حق الله تعالى ، لأنه مبنى على الشح والتضيق[6] ، وحق الله تعالى على السهولة والترفق[7]، ولذلك يقدم[8] الدين على الزكاة على رأى[9] .

== المعتمد "١/ ٣٠٠" ، التبصرة "ص ٧٦" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٥٧" ، المستصفى "٢/ ٧٨" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢٠٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٦" ، الفائق "٢/ ٢٣٤" .

(١) آخر الورقة "٢٧" ، من "ص" وإلى مكررة فى "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ت" : الراجح .

(٦) فى "ص" : التضييق .

(٧) فى الأصل : الترفيق ، وما أثبته من "ت ، ص" .

(٨) فى الأصل : لقدم ، وما أثبته من "ت" وفى "ص" : تقدم .

(٩) إذا اجتمع حق الله تعالى ودين الآدمى فى المال فأيهما يقدم ؟
فيه خلاف بين العلماء مبنى على الخلاف فى الدين هل يمنع وجوب الزكاة أو لا ؟
فذهب الشافعى فى الجديد إلى أنه لا يمنع الزكاة ، لأنه حر مسلم ملك نصابا حولا فوجبت عليه الزكاة كمن لا دين عليه . ==

قلت : لا نسلم أن حق العبد مقدم على حق الله تعالى عند التعارض والفوات ، وأما كونه مبنى على المسامحة والمساهلة فلا يدل عليه ، لأن معناه: أنه شرع حق لله تعالى على نوع من اليسر « ولم يشرع حق العبد على ذلك النوع من اليسر نحو قبول الرجوع عن الإقرار فى حدود الله[1] » وعدم تتبع المحدود إذا هرب [2]، بخلاف الرجوع عن الإقرار فيما يتعلق بحق العبد فإنه لا يقبل[3]، وبخلاف ما إذا هرب فى استيفاء [4]حق [5] .

== وذهب أحمد ومالك وأصحاب الرأى وغيرهم : إلى أن الدين يمنع وجوب الزكاة فى الأموال الباطنة وهى الأثمان وعروض التجارة .

انظر : الكافى فى فقه أهل المدينة "١/٢٩٣" ، الهداية "١/٩٧" ، المغنى لابن قدامة "٣/٤١" ، المجموع "٥/٢٩٧" .

(١) مابين القوسين ساقط من "ت" .

(٢) اختلف العلماء فى قبول رجوع من أقر بحد من حدود الله :

ذهب أبو حنيفة وأحمد والشافعية ورواية عن مالك أن من شرط إقامة الحد بالإقرار البقاء إلى تمامه ، فإن رجع عن إقراره أو هرب كف عنه وقبل رجوعه وبهذا قال عطاء والزهرى وحماد وإسحاق .

وذهب أبو ثور ، ومالك فى إحدى روايته : إلى أنه إذا أقر أنه زنى فرجع عن إقراره، وقال : لم أزن لم يقبل رجوعه .

واستدل الأولون : بحديث ماعز بن مالك حيث جاء فيه قوله : "فلما أصابه حر الحجارة قال : ردونى إلى رسول الله ﷺ ، فإن قومى غرونى ، فلما بلغ رسول الله ﷺ قال : "هلا تركتموه" رواه أحمد وابن ماجة والترمذى من حديث أبى هريرة .

انظر : الهداية "٢/١٠٥" ، المغنى لابن قدامة "٨/١٥٩ ـ ١٦٠" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "٢/ ١٠٧٠" ، المجموع "١٨/ ٣٩٠" .

(٣) قال الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة : لا يقبل الرجوع عن الإقرار فى حقوق العباد .

انظر : المغنى لابن قدامة "٨/ ١٦٠" ، بدائع الصنائع للكاسانى "٧/ ٢٣٣" ، المجموع شرح المهذب "٢٠/٢٣٦" .

(٤) فى "ت" : بعد هذه الكلمة زيادة : لم يشرع ، وهى آخر الورقة "٢٢٨" من "ت" .

(٥) فى "ت" : بحق .

العبد[1] فإنه يتبع لأنه عند التعارض والفوات مقدم على حق الله تعالى وتقديم الدين على الزكاة ممنوع على الآخرين ومن سلم أنه مقدم لكن فى البعض لا فى الكل ، فلم قلتم "إن[2]" ما نحن فيه من ذلك البعض لابد لهذا من دليل [3].

وثانيها[4] : أن العبد يشبه البهائم ، من حيث إنه مال للسيد يباع ويشترى وجناياته تضمن بما نقص من قيمته ، والبهائم لا تدخل تحت خطاب التكليف فكذا هذا .

وجوابه : أن مشاركة الشيئين فى بعض الأمور أو اللوازم لا توجب اشتراكهما [5] فى كلها [6]، هذا إن ذكر بطريق الوجوب ، وإن ذكر بطريق القياس فمع وضوح الفارق المناسب لا تصح[7] الإضافة إلى ما ذكروه من الجامع .

وثالثها[8] : وهو العمدة لهم أنا لو قلنا : بدخولهم تحت الخطاب فحيث لم يدخلوا ، كما هو فى كثير من الخطابات يلزم الترك بالدليل .

---

(١) بعد هذه الكلمة فى "ت" زيادة قوله : "على ذلك النوع من اليسر نحو قبول الرجوع عن الإقرار فى حدود الله تعالى حق العبد" .

(٢) فى الأصل ، "ص" : أنه والمثبت من "ت" .

(٣) انظر فى هذا الجواب على هذا الدليل :

المعتمد "١/ ٣٠٠" ، التبصرة "ص ٧٦" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٠٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٦" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٢٧٦" .

(٤) فى "ص" : ب .

(٥) فى "ص" : اشتراكهما .

(٦) فى "ص" : زيادة "كذا" بعد كلها .

(٧) فى "ص" : لا يصح .

(٨) فى "ص" : ح .

فلو قلنا[1] : بعدم دخولهم فحيث دخلوا كان ذلك لدليل[2] آخر ، وترك مقتضى الدليل / (٢٥٥ / أ) خلاف الأصل ، وما يستلزم خلاف الأصل فهو أيضا خلاف خلاف الأصل ، أما إثبات الحكم بدليل زائد ليس خلاف الأصل، فكان القول بعدم دخولهم أولى .

وجوابه : أن دليلكم يقتضى عدم[3] دخولهم تحت الخطاب ، وذلك قد يكون بأن اللفظ لا يتناولهم ، وقد يكون بأن الرق اللازم لهم يخصصهم : فإن كان مقصودكم من هذا الدليل عدم دخولهم على الطريق وهو الظاهر من كلامكم فقد ذكرنا أن ذلك جهالة ، ونزيد هنا إنا إنما نتكلم فى هذه المسألة تفريعا على القول بالعموم ، وما ذكرتم يرفعه فلا يسمع فى هذا المقام .

وإن كان مقصودكم منه عدم دخولهم على الوجه الثانى ، فالمحذور المذكور لازم عليكم أكثر مما لزمنا [4]مع زيادة محذور آخر ، وهو ترك مقتضى التخصيص حيث دخلوا فما هو جوابكم فهو جوابنا [5].

---

(١) فى "ص" : ولو قلنا .

(٢) فى الأصل : الدليل والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) فى "ص" : عموم .

(٤) آخر الورقة "٢٨" من "ص" .

(٥) المعتمد "١/ ٣٠٠" ، العدة "٢/ ٣٥٠ ، ٣٥١" ، التبصرة "ص ٧٥ ، ٧٦" ، البرهان "٣٥٧/١" ، المستصفى "٧٨/٢" ، المحصول "١/ق ٢٠٣/٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٠ ، ٢٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٢٦/٢"

الفائق "٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥" .

المسألة الثالثة عشرة

[الخطاب الخاص بواحد خطاب للباقين]

الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة ، هل هو خطاب للباقين أم لا ؟

اختلفوا فيه :

فذهب الجماهير إلى أنه ليس خطابا لهم [(١)].

وذهب بعض الظاهريين إلى أنه خطاب لهم [(٢)].

لنا : أنه لو عم فعمومه ، إما حقيقة أو مجاز .

فإن كان الأول : فإما أن يكون من جهة وضع اللغة ، وهو باطل ، إذ المسألة مفروضة فيما إذا كان الخطاب خاصا بالواحد بالوضع اللغوى ، أو من جهة وضع الشارع بأن نقله الشارع إلى العموم ، وهو أيضا باطل ، إذ النقل خلاف الأصل .

وإن كان الثانى [(٣)]**:** فحمله على العموم يتوقف على وجود قرينة دالة على

---

(١) وهذا مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية :

انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٧٠" الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٣" ، تخريج الفروع على الأصول "ص ٣٤٠" .

وراجع : المسودة "ص ٣١" ، جمع الجوامع وشرحه "٤٢٩/١" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٨٠" .

(٢) وإليه ذهب بعض الشافعية واختاره منهم إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٧٠" ، هو مذهب الحنابلة .

وانظر : العدة "٣٣١/١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٣" ، الفائق "٢/ ٢٣٥" .

وراجع : فواتح الرحموت "١/ ٢٨٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٢٣" .

(٣) فى "ص" : فإن كان .

إرادته ، وعند ذلك لا يبقى نزاع فيه .

فإنا نقول : أيضا بتعميمه إذ ذاك على وجه التجوز [١].

ونفى إمام الحرمين رحمه الله تعالى الخلاف عن المسألة ، وقال : لا شك فى أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا ينبغى فيه خلاف ، وعام بحسب العرف الشرعى ولا ينبغى فيه خلاف ، فلا[٢] معنى للخلاف فى المسألة [٣].

وفيه نظر : لأنه[٤] لا نسلم أن الخطاب عام فى العرف الشرعى ، بل الذى نسلم عموم مقتضى الخطاب ، وعموم مقتضى الخطاب غير عموم الخطاب قطعا ، والنزاع إنما هو فى الثانى لا فى الأول .

احتجوا بقوله عليه السلام :«حكمى على الواحد حكمى على الجماعة »[٥].

---

(٤) انظر : أدلة هذا القول ومناقشتها فى :
العدة "١/٣٣٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه"٢/١٢٣" ، الفائق "٢/٢٣٦" .
وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/٢٢٨" .

(١) فى "ص" : ولا معنى .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٣٧١" ، حيث قال : "فإن وقع النظر فى مقتضى اللفظ فلا شك أنه للتخصيص وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه ، فلا شك أن خطاب رسول الله وإن كان مختصا بآحاد الأمة ، فإن الكافة يلزمون فى مقتضاه ما يلتزمه المخاطب ، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره ، وكون الناس شرعا فى الشرع واستبانه ذلك من عهد الصحابة ومن بعدهم لا شك فيه وكون مقتضى اللفظ مختصا بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه فلا معنى لعد هذه المسألة بعد المقتضى للتعميم .

(٣) فى "ص" : لأنا لا نسلم .

(٤) فى "ص" : من .

(٥) الحديث بهذا اللفظ لا يعرف قاله الزركشى وقال الحافظ العراقى : "ليس له أصل وسئل عنه المزى والذهبى فأنكره" .
لكن معناه ثابت عن النبى ﷺ . أخرجه الترمذى "١٥٩٧" فى كتاب السير==

وجوابه : أن التعميم لو استفيد فإنما يستفاد من هذا الخطاب لا من خطاب الواحد الخاص به ، والنزاع إنما هو فيه لا في غيره وأيضا قوله : « حكمي على الواحد حكمي /(٢٢٥ / ب) على الجماعة » ليس فيه ما يدل على أن ذلك باعتبار اللفظ، بل هو أعم من أن يكون باعتبار اللفظ، أو باعتبار المعنى والعام لا يدل على الخاص .

وأيضا : لو كان التعميم مستفادا من خطاب الواحد ، لكانت فائدة هذا الخطاب التأكيد لا غير ، ولو لم يكن مستفادا منه لكانت فائدته التأسيس ، والحمل عليه أولى من الحمل على التأكيد ، لما فيه من زيادة الفائدة .

فهذا الحديث بأن يكون حجة لنا أولى من أن يكون حجة علينا ، وبما أنه عليه السلام إذا شرع حكما في حق بعض الصحابة فإن كان مختصا به ذكر ذلك وإلا سكت ، وذلك يدل على أن شرعه في حقه شرع في حق الباقين ،

== باب ماجاء في بيعة النساء "١٥١/٤ ـ ١٥٢" من طريق سفيان عن ابن المنكدر من حديث أميمة بنت رقيقة تقول : بايعت رسول الله ﷺ في نسوة . . . فقال رسول الله ﷺ : إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة" .

وقال هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من حديث محمد بن المنكدر قال وسألت محمدا عن هذا الحديث فقال : لا أعرف لأميمة بنت رقيقة غير هذا الحديث" .

وأخرجه النسائي في كتاب ـ باب بيعة النساء "١٤٩/٧" بلفظ : "إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة ، أو مثل قولي لامرأة واحدة" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل في المسند "٣٥٧/٦" .

وأخرجه الدارقطني "١٤ ، ١٥ ، ١٦" ، في النوادر "١٤٦/٤ ـ ١٤٧" .

وأخرجه الحميدي في مسنده "٣٤١" "١٦٣/١" .

وأخرجه الحاكم في كتاب معرفة الصحابة "٧١/٤" .

وقال ابن كثير في تفسيره : "هذا إسناد صحيح" "٣٥٣/٤" .

انظر : المعتبر "ص ١٥٧" ، تخريج أحاديث المنهاج للبيضاوي للعراقي نشر في مجلة البحث العلمي عدد "٢" "ص ٢٩٣" ، كشف الخفاء "٤٣٧/١" .

وإلا ذكر التعميم حيث سكت ، إذ التعميم غير مستفاد من السكوت لولا المقتضى،ولم يحتج إلى ذكر التخصيص حيث خصص إذ التخصيص بعد المقتضى للتعميم [1].

بيان الأول بصور :

أحدها [2]: ما روى أن أبا بكرة[3] رضى الله عنه لما دخل الصف راكعا خوفا من الفوات قال عليه السلام : « زادك الله حرصا ولا تعد » [4].

وثانيها[5] : أنه خصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير [6].

---

(١) انظر : فى هذا الجواب عن هذا الدليل :
العدة "١/ ٣٣٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ٢٦٤ ، ٢٦٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٣" ، الفائق "٢/ ٢٤١" .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) هو : نفيع بن الحارث بن عمرو بن علاج مولى النبى ﷺ من فقهاء الصحابة من أهل الطائف سكن البصرة ، توفى فيها سنة "٥٢ هـ" .
انظر : طبقات ابن سعد "٧/ ١٥" ، الاستيعاب "٣/ ٥٦٧" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/ ١٩٨" ، أسد الغابة "٥/ ٣٨" ، سير أعلام النبلاء "٣/ ٥ ـ ١٠" ، الإصابة "٣/ ٥٧١" .

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الآذان ـ باب إذا ركع دون الصف من حديث أبى بكرة أنه انتهى إلى النبى ﷺ وهو راكع فركع قبل أن يصل إلى الصف فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال : "زادك الله حرصا ولا تعد "١/ ١٩٠" .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ـ باب الرجل يركع دون الصف "١/ ١٨٢ ـ ١٨٣" .
وأخرجه النسائى فى كتاب الإمامة ـ باب الركوع دون الصف "٢/ ١١٨" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة ـ باب من ركع دون الصف "٢/ ٩٠" .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٥/ ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦" .

(٥) فى "ص" : أ .

(٦) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الجهاد والسير ـ باب الحرير فى الحرب "٣/ ٢٣١" عن أنس رضى الله عنه أن عبد الرحمن بن عوف والزبير شكوا ==

وثالثها[1]: أنه خصص أبا بردة[2] فى أجزاء التضحـية بعناق حيث قال : «تجزى عنك ولا تجزى لأحد بعدك » [3].

== إلى النبى ﷺ يعنى القمل فأرخص لهما فى الحرير فرأيته عليهما فى غزاه" .

وفى لفظ من حديث أنس ، قال رخص أو رخص لحكه بهما" .

وأخرجـه أيضا فى كـتاب اللباس ـ باب مـا يرخص للرجال من الحـرير للحكة من حديث أنس "٤٦/٧" .

وأخرجه مسلم "٢٠٧٦" فى كتـاب اللباس والزينة ـ باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها "١٦٤٦/٣ ـ ١٦٤٧" .

وأخرجه التـرمذى "١٧٢٢" فى كتاب اللباس ـ باب ما جـاء فى الرخصة فى لبس الحرير فى الحرب "٤١٨/٤" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الزينة ـ باب الرخصة فى لبس الحرير "٢٠٢/٨" .

وأخرجه ابن ماجة "٣٥٩٢" فى كـتاب اللباس ـ باب من رخص له فى لبس الحرير "١٨٨/٢" .

وأخرجه أحمد فى المسند "١٢٧/٣ ، ١٨٠ ، ٢١٥ ، ٢٥٥ ، ٢٧٣" .

إيراد المصنف رحمه الله تعـالى يشعر بأن الحديث خاص بعبـد الرحمن وليس الأمر كذلك كما يراه شيخى محقق العدة ـ ، بل هو ترخيص له ولغيره لمن أصيب بمرضه بدليل أنه ورد الترخيص أيضا للزبير ، فإذن الحكم يدور مع علته فمتى وجدت العلة وجـد الحكم ، ثم إن هـذا الحـديث ليس من باب التـخـصـيـص بل هو من باب الترخيص .

انظر : مقدمة العدة "ص ٥٥" .

(١) فى "ص" : جـ .

(٢) فى "ص" : إنما .

وهو أبو بردة مشـهور فى كنيتـه مختلف فى اسـمه واسم أبيه ، فـقيل هو هانى بن دينار، وقيل : هانى بن عمرو ، وقيل : الحـارث بن عمرو ، خال البراء بن عازب شهد المشاهد كلها ، توفى فى أول خلافة معاوية ، قيل سنة "٤١ ، ٤٢ ، ٤٥" هـ (انظر : طبقات ابن سـعد "٤٥١/٣" ، الاستيعاب "١٧/٤" ، تهـذيب الأسماء واللغات "١٧٨/٢" ، أسـد الغابة "٣٨٢/٥" ، سـير أعـلام النبلاء "٣٥/٢" ، الإصابة "١٨/٤" .)

(٣) أخرجه البـخارى فى كتاب العـيدين ـ باب كلام الإمام والناس فى خطبـة العيد ==

. . . .

== وإذا سئل عن شيء وهو يخطب "٢/ ١٠" قال : فإن عندى عناق جذعة هى خير من شاتى لحم فهل تجزى عنى ؟ قال : نعم ، ولن تجزى عن أحد بعدك" .

وأخرجه أيضا فى الأضاحى ـ باب قول النبى ﷺ لأبى بردة ضح بالجذعة من المعز ولن تجز عن أحد بعدك "٦/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧" .

وأخرجه مسلم "١٩٦١" فى كتاب الأضاحى ـ باب وقتها "٣/ ١٥٥٢ ـ ١٥٥٣" .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الضحايا ـ باب النهى عن ذبح الضحية قبل انصراف الإمام "٢/ ٤٨٣" .

وأخرجه أبو داود "٢٨٠٠" فى كتاب الأضاحى ـ باب ما يجوز من السن فى الضحايا "٣/ ٩٦" .

وأخرجه الترمذى "١٥٠٨" فى كتاب الأضاحى ـ باب ما جاء فى الذبح بعد الصلاة "٤/ ٩٣" ، وقال : "هذا حديث حسن صحيح" .

وأخرجه ابن ماجة "٣١٥٤" فى كتاب الأضاحى ـ باب النهى عن ذبح الأضحية قبل الصلاة "٢/ ١٠٥٣" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الأضاحى ـ باب ذبح الضحية قبل الإمام "٧/ ٢٢٢" .

وأخرجه الدارمى "١٩٦٨" فى كتاب الأضاحى ـ باب فى الذبح قبل الصلاة "٢/ ٧" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الضحايا ـ باب لا يجزى الجذع إلا من الضأن وحدها يجزى الثنى من المعز والإبل والبقر "٩/ ٢٦٩" وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٤/ ٤٥" .

فكما وردت الرخصة لأبى بردة كذلك وردت لعقبة بن عامر ، كما جاء ذلك فى البخارى فى كتاب الأضاحى ـ باب قسمة الإمام الأضاحى بين الناس "٦/ ٢٣٤" ، بلفظ : "قسم النبى ﷺ بين أصحابه ضحايا فصارت لعقبة جذعة ، فقلت يا رسول الله صارت جذعة قال ضح بها" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الأضاحى ـ باب الضحية "١٩٦٥" "٣/ ١٥٥٦" .

وكما وردت لأبى بردة ولعقبة وردت أيضا : لزيد بن خالد الجهنى كما جاء ذلك فى سنن أبى داود فى كتاب الأضاحى ـ باب ما يجوز من السن فى الضحايا "٢٧٩٨" "٣/ ٩٦" .

وقد زاد البيهقى بعد أن روى الرخصة فى ذلك لعقبة بن عامر قوله : ==

ورابعها[1] : أنه خصص خزيمة[2] بقبول شهادته وحده [3].

== "ولا رخصة فيها لأحد بعدك" .

وعليه يكون هناك تعارض بين قصة أبى بردة ، وقصة عقبة ، وقد جمع بينهما البيهقى : بأن هذه رخصة لعقبة ، كما كانت لأبى بردة .

ورده الحافظ ابن حجر .

وذهب بعضهم : إلى أن خصوصية الأول نسخت بخصوصية الثانى .

ويرى فريق آخر : القول بتقديم حديث أبى بردة على حديث عقبة وبخاصة أن زيادة قوله: "ولا رخصة فيها لأحد بعدك" فى حق عقبة لم ترد فى الصحيحين .

قال الدكتور أحمد سير : "ومن هنا نتبين : أن تعبير المؤلف ـ أى أبو يعلى ـ بالتخصيص لأبى بردة لم يكن دقيقا" .

وهذا الذى قاله شيخنا : يتجه على إيراد الشيخ صفى الدين الهندى .

راجع : هامش العدة "١/ ٣٣٣" .

(١) فى "ص" : د .

(٢) هو : أبو عمارة خزيمة بن ثابت بن الفاكة بن ثعلبة الأنصارى الأوسى من السابقين الأولين للإسلام ، شهد المشاهد كلها ، استشهد بصفين مع على بن أبى طالب سنة "٣٧ هـ" .

(انظر : طبقات ابن سعد "٤/ ٣٧٨" ، الاستيعاب "١/ ٤١٩" ، صفوة الصفوة "٢/ ٧٠٢" ، تهذيب الأسماء واللغات "١/ ١٧٥" ، أسد الغابة "٢/ ١٣٣" ، الإصابة "١/ ٤٢٥") .

(٣) أخرجه أبو داود "٣٦٠٧" من طريق محمد بن يحيى بن فارس أن الحكم بن نافع حدثهم ، أخبرنا شعيب عن الزهرى عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبى ﷺ أن النبى ﷺ : ابتاع فرسا من أعرابى . . . فقام النبى ﷺ حين سمع نداء الأعرابى فقال : "أو ليس قد ابتعته منك فقال الأعرابى : لا ، والله ما بعتكه ، فقال النبى ﷺ "بلى قد ابتعته منك" فطفق الأعرابى يقول : هلم شهيدا فقال خزيمة بن ثابت : أنا أشهد أنك قد بايعته ، فأقبل النبى ﷺ على خزيمة فقال: "بم تشهد" ؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين "فى كتاب الأقضية ـ باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز أن يحكم به "٣/ ٣٠٨" .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع ـ باب التسهيل فى ترك الإشهاد ==

وخامسها [1]: أنه خصص الأعرابى بسقوط كفارة رمضان حيث قال : «هذا لك وليس لأحد بعدك» [2].

=== على البيع "٣٠١/٧" . وأخرجه البيهقى فى كتاب الشهادات ـ باب الأمر بالشهادة "١٠/١٤٥ ـ ١٤٦" .

وأخرجه الطبرانى وابن شاهين من طريق زيد بن الحباب عن محمد بن زرارة بن خزيمة ، حدثنى عمارة بن خزيمة عن أبيه أن النبى ﷺ اشترى فرسا من سواد بن الحرب فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له : بم تشهد ولم تكن حاضرا ، فقال : بتصديقك وأنك لا تقول إلا حقا . . . الحديث .

وأخرجه الدارقطنى .

وانظر : فتح البارى "٨/٣٩٨ ـ ٣٩٩" .

(١) فى "ص" : هـ .

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الصوم ـ باب إذا جامع فى رمضان ولم يكن له شىء فتصدق عليه فليكفر "٢/٢٣٥ ـ ٢٣٦" .

وأخرجه مسلم "١١١١" فى كتاب الصيام ـ باب تغليظ تحريم الجماع فى نهار رمضان على الصائم "٢/٧٨١ ـ ٧٨٢" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الصيام ـ باب كفارة من أفطر فى رمضان "١/٢٩٦ ـ ٢٩٧" .

وأخرجه أبو داود "٢٣٩٠" فى كتاب الصوم ـ باب كفارة من أتى أهله فى رمضان "٢/٣١٣" .

وأخرجه الترمذى "٧٢٤" فى كتاب الصيام ـ باب ما جاء فى كفارة الفطر فى رمضان "٣/١٠٢ ـ ١٠٣" وقال : "حديث حسن صحيح" .

وأخرجه ابن ماجة "١٦٧١" فى كتاب الصيام ـ باب ما جاء فى كفارة من أفطر يوما من رمضان "١/٥٣٤" .

وأخرجه أحمد فى المسند "٢/٢٠٨ ، ٢٤١" .

وأخرجه الشافعى فى مسنده "ص ١٠٥" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصيام ـ باب القبلة للصائم "٢/ ١٩٠" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام ـ باب كفارة من أتى أهله فى نهار رمضان وهو صائم "٤/٢٢١" .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الصيام ـ باب فى الذى يقع على امرأته فى شهر رمضان نهارا "١/٣٤٣"

وجوابه: أنه[1] إنما لم يذكر التعميم ، بل كان يسكت لظهور علة[2] إلحاق[3] الغير به وهو اشتراكه فى السبب الموجب به ، وإنما كان تخصيص القطع[4] الإلحاق به ، إذ علة[5] الإلحاق به ظاهرة ، لأن الخطاب عام فى نفسه[6].

المسألة الرابعة عشرة

[الخطاب الوارد شفاها يختص بالموجودين]

الخطاب الوارد شفاها فى[7] عصر النبى عليه السلام كقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا**[8]﴾ و ﴿ **ياأيها الناس** [9]﴾ يختص بالموجودين فى عصره عليه السلام .

ولا يتناول من يوجد بعدهم « عندنا وجماهير الفقهاء والمعتزلة ولا يثبت ذلك الحكم فى حق من يوجد بعدهم[10] » إلا بدليل آخر [11].

---

(١) فى "ت" : أنا .

(٢) آخر الورقة "٢٢٩" من "ت" .

(٣) آخر الورقة "٢٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" : بقطع .

(٥) فى "ص" : أو علة .

(٦) انظر : العدة "١/٣٣٢" ، الأحكام للآمدى "١/٢٦٤ ، ٢٦٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٣" ، الفائق "٢/٢٤١" .

(٧) فى "ص" : من .

(٨) سورة البقرة : آية "١٠٤" .

(٩) سورة البقرة : آية "٢١" .

(١٠) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(١١) وإليه ذهب كثير من الأصوليين من الشافعية وأصحاب أبى حنيفة ورجحه ==

خلافا لبعض الفقهاء ، وطائفة من السلفيين[1] والحنابلة[2] .

لنا : أن من لم يكن موجودا فى ذلك العصر لم يكن إنسانا ولا مؤمنا به ، فلا يكون اسم الإنسان والمؤمن متناولا لهم .

ولأن شرط المخاطب أن يكون فاهما للخطاب ، ولهذا يشترط أن يكون/ (٢٢٦ / أ) بالغا عاقلا وهو مفقود فى المعدوم [3]، فيستحيل أن يكون مخاطبا [4].

فإن قلت : فما الذى يدل على أن مقتضاه ثابت فى حق الذين يوجدون إلى يوم القيامة .

قلت : الحق أن ذلك معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ، ولأن ما يدل على دوام شرعه إلى يوم القيامة ، وكونه خاتم النبيين يدل على ذلك

== الآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٧٤" ، وابن الحاجب فى المنتهى "٢/ ١٢٧" .
وانظر : العدة "٢/ ٣٨٦" ، المستصفى "٢/ ٨٣" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٣٤" ، روضة الناظر "ص ٢١٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٨" .

(١) وإليه ذهب جماعة من الحنفية منهم : أبو اليسر على ما فى تيسير التحرير "١/ ٢٥٦" ، ومسلم الثبوت "١/ ٢٧٨" .
وانظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٢٧٠" ، المنخول "ص ١٢٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٤٥" .

(٢) انظر : العدة "٢/ ٣٨٦" ، روضة الناظر "ص ٢١٣" ، المسودة "ص ٤٤ ـ ٤٥" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٥١" .

(٣) فى "ص" : العموم .

(٤) انظر فى أدلة من قال: إن الخطاب يختص بالموجودين فى عصر النبى ﷺ ومناقشتها فى:
العدة "٢/ ٣٩٠ ـ ٣٩١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٣٤ ـ ٦٣٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٧" ، روضة الناظر "ص ٢١٣"

أيضـا[1] . فأما[2] التمسك على هذا بمثل قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنـاك إلا كافة للنـاس[3] ﴾ . وقـوله عليه السـلام : « بعـثت إلى الناس كـافة وبعـثت إلى الأحمر والأسود » [4] .

---

(1) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٦٣٥" ، الفائق "٢/ ٢٤٣" .

وراجع : شرح العقيدة الطحاوية "ص ١٧٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٥١" .

(2) فى "ص" : وأما .

(3) سورة سبأ : آية "٢٨" .

(4) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم ، منهم :

أبو هريرة ، وجابر بن عبد الله ، وحذيفـة ، وأبو أمامة ، وأبو ذر ، وعبد الله بن عمـرو ، وعبد الله بن عـباس ، وعلى بن أبى طالب ، فمنهم من ورد فى حـديثه موطن الشاهد هنا ، ومنهم من لم يرد فيه .

أمـا حـديث أبى هريرة : فلفظه "فـضلـت على الأنبـيـاء بست : أعطيت جـوامع الكلم، ونصـرت بالرعـب ، وأحلت لى الغنائم ، وجـعلت لى الأرض مـسـجـدا وطهورا ، وأرسلت إلى الخلق كافة ، وختم بى النبيون" .

أخرجه مسلم "٥٢٣" فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة "١/ ٣٧١" .

وأخرجه أبو عوانة فى مسنده "١/ ٣٩٥" .

وأخرجه أحمد فى مسنده "٢/ ٤١١ ـ ٤١٢" .

وأما حديث جابر فلفظه : "أعطيت خمسـا لم يعطهن أحد قبلى كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود . . ." .

أخرجـه البـخارى فى كـتاب الصـلاة ـ باب قول النبى ﷺ : جـعلت لى الأرض مسجدا وطهورا "١/ ١١٣" .

وأخرجه مسلم "٥٢١" فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة "٣/ ٣٧٠ ـ ٣٧١" .

وأخرجه أبو عوانة "١/ ٣٩٦" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة ـ باب التيمم بالصعيد الطيب "١/ ٢١٢" .

وأما حديث أبى أمامة فلفظه : "فضلت بأربع . . .

أخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة ـ باب التيمم بالصعيد الطيب "١/ ٢١٢" .

وأخرجه أحمد فى المسند "٥/ ٢٤٨" .

من طريق محمد بن أبى عدى عن سليمان يعنى التيمى عن سيار عن أبى أمامة ==

و « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة »[1].

فضعيف ، لأن لفظ : الناس والأحمر والأسود والجماعة يختص أيضا بالموجودين وقت النزول إذ المعدوم لا يوصف بالأحمر والأسود والجماعة ، فلا

== أن رسول الله ﷺ قال : فذكره .

قال الألبانى فى الإرواء "١/ ١٨٠" : "وهذا إسناد حسن رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين غير سيار وهو الأموى الدمشقى" .

وأما حديث أبى ذر فلفظه : " أعطيت خمسا لم يعطهن نبى قبلى : " بعثت إلى الأحمر والأسود . . ." .

أخرجه الدارمى "٢٤٧٠" فى كتاب السير ـ باب إن الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا "٢/ ١٤٢" .

وأخرجه أحمد "٥/ ١٤٥، ١٤٨ ، ١٦١" .

وأما حديث ابن عمرو فلفظه : "لقد أعطيت الليلة خمسا ما أعطيهن أحد قبلى. . ." وذلك فى غزوة تبوك .

أخرجه أحمد "٢/ ٢٢٢" .وأما حديث ابن عباس : فلفظه : مثل لفظ حديث أبى ذر .

أخرجه أحمد "١/ ٢٥٠ ، ٣٠١" .

انظر : التلخيص الحبير "١/ ١٥٧ ـ ١٥٨" إرواء الغليل "١/ ٣١٤ ـ ٣١٧" .

وأورد ابن الأثير هذا الحديث وقال فى قوله عليه السلام : "بعثت إلى الأحمر والأسود "أى العجم والعرب لأن الغالب على ألوان العجم الحمرة والبياض وعلى ألوان العرب الأدمة والسمرة .

وقيل : أراد بالأحمر الأبيض مطلقا .

وقيل : أراد الجن والإنس .

قال : وسئل ثعلب لم خص الأحمر دون الأبيض ؟

فقال : لأن العرب لا تقول رجل أبيض من بياض اللون ، وإنما الأبيض عندهم الطاهر النقى من العيوب فإذا أرادوا الأبيض من اللون قالوا : الأحمر .

قال ـ أى ابن الأثير ـ وفى هذا نظر "فإنهم قد استعملوا الأبيض فى ألوان الناس وغيرهم" انظر : النهاية فى غريب الحديث "١/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨" .

(١) الحديث سبق تخريجه "ص ١٢٠٩" .

يتناول من يوجد بعد نزول الخطاب ، ولو صح اندراج من يوجد بعد نزول الخطاب تحت هذه النصوص لصح اندراجهم تحت قوله : ﴿ **ياأيها الناس**[1]﴾ و ﴿ **يا أيها الذين آمنوا**[2]﴾ ، إذ ليس فيها إلا زيادة التأكيد [3].

احتج الخصم بوجوه :

أحدها[4] : بما ذكر من[5] النصوص : ووجه الاستدلال بها وهو أنه لو لم تكن خطابات القرآن العظيم وقت النزول خطابات متناولة لهم ، لم يكن مبلغا إليهم الأحكام ولا رسولا إليهم ولا مبعوثا إليهم ، وهو باطل وفاقا [6].

وجوابه : منع اللازم ، وهذا لأن تبليغ الأحكام وأداء الرسالة لا يتوقف على خطاب المشافهة حتى يلزم من فقده بالنسبة إلى قوم فقد أداء الرسالة إليهم، بل قد يكون بما ذكرتم ، وقد يكون بالفعل « و[7] » بالقرائن وينصب الأدلة والقياس ، والذى يحقق ذلك أن النصوص قليلة والوقائع كثيرة ، فمعرفة جميعها منها متعذر ، فمعرفتها يكون بغيرها من الطرق ، ولذلك عرف أكثر أحكام الصلاة والحج بفعله عليه السلام ، وعرف أكثر الأحكام من المعاملات وغيرها بالقياس ، والبراءة الأصلية .

سلمنا[8] :اللازم ودلالة هذه النصوص على المطلوب،لكن إنما يلزم الاندراج

---

(١) البقرة : آية "٢١" .

(٢) البقرة : آية "١٠٤" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٦٣٥ ـ ٦٤١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٥" ، الفائق "٢/ ٢٤٣" .

(٤) فى "ص" : أ .

(٥) الآنفة الذكر .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٥" .

(٧) ساقطة من "ص" .

(٨) فى "ص" : الملازم .

بهذه النصوص لا بالخطاب الذى هو مثل ﴿ **يا أيها الناس**[1] ﴾ أو ﴿ **يا أيها الذين آمنوا**[2] ﴾ « الذى[3] » وقع النزاع فيه .

وثانيها[4] : وهو التمسك بالإجماع[5]، وتقريره أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتبع التابعين وهلم جرا إلى زماننا ، يتمسكون فى إثبات الأحكام[6] على من وجد فى زمانهم ، ولم يكن موجودا / (٢٢٦/ب) فى زمان[7] النبى عليه السلام[8] بالآيات والأخبار [الواردة شفاها فى عصر النبى عليه السلام ، ولو لم تكن تلك الآيات والأخبار][9] متناولة لهم لم يصح الاستدلال بها وكان استدلالهم بها خطأ ، وهو ممتنع من أهل الإجماع.

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك بتلك الآيات والأخبار وحدها ، لاحتمال أن يكون ذلك بها ، وبما عرف بالضرورة من عدم الفرق بين الموجودين فى زمانه عليه السلام ، وبين الموجودين بعده ، وإنما لم يذكروا ذلك لاشتراك الكل فيه، والذى يحقق هذا الاحتمال إنا لو لم نقل به لزم الترك بما ذكرنا من الدليل ، وهو خلاف الأصل .

ولو قلنا : به لزم إعماله وإعمال ما ذكرتم من الدليل أيضا فكان هذا أولى.

وثالثها[10] : وهو ما ذكر فى المسألة السالفة من أن النبى عليه السلام إذا

---

(١) البقرة : آية "٢١" .

(٢) البقرة : آية "١٠٤" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ت" : وثالثها ، وفى "ص" : د .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٦" .

(٦) فى "ص" : أحكام .

(٧) فى "ص" : "زمن" .

(٨) آخر الورقة "٣٠" من "ص" .

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

(١٠) فى "ص" : حـ .

شرع حكما فى حق البعض ، فإن كان مختصا به ذكر تخصيصه به وإن لم يكن مختصا به سكت [١] .

فعلى هذا يقول : لو كان الحكم الثابت بخطاب المشافهة مختصا بالحاضرين لذكر ذلك ، وحيث لم يكن ذلك دل على أنه عام فى حق الكل [٢] .

وجوابه : أنا لا نقول باختصاص الحكم بالحاضرين ، بل نقول : باختصاص الخطاب لهم وفرق بين اختصاص الخطاب وبين اختصاص الحكم ، فإن الخطاب قد يكون خاصا وما تضمنه من الحكم قد يكون عاما من حيث المعنى لقرينة تدل على عمومه ، ولعموم علته ، والحكم ما كان مختصا بالحاضرين كان يذكر التخصيص على ذاته .

ورابعها[٣] : أنه عليه السلام إذا أراد التخصيص ببعض الأمة ذكر ذلك لما سبق [٤] .

فعلى هذا يقول : لو لم يكن الخطاب العام المطلق يكون خطابا للكل لما احتاج إلى التخصيص [٥] .

وجوابه : أن المعهود منه عليه السلام التخصيص ببعض الحاضرين ولا شك أن الخطاب عام بالنسبة إلى الحاضرين بأسرهم ، فلا جرم احتاج إلى التخصيص «فى صورة التخصيص [٦] » فلم يدل ذلك[٧] على تناول الخطاب لمن بعدهم ، نعم لو ثبت منه عليه السلام التخصيص ببعض من سيوجد بعده

---

(١) انظر ما سبق "ص ١١٨٢" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٨٥ ـ ٨٦" .

(٣) فى "ص" : د .

(٤) انظر ما سبق "ص ١١٨٢" .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٦" .

(٦) ساقط من "ت" .

(٧) آخر الورقة "٢٣٠" من "ت" .

عليه السلام ، كان ذلك محيلا لتناوله للكل ، وعند ذلك يكون جوابه ما سبق فى المسألة السالفة (١).

المسألـة الخامـسة عشـرة

[دخـول المخاطـب تحـت خطابـه]

المخاطب يدخل تحت خـطابه إذا كان صالحـا له ، ولم تخرجه الـقرينة عند الجماهير (٢) .

خلافا لبعض الشاذين (٣).

اعلم أن المسألة : قد تفـرض فى الأمر تارة ، والكلام فـيه قـد سـبـق فى

---

(١) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :

العدة "٢/٣٨٧ ٣٨٨" ، المستصفى "٢/٨٦" ، المحـصول "١/ق ٢/٦٣٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٢٧" ، الفائق "٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤" ، روضة الناظر "ص ٢١٣" .

وراجع : فواتح الرحموت "١/٢٧٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٥٠ ، ٢٥٢"

(٢) مكررة فى الأصل .

وإليه ذهب أكثر الشافعية ، قاله الآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٧٨" واختاره الغزالى فى المنخول "ص ١٤٣" وعـليه أكثـر الحنابلة قاله ابن النـجار فى شرح الكوكـب المنير "٣/ ٢٥٢" ، وقال الأستاذ أبو منصور : وهو الصـحيح من مذهب الشافعى ، وبه قال القاضى عبد الجبار بن أحمد وبعض المعتزلة .

انظر : البرهان "١/ ٣٦٣" ، المستصفى "٢/٨٨" ، المحصول "١/ق ٣/١٩٩" ، مخـتصـر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ١٢٧" ، روضة النـاظر "ص ٢٤١" ، شرح الكوكب المنير "ص ١٩٨ ، ٢٢١" .

(٣) وللإمام أحمد بن حنـبل رواية أخرى فى أنه لا يدخل إلا بدليل ، وقيل : لا يدخل مطلقا ، قاله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٥٣" .

انظر : البرهان "١/ ٣٦٣" ، المستصفى "١/ ٨٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٨" ، روضة الناظر "ص ٢٤١" .

وراجع : المسودة "ص ٣٢" ، القـواعد والفوائد الأصـولية "ص ٢٠٥" ، تيسير التحرير "١/ ٢٥٧" .

الأوامر[1]، وتارة في النهي والكلام فيه على منوال ما سبق في/ (٢٧٧/ أ) الأمر ، ومرة في الخبر وهو الذي يتعلق به غرضنا في هذا المقام .

فنقول : الدليل عليه : أن اللفظ عام صالح له ، إذ الكلام مفروض فيه ، فوجب أن يدخل فيه كغيره ، إذ لا مانع من الدخول، إذ الأصل عدم المانع ويؤكده الاستعمال كقوله تعالى : ﴿ **والله بكل شيء عليم**[2]﴾ وكقول القائل : (السعيد من اتعظ بغيره)[3].

---

(١) انظر ما سبق "ص ٨٥٢" .

(٢) البقرة : آية "٢٨٢" .

(٣) هذا اللفظ جزء من أثر يروى مرفوعا إلى النبي ﷺ ويروى موقوفا على ابن مسعود
أخرجه القضاعي في مسند الشهاب مرفوعا إلى النبي ﷺ عن ابن مسعود قال : كان رسول الله ﷺ يخطبنا فيقول : السعيد من وعظ بغيره والشقي من شقي في بطن أمه "١/ ٧٩ - ٨٠" .
وأخرجه ابن ماجه "٤٦" في المقدمة - باب اجتناب البدع والجدل "١/ ١٧ - ١٨"
قال شيخ الإسلام ابن تيمية في إقامة الدليل "ص ٥٩" : "رواه ابن ماجه وابن عاصم بأسانيد جيدة إلى محمد بن جعفر به إلى أن قال : وهذا إسناد جيد لكن المشهور أنه موقوف على ابن مسعود" "١/ ٧٩" .
ورواه ابن عاصم في السنة "١٧٨" "١/ ٧٩" من طريق موسى بن عقبة عن أبي إسحاق به .
والحديث : ضعيف مرفوعا وإسناده كلهم ثقات رجال مسلم غير أن أبا إسحاق وهو عمرو بن عبد السبيعي كان اختلط ، ثم هو إلى ذلك مدلس وقد عنعنه .
والمحفوظ أنه موقوف على ابن مسعود. انظر: ظلال الجنة في تخريج السنة "١/ ٧٩" .
وأخرجه البيهقي في المدخل ، والبزار في مسنده عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ : "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه" في كشف الأستار .
وقال : لا نعلم .
رواه هشام إلا حماد ولا عنه إلا عبد الرحمن .
وقال العجلوني في كشف الخفاء "١/ ٥٤٨" " وسنده صحيح" . ==

احتجوا بوجهين :

أحدهما[1] : بقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شىء[2]﴾ ، وقوله : ﴿ والله على كل شىء قدير[3] ﴾ ، وذاته وصفاته أشياء وهو غير خالق لهما ، وغير قادر عليهما ، إذ الواجب[4] لا قدرة عليه .

ويقول السيد لعبده : من دخل دارى فأعطه درهما ، فإنه لو دخل لا يستحق الدرهم إذ يستحيل أن يستحق من ماله شيئا .

وجوابه : أن الخروج للقرينة ، فإن دليل[5] الفعل دال على استحالة كون الشىء مخلوقا لنفسه ، وكون الواجب مقدورا ، وخروج السيد عما ذكروه من المثال للقرينة الحالية ، وخروج الشىء عن عموم اللفظ لقرينة لا يقدح فى العموم .

= ورواه الطبرنى فى الصغير "٢/ ٥" والأوسط "٢٨٣" مقتصرا على قوله : "السعيد من سعد فى بطن أمه" .

وصححه العراقى وابن حجر العسقلانى والسيوطى وغيرهم .

قال فى فتح الوهاب "١/ ٣٣" رواه البيهقى والعسكرى فى الأمثال من رواية ابن عون عن أبى وائل عن عبد الله مرفوعا .

ورواه ابن عاصم فى السنة "١٨٨" "١/ ٨٣" من طريق ضعيف من حديث عبد الله بن عمرو : "الشقى من شقى فى بطن أمه" .

ويروى من حديث عبد الله بن مصعب عن أبيه أيضا : فقال : عن عقبة بن عامر بدل زيد وهما ضعيفان ، ولذا قال ابن الجوزى : فى أمثاله أنه لا يثبت كذلك مرفوعا . راجع : كشف الخفاء "١/ ٥٤٨" ، المقاصد الحسنة "ص ٣٨٨" ، حاشية مسند الشهاب "١/ ٧٩ - ٨٠" .

(١) فى "ص" : أ

(٢) الرعد آية "١٦"

(٣) البقرة آية "٢٨٤"

(٤) اخر الورقة "٣١" من "ص"

(٥) فى الأصل ، "ت" الدليل ، وما أثبته من "ص"

وثانيهما[1]: أنا لو لم نقل بالدخول فحيث دخل المخاطب تحت الخطاب لا يلزم الترك بالدليل إثبات حكم بدليل لا يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا بإثبات .

ولو قلنا : بالدخول فحيث لم يدخل يلزم الترك بمقتضى الدليل ، وأنه خلاف الأصل فكان الأول أولى .

وجوابه : ما سبق فيما سبق فلا حاجة إلى الإعادة [2].

اعلم أن بعض هذه المسائل ، وإن كان إيراده فى الخصوص أولى ، لكن إنما أوردناه هنا لمناسبة إخوانه من حيث الاندراج تحت الخطاب .

المسألة السادسة عشرة

[حكاية النهى عن الرسول ﷺ لا يفيد العموم]

قول الصحابى « نهى النبى عن بيع الغرر[3] » و « قضى بالشفعة

---

(١) فى "ص" : ب .

(٢) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :
البرهان "٣٦٣/١" ، المستصفى "٨٩/١" ، الأحكام للآمدى "٢٧٨/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٢٨/٢" ، روضة الناظر "ص ٢٤١" ، الفائق "٢٤٦/٢" .

(٣) أخرجه مسلم "١٥١٣" فى كتاب البيوع ـ باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذى فيه غرر "١١٥٣/٣" .
وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "١١٦/١ ، ٣٠٢" .
وأخرجه أبو داود "٣٣٣٦" فى كتاب البيوع ـ باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر "٥٣٢/٣" ، وقال حديث حسن صحيح .
وأخرجه ابن ماجه "٢١٩٤" فى كتاب التجارات ـ باب النهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر "٧٣٩/٢" .
وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع ـ باب بيع الحصاة "٢٦٢/٧" .
وأخرجه الدارقطنى فى كتاب البيوع "١٥/٣ ـ ١٦" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع ـ باب من قال : لا يجوز بيع الغائبه "٢٦٦/٥" ، وباب النهى عن بيع السنين "٣٠٢/٥" ، وباب النهى عن بيع الغرر "٣٣٨/٥" ، وباب النهى عن بيع الحصاة "٣٤٢/٥" .
وأخرجه الدارمى "٢٥٥٧" فى كتاب البيوع ـ باب النهى عن بيع الغرر "١٦٧/٢" ==

للجار [1]» .

== وقال ابن حجر : "والغرر" المراد به الخطر قيل : وقيل التردد بين جانبين ، الأغلب منهما أخوفهما ، وقيل : الذى ينطوى عن الشخص عاقبته .
انظر : التلخيص الحبير "٦/٣" .

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الشفعة ـ باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع بلفظ قال أبو رافع : "لقد أعطيت بها خمسمائة دينار ولولا أنى سمعت النبى ﷺ يقول : «الجار أحق بسقيه ما أعطيتكها بأربعة آلاف » "٣/٤٧" وفى كتاب الحيل باب لهبة والشفعة "٨/٦٥" ، وباب احتيال العامل ليهدى إليه "٨/٦٦" .
وأخرجه أبو داود "٣٥١٦" فى كتاب البيوع ـ باب الشفعة "٣/٢٨٦" .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٦/ ٣٩٠" .
وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ١٨٢" .
وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع ـ باب ذكر الشفعة وأحكامها "٧/ ٣٢٠" .
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الشفعة بالشفعة بالجوار "٢/ ٨٣٣ ـ ٨٣٤" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الشفعة ـ باب الشفعة بالجوار "٦/ ١٠٥ ـ ١٠٦" .
كما ورد الحديث بلفظ: "جار الدار أحق بالدار" من حديث الحسن عن سمرة مرفوعا .
أخرجه أبو داود والبيهقى فى المواضع السابقة .
وأخرجه الترمذى "١٣٦٨" فى كتاب الأحكام ـ باب ما جاء فى الشفعة "٣/ ٦٥٠" .
وأخرجه أحمد "٥/٨ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨" .
وأخرجه ابن عدى فى الكامل ، والثقفى فى "الثقفيات" عن طريق عن قتادة عن الحسن به .
وخالفهم عيسى بن يونس فقال : حدثنا سعيد عن قتادة عن أنس مرفوعا به .
أخرجه ابن حبان "١١٥٣" وابن سختام الفقيه فى "الفوائد المنتقاة" والضياء المقدسى فى "الأحاديث المختارة" .
وعلقه الترمذى وقال
"والصحيح عند أهل العلم حديث الحسن عن سمرة، ولا نعرف حديث قتادة عن أنس. إلا مر حديث عيسى بن يونس"
وقال الدارقطنى "وهم فيه عيسى بن يونس . وغيره يرويه عن سعيد عر ==

و« قضى بالشاهد واليمين [1] » ، وأمثالها ، لا يفيد العموم عند

== قتادة عن الحسن عن سمرة ، وكذلك رواه شعبة وغيره عن قتادة وهو الصواب" .

نقله الضياء ثم عقب عليه بقوله : "قلت : وقد روى أبو ليلى حديث سمرة عن أحمد بن خباب عن عيسى بن يونس عن سعيد ، وروى بعده حديث أنس ، فجاء بالروايتين معا" .

قال الألباني فى الإرواء "٥/٣٧٨" :

"قلت : وكذلك أخرجه أبو الحسن القزوينى فى "مجلس من الأمالى"عن أحمد بن خباب قال : ثنا عيسى بن يونس بالروايتين .

وأحمد بن خباب ثقة من شيوخ مسلم ، فروايته تدل على أن عيسى بن يونس قد حفظ ما روى الجماعة عن سعيد عن قتادة ، وزاد عليهم روايته عن سعيد عن قتادة عن أنس .

ومعنى ذلك أن لقتادة فى هذا الحديث إسنادين : أحدهما عن أنس ، والآخر عن الحسن عن سمرة .

فيبقى النظر فى اتصال كل من الإسنادين ، وفيه نظر ، فإن قتادة والحسن البصرى كلاهما مدلس ، وقد عنعنه ، ومع ذلك فقد قال الترمذى فى حديث سمرة : "حسن صحيح" .

ثم قال الألبانى : "قلت لعله يكون كذلك بمجموع الطريقين" .

انظر : نصب الراية "٤/ ١٧٣ ـ ١٧٤" ، إرواء الغليل "٥/ ٣٧٧" .

(١) أخرج مسلم "١٧١٢" فى كتاب الأقضية ـ باب القضاء باليمين والشاهد "٣/ ١٣٣٧" من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ : "قضى بيمين وشاهد" .

وأخرجه أبو داود"٣٦٠٨"فى كتاب الأقضية ـ باب القضاء باليمين والشاهد "٣/ ٣٠٨" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٣٧٠" فى كتاب الأحكام ـ باب القضاء بالشاهد واليمين "٢/ ٧٩٣" .

وأخرجه الترمذى "١٣٤٣" فى كتاب الأحكام ـ باب ما جاء فى اليمين مع الشاهد "٣/ ٦٢٧" من حديث أبى هريرة .

وقال : "حديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد الواحد حديث حسن غريب" .

وأخرجه من حديث جابر "١٣٤٤" ومن حديث جعفر بن محمد عن ==

الأكثرين [1] .

وهو الحق ، لأن ما ذكروه ليس لفظ الرسول ، بل هو حكاية عن نهيه عليه السلام ولم يعلم عمومه ، فلعل نهيه عليه السلام كان خاصا بصورة فيها غرر، فظن الراوى عمومه حتى روى ما روى ، وكذا يحتمل أن يكون قضاؤه لجار معين من الشريك أو الملاصق ، فظن الراوى عموم الحكم فروى صيغة العموم، وكذا يحتمل أن يكون قضاؤه بالشاهد واليمين فى نوع معين من المال أو البضع أو الجناية ، فظن الراوى تعميمه .

وبتقدير أن يعلم ذلك النوع ، فلعله كان فى صورة خاصة لمعنى يخصها ، وظن الراوى / (٢٢٧ / ب) عموم الحكم ، فروى صيغة العموم وإذا كان

== أبيه "١٣٤٥" "٣/٦٢٨" .

وقال : "هذا أصح" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الشهادات ـ باب القضاء باليمين مع الشاهد " ١٠ / ١٦٨ ، ١٦٩" .

وأخرجه أحمد فى المسند "١/٢٤٨ ، ٣١٥ ، ٣٢٣" .

وقال الزيلعى : "قال ابن عبد البر : هذا حديث صحيح لا مطعن لأحد فى إسناده ولا خلاف بين أهل العلم فى صحته ، وقد روى القضاء باليمين والشاهد عن النبى ﷺ من حديث أبى هريرة وعمر وابن عمر وعلى وابن عباس وزيد بن ثابت ، وجابر بن عبد الله وسعد بن عبادة وعبد الله بن عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وعمارة بن حزم وسرق بأسانيد حسان" .

انظر : نصب الراية "٤/٩٧ ـ ٩٨" ، إرواء الغليل "٨/٢٩٦" .

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين :

انظر : البرهان "١/٣٤٨" ، المستصفى "٢/٦٦" ، المحصول "١/ق ٢/٦٤٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٩" ، روضة الناظر "ص ٢٣٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٨" ، الفائق "٢/٢٤٩" .

وذهب الحنفية إلى أنه يعم واختار الآمدى فى الأحكام "٢/٢٥٥" ، واختاره ابن الحاجب فى المنتهى "٢/١١٩"

وانظر البرهان "١/٣٤٧ ـ ٣٤٨" ، المحصول "١/ق ٢/٦٤٧" ، روضة ==

احتمال الخصوص قائما كاحتمال العموم لم يجز الحكم بالعموم [1].

لا يقال : احتمال العمـوم راجح ، لأن الظاهر من حال الصحابى أن يكون عالما بعـموم نهيـه عليه السلام ، أو بخـصوصه ، لأنه مـن أهل اللسان ودينه يمنعه من إطلاق ما يفيد العموم ما لم يقطع بعموم المحكى ، أو يظن ذلك ظنا قريبـا من القطع فإطلاقه للعـموم دال على أنه قاطع بالعـموم، أو ظان به ظنا قريبـا من القطع، وإذا كان كـذلك كان احتـمال العمـوم راجحا لا مـحالة ، والعمل بالظن واجب فيكون العمل بقوله : واجبا [2].

لأنا نقول : اختلاف الناس فى صيغ العموم مشهور ، فلعله اعتقد فـيما سمـعه أو بلغه من نهيه عليه السـلام أنه من صيغ العـموم ، مع أنه ليس من صيغ العموم عند المجـتهد ، وليس من ظاهر حاله إصابته العـموم المتفق عليه حتى يقال: إن كل من عـمل بالعموم على مقتـضى قوله: رضى الله عنه عمل بما هو عنده من العموم.

ودينه إنما يمنعه من إطلاق ما يفـيد العموم ، لو لم يعتقد عـمومه ، أما إذا اعتقد ذلك فلا ، بل ربما يوجبه وأيضا : الظن الناشىء من ظاهر حال المجتهد فى الإصابة غير معتبر بالنسبـة إلى المجتهد الآخر ، ألا ترى أنه لو قال المجتهد

== الناظر و "ص ٢٣٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٨" .

وراجع: تيـسيـر التحـرير "٢٤٩/١" ، فواتح الـرحمـوت بشرح مـسلم الثبـوت "٢٩٤/١" .

(١) انظر : المستصفى "٦٦/٢، ٦٧" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٤٢" ، الأحكام للآمدى "١٢٥٥/٢" ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه "١١٩/٢" ، شرح تنقـيح الفصول "ص ١٨٨" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٥" .

وقال عـبد الرازق عـفيفى : "ويؤيد الحـمل على العمـوم ما اقتـرن به حكم النهى والقضاء مثلا من الوصف المقتضى لذلك الحكم ، وعموم المعنى والحكمة التى رعاها الشارع فى بناء الحكم" . ==

البالغ فى العلم والدين[1] قولا فى المسألة ولم يذكر المجتهد الآخر مدركه فإنه لا يجوز أن يقول به مع أن الظاهر أنه لم يقل به إلا عن مدرك صحيح ، لما أنه كلف بالعمل بالقطع أو الظن الناشىء من مدرك الحكم .

أما لو قال الصحابى : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « قضيت بالشفعة للجار [2] » ، فهذا أيضا : يحتمل أن يكون حكاية عن قضاء قضاه فى الماضى لجار معروف والألف واللام للعهد ، لكن جانب العموم ليرجح لأن احتمال بيان شرعية الحكم أظهر، إذ لا يستدعى ذلك تقدم القضاء وكون الألف واللام للعهد.

وأما لو قال الراوى : « قضى رسول الله ﷺ بأن الشفعة للجار » فاحتمال العموم هاهنا أرجح[3] مما إذا قال : « قضى بالشفعة للجار وهو جار ».

أما لو قال سمعته عليه السلام يقول : « قضيت بأن الشفعة[4] للجار» فهاهنا احتمال العموم أرجح مما سبق من المثالين قطعا [5].

المسألة السابعة عشرة

[فى عموم الفعل]

الفعل لا عموم له بالنسبة إلى الأحوال التى يمكن أن يقع عليها [حتى يثبت العموم(٦)] لأنه قد لا يمكن أن يقع على جميع / (٢٢٨/أ) تلك

== وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٩" ، روضة الناظر "٢/ ٢٣٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٩٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٣١" .

(١) آخر الورقة "٣٢" من "ص" .

(٢) سبق تخريجه "ص ١٢٢٧" .

(٣) فى الأصل : ليرجح ما أثبته من "ت ، ص" .

(٤) آخر الورقة "٢٣١" من "ت"

(٥) انظر ما سبق "قريبا" . المحصول "١/ق ٢/ ٦٤٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٥"، الفائق "٢/ ٢٥٠" .

(٦) ساقط من الأصل ، ومن "ص" ، والمثبت من "ت"

الأحوال ، لأن تلك الأحوال قد تكون متضادة ، أو وإن أمكن وقوعه عليها حيث لا تضاد بينها لكن ليس بواجب أن يقع عليها حتى يثبت العموم ، بل يحتمل أن يقع عليها ويحتمل أن يقع على وجه واحد منها ، ومع الشك والاحتمال لا يثبت العموم[1].

مثال الأول : ما روى عنه عليه السلام : « أنه صلى داخل الكعبة [2] » .

---

(١) قال فى الفائق : "لا عموم للفعل بالنسبة إلى أحواله إلا المنفصل" وإلى هذا القول ذهب إمام الحرمين والقاضى أبو بكر والاسفراييني والقفال الشاشى وأبو إسحاق الشيرازى وابن القشير والفخر الرازى وابن السمعانى وسليم الرازى وأبو منصور الماتريدى وغيرهم .

انظر : المعتمد "١/٢٠٥" ، المستصفى "٢/٦٣" ، المحصول "١/ق ٢/٦٥١" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٥٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٨" ، الفائق "٢/ ٢٥٠" .

وراجع : تيسير التحرير "١/٢٤٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/٢١٣" ، إرشاد الفحول "ص ١٢٥" .

وقيل : يفيد العموم :

انظر : المحصول "١/ق ٢/٦٥٤" ، جمع الجوامع وشرحه "١/٤٢٥" .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة ـ باب قوله تعالى : ﴿ **واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى** ﴾ "١/١٠٣ ـ ١٠٤" .

قال أتى ابن عمر فقيل له هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة فقال ابن عمر : فأقبلت والنبى ﷺ قد خرج واجداً بلالا قائما بين البابين فسألت بلالا فقلت: أصلى النبى ﷺ فى الكعبة قال : نعم ركعتين بين السارتين اللتين على يساره إذا دخلت ثم خرج فصلى فى وجه الكعبة ركعتين"

وأخرجه مسلم "١٣٢٩" فى كتاب الحج ـ باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلاة فيها والدعاء فى نواحيها كلها "٢/٩٦٦" .

وأخرجه أبو داود "٢٠٢٣" فى كتاب المناسك ـ باب فى دخول الكعبة "٢/ ٢١٣ ـ ٢١٤" .

وأخرجه الترمذى "٨٧٤" فى كتاب الحج ـ باب ما جاء فى الصلاة فى الكعبة "٣/ ٢٢٣" .

==

فهذا لا عموم له بالنسبة إلى الفرض والنفل معا ، ولا يمكن أن يستدل به على صحة الفرض والنفل جميعا فى داخل الكعبة ، لأن الصلاة الواحدة يستحيل أن تقع فرضا ونفلا معا .

مثال الثانى : ما روى عنه عليه السلام : « أنه صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق » [(١)] .

فيحتمل أن يكون بعد غيبوبة الشفق الأحمر ، ويحتمل أن يكون بعد غيبوبة "الشفقين"[(٢)] الأحمر والأبيض ولا يثبت[(٣)] عمومه بالنسبة إليهما

== وأخرجه النسائى فى كتاب المساجد ـ باب الصلاة فى الكعبة "٢/ ٣٣ ـ ٣٤" ، وفى كتاب القبلة ـ باب مقدار ذلك "٢/ ٦٣" .

وتعجيل الصلاة وقصر الخطبة فى عرفة "١/ ٣٩٨" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة ـ باب الصلاة فى الكعبة "٢/ ٣٢٦ ـ ٣٢٨" .

وأخرجه الدارمى "١٨٧٣" فى كتاب المناسك ـ باب الصلاة فى الكعبة "١/ ٣٨١"

(١) أخرجه أبو داود "٣٩٣" فى كتاب الصلاة ـ باب فى المواقيت "١/ ١٠٧" .

وأخرجه الترمذى "١٤٩" فى أبواب الصلاة ـ باب ما جاء فى مواقيت الصلاة عن النبى ﷺ "١/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩" وقال : "حديث حسن صحيح".

وأخرجه النسائى فى كتاب المواقيت "١/ ٢٤٥" ، وفى باب آخر وقت الظهر "١/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠" وفى باب أول وقت العصر "١/ ٢٥١ ـ ٢٥٢" .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الصلاة ـ باب فى مواقيت الصلاة "١/ ٢١٣" .

وأخرجه ابن ماجة فى كتاب الصلاة ـ أبواب مواقيت الصلاة "١/ ٢١٩" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصلاة ـ باب ذكر بيان المواقيت واختلاف الروايات فى ذلك "١/ ٢٥٠ ـ ٢٥١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة فى جماع أبواب المواقيت "١/ ٣٦٤" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "١/ ٣٣٣" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الصلاة ـ باب وقت صلاة العشاء "١/ ١٩٥ ـ ١٩٦" وقال "حديث صحيح مشهور من حديث عبد الله بن المبارك والشيخان لم يخرجاه" ووافقه الذهبى

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) فى "ص" فلا

ولا يجب أن يحمل أنه صلى بعدهما [١].

وإن قيل : بجواز حمل المشترك على المفهومين لاحتمال أن يكون بعد غيبوبة الأحمر مع صدق اللفظ ، بخلاف قوله : بعد الشفقين ، فإن اللفظ لا يصدق نعم قوله : بعد الشفق ، يكون كقوله : بعد الشفقين ، على رأى من يقول : بوجوب حمل المشترك على المفهومين كالقاضى أبى بكر « رحمه الله[٢] » ، لكن العموم لم يثبت له حينئذ ، من حيث أنه فعل ، بل من دلالة اللفظ ، ونحن إنما ادعينا « عدم[٣] » عموم الفعل بالنسبة إلى الأحوال التى يمكن أن يقع عليها من حيث إنه فعل لا بالإخبار بصراحة الألفاظ عن كونه واقعا على جميع تلك الأحوال ، فإن العموم حينئذ "للقول لا [٤] » للفعل .

وأما[٥] قول الصحابى رضى الله عنه «كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين[٦] » .

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ٦٤" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٥٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٨" .
وراجع : تيسير التحرير "٢/ ٢٩٣" ، فواتح الرحموت "٢/ ٢٩٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٥" .

(٢) ساقط من "ص" .
الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٢ ، ٢٥٢" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) هذه الزيادة من "ص" .

(٥) فى "ص" : وما قول .

(٦) الجمع بين الصلاتين ثابت عن النبى ﷺ فى السفر والمطر ، فعن معاذ رضى الله عنه : أن النبى ﷺ كان فى غزوة تبوك إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس آخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر يصليهما جميعا ، وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم سار ، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء ، وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب .
وعن أنس رضى الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ : "إذا رحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل يجمع بينهما . . ." . ==

من قبيل القسم الأول : إن قيل بأن[1] : كان ، لا يقتضى تكرار الفعل وهو الحق ، لأن مقتضاه حينئذ هو الجمع مرة واحدة وهو إما فى وقت الأولى « منهما[2] » ، أو فى وقت الثانية ، ويستحيل أن يكون الجمع مرة واحدة يقع فيهما [3] .

وأما إن قيل بأن : كان . يقتضى التكرار فى العرف ، وإن لم يقتضيه فى

== الجمع بين الصلاتين أخرجه البخارى فى صحيحه فى أبواب التقصير ـ باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب "٢/ ٤٠" .

ومسلم "٧٠٤" فى كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب جواز الجمع بين الصلاتين فى السفر "١/ ٤٨٨" .

ومالك فى الموطأ فى كتاب قصر الصلاة فى السفر ـ باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر والسفر "١/ ١٤٣" .

وأحمد فى المسند "٢/ ٤ ، ١٤٨" .

والترمذى "٥٥٣" فى أبواب الصلاة ـ باب ما جاء فى الجمع بين الصلاتين "٢/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩" .

وأبو داود "١٢٢٠" فى كتاب الصلاة ـ باب الجمع بين الصلاتين "٢/ ٧ ـ ٨" .

وأخرجه النسائى فى كتاب المواقيت ـ باب الوقت الذى يجمع فيه المسافرين الظهر والعصر "١/ ٢٨٤" .

وأخرجه ابن ماجة فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ـ باب الجمع بين الصلاتين فى السفر "١/ ٣٤٠" .

(١) فى "ص" : أن .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) إلا عند الحنفية القائلين الجمع الواقع بين الصلاتين ـ غير جمع عرفة ومزدلفة ـ جمع صورى ، أى : أنه يصلى الأولى فى آخر وقتها ، والأخرى فى أول وقتها بحيث لا يكون بينهما فاصل ، لكن هذا التأويل فاسد ، لأنه مخالف لما ورد فى الأخبار الصحيحة .

انظر : مختصر الطحاوى : "ص ٣٣" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٣" ، المغنى لابن قدامة "٢/ ٢٧٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٤" .

اللغة، بدليل أنه لا يقال فى العرف : فلان كان يتهجد إذا تهجد مرة واحدة[١] .

فهو من قبيل القسم الثانى : لأن مقتضاه وهو تكرار الجمع يحتمل أن يكون واقعا على وجه[٢] واحد ، وهو إما فى وقت الأولى أو فى وقت الثانية ، ويحتمل أن يكون واقعا على الوجهين : بأن يكون بعضه فى وقت الأولى وبعضه فى وقت الثانية ، وعلى التقديرين لا عموم له بالنسبة إلى الوقتين .

ويجب أن تعلم أنه كما لا عموم له بالنسبة إلى الوقتين لا عموم لهّ أيضا : بالنسبة إلى سفر النسك وغيره .

وإن قيل بأنه : كان للتكرار ، لأنه ليس من ضرورة تكرار الجمع أن يكون بعضه فى سفر النسك وبعضه فى غيره ، بل يتصور ذلك فى غير سفر النسك وفى سفر النسك وحده أيضا : اللهم إلا إذا أريد من الصلاتين نوعا واحدا من صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، فإن تكراره فى سفر نسكه عليه السلام غير متصور ، وحينئذ يمكن الاستدلال بما رواه الصحابى على جواز الجمع فى غير سفر النسك ، لأنه حينئذ يتعين أن يكون المراد منه فى غير سفر النسك ، أما إذا لم نقل بهذا الاحتمال فلا . لا بطريق العموم ولا بطريق إرادته منه فقط[٣] .

واعلم أيضا : أنه كما لا عموم للفعل بالنسبة إلى أحواله التى يمكن أن

---

(١) اختلف العلماء فى "كان" هل تفيد التكرار أو لا ؟

فقيل : إنها تفيد التكرار ، وقيل : لا تفيد التكرار ، ومن العلماء : من ذهب إلى أنها تفيد التكرار فى العرف .

انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٦٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٨" ، الفائق "٢/٢٥٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٩" .

(٢) آخر الورقة "٣٣" من "ص" .

(٣) انظر : المستصفى "٢/ ٦٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٥٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١١٨" ، الفائق "٢/ ٢٥٤" .

يقع عليها ، لا عموم [له [1]] أيضا : بالنسبة إليه عليه السلام وإلى غيره، من حيث إنه فعل ، بل "لو[2]" ثبت له عموم فإنما يثبت ذلك لدليل من خارج نحو دليل التأسى به عليه السلام ، إما مطلقا أو فى نوع معين كالصلاة والحج كقوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتمونى أصلى[3] » ، وكقوله عليه السلام : « خذوا عنى مناسككم[4] » .

وأما ما ثبت من الأحكام على العموم ، بما روى أنه فعله نحو شرعية سجود السهو بما روى أنه - عليه السلام -:« سهى فسجد » [5]. ووجوب

---

(1) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ، ص" .

(2) هذه الزيادة من "ص" .

(3) سبق تخريجه .

(4) أخرجه مسلم "١٢٩٧" فى كتاب الحج ـ باب استحباب رمى جمرة العقبة يوم النحر راكبا وبيان قوله ﷺ لتأخذوا عنى مناسككم "٢/٩٤٣" .
وأخرجه أبو داود "١٩٧٠" فى كتاب المناسك ـ باب فى رمى الجمار "٢/٢٠١" .
وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج ـ باب الركوب إلى الجمار واستضلال المحرم "٥/ ٢٧٠" ، بلفظ : "خذوا مناسككم" .
وأخرجه أحمد فى المسند "٣/٣٠١ ، ٣١٨ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٦٧ ، ٣٧٨" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج ـ باب رمى جمرة العقبة راكبا "٥/ ١٣٠" .
وأخرجه ابن ماجة "٣٠٢٣" فى كتاب المناسك ـ باب الوقت يجمع "٢/١٠٠٦" بلفظ : "لتأخذ أمتى مناسكها فإنى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه" ، وهذا اللفظ لأحمد فى رواية من طريق أبى الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله .

(5) روى من حديث عمران بن حصين : أن النبى ﷺ : «صلى بهم فسهى فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم ».
أخرجه أبو داود "١٠٣٩" فى كتاب الصلاة ـ باب سجدتى السهو فيهما تشهد وتسليم "١/ ٢٧٣" .
وأخرجه ابن الجارود ، وأخرجه الترمذى "٣٩٥" فى أبواب الصلاة ـ باب ما جاء فى التشهد فى سجدتى السهو "٢/ ٢٤٠ ـ ٢٤١" .
وأخرجه الحاكم فى كتاب السهو ـ باب سجدتى السهو بعد السلام "١/٣٢٣". ==

الغسل بالتقاء الختانين [(١)] من غير إنزال بما [(٢)] روت « أم[(٣)] » المؤمنين عائشة ـ رضى الله عنها ـ « (فعلته أنا ورسول الله [ﷺ [(٤)]] واغتسلنا » [(٥)].

== وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة ـ باب من قال يتشهد بعد سجدتى السهو ثم يسلم "٣٥٥/٢" من طريق أشعث بن عبد الملك الحمرانى عن محمد بن سيرين عن خالد الحذاء عن أبى قلابة عن أبى المهلب عن عمران بن حصين به .

قال الترمذى "حديث حسن غريب صحيح" .

وقال الحاكم : "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ووافقه الذهبى .

وقال الذهبى فى الميزان "٢٦٧/١" : "أشعث بن عبد الملك : ثقة ولكنه ما خرجا له فى الصحيحين" .

قال الألبانى "١٢٩/٢" : "فالإسناد صحيح لولا أن لفظة" ثم تشهد "فيما يبدو" . فقد أخرج مسلم "٥٧٤" فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ـ باب السهو فى الصلاة والسجود له "٤٠٤/١ ـ ٤٠٥" من طرق أخرى عن خالد الحذاء به أتم منه وليس فيه هذه الزيادة ، ولذلك قال البيهقى : "عقيب الحديث" انفرد به أشعث الحمرانى .

وقد رواه شعبة ووهيب وابن علية والثقفى وهشيم وحماد بن زيد ويزيد بن زريع وغيرهم عن خالد الحذاء لم يذكر أحد منهم ما ذكر لشعث عن محمد عنه". السنن الكبرى "٣٥٥/٢" .

قال الألبانى "١٢٨/٢" : "ضعيف شاذ" .

وأحاديث سجود السهو ثابتة فى الصحيحين وغيرها فقد أخرجها البخارى ومسلم وأبو عوانة ومالك وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجة وابن الجارود والبيهقى وأحمد .

انظر:نصب الراية فى باب سجود السهو"١٦٦/٢"،إرواء الغليل"١٢٨/٢ ـ ١٢٩"

(١) انظر : المستصفى "٦٤/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٥٤/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٨/٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٢٤٨/١" ، شرح الكوكب المنير "٢١٧/٣" .

(٢) فى "ص" : ما روت .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٥) هذا الحديث يروى عن عائشة رضى لله عنها مرفوعا وموقوفا . ==

ونحـوهمـا من الأحكام ، فليس ذلك لمجـرد الفـعل ، بل لدليل آخـر نحـو الإشعـار بالعليـة ، كمـا فى سجـود السهـو ونحو القـياس والإلحـاق بالأعم والأغلب ، كما فى خبر التقاء الختانين .

== أما رفعه :

فأخرجه مسلم "٣٥٠" فى كـتاب الحيض ـ باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين "١/ ٢٧٢" .

وأخرجه الترمذى "١٠٩" فى أبواب الطهارة ـ بـاب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل "١/ ١٨٢" .

وأخرجـه ابن خزيمة فى صـحيحه "٢٢٧" فى كـتاب الوضوء ـ باب ذكـر إيجاب الغسل بمماسة الختانين أو التقائهما وإن لم يكن أمنى "١/ ١١٤" .

وأخـرجه البـيـهقى فى كـتـاب الطهـارة ـ باب وجوب الغـسل بالتـقـاء الختـانين "١/ ١٦٤" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٦/ ٢٣٩" .

وأخرجـه ابن ماجة "٦١١" فى كـتاب الطهارة وسـننها ـ باب ما جـاء فى وجوب الغسل إذا التقى الختانان "١/ ٢٠٠" .

من طريق أبى بكر بن شيبـة ، ثنا أبو معاوية عن حجاج عن عمـرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ :

"إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل" .

وفى إسناده ضعف لضعف حجاج بن أرطأة .

وأما وقفه :

فأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٦/ ١٦١ ، ٢٦٥" .

والشافعى فى الأم "١/ ٣٦" .

وأخرجه الترمذى "١٠٨" فى الموضع السابق .

وأخرجه البيهقى "١/ ١٦٦" .

وأخرجه ابن ماجة "٦٠٨" فى الموضع السابق .

المسألة الثامنة عشرة

قال الشافعي رضي الله عنه : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل[1] منزلة العموم في المقال [2].

مثاله : أن ابن غيلان[3] أسلم على عشرة نسوة فقال له الرسول عليه السلام: «أمسك أربعا وفارق سائرهن[4] »ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن في

---

(١) في "ت" : يتنزل .

(٢) وقال المحلي : "وقيل : لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا" المحلي على جمع الجوامع "١/٤٢٦" .

وانظر : البرهان "١/٣٤٥" ، المستصفى "٢/٦٨" ، المنخول "ص ١٥٠" ، المحصول "١/ق ٢/٦٣١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٦" .

(٣) هو : أبو عمرو غيلان بن سلمة بن متعب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف ، أحد حكام العرب ترجع إليه في أمورها أسلم بعد فتح الطائف وهو ممن وفد على كسرى وله معه خبر طريف توفي في خلافة عمر سنة "٢٣" .

انظر : الاستيعاب "٣/١٨٩" ، أسد الغابة "٤/١٧٢" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/٤٩" ، الإصابة "٣/١٨٩" .

والمصنف متابع للشيخ الرازي في إيراده لكلمة "ابن" في الفائق وهنا ، ولعل إيرادها زيادة من النساخ ، هكذا ذكره محقق المحصول ، وهو كذلك لأن الذين رووا هذا الحديث عن غيلان بن سلمة ، لا عن ابن غيلان .

(٤) أخرجه الترمذي "١١٢٨" في كتاب النكاح ـ باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة "٣/٤٣٥" .

وأخرجه ابن ماجة "١٩٥٣" في كتاب النكاح ـ باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة "١/٦٢٨" .

وأخرجه الحاكم في كتاب النكاح ـ باب قصة إسلام غيلان الثقفي وتخييره لأربع من النساء "٢/١٩٢ ـ ١٩٣" .

وأخرجه البيهقي في كتاب النكاح ـ باب عدد ما يحل من الحرائر والإماء "٧/١٤٩"، وباب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة "٧/١٨١" . ==

الجمـع والترتيب ، فكان إطلاقه القـول دالا على أنه لا فـرق فى هـذا الحكـم بـين عقـده .

== وأخرجه الإمـام أحمد "٢/ ٤٤" من طرق عن معمـر عن الزهرى عن سالم بن عبد الله عن ابن عمر : أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشرة نسوة . . . "

وقال الترمـذى : "هكذا رواه معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قـال : وسمعت محمد بن إسمـاعيل يقول : هذا حديث غير محفوظ ، والصـحيح ما روى شعيب ابن أبى حمـزة وغيره عن الزهرى وحـمزة ، قال : حـدثت عن محمـد بن سويد الثقفى أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشرة نسوة .

قال محمد : وإنما حديث الزهرى عن سالم عن أبيه أن رجلا من ثقيف طلق نساءه، فقال له عمر : "لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبى رغال" .

قال ابن حجر : "وحكم مسلم فى "التمييز" على معمر بالوهم فيه ، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه وأبى زرعة المرسل أصح ، وحكـى الحاكم عن مسلم أن هذا الحديث مما وهم فـيه معـمر بالبـصرة ، قـال : فإن رواه عنه ثقة خـارج البصـرة حكمنا له بالصحـة ، وقد أخذ ابن حبـان والحاكم والبيـهقى بظاهر هذا الحكم فأخـرجوه من طرق عن معمر من حديث أهل الكوفة وأهل خراسان وأهل اليمامة عنه .

قلت : ولا يفيد ذلك شيئا ، فإن هؤلاء كلهـم إنما سمعوا منه بالبصرة ، وإن كانوا من غير أهلها وعلى تقدير تسليم أنهم سمعـوا منه بغيرها فحديثه الذى حدث به فى غير بلده مضطرب ، لأنه كان يحدث فى بلده من كتبه على الصحة ، وأما إذا رحل فحدث من حـفظه بأشياء وهم فيهـا ، اتفق على ذلك أهل العلم به ، كابن المدينى والبخارى وأبى حاتم ويعقوب بن أبى شيبه وغيرهم .

وقد قال الأثرم عن أحمد : هذا الحـديث ليس بصحيح ، والعمل عليه به ، وأعله بتفرد معمـر بوصله وتحديثه به فى غير بلده هكذا ، وقال ابن عبـد البر: طرقه كلها معلولة، وقد أطال الدارقطنى فى العلل تخريج طرقه .

ورواه ابن عيينة ومالك عن الزهرى مرسلا ، وكذا رواه عبد الرزاق عن معمر ، وقد وافق معمرا على وصله بحر بن كثير السقاء عن الزهرى ، لكن بحر ضعيف ، وكذا وصله يحيى بن سلام عن مالك ، ويحيى ضعيف .

التلخيص الحبير "٣/ ١٩٢ ـ ١٩٣"

ورواية مالك عن الزهرى أنه قال : بلغنى أن رسول الله ﷺ . . . فذكره .

أخرجها فى الموطأ "٧٦" ، فى كتاب الطلاق ـ باب جامع الطلاق "٢/ ٥٨٦" .

وأخرجـه عبـد الرزاق فى مصنفـه "١٢٦٢١" فى باب من فرق الإسـلام بينه وبين امرأته "٧/ ١٦٢" ==

عليهن جمعا وترتيبا [١].

واعترض / (٢٢٩/أ) عليه : بأنه يحتمل أن يكون النبى عليه السلام عرف خصوص الحال ، فأجاب بناء على ذلك ، لا لأنه لا فرق[٢] بين تلك الحالة وغيرها فى ذلك الحكم [٣].

وهو ضعيف ، لأن من الظاهر أنه ليس المراد من[٤] قوله « رضى الله عنه[٥]» مع قيام الاحتمال ، احتمال لفظ الحكاية لتلك الحالة ، وإن فرض المسؤول عالما بأن تلك الحالة غير مرادة للسائل ، إما لعلمه بأن القضية لم تقع على تلك الحالة ، أو لقرينة تدل على أن تلك الحالة غير مرادة له ، بل المراد منه احتمال وقوع تلك القضية فى تلك الحالة عند المسؤول مع احتمال

== وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ـ باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة "٨٣/٧" من طريق النسائى وغيره عن أبى بريد عمرو بن يزيد ، ثنا سيف بن عبيد الله الجرفى ، ثنا سرار به .

قال البيهقى : قال أبو على الحافظ : "تفرد به سرار بن محشر وهو بصرى ثقة" .

وقال الحافظ بعد أن ذكره من طريق النسائى بإسناده : "ورجال إسناده ثقات ، ومن هذا الوجه أخرجه الدارقطنى" .

انظر : التلخيص الحبير "١٩٢/٣ ـ ١٩٣" ، إرواء الغليل "٢٩٢/٦ ـ ٢٩٣" .

(١) انظر : البرهان "٣٤٥/١ ـ ٣٤٦" ، المستصفى "٦٨/٢" ، المنخول "ص ١٥٠"، المحصول "١/ق ٦٣١/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٨٦" .

(٢) آخر الورقة "٢٣٢" من "ت" .

(٣) المعترض هو إمام الحرمين فى البرهان "٣٤٦/١"،حيث قال : "وهذا فيه نظر عندى من حيث إنه لا يمتنع أن الرسول عليه السلام كان عرف ذلك فنزل جوابه على ما عرف،ولم ير أن يبين لرجل حديث العهد بالإسلام علة الحكم ومأخذه ..."
وتابع الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٦٣٣/٢" إمام الحرمين فى هذا الاعتراض حيث قال : "وهذا فيه نظر لاحتمال أنه ﷺ عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل" .

(٤) فى "ص" : مع .

(٥) ساقط من "ص" .

اللفظ إياها ، وعند ذلك لا يخفى[1] أنه يسقط[2] ما ذكروه من الاحتمال .

المسألة التاسعة عشرة
[الحكم فى واقعة مخصوصة يفيد العموم]

اختلفوا فيما إذا حكم النبى عليه السلام بحكم فى واقعة مخصوصة وذكر علته[3]، كما فى حكم الأعرابى المحرم الذى وقصت به ناقته بأنه لا يخمر رأسه ولا يقرب طيبا لعلة أنه يحشر يوم القيامة ملبيا حيث قال : «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا[4] » ، وكما حكم فى شهداء أحد بأنهم يدفنون على حالهم لعلة أنهم يحشرون على أثر الشهادة حيث قال : (زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم

---

(١) آخر الورقة "٣٤" من "ص" .

(٢) فى "ت" : أنه لا يسقط .

(٣) فى "ت" : علية .

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الجنائز ـ باب كيف يكفن المحرم "٢/٧٦" بلفظ: "عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلا وقصته بعيره ، ونحن مع النبى ﷺ وهو محرم فقال النبى ﷺ "اغسلوه بماء وسدر وكفنوه فى ثوبين ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه ، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا" .
وأخرجه مسلم "١٢٠٦" فى كتاب الحج ـ باب ما يفعل بالمحرم إذا مات" "٢/٨٦٥ ـ ٨٦٧" .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز ـ باب المحرم يموت كيف يصنع به "٣/٢١٩" .
وأخرجه الترمذى "٩٥١" فى كتاب الحج ـ باب ما جاء فى المحرم يموت فى إحرامه "٣/٢٨٦" .
وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج ـ باب فى كم يكفن المحرم إذا مات "٥/١٩٦" ، وباب النهى عن أن يحنط المحرم إذا مات "٥/١٩٦" . ==

تشخب دما»(١).

أنه هل يفيد تعميم الحكم حيث وجدت تلك العلة أم لا ؟

فذهب الشافعى ومن تابعه إلى أنه يفيده (٢). خلافا للقاضى أبى بكر

== وأخرجه ابن ماجة "٣٠٨٤" فى كتاب المناسك - باب المحرم يموت "٢/ ١٠٣٠".
وأخرجه الدارمى "١٨٥٩" فى كتاب مناسك الحج فى المحرم إذا مات ما يصنع به "٣٧٨/١" .

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الجنائز - باب الصلاة على الشهيد "٢/ ٩٣" بلفظ : "... وأمر بدفنهم فى دمائهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم" ، وفى باب من لم ير غسل الشهداء "٢/ ٩٤" ، وفى باب من يقدم فى اللحد "٢/ ٩٤" ، وباب اللحد والشق فى القبر "٢/ ٩٦" .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز - باب فى الشهيد يغسل "٣/ ١٩٥ - ١٩٦".
وأخرجه النسائى فى كتاب الجنائز - باب ترك الصلاة عليهم "٤/ ٦٢" .
وأخرجه ابن ماجة فى كتاب الجنائز - باب ما جاء فى الصلاة على الشهداء "٤٨٥/١" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الجنائز - باب دفن الاثنين والثلاثة فى قبر عند الضرورة وتقديم افضلهم وأقرئهم "٤/ ٣٤" .
ورواه أحمد "٣/ ٢٩٩" ، من طريق الزهرى عن ابن جابر عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال فى قتلى أحد : "لا تغسلوهم ، فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكا يوم القيامة ولم يصل عليهم" .
قال الألبانى فى الإرواء "٣/ ١٦٤" "قلت وهذا سند صحيح على شرط الشيخين ، وعبدربه هو عبدربه بن سعيد كما جاء فى الجزء الثالث من "الأمالى" : للمحاملى رواية الأصبهانى وهو ثقة مشهور" .
وأخرجه الإمام أحمد من طريق : معمر عن الزهرى عن ابن أبى صغير عن جابر قال : "لما كان يوم أحد أشرف النبى ﷺ على الشهداء الذين قتلوا يومئذ فقال : "زملوهم بدمائهم فإنى قد شهدت عليهم" . المسند "٥/ ٤٣١" .
وأخرجه أيضا فى نفس الموضع بلفظ : لما أشرف رسول الله ﷺ على قتلى أحد فقال : "أشهد على هؤلاء ما من مجروح جرح فى الله عز وجل إلا بعثه الله يوم القيامة جرحه يدمى اللون لون الدم والريح ريح المسك ..." .

(٢) وبه قال جمهور العلماء واختاره ابن الحاجب . ==

الباقلانى وإليه ميل الغزالى [١].

واعلم : أنه لا يظن بالشافعى رضى الله عنه أنه قال ذلك : بناء على أن اللفظ يفيده ، إذ ليس اللفظ الوارد فى هذا الباب ، مما يفيد التعميم لا بحسب اللغة، ولا بحسب العرف ، بل إنما قال ذلك بناء على الاشتراك فى العلة ، فإن ذلك [٢] الوصف لحرف الفاء عقيب الحكم يفيد عليته ، على ما ستعرف ذلك فى القياس ـ إن شاء الله تعالى[٣] ـ والاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى الحكم ، فيكون الحكم عاما لعموم علته لا لأن اللفظ يفيد تعميمه [٤].

فإن قلت : لا نزاع فى أنه يفيد علية ذلك الوصف لذلك الحكم ، ولا نزاع أيضا فى أنه حيث وجد ذلك الوصف وجد ذلك الحكم ، لكن لم قلتم : إن علة ذلك الوصف هو ما وجد من الإحرام ، والشهادة ، فى ذينك المحلين لا غير حتى يلزم من تحقق الإحرام والشهادة بمجردهما تحقق هذين الحكمين ، ولم لا يجوز أن يكون علته ، هو المجموع الحاصل من كونه محرما ووقصت به (٢٢٩ / ب) ناقته ؟ أو المجموع الحاصل من كونه محرما وما علم منه

== انظر : المعتمد "٢٠٨/١" ، المستصفى "٦٩/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٥٦/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٩/٢" ، الفائق "٢٥٦/٢" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٤٢٥/١" ، نهاية السول "٦٨/٢" ، شرح الكوكب المنير "١٥٥/٣" .

(١) انظر المستصفى للغزالى "٦٨/٢" ،حيث قال : "ولا يمكن دعوى العموم فى واقعة لشخص معين قضى فيها النبى عليه السلام بحكم وذكر علة حكمه أيضا ...".

وانظر فى مذهب الباقلانى ومن وافقه :

الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "فى الموضعين السابقين" ، الفائق "٢٥٧/٢" ، تيسير التحرير "٢٥٩/١" ، شرح الكوكب المنير "١٥٦/٣" .

(٢) فى "ص" : ذكر .

(٣) انظر ما يأتى "جـ ٢ ق ١٦٦"

(٤) انظر : المستصفى "٦٩/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٥٦/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١١٩/٢" .

عليه السلام من حسن إسلامه وموته عليه وكونه مخلصا فى أداء تلك العبادة ؟ أو المجموع الحاصل من هذين المجموعين لا مجرد الإحرام ؟ .

وكذلك القول فى الشهادة فإنا نمنع أن تكون علة حشرهم على تلك الحالة هى الشهادة المجردة ، ولم لا يجوز أن تكون العلة هو المجموع الحاصل منها ومن سبقهم فى الإسلام ، وعلو درجتهم فيه ، وإخلاصهم فى الجهاد ؟ وهذا المجموع لا يحصل فى كل شهيد ، فلا يلزم [من[1]] حصول ذلك الوصف، فلا يثبت ذلك الحكم [2].

قلت : لا ننكر أن ما ذكرتم محتمل ، لكن الاحتمال الأظهر[3] المتبادر إلى الفهم عند سماع هذا الكلام ، إنما هو التعليل بالإحرام والشهادة بمجردهما لما أنه عليه السلام جعل علة الحكم فيهما وصفين هما من آثار الإحرام والشهادة لا إشعار لهما بما ذكرتم من الأوصاف [4].

المسألة العشرون

[فى عموم مفهوم الموافقة]

اختلفوا فى أن مفهوم الموافقة ، على تقدير أن تكون دلالته معنوية ، أو المخالفة على تقدير كونه حجة ، هل له عموم أم لا ؟

فأثبته البعض [5].

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٦٩" .

(٣) فى "ص" : الأطهار .

(٤) انظر : المستصفى "٢/ ٦٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٩" .

(٥) انظر : المستصفى "٢/ ٧٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٦٥٤ _ ٦٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٩ _ ١٢٠" . ==

ونفاه البعض كا « لشيخ [١]» الغزالى[٢] « رحمه الله تعالى [٣]» .

والحق أن النزاع فيـه لفظى ، لأن من قال : إنه عام فـإنما قال ذلك : لأنه يثبت الحكم فى جـميع صور المسكوت عنه ، إما على مـوافقة المنطوق به ، أو على مخالفته كاللفظ يثبت[٤] الحكم فى جميع الصور مسمياته ، ومن نفاه فإنما نفاه لأن دلالته ليست[٥] لفظية والعام عنده لفظ تتشـابه دلالته بالنسبة إلى مسمـياته ، لا لأنه لم يثبت الحكم فى جميـع صور المسكوت عنه ، فإن ذلك ينفى كونه حجة ، والمفهوم ليس بلفظ[٦] فلا يكون عاماً [٧].

== وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ١٩١" ، شرح الكوكب المنير"٣/ ٢٠٩" .

(١) ساقط من "ت ، ص" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٧٠" .

(٣) ساقط من "ص" .
وإليه ذهب القاضى البـاقلانى وابن دقيق العيد من الشـافعية واختـاره أبو العباس ، وابن تيمية ، وابن عقيل .
انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٦٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٧" ، مـختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٩ ـ ١٢٠" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ١٩١" ، نهاية السول "٢/ ٧٩ ـ ٨٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٠" .

(٤) آخر الورقة "٣٥" من "ص" .

(٥) فى الأصل : ليس ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٦) فى "ت" : لفظه .

(٧) قـال الآمـدى فى الأحكام "٢/ ٢٥٧" : "ولا شك أن حـاصل النزاع فـيـه آيل إلى اللفظ" .
وكذا ذكـر العضد أيضـا فى شرحه لمختـصـر ابن الحاجب "٢/ ١٢٠" : أن النزاع لفظى يعود إلى تفسيـر العام ، أنه ما يستغرق فى محل النطق ، أو مـا يستغرق فى الجملة" .
وانظر : المستـصفى "٢/ ١٢٠" ، المحصـول "١/ق ٢/ ٦٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٧" ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ١٢٠" ، شرح تنقيح الفـصول "ص ١٩١" .

واعلم أن الخلاف فيه مبنى "على[1]" الخلاف فى المعانى هل توصف بالعموم أم لا ؟ . وأولى بأن يكون له عموم لاتحاد[2] النسبة وعدم التمييز ووجوب التعميم .

(١) مكرر فى الأصل .

(٢) فى الأصل : الاتحاد ، والمثبت من "ت ، ص" .

« القسم الثانى »
فى الخصـوص

القسم الثانى
فى الخصوص

وهو مرتب على مقدمة ، وفصول .

أما المقدمة ففيها مسائل :-

المسألة الأولى
فى[1] حد التخصيص

قال أبو الحسين[2] البصرى : هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه [3].

وهذا على رأى المعممين [4].

أما على رأى الواقفية ، والقائلين بالاشتراك : هو إخراج بعض ما يصح أن يتناوله الخطاب عنه ، سواء كان الذى صح واقعا ، أو لم يكن واقعا [5].

اعترض على الأول : بأنه لا يصح على مذهب ، أما على المذاهب الثلاثة أعنى الاشتراك ، والوقف ، والخصوص فظاهر .

---

(١) فى "ص" : من .

(٢) فى نسخ الكتاب : الحسن ، وهو خطأ ، والصواب ما أثبته .

(٣) انظر : تعريف أبى الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٢٥١" بدون قوله : "عنه" وهو الحد اللغوى عند أبى الحسين البصرى .

(٤) انظر : العدة "١/ ١٥٥" ، المحصول "١/ق ٣/ ٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٥١" ، كشف الأسرار "١/ ٣٠٦" ، الإبهاج "٢/ ١١٩"

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨١" ، الفائق "٣/ ٢"

وأما على مذهب المعممين ، فلأنه إن / (٢٣٠ / أ) لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب إجراء اللفظ على[١] ظاهره ، وهو العموم ، وحينئذ لم يتحقق الإخراج ، وإن قام [٢] الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل به فى الاستغراق [وجب حمله على المجاز الذى هو الخصوص ، وحينئذ لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة ، وهى الاستغراق[٣]] ، فلا يتحقق إخراج بعض ما يتناوله الخطاب أيضا ، لأنه مستعمل فى المجاز حينئذ ، وحين يكون اللفظ مستعملا فى المجاز لا يكون مستعملا فى الحقيقة ، وعلى هذا فإطلاق القول بتخصيص العام ، أو أن هذا عام مخصص لا يكون حقيقة [٤].

والحاصل أن اللفظ حين يكون محمولا على الاستغراق لا يتصور الإخراج منه، وحين يكون محمولا على الخصوص لا يتحقق تناول الاستغراق لعدم الاستعمال فيه .

وهو ضعيف جدا ، لأن التناول ليس عين الاستعمال ، ولا هو مشروطا به حتى يلزم من انتفائه ، فإن اللفظ متناول للحقيقة[٥] بطريق الوضع وإن كان مستعملا فى المجاز ، ولأن كون[٦] اللفظ متناولا لمعنى صفة حاصلة له أبدا بالوضع ، وبالذات عند من يقول : إن دلالتها ذاتية .

أما استعماله فى معنى وإرادته منه فصفة حاصلة له من اللافظين

---

(١) آخر الورقة "٢٣٣" من "ت" .

(٢) فى "ص" إن قام بدون الواو .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وأثبته من "ت ، ص" .

(٤) انظر فى هذا الاعتراض على تعريف أبى الحسين البصرى :
الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٢٩/٢" ، الفائق "٣/ ٢" .
وراجع : الإبهاج "١١٩/٢" ، كشف الأسرار "٣٠٦/١" .

(٥) فى الأصل : الحقيقة ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٦) فى "ص" : ولا كون .

ويفارقه ويختلف باختلافهم من أهل ذلك اللسان ، بل من لافظ واحد فى ساعتين ، بل فى ساعة واحدة عند من يجوز استعماله فى الحقيقة والمجاز ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون التناول عين الاستعمال أو مشروطا به [1].

وتلخيص العبارة فى ذلك أن يقال : إن تناول اللفظ لمعنى ، كدلالة الدليل على المدلول ، فكما أنه ليس من شرط دلالة الدليل على المدلول أن يكون ثابتا ، بل يجوزان ألا يثبت لمانع ، فكذا ليس من شرط التناول أن يكون المتناول مرادا ، بل يجوز أن لا يكون مرادا لعدم الاستعمال فيه .

فإن قلت : يجب تقييد التعريف "بالوضع" ليكون مانعا ، وإلا لدخل فيه[2] ماليس منه ، كالخطاب العام المحمول على عمومه ، لأنه أخرج عنه بعض ما تناوله ، وهو المعنى المجازى، لأن تناول اللفظ أعم من أن يكون بطريق الحقيقة أو بطريق التجوز ، وكالخطاب المحمول على بعض مجازاته مصروف عن النقض ، لأنه أخرج عنه بعض ما تناوله .

قلت : من يجوز استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز ، أو فى المجازات بأسرها عند تعذر حمله على الحقيقة ، فذكر التقييد يفسد / (٢٣٠ / ب) التعريف عنده ، لأنه حينئذ يصير غير جامع ، إذ يخرج عنه ما ذكرتم من النوعين من الخطاب ، مع أنها من جملة المخصوصات عنده .

وأما من لم يجوز ذلك فلا حاجة عنده[3] إليه ، لأن اللفظ بمجرده لا يتناول المعنى المجازى عنده ، إذ المعنى من التناول مما لو [4]جرد النظر إليه لغلب على الظن إرادة متناولة كالدليل ، والمعنى المجازى ليس كذلك بالنسبة إلى اللفظ

---

(١) انظر الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" ، الفائق "٣/ ٢" .

(٢) آخر الورقة "٣٦:" من "ص"

(٣) فى "ت" : عندنا

(٤) فى الأصل ما لوجود ، و"ص" ما جرد ، وما أثبته من "ت"

العارى من القرينة ، فلا يكون متناولا له ، وإنما هو بحيث يصح أن يتناوله .

وإذا عرفت معنى التخصيص ، فلا يخفى عليك أن معنى قولنا : عام مخصوص على رأينا ، هو أنه مستعمل فى بعض ما وضع له ، وعلى رأى الواقفية والقائلين بالاشتراك : هو أنه أريد منه بعض ما يصلح له دون بعض[1] ، فيكون المخصص للعام حقيقة إنما هو إرادة المتلفظ ، لأنها المؤثرة فى استعماله فى بعض ما يتناوله ، "أو بعض ما يصح أن يتناوله[2]" على اختلاف المذهبين [3].

ويقال : على سبيل التجوز على الدليل الذى يعرف ذلك ، وعلى الشخص الذى يقيم ذلك الدليل ، وعلى الشخص الذى يعتقد التخصيص ، أو يقول به سواء كان محقا فيه أو مبطلا [4].

المسألة الثانية

فى الفرق بين التخصيص والنسخ

قال الإمام رحمه الله تعالى : "لا معنى للنسخ إلا تخصيص الحكم

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٥١" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٧" ، الفائق "٣/ ٢" .

(٢) مكرر فى الأصل .

(٣) ذهب الإمام الرازى إلى أن المخصص هو : قصد المتكلم ، لأنه إذا قُصد بإطلاقه تعريف بعض ما تناوله اللفظ أو بعض ما يصلح أن يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصه ، وقال أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٢٥٦" ، أن المخصص : هو إرادة المتكلم وأغراضه ، أو الدليل .

انظر : المحصول "١/ ق ٣/ ٨" ، الفائق "٣/ ٣" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٧٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٧" .

(٤) انظر : المعتمد ، المحصول "فى الموضعين السابقين" .

وانظر فى حد التخصيص :

المعتمد "١/ ٢٥١" ، العدة "١/ ١٥٥" ، البرهان "١/ ٤٠٠" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٥١"

بزمان معين بطريق خاص ، فيكون الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص[١] .

وفيه نظر : إذ لا يصح هذا الفرق بحسب اللغة ، لأن معنى النسخ فى اللغة هو الإبطال ، أو النقل ، والتحويل ، على اختلاف فيه [٢].

وهو غير متضمن لمعنى التخصيص الذى هو الإفراد ، ولا بحسب الاصطلاح وسيظهر لك ذلك مما نذكره من الفرق بينهما وهو من وجوه:

أحدها[٣] : أن التخصيص مخصوص بالأعيان ، والنسخ مخصوص بالأزمان، بدليل أنهما المتبادران إلى الأفهام عند إطلاقهما [٤].

وثانيها [٥]: أن النسخ يرد على كل حكم ثبت بأى طريق كان ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت[٦] بالألفاظ أو ما يؤول[٧] إليه .

وثالثها [٨] : أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء كان ثابتا فى [حق شخص واحد][٩] أو فى حق أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلى النوع الأول .

---

(١) هكذا ذكره الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق ٣/ ٩ ـ ١٠".

(٢) انظر فى معنى النسخ فى اللغة : الصحاح "١/ ٤٣٣" ، لسان العرب "٣/ ٦١" ، القاموس المحيط "١/ ٢٨١" .

وسوف يأتى الخلاف فى معنى النسخ فى اللغة فى باب النسخ .

(٣) فى "ص" أ.

(٤) قال الشيخ الغزالى عن هذا الفرق : ليس بصحيح ، لأن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين ، والنسخ يرد على الفعل فى بعض الأزمان والتخصيص يرد على الفعل فى بعض الأحوال .

انظر : المستصفى "١/ ١١١" .

(٥) فى "ص" ت .

(٦) فى "ص" : إلا إلى ثبت .

(٧) فى "ص" أو ما مؤل

(٨) فى "ص" جـ

(٩) ما بين المعوقفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

ورابعها [1] : أنهم يعدون النسخ إبطالا ، ولهذا يشترطون فيه ما لا يشترطون فى التخصيص ، بخلاف التخصيص ، فإنهم يعدونه بيانا . ولهذا يتساهلون فى إثباته وإن كان يرفع مقتضى اللفظ .

وخامسها[2] : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ، بل يجب ذلك على رأى[3] / (٢٣١/أ)، وأما التخصيص فإنه لايجوز[4] تأخيره عن وقت العمل بالمخصص وفاقا .

وسادسها[5] : أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى ، ولا يجوز تخصيص شريعة[6] بشريعة أخرى ، وهو من تفاريع الفرق الخامس [7].

وسابعها[8] : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، والتخصيص ليس كذلك ، وهذا على رأى القاضى،وأما على رأى الأستاذ أبى إسحاق ـ رحمه الله تعالى ـ فإنه ينبغى أن يقال : هو انتهاء حكم كان ثابتا[9]، والتخصيص ليس كذلك .

---

(١) فى "ص" : د .

(٢) فى "ص" : هـ .

(٣) سوف يأتى الخلاف فى هذه المسألة ـ بمشيئة الله تعالى ـ فى مباحث النسخ .
وانظر على سبيل المثال : المعتمد "١/٤٠٦ ـ ٤٠٧" ، العدة "٣/٨٠٧" ، التبصرة "ص ٢٦٠" .

(٤) آخر الورقة "٢٣٤" من "ت" .

(٥) فى "ص" : و .

(٦) آخر الورقة "٣٧" من "ص" .

(٧) ذكر القرافى أن هذا الإطلاق كثيرا ما يقع فى كتب العلماء ، والمراد من ذلك هو أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما جميعها فلا ، لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذا حفظ الكليات الخمس ، وعليه فيكون النسخ إنما يقع فى بعض الأحكام الفرعية ، وإن كان جائزاً نسخ شريعة بشريعة عقلا .
انظر : شرح تنقيح الفصول "٢٣٠ ـ ٢٣١" ، الإبهاج "٢/١٢١"

(٨) فى "ص" : ز .

(٩) انظر شرح اللمع لأبى إسحاق "١/٤٨١" ، المحصول "١/ق ٣/ ١" ، الفائق "٢/٤" .
==

وثامنها[1] : أن الناسخ يجب أن يكون متراخيا ، والمخصص [لا يجب فيه ذلك ، بل يجوز أن يكون مقارنا ، ويجوز أن يكون متقدما .

وتاسعها[2] : أن التخصيص][3] يقع بالإجماع ، والنسخ لا يقع[4] به .

وعاشرها[5] : أن تخصيص المقطوع يقع بالمظنون كخبر الواحد والقياس ، ونسخه لا يقع به .

وحادى عشرها [6]: أنه يجوز تخصيص الخبر[7] ولا يجوز نسخه ، وهذا على [8] رأى أكثر المتقدمين .

وثاني عشرها[9] : الناسخ يجب أن يكون طريقا شرعيا ، والمخصص لا يجب أن يكون كذلك ، فإنه يجوز التخصيص بالعقل[10] والحس [11].

== وراجع الإبهاج "٢/ ١٢١" ، إرشاد الفحول "ص ١٤٣" .

(١) فى "ص" : ح .

(٢) فى "ص" : ط .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

(٤) فى "ص" : ولا يقع به .

(٥) فى "ص" : ى .

(٦) فى "ص" : ما .

(٧) قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٢١" ، : أنه يجوز تخصيص الخبر والخلاف فيه ضعيف ، ولا يجوز نسخه على رأى طائفة .

(٨) فى "ت" : وعلى هذا .

(٩) فى "ص" : يت .

(١٠) فى الأصل : بيان العقل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(١١) قال ابن السبكى فى الإبهاج"٢/ ١٢١" : لما أورد هذه الفروق بين النسخ والتخصيص هذه الفروق يحتمل أكثرها النقاش والتطويل فى ذلك لا يتعلق به كبير غرض

وانظر فى الفرق بين النسخ والتخصيص :

المعتمد "١/ ٢٥١" ، العدة "٣/ ٧٩" ، المستصفى "١/ ١١٠"، المحصول "١/ ق ٣/ ٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣" ، الفائق "٣/ ٤" ، روضة الناظر "ص ٧٢"

المسألة الثالثة

[إطلاق العام وإرادة الخاص]

يجوز إطلاق العام وإرادة[1] الخاص سواء كان فى الأمر أو فى الخبر [2]. خلافا لبعضهم [3].

والدليل عليه : وقوعه فى القرآن العظيم فإنه دليل الجواز وزيادة ، وهو كقوله تعالى : ﴿ **اقتلوا المشركين** [4]﴾ مع أن أهل الذمة من المشركين غير مراد منه ، وكقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم** [5]﴾ مع أن الصبى والمجنون غير مرادين منه ، وكقوله [تعالى[6]] : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[7] مع أن كل سارق وسارقة غير مرادين منه بالإجماع ،

---

(١) فى "ص" : فاراد .

(٢) وإليه ذهب الأئمة الأربعة وأكثر الأصوليين سواء كان العام أمرا أو نهيا ، أو خبرا على ما فى شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٦٩" .
انظر : المعتمد "١/ ٢٥٥" ، العدة "٢/ ٥٩٥" ، التبصرة "ص ١٤٣" ، المستصفى "٢/ ٩٨" ، المحصول "١/ق ٣/ ١٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" .

(٣) خالف فى ذلك بعض الشافعية وغيرهم فى الخبر ، وآخرون خالفوا فى الأمر منهم: البيضاوى وابن الحاجب ،إلا أن بعضهم نقل الإجماع فى جواز التخصيص فى الأمر
انظر : المعتمد ، العدة ، التبصرة ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "المواضع السابقة" .
وراجع : المسودة "ص ١٣٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٦٩" .

(٤) سورة التوبة : آية "٥" .

(٥) سورة البقرة : آية "٢١" .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٧) سورة المائدة : آية "٣٨" .

وكذا القول فى قوله تعالى : ﴿ **والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** [1]﴾ ، وكقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة[2] من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله** [3]﴾ مع أن المسافر والمريض والعبد مخصوصون[4] منه ، وأمثاله كثيره غير عديده .

وأما [فى[5]] الخبر فهو كقول الله تعالى : ﴿ **خالق كل شىء** [6]﴾ مع أنه تعالى غير خالق لنفسه ، لأن خلق الشىء نفسه ممتنع . وكقوله تعالى : ﴿**والله على كل شىء قدير** [7]﴾ مع أنه تعالى غير قادر على ذاته ضرورة أنه تعالى واجب الوجود لذاته ولا قدرة على الواجب [8].

فإن قلت : استدلالكم بالآيتين ، إنما يتم لو كان الله تعالى شيئا وهو ممنوع[9]، فلم قلتم إنه كذلك ؟

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أن اللفظ يتناوله ، وهذا لأن اللفظ لم يوضع لما يخالف المعقول عندنا ، وإذا لم يتناوله اللفظ لم يلزم التخصيص إذ [10] التخصيص فرع التناول .

---

(١) سورة النور : آية "٢" .

(٢) فى الأصل : إلى الصلا ، وهو خطأ .

(٣) سورة الجمعة : آية "٩" .

(٤) فى "ص" : مخصوص .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت" .

(٦) سورة الرعد : آية "١٦" .

(٧) سورة البقرة " آية "٢٨٤" .

(٨) انظر فى هذا الاستدلال :
المعتمد "١/ ٢٥٥" ، العدة "٢/ ٥٩٥" ، المستصفى "٢/ ٩٨" ، المحصول "١/ ق ٣/ ١٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠"

(٩) فالله سبحانه وتعالى يطلق عليه الذات، كما يقال أنه شىء لا كالأشياء وأنه ذات لا كالذوات .
راجع · عقيدة السفارينى "١/ ١٠٢"

(١٠) فى "ص" : أو .

سلمنا : صحة دلالتكم[1] لكنه معارض : بما أن تجويزه فى الأمر/ (٢٣١/ ب) يوهم البداء وفى الخبر يوهم الكذب، وإيهام القبيح، وهو على الشارع محال[2].

قلت : الدليل على أنه تعالى شىء المنقول ، والمعقول [3].

أما المنقول : فقوله تعالى : ﴿ **قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم**[4] ﴾ . وقوله: ﴿ **كل شىء هالك إلا وجهه**[5] ﴾ والاستدلال بهما ظاهر.

وأما المعقول : فلأن الشىء عبارة عما يصح[6] أن يعلم ويخبر عنه أو ما له وجود فى الخارج على اختلاف المذهبين ، والله تعالى كذلك فيكون شيئا ، ولأن النزاع بين العقلاء إنما هو فى تسميته تعالى[7] بالشىء ، لا فى تحقق مسمى الشئ فيه تعالى .

وأما الدليل على أن اللفظ يتناوله : فهو أنه لو فرض صدوره ، أو ما[8] يجرى مجراه نحو أن يقال[9] : كل شىء يفنى أو يموت ممن لم يثبت صدقه ،

---

(١) فى "ص" : دليلكم ، وفى الأصل : دلاليلكم ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق ٣/ ١٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" ، الفائق "٣/ ٦" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٨٠" ، تيسير التحرير "١/ ٢٧٥" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٠" .

(٣) فى "ص" : المعقول والمنقول .

(٤) سورة الأنعام : آية "١٩" .

(٥) سورة القصص : آية "٨٨" .

(٦) فى "ت" : عبارة يصح .

(٧) فى "ص" : فى تسمية الله تعالى .

(٨) فى "ص" : أما .

(٩) آخر الورقة "٣٨" من "ص" .

فإنه يتوجه لتكذيب نحوه بالنسبة إلى الله تعالى ، ولا شك أن فناءه وموته تعالى محال ، فلو لم يكن اللفظ متناولا له لما توجه التكذيب نحو قائله .

وأما قوله : فى سند المنع : اللفظ لم يوضع لما يخالف المعقول ، فباطل وإلا لما أمكن التعبير عن حصول المحال .

وأما الجواب عن المعارضتين [(١)]: فهو أن الإيهام زائل بالدليل الدال على امتناع البداء والكذب على الله تعالى [(٢)] .

واعلم : أن الآيات التى تشتمل على إطلاق لفظ العام وإرادة الخاص فى الخبر كثيرة ، نحو قوله تعالى : ﴿ **تدمر كل شىء** [(٣)]﴾ ، وقوله تعالى : ﴿**يجبى إليه ثمرات كل شىء** [(٤)]﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **وأوتيت من كل شىء**[(٥)]﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **ما تذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم**[(٦)] ﴾ ، وقوله : ﴿ **وأوتينا من كل شىء** [(٧)]﴾ وغيرها من الآيات الخبرية ، والأمرية المخصوصة التى يطول ذكرها .

وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : « ما من عام إلا وقد خص عنه البعض» [(٨)].

ويقال أيضا فى العرف العام : خالطت كل الناس ، وباشرت كل الأمور ، مع أنه لم يخالط كلهم بل أكثرهم ، ولا باشر كلها بل أكثرها ، والتعبير

---

(١) فى "ص" : المعارضين .

(٢) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ١٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" ، الفائق "٣/ ٦" .

(٣) سورة الأحقاف : آية "٢٥" .

(٤) سورة القصص : آية "٥٧" .

(٥) سورة النمل : آية "٢٣" .

(٦) سورة الذاريات : آية "٤٢" .

(٧) سورة النمل : آية "١٦" .

(٨) لم أعثر عليه ، وقال الآمدى عنه وقد قيل : ثم ذكر الخبر .

خلاف الأصل وعند هذا تعرف[1] أن العلم الحاصل بجوازه من قاعدة كلامهم يكاد أن يكون ضروريا فلا يلتفت إلى إنكار من أنكره من الشذوذ [2].

المسألة الرابعة
فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز

اعلم أن الذى لا يتناول إلا الواحد لا يجوز تخصيصه ، لأن التخصيص على ما عرفت : إخراج بعض ما يتناوله[3] اللفظ ، وذلك غير متصور فيما لا يتناول إلا الواحد .

وأما الذى يتناول أكثر من ذلك فعمومه [4]، إما من جهة اللفظ أو من جهة المعنى .

فإن كان الأول : فإنه يجوز تخصيصه سواء كان عاما لا[5] خصوص فيه/ (٢٣٢ / أ) بوجه من الوجوه ، كالمعلوم فإنه يتناول المعدوم والموجود ، أو لا يكون كذلك بل فيه عموم بالنسبة إلى معلوم ، وخصوص بالنسبة إلى معلوم كالشىء ، فإنه لايتناول المستحيل وفاقا والموجود وما تحته من أسماء الأجناس .

وأما الذى عمومه من جهة المعنى : فهو إما أن يكون تابعا لدلالة اللفظ

---

(١) فى "ص" : يعرف .

(٢) انظر : العدة "٢/٥٩٦" ، المستصفى "٢/٩٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٨٣" ، الفائق "٣/٧" .

(٣) فى "ص" : ما تناوله .

(٤) فى "ص" : بعمومه .

(٥) آخر الورقة "٣٣٥" من "ت" .

كمفهوم المخالفة والموافقة ، أو لا يكون كالعلة العامة .

فإن كان الأول : فإنه يجوز تخصيص النوع الأول منه مطلقا .

وأما الثانى : فإنه يجوز أيضا لكن بشرط أن لا يعود نقضا على الملفوظ كإباحة ضرب الأم إذا فجرت ، أما إذا عاد[1] نقضا عليه كما إذا قال : ﴿**فلا**[2] **تقل لهما أف**﴾[3] لكن ينتج له نوعا من أنواع الأذى[4] مطلقا فإنه لا يجوز .

وأما الثانى : ففى جواز تخصيصه كلام ستعرفه فى القياس إن شاء الله تعالى [5].

المسألة الخامسة

[فى الغاية التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص]

اختلفوا فى الغاية التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص ، فذهب جماعة إلى أنه يجوز أن ينتهى التخصيص إلى الواحد فى جميع ألفاظ العموم [6].

---

(١) فى "ص" : عدى .

(٢) فى نسخ الكتاب : ولا ، وهو خطأ .

(٣) سورة الإسراء : آية "٢٣" .

(٤) فى "ص" : الأدنى .

(٥) انظر ما يأتى فى مباحث القياس :

وانظر فى هذه المسألة :

المعتمد "٢٥٢/١" ، المحصول "١/ق ٣/ ١٢ ـ ١٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٢" ، الفائق "٣/ ٧" . وراجع : الإبهاج "٢/ ١٢٢" ، نهاية السول "٢/ ٧٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧١" .

(٦) وإليه ذهب بعض الحنفية وهو المختار عندهم ، وهو الذى اختاره الشافعى ، ونقله ابن السمعانى فى "القواطع" عن سائر أصحاب الشافعى، وإليه ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازى والقاضى أبو الطيب وهو قول الإمام مالك والجمهور ==

ومنهم : من منع من ذلك فى جميع ألفاظ العموم ، وأوجب أن يراد بها[١] كثيرة[٢] تقرب من مدلول[٣] اللفظ ، وإن لم يعلم قدرها عينا ، إلا أن يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم أو الإبانة[٤] أن ذلك الواحد يجرى مجرى العدد[٥] الكثير ، وهو مذهب « أبى[٦] » الحسين البصرى[٧] ، وكثير من أصحابنا كإمام الحرمين [٨]، والإمام[٩] « رحمهما الله » [١٠].

= قاله القاضى عبد الوهاب، وهو الصحيح من مذهب الإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه .

انظر : المعتمد "١/٢٥٤" ، العده "٢/٥٤٤" ، التبصرة "ص ١٢٥" ، شرح اللمع "١/٣٤٢" ، المحصول "١/ق ٣/١٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٤" ، المسودة "ص ١١٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧١" .

(١) فى "ص" : أن يراد به .

(٢) فى "ص" : كثرة .

(٣) آخر الورقة "٢٩" .

(٤) فى "ص" : والا بانه .

(٥) فى "ص" : المتعدد .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) انظر فى مذهب أبى الحسين البصرى كتابه المعتمد "١/ ٢٥٤" .

(٨) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٥٢" ، وقال الآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٨٤"، وإليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابه .

(٩) انظر : المحصول "١/ق ٣/١٦" .

وهذا المذهب اختاره الغزالى ونقله ابن برهان عن المعتزلة وحكاه الآمدى عن أكثر أصحاب الشافعى .

انظر : المعتمد"١/ ٢٥٤" ، العدة "٢/ ٥٤٤" ، التبصرة "ص ١٢٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ١٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٤" ، الإبهاج "٢/ ١٢٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٢" .

(١٠) ساقط من "ص" .

ومنهم : من فصل بين الجمع المعرف باللام كالرجال ، والمسلمين ، والجمع المذكر لو قيل بعمومه ، وبين غيره من ألفاظ العموم "كمن" و "ما" والمفرد المعرف باللام ، لو قيل بعمومه ، فأوجب فى النوع الأول الانتهاء إلى أقل الجمع وهو الثلاثة ، ولم يوجب ذلك فيما عداه ، بل جوز انتهاء التخصيص فيه إلى الواحد ، وهو مذهب القفال الشاشى[1] رحمه الله « تعالى[2] » .

احتج الأولون : بالنص ، والأثر ، والمعقول .

أما النص : فنحو قوله تعالى : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**[3]﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين**[4]﴾

---

(١) وإليه ذهب ابن الصباغ وأبو إسحاق الإسفرايينى .

انظر : المعتمد "١/ ٢٥٤" ، المحصول "١/ق ٣/ ١٦"، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٤" .

بقى بعض الآراء فى المسألة لم يذكرها المؤلف وهى :

أحدها :

التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز إلى الواحد وإلا فلا ، وهذا المذهب حكاه ابن المطهر .

ثانيها :

أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم فى أقل الجمع حكاه ابن رهان وغيره

ثالثها :

إن كان التخصيص بمتصل فإن كان بالاستثناء أو البدل جاز إلى الواحد ، وإن كان بالصفة أو الشرط فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بمنفصل وكان فى العام المحصور القليل جاز إلى اثنين وإن كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقى قريبا من مدلول العام ، هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره .

انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٠" ، الإبهاج "٢/ ١٢٤ - ١٢٥" ، نهاية السول "٢/ ٨٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٢" ، هامش العده "ص ٥٤٥" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) سورة الحجر : "آية "٩" ، والمراد نفسه : انظر : المعتمد "١/ ٢٥٥" ، المحصول "١/ق ٣/ ١٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٤" .

(٤) سورة الواقعة : آية "٦٠"

وقـوله : ﴿ **إنا أنزلناه فى ليلة القدر**(١) ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **الذين قال لهم الناس إن النـاس** (٢) **قد جمعوا لكم فاخشوهم**(٣) ﴾ ، والمراد بالناس القائلين: الواحد ، وهو نعيم بن مسعود الأشجعى(٤) ، وقوله تعالى : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقـيمون الصـلاة ويؤتون الزكاة**(٥) ﴾ ، والمراد منه على بن أبى طالب رضى الله عنه (٦).

---

(١) سورة القدر : آية "١" .

(٢) قال مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبى : هو نعيم بن مسعود الأشجعى ، واللفظ عام ومعناه خـاص كقوله : ﴿ **أم يحسدون الناس** ﴾ يعنى مـحمدا ﷺ . وقـال ابن إسحاق وجمـاعة : يريد بالناس ركب عبد القيس ، مروا بأبى سفـيان فدسهم إلى المسلمين ليثبطوهم ، وقيل الناس : هنا المنافقون ، قال السدى : لما تجهز النبى ﷺ للمسير إلى بدر الصـغرى لميعاد أبى سفيان أتاهم المنافقـون وقالوا : نحن أصحابكم الذين نهيناكم عن الخروج إليـهم وعصيتمونا ، وقـد قاتلوكم فى دياركم وظفروا ، فإن أتيتموهم فى ديارهم فلا يرجع منكم أحد .
انظر : تفسير الطبرى "١٧٨/٤" ، تفسير القرطبى "٢٧٩/٤ ـ ٢٨٠" ، فتح القدير للشوكانى "١/ ٤٠٠" .

(٣) سورة آل عمران : آية "١٧٣" .

(٤) هو : أبو سلمة نعيم بن مسعود بن عـامر الأشجعى هاجـر إلى رسول الله ﷺ فى الخندق وهو الذى خـذل المشـركـين وبنى قـريظة وخـبـره فى تخـذيل بنى قـريظة والمشركين فى السير عجيب ، توفى فى خلافة عثمان وقيل قتل يوم الجمل .
انظر : طبـقات ابن سـعد "٢٧٧/٤" ، الاسـتيعـاب "٥٥٧/٣" ، أسد الغـابة "٣٣/٥" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/ ١٣١" ، تقريب التهذيب "٢/ ٣٠٥" ، الإصابة "٥٦٨/٣" .

(٥) سورة المائدة : آية "٥٥" .

(٦) أخرج ابن جـرير الطبرى فى تفـسيـره "٢٨٨/٦" ، عن ابن عبـاس قوله : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا** ﴾ يعنى : أنه من أسلم تولى الله ورسوله .
وأما قوله : ﴿ **والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا فى المعنى به : فـقال بعضهم : "عنى به على بن أبى طالب ، وقال بعضهم عنى به جميع المؤمنين" . ==

وأما الأثر فقول عمر رضى الله عنه : لسعد /(٢٣٢ / ب) بن أبى وقاص[١] نفذ[٢] إليه القعقاع [٣] مع ألف فارس : (قد نفذت[٤] إليك ألفى فارس) فقال سعد رضى الله عنه : (قد نفدت إلى ألف فارس والقعقاع) ، فقال

= وأخرج الخطيب فى "الفقيه والمتفقه" عن ابن عباس قال : تصدق علىٌّ بخاتم وهو راكع فقال النبى ﷺ للسائل : "من أعطاك هذا الخاتم" ؟ قال : ذاك الراكع ، فأنزل الله فيه : "إنما وليكم الله ورسوله . . ." الآيه .

وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير الطبرى وابن متويه عن ابن عباس قال : نزلت فى على بن أبى طالب .

انظر : تفسير الطبرى "٢٨٨/٦" ، تفسير القرطبى "٢٢١/٦" ، روح المعانى للألوسى "١٦٧/٦" ، فتح القدير للشوكانى "٥٣/٢" .

وعلى بن أبى طالب هو : أبو الحسن على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشى الهاشمى ، ولد قبل البعثة بعشر سنين على الصحيح ، أول من أسلم من الناس فى قول كثير من أهل العلم وتربى فى حجر النبى ﷺ ولم يفارقه واستشهد فى ليلة السابع عشر من رمضان سنة "٤٠" هـ .

(انظر : حلية الأولياء "٦١/١" ، الاستيعاب "٢٦/٣" ، أسد الغابة "١٦/٤" ، تذكرة الحفاظ "١٠/١" ، تهذيب التهذيب "٣٣٤/٧" ، الإصابة "٦١/١" .

(١) هو : أبو إسحاق سعد بن مالك بن أهيب الزهرى بن أبى وقاص ، أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أهل الشورى وكان آخرهم موتا ، روى عن النبى ﷺ كثيرا وولى الكوفة لعمر ، توفى سنة "٥١" وقيل : "٥٦" هـ وقيل غير ذلك .

(انظر : حلية الأولياء "٩٢/١" ، الاستيعاب "١٨/٢" ، تاريخ بغداد "١٤٤/١" ، أسد الغابة "٢٩٠/٢" ، تذكرة الحفاظ "٢٢/١" ، تقريب التهذيب "٢٩٠/١" ، الإصابة "٣٢/٢") .

(٢) فى "ص" : حين نفل .

(٣) هو : القعقاع بن عمرو التميمى أخو عاصم ، كان من الشجعان الفرسان ، قيل إن أبا بكر الصديق كان يقول لصوت القعقاع فى الجيش خير من ألف رجل ، وله فى قتال الفرس فى القادسية وغيرها بلاء عظيم ، وكان أحد فرسان العرب فى الجاهلية والإسلام وشعرائهم ، شهد فتح دمشق وأكثر فتوح العراق ، توفى نحو "٤٠ هـ" .

(انظر : الاستيعاب "٢٦٣/٣" ، أسد الغابة "٢٠٧/٤" ، الكامل فى التاريخ حوادث سنة "١٦ هـ" ، الإصابة "٢٤٠/٣") .

(٤) فى "ص" : قد يقرب .

رضى الله عنه : (القعقاع بألف[1]) أطلق اسم الألف على الواحد .

وأما المعقول فمن وجوه :

أحدها [2]: القياس على الاستثناء ، فإنه يجوز استثناء الجمع[3] إلا الواحد باتفاق بيننا وبينكم ، فكذا التخصيص ، الجامع تدارك الضرر الناشىء من التعميم ، أو يقول بطريقة أخرى : إن استثناء الجميع إلا الواحد جائز باتفاق بيننا وبين خصومنا ، فكذا التخصيص ، لأن الاستثناء تخصيص خاص ، ومتى صدق الخاص صدق العام .

وثانيها[4] : أن استعمال اللفظ فى بعض ما وضع له "مجاز ، فليس القول بجواز هذا التجوز فى بعض أقسام"[5] ما وضع له دون البعض الآخر أولى من العكس ، فوجب جوازه فى الكل نظرا إلى الجهة المسوغة للتجوز .

وثالثًا[6] : أنه لو امتنع إطلاق الجمع وإرادة الواحد منه ، فإما أن يمتنع ذلك، لأن اللفظ لم يستعمل فى حقيقته ، أو لأنه إذا استعمل فيه صار الخطاب مجازا،أو لأنه حينئذ يبطل دلالة هيئة الصيغة على مدلولها ،إذ الأصل

---

(١) ذكر ابن حجر فى الإصابة "٣/ ٢٣٩" ، نحوه فقال : قيل : أن أبا بكر الصديق كان يقول لصوت القعقاع فى الجيش خير من ألف رجل .
وذكر أن عمر كتب إلى سعد : "أى فارس كان أفرس فى القادسية ؟. قال : قلت إليه : إننى لم أر مثل القعقاع بن عمرو ، وحمل فى يوم ثلاثين حملة ، يقتل فى كل حملة بطلا . وفى الإصابة أيضا : "٣/ ٢٤٠" : أنه استمد خالد أبا بكر لما حاصر الحيرة فأمده بالقعقاع بن عمرو ، وقال : "لا يهزم جيش فيه مثله" .
وانظر : المعتمد "١/ ٢٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٤" ، الفائق "٣/ ١١" .

(٢) فى "ص" : أ .

(٣) فى الأصل : الجمع .

(٤) فى "ص" : ت .

(٥) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٦) فى "ص" : د .

انتفاء مانع آخر ، لكن الكل باطل .

أما الأولان : فلاقتضائهما امتناع تخصيص العام بالنسبة إلى أى عدد يفرض من ضرورة أنه حينئذ غير مستعمل فى حقيقته وهو مجاز فيه ، وهو باطل بالإجماع .

وأما الثالث : فلوجهين :

أحدهما [١]: أن دلالة هيئة الصيغة « لا تزيد على دلالة أصل الصيغة[٢] » ، فإذا لم يكن بطلان دلالة أصل الصيغة مانعا ، فلأن لا يكون بطلان دلالة هيئة الصيغة مانعا أولى [٣].

[**وثانيهما**][٤] : أن ذلك ليس حاصلا فى "من[٥]" و "ما" ، وما يجرى مجراهما فوجب أن يجوز تخصيصه إلى الواحد ضرورة انتفاء علة الفساد ، والخصم لا يقول به[٦] .

الجواب عن الآيات : أنها غير دالة على محل النزاع ، « لأن[٧] » بعضها مستعمل فى الواحد على سبيل التعظيم ، وبعضها على سبيل الإبانة على أن

---

(١) فى "ص" :أ.

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) فى الأصل : وأولى ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) ساقط من الأصل ، وفى "ص" : ب ، والمثبت من "ت" .

(٥) فى "ص" : متى .

(٦) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :
المعتمد "١/ ٢٥٥" ، العدة "٢/ ٥٤٦" ، التبصرة "ص ١٢٦" ، المحصول "١/ ق ٢/ ١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣١" .
وراجع : روضة الناظر "ص ٢٤٠" ، تيسير التحرير "١/ ٣٢٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٤ ، ٢٧٥" .

(٧) ساقط من "ص" .

ذلك يجرى مجرى العدد الكثير ، ونحن نجوز ذلك وليس هو من التخصيص "فى شىء[1]" ، وهو الجواب بعينه عن ابن عمر[2] رضى الله عنه .

« والجواب[3] » **عن الوجه الأول** : من المعقول : بعدم تسليم حكم الأصل، فإنه ممنوع عند بعضهم : وتسليم صحة القياس فى اللغة بالفرق ، وهو أن الاستثناء عندنا[4] : إخراج من المستثنى منه وتغيير للإسناد[5] / (٢٣٣/أ) إذ هو[6]: مع المستثنى منه كالشىء الواحد ، بخلاف التخصيص فإنه ليس كذلك .

وعن الطريقة الثانية : « أنه[7] » لا نزاع فى أنه متى ثبت الخاص ثبت العام، لكن المثبت للحكم فى خاص ، لم قلتم : أنه يلزمه أن يثبته فى إفراد عمومه؟ .

وظاهر أنه لا يلزمه ذلك ، لأنه يجوز أن يكون ذلك لمعنى يخصه .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن بعض الأقسام ليس أولى من[8] البعض ، وستعرف سنده فى استدلالنا [9].

---

(١) آخر الورقة "٤٠" من "ص" ومكرر فى "ص" .

(٢) هكذا فى النسخ ولعلها "عمر" لأن الأثر الذى سبق عن عمر ، لا عن ابن عمر .
وانظر فى هذا الجواب : المعتمد "١/ ٢٥٥" ، التبصرة "ص ١٢٥" ، المحصول "١/ ق ١٨/٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٤" ، مختصر ابن الحاجب "٢/ ١٣٠" ، الفائق "٣/ ٩" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٥" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٢٣٦" من "ت" .

(٥) فى "ص" : الإسناد .

(٦) فى "ص" : أو هو .

(٧) ساقط من "ص" .

(٨) فى "ص" : فى .

(٩) أى سند ذلك : ما سيذكره المصنف فى استدلاله لأبى الحسين البصرى ، حيث إنه قد رجحه واختاره .

وعن الثالث : منع حصر علة عدم الجواز فيما ذكروه من الأقسام ، وهذا لأنه يجوز أن يكون علة ذلك عدم استعمالهم تخصيص العام على ذلك الوجه.

وهذا الجواب إنما يستقيم على رأى من يرى أن المجاز موقوف على السمع ، أما من لم ير ذلك بل يكتفى[1] بمجرد العلاقة فلا .

وجوابه : على هذا أن يقال : إنه وإن اختلف فى اعتبار السمع فى الاستعمال ، لكن لا خلاف فى اعتبار المنع منه ، واستقباحهم[2] هذا النوع من الاستعمال على ما ستعرف ذلك ، هو المانع منه ، لا ما ذكرتم من الأقسام[3].

احتج أبو الحسين البصرى ، بأن الرجل إذا قال : أكلت كل ما فى الدار من الرمان ، وكان فيها ألف من الرمان مثلا ، وكان قد أكل واحد أو ثلاثة منه عابه أهل اللسان [4].

وكذلك لو قال لعبده : من دخل دارى فأعطه درهما ، ثم قال : له أردت بذلك : زيدا وحده ، أو ثلاثة أشخاص بأعيانهم ، فإنه يعد كلامه مستهجنا ومستقبحا ، وإن أظهر[5] دلالة إرادة الواحد أو الثلاثة منه ، إذ لو لم تظهر الدلالة لم يجز أصل التخصيص فضلا عن التخصيص على هذا الوجه ولو كان هذا النمط من التخصيص جائزا لما كان كذلك،كما إذا أبقى[6] عددا كثيرا [7].

---

(١) فى "ت" : يكفى .

(٢) فى "ص" : فاستقباحهم .

(٣) انظر فى هذه المناقشة لأدلة القائلين بالتخصيص إلى أن يبقى واحد فى :
المعتمد "١/ ٢٥٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣١" .
وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٧٤" .

(٤) فى الأصل ، ص : أعابه ، والمثبت من "ت" .

(٥) فى "ت" : وإذا ظهر .

(٦) فى "ص" : إذا بقى .

(٧) انظر فى هذا الاستدلال لأبى الحسين البصرى فى كتابه المعتمد "١/ ٢٥٤" .
وراجع : المحصول "١/ ق ٣/ ١٦ ـ ١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٥" ،==

وقول القائل[1] : "أكلت اللحم والخبز" ، و "شربت الماء" ، ليس من هذا القبيل .

وإن قيل : بأن المفرد المعرف يعم إذا لم يكن للعهد ولتعريف الماهية ، لأن التعريف فيها للعهد [2].

واحتج من قال : بالتفصيل بأن رد صيغة الجمع إلى الواحد على وجه التخصيص إبطال لدلالة أصل الصيغة وهيئته ، فيكون تركا لدلالته بالكلية ، فيكون نسخا ، فوجب أن لا يقبل فيه ما يقبل فى التخصيص .

وحينئذ لم يجز رده إلى الواحد على وجه التخصيص ، وهو المطلوب ، بخلاف "من" وإخوانه فإنه لا تتغير فيه دلالة هيئة الصيغة ، إذ ليس لهيئة صيغته دلالة « أصلا على شىء فلم يتطرق إليه تغيير كلى .

وجوابه : منع كونه نسخا، إذ لا تبطل دلالته[3] » (٢٣٣ / ب) بالكلية ،

== مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣١" ، الفائق "٣/ ١٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٥" .

(١) يريد القائل هنا الآمدى فى كتابه الأحكام "٢/ ٢٨٥" .

(٢) ذلك أن اللحم والماء فى المثالين ليس بعام ، بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود السابق الذهنى ، وهو اللحم والماء المقرر فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم .
وأراد المصنف بهذا الذى ذكره أخيرا الرد على ما ذكره الآمدى فى الأحكام"٢/ ٢٨٥" ، حيث قال : "وهو أن لقائل أن يقول : متى يكون ذلك مستهجنا منه ، إذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذى هو مدلول اللفظ ، وقد اقترن به قرينة أو إذا لم يكن ؟ . الأول ممنوع ، والثانى : مسلم ، وبيان ذلك: صحة قول القائل : "أكلت الخبز واللحم وشربت الماء ، والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ، ولم يكن ذلك مستقبحا لاقترانه بالدليل .
وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣١" ، شرح الكوكب المنير "٢/ ٢٧٥" ، الفائق وهامشه "٣/ ١٣" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ت ، ص" .

بحيث لا يبقى من مدلوله شىء ولو اعتبر ذلك نسخا مع دلالته على بعض مدلوله ، لكان حمل اللفظ على المجاز الخارج عن مسماه أولى أن يكون نسخا، فوجب أن لا يقبل فيه إلا ما يقبل فى النسخ ، لكنه باطل وفاقا [1].

المسألة السادسة

[العام المخصوص حقيقة فى الباقى أو مجاز]

اختلفوا فى أن العام المخصوص ،هل هو حقيقة فى الباقى أو هو مجاز ؟ .

فذهب جمهور أصحابنا ،والمعتزلة كأبى على ،وأبى هشام[2]: إلى أنه مجاز كيف كان المخصص ، وهو اختيار عيسى بن أبان من الحنفية [3].

---

(١) آخر الورقة "٤١" من "ص" .
وانظر فى هذا الدليل والجواب عنه :
مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣١" ، الفائق "٣/ ١٤" .

(٢) ليس هذا مذهب المعتزلة كلهم ، بل مذهب طائفة منهم : فقد ذهب أبو الحسين البصرى منهم إلى غير هذا وكذا نقل عن عبد الجبار خلاف ما هنا ـ كما سيأتى ـ .
انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٣٥" .

(٣) انظر : أصول السرخسى "١/ ١٤٥" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٣٠٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣٠٨" ، فواتح الرحموت "١/ ٣١١" ، التقرير والتحبير "١/ ٢٧٤" .
هذا القول منسوب لكثير من أهل العلم من شتى المذاهب ، وإليه ذهب جمهور الأشاعرة وارتضاه أبو الخطاب من الحنابلة فى التمهيد "٢/ ١٣٨" .
وصححه ابن تيمية فى المسودة "ص ١٦٥" ، وارتضاه الغزالى .
انظر : المستصفى "٢/ ٥٤" ، المنخول "ص ١٥٣" ، والبيضاوى . انظر : نهاية السول "٢/ ٨٧" ، وابن الحاجب فى المنتهى "٢/ ١٠٦" ، والآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٢٧" ، وإليه ذهب ابن الهمام من الحنفية : انظر : تيسير التحرير "١/ ٣٠٨"
==

وذهب جمهور الحنفية[1] ، والحنابلة[2] وكثير من أصحابنا[3] ، إلى أنه حقيقة [4] كيف كان المخصص .

ومنهم من فصل وذكر فيه وجوها :

أحدها : أن المخصص إن كان مستقلا ، سواء كان عقليا كالدليل الدال على أن غير القادر مراد من الخطاب في العبادات ، أو لفظي ، كما إذا قال[5] المتكلم بالعام : أردت به البعض الفلاني فهو مجاز ، وإن لم يكن مستقلا كالاستثناء كما إذا قال : من دخل داري أكرمته إلا زيدا ، والشرط نحو أن يقول : من دخل داري أكرمته « إن أهدى إلى[6] » والتقييد بالصفة مثل أن يقول : من دخل داري [من الطوال أكرمته ، فهو حقيقة .

== ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول "ص ١٣٥" عن ابن برهان أنه صحح هذا المذهب في الأوسط واختاره القرافي .

انظر : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٦" .

(١) انظر : أصول السرخسي "١/ ١٤٤" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي "١/ ٣٠٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣٠٨" ، التقرير والتحبير "١/ ٢٧٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٣١١" .

(٢) انظر : العدة "٢/ ٥٣٣" ، التمهيد لأبي الخطاب "٢/ ١٣٨" ، روضة الناظر "ص ٢٣٩" ، المسودة "ص ١١٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ١٦٠" .

(٣) وإليه ذهب جمهور الفقهاء وبعض الشافعية ومنهم : ابن السمعاني وأبو حامد الإسفراييني ، ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية وهو مذهب الشافعي وأصحابه . قاله الشيخ أبو حامد الإسفراييني ، وهذا مذهب الإمام مالك .

انظر : المعتمد "١/ ٢٨٢" ، التبصرة "ص ١٢٢" ، البرهان "١/ ٤١٠" ، المستصفى "٢/ ٥٤" ، المنخول "ص ١٥٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٣٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ١٨" ، الأحكام للآمدي "٢/ ٢٢٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٦" .

(٤) في "ص" : حقيقه مجاز .

(٥) في "ص" : كان .

(٦) ساقط من "ص" .

والتقييد بالغاية[1] : وإن لم][2] يذكروه فى هذا المقام حكمه حكم أخواته من المتصلات ظاهرا ، إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأى ، وهو اختيار الكرخى[3] ، وأبى الحسين البصرى[4] ، والإمام[5] منا .

وثانيها : أنه إن خص بالشرط أو الاستثناء فهو حقيقة ، وإلا فهو مجاز ، وهو اختيار القاضى أبى بكر[6] .

وثالثها : أنه إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة ، وإلا فهو مجاز «حتى[7] » فى الاستثناء. وهو مذهب القاضى عبد الجبار من المعتزلة[8] .

ونقل بعضهم عنه : أنه إن خص بدليل منفصل فهو حقيقة وإلا فهو مجاز[9] .

---

(١) فى "ص" : بالعام .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) انظر : أصول السرخسى "١/ ١٤٤" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٣٠٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣٠٨" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣١١" .

(٤) انظر : المعتمد لأبى الحسين البصرى "١/ ٢٨٣" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ١٩" ، حيث قال : "والمختار قول أبى الحسين"

(٦) وهذا المذهب حكاه الشيخ أبو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخى وغيره من الحنفية وقال عبد الوهاب : هو قول أكثرهم ، وقال ابن برهان : وإليه مال القاضى ، ونقله عنه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع "١/ ٣٤٤" .
انظر : المعتمد "١/ ٢٨٣" ، العدة "٢/ ٥٣٩" ، التبصرة "ص ١٢٢ ـ ١٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٦" .

(٧) ساقط من "ص" .

(٨) هذا القول حكاه عنه تلميذه أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٢٨٣" ، وابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٣٥" ، والآمدى فى الأحكام "٢/ ٢٢٧" .
وهذا المنسوب له هنا نقله الجمهور عن أبى الحسين وارتضاه معظم الحنفية ونقله الغزالى والشيرازى .
انظر : المعتمد "١/ ٢٨٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٣٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٧"

(٩) حكى ذلك عنه ابن برهان فى الأوسط . ==

وكلامه فى "العمدة[١]" يدل على أنه اختار أنه مجاز كيف كان المخصص فلعله اختار[٢] مانقل عنه فى غيره .

ورابعها : أنه إن خص بدليل لفظى سواء كان متصلا أو منفصلا ، فهو حقيقة وإلا فهو مجاز [٣] .

وخامسها : أنه بقى بعد التخصيص جمع ، فهو حقيقة فيه وإلا فهو مجاز ، وهو مذهب أبى بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه [٤] .

وكلام الشيخ الغزالى صريح فى أنه لاخلاف فى أن هذا مجاز [٥] .

== انظر : المعتمد "١/٢٨٣" ، الإبهاج "٢/١٣١" ، نهاية السول "٢/٨٧" ، المسودة "ص ١١٦" .

(١) سبق التنبيه على أن اسم هذا الكتاب "العمد" "ص ٣٢٧" .

(٢) فى "ص" : اختيار .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢٨٣" .
وراجع : الأحكام للآمدى "٢/٢٢٧" .

(٤) ونقل الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "٢/١٥" عن أبى بكر الرازى "إن كان الباقى غير منحصر" .
وذكر ابن الهمام فى تيسير التحرير "١/٣٠٨" ، أن الشافعية نقلوا عن أبى بكر الرازى من الحنفية أن الباقى إن كان كثيراً يعسر ضبطه فحقيقة وإلا فمجاز .

(٥) انظر المستصفى "٢/٥٤" ، حيث قال : " لا خلاف أنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع صار مجاز" .
وجاء فى الإبهاج لابن السبكى "٢/١٣١" أن هذا فيه نظر ، فإن إمام الحرمين فى "التلخيص" قد صرح بحكاية الخلاف فى ذلك ، فذكر عن القاضى أنه ذكر عن بعض الشافعية أن اللفظ حقيقة فيما بقى وإن كان أقل من الجمع وهذا بعيد جدا ، واختاره إمام الحرمين والغزالى فى منخوله "ص ١٥٣" وقال صفى الدين الهندى فى الفائق "٣/١٦" وهو أجود المذاهب بعد الأول" .
وانظر : البرهان "١/٤١٢" ، المستصفى "٢/٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٧"، الإبهاج "٢/١٣١" ، تيسير التحرير "١/٣٠٨" .

وسادسها : أنه حقيقة فى تناول ما بقى ، مجاز فى الاقتصار عليه ، وهو اختيار إمام الحرمين رحمه الله تعالى [(١)].

والحق هو مذهب الأولين :

والدليل عليه / (٢٣٤ / أ) ، أن اللفظ حقيقة فى الاستغراق فقط ، على رأى المعممين ، والكلام فى أن العام المخصوص ، هل هو حقيقة أو مجاز إنما هو على رأيهم .

وأما على رأى الواقفية وأرباب[(٢)] الخصوص والقائلين[(٣)] بالاشتراك : فغير متصور .

وإذا كان كذلك كان استعماله فى غير الاستغراق استعمالا للفظ فى غير ما وضع له ، فيكون مجازا سواء كان الدليل الدال على ذلك لفظيا متصلا كان أو منفصلا ، أو عقليا ، إذ لا معنى للمجاز : إلا استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لملاحظة بينه وبين ما وضع له .

وهذا المعنى لا يختلف باختلاف الدليل المبين له ، وهو غنى عن مزيد كشف وبيان [(٤)] .فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : العام وحده حقيقة فى الاستغراق ، ومع القرينة « المخصصة لفظية كانت أو عقلية حقيقة فيما عدا المخصوص ؟ [(٥)].

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٤١٢" ، حيث قال : "فالقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية ، مجاز فى الاختصاص" .

(٢) آخر الورقة "٢٣٧" من "ت" .

(٣) فى "ص" : والقائل .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته :

المعتمد "٢/٢٨٣" ، العدة "٢/٥٤٣" ، التبصرة "ص ١٢٤" ، المستصفى "٢/٥٤" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٣٦" ، المحصول "١/ق ١٩/٣" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٨" ، الفائق "٣/١٦" .

(٥) انظر : المعتمد ، المحصول ، الأحكام للآمدى "فى المواضع السابق" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٦ ١"

سلمنا : أن مع القرينة[1] » العقلية ليس بحقيقة فيه ، لكن لم لا يجوز أن يكون[2] مع القرينة اللفظية سواء كانت متصلة أو منفصلة حقيقة فيه ؟ .

وهذا لأن دلالتهما وضعية ، فأمكن أن يقال : إن مجموعهما حقيقة فى ذلك الباقى .

سلمنا : أنه ليس بحقيقة مع القرينة اللفظية المنفصلة ، فلم لا يجوز أن يكون حقيقة مع المتصلة سواء كانت شرطا أو استثناء أو صفة ؟ .

وهذا لأن العام مع القرائن المتصلة من[3] الاستثناء ، والشرط ، والتقييد بالصفة ، تصير كلاما واحدا آخر مركبا من ذلك العام والقرينة المتصلة مستقلا بنفسه غير العام وما معه بدون تلك القرائن مفيدا لذلك البعض الباقى فقط ، إذ لو أفاد غيره معه لم تكن تلك القرائن مفيدة ، وإذا لم يفد غيره معه استحال أن يقال : إنه مجاز فيه ، إذ المجاز ما يكون من الكلام مصروفا عن الغير إليه ، بل المجموع المركب من العام والاستثناء والشرط والتقييد بالصفة دال عليه ، ودلالة المركب على معناه ليس بمجاز سواء كان التركيب بين كلمتين مفهمتين ، أو بين كلمة وحرف غير مفهم "كمسلم" و"مسلمين" و"رجل" ، والرجل وهذا الاحتمال يظهر جدا فى الاستثناء ، إذ المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء كالكلمة الواحدة عندنا : فمعنى قوله تعالى: ﴿**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما**[4]﴾ على هذا ، فلبث فيهم تسع مائة وخمسين /(٢٣٤ / ب) عاما من غير فرق إلا فى التركيب والبساطة ، ومعلوم أن ذلك ليس بمجاز فكذا هذا .

سلمنا : أن ما ذكرتم[5] يدل على أنه مجاز « فيه[6] » ، لكن عندنا : ما

---

(١) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٢) آخر الورقة "٤٢" من "ص" .

(٣) فى "ص" : مع من .

(٤) سورة العنكبوت : آية "١٤" .

(٥) فى "ص" : ذكرته .

(٦) ساقط من "ص" .

يدل على أنه حقيقة فيه ، وذلك لأن اللفظ كان متناولا له على سبيل الحقيقة ، فخروج غيره منه لا يؤثر فى صيرورته مجازا فيه [١] .

الجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : أن ما ذكرتم من الاحتمال يقتضى رفع المجاز بالكلية ، لأنه لا لفظ يدعى أنه مجاز فى معنى ، إلا ويمكن أن يقال : إنه وحده حقيقة فى معنى ، ومع القرينة حقيقة فيما ادعى أنه مجاز فيه ، والكلام فى أن العام المخصوص مجاز أم لا "فرع[٢]" ثبوت أصل المجاز فلا يسمع فى هذا المقام ما يرفع أصله فإن اعتبر هذا الاحتمال بالنسبة إلى استعمال اللفظ فى بعض ما وضع له دون المجاز الخارجى كان ذلك تحكما محضا لا يخفى فساده .

وثانيهما : أن دلالة القرينة العقلية ليست وضعية[٣] ، فلا يمكن أن يقال إن المجموع اللفظ العام أو لقرينة[٤] كيف كان[٥] حقيقة فى ذلك البعض ، لأن الحقيقة والمجازية من عوارض الألفاظ دون الأدلة العقلية وفاقا .

وعن الثانى : أنه يقتضى رفع المجاز الخارجى الذى مبينه قرينة لفظية منفصلة، لأن الاحتمال المذكور بعينه قائم فيه لكن لم يقل به أحد من الأمة ، فإن الأستاذ أبا إسحاق ـ رحمه الله تعالى ـ أنكر المجاز مطلقا وغيره أثبته مطلقا سواء كانت قرينة لفظية أو عقلية [٦] .

« فأما الفصل بين القرينة اللفظية المستقلة[٧] وبين العقلية[٨] » فى المجاز

---

(١) انظر : العدة "٢/٥٤٣" ، المستصفى "٢/٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٢٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٦" ، الفائق "٣/١٦" .

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) فى الأصل ، "ت" : وصفيه .

(٤) فى "ص" : والقرينه .

(٥) فى "ص" : كانت .

(٦) انظر ما سبق فى المجاز .

(٧) فى "ص" : المستعمله .

(٨) ما بين القوسين مكرر فى "ص" .

الخارجى لم يقل به أحد من الأمة .

وعن الثالث : قلنا : أما الدليل على أنه ليس بحقيقة فيما بقى ، وإن كان مع القرينة المتصلة ، فيما سبق فى الاستدلال من أنه لا يختلف ما هو المعنى من المجاز بسبب[1] اختلاف دليل المبين له .

وأما قوله : فى الدلالة عليه أنه يصير مع القرائن المتصلة كلاما واحدا إلى آخره فمسلم : لكن بحيث يتغير بسبب تلك القرينة المتصلة مدلول العام من الكلية إلى البعضية أو لا بهذه الحيثية .

والأول مسلم : وهو اعتراف بالمجازية .

والثانى : ممنوع ، وهذا لأن من الظاهر أن قبل تلك « الزيادة[2] » التى هى القرينة المتصلة كان العام وما معه كلاما تاما دالا على جميع أفراده وبعدها/ (٢٣٥ / أ) وإن كان أيضا كلاما تاما غير الأول لكنه دال على بعض أفراده معين لمدلوله من الكلية إلى البعضية بخلاف قولك : "مسلم" و"مسلمون" و"رجل" و"الرجل" وبخلاف قولك : "الرجال قاموا" فإنه لا يتغير فى هذين المثالين مدلول الأول بسبب الزيادة من الكلية إلى الجزئية فلا[3] جرم ليسا من المجاز فى شىء .

وأما قوله : فهذا الاحتمال يظهر جدا فى الاستثناء إلى آخره فهو أيضا : باطل لأنا نقطع أن دلالة قوله تعالى : ﴿ **فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما**[4]﴾ على تسع مائة وخمسين بطريق إخراج الخمسين من الألف ، فعلى هذا تعين أن يقال : الألف تدل على الألف ، والخمسون على الخمسين ، وإلا على[5] معنى الإخراج إذ ليس فيه ما يمكن إحالة معنى النفى إليه إلا إليها ومعرفة الباقى إنما هو بالحساب لا بصراحة اللفظ .

---

(١) آخر الورقة "٤٣" من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : ولا جرم .

(٤) آخر الورقة "٢٣٨" من "ت" والآية من سورة العنكبوت : آية "١٤"

(٥) فى الأصل ، "ت" : منع ، وأثبته من "ص" .

وأما دلالة قوله : تسع مائة وخمسين على تلك المدة ، فليست بطريق الإخراج [1]، بل بالضم وعطف أحد الاسمين على الآخر ، وليس يفهم منه معنى الإخراج فقط ، فكيف يكون أحدهما عين الآخر ؟ .

وعن الرابع : أنه إن عنى بقوله : إن اللفظ كان متناولا له على سبيل الحقيقة أنه كان متناولا له فقط على سبيل الحقيقة فممنوع ، وهذا لأنه كان متناولا له وللمخصوص[2] على سبيل الحقيقة .

وإن عنى به أنه كان متناولا له ولغيره على سبيل الحقيقة فمسلم ، لكن لا نسلم أن خروج غيره عن الإرادة لا يؤثر فى صيرورته مجازا فى الباقى ، وهذا لأنه يصير إذ ذاك من باب إطلاق اسم الكل على الجزء [3]، ثم هو منقوض بما إذا بقى واحد على ما نقله الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى [4].

واحتج من قال : بالتفصيل بين القرينة المتصلة وبين القرينة المنفصلة : بما سبق من أن اللفظ العام مع القرينة [المتصلة[5]] يصير كاللفظ الواحد الدال على ذلك الباقى ، ومع القرينة المنفصلة سواء كانت لفظية أو عقلية وإن كان لا تدل إلا على ذلك الباقى لكن لا يصير الكلام معه كاللفظ الواحد ، بل هما كلامان مستقلان ، وقد عرفت جوابه[6] .

وأما من قال : إنه حقيقة كيف كان المخصص[7] ، أو مع المخصص

---

(١) فى الأصل : الإجماع ، والمثبت من "ت" ، "ص" .

(٢) فى "ص" : والمخصوص .

(٣) فى "ص" : الجزئية .

(٤) انظر المستصفى "٢/ ٥٥ ـ ٥٦" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٦) انظر ما سبق

وراجع المعتمد "١/ ٢٨٣" ، المستصفى "٢/ ٥٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٢٧"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٦"

(٧) فى "ص" : المخصوص

اللفظى كيف كان متصلا أو منفصلا ، فقد عرفت مأخذهما أيضا مع جوابهما فيما سبق[1] .

وأما من قال : بالتفصيل بين الاستثناء والشرط وبين الصفة فقد احتج/ (٢٣٥/ب) فى الاستثناء بما سبق[2] .

وفى الشرط : بأنه لم يخرج من مدلول اللفظ العام شيئا ، بل هو باق على حاله ، وإنما تقيد[3] الحكم ببعض أحوال مدلول اللفظ العام ألا ترى أنك لو قلت: أكرم الناس إن أكرموك ، فإنك بسبب التقييد بالشرط لم يخرج أحدا من الناس ، بل قيدت الإكرام بحالة إكرامهم دون حالة عدم الإكرام ، وليس لفظ الناس عاما بالنسبة إلى أحوالهم ، حتى يلزم من خروج بعض الأحوال تخصيصه ، وكذلك القول فى اللفظ "أكرم" والمأخذان مفقودان فى الصفة ، فإنك تخرج من مدلول اللفظ العام فيها من لم يتصف بتلك الصفة[4] .

وجوابه : أما عن الاستثناء فقد سبق ، وأما عن الشرط فهو أنه يلزم من خروج بعض الأحوال ، خروج بعض مدلولات اللفظ العام عنه ، ضرورة أن الأفراد التى لم تأت بذلك الشرط غير مراده من اللفظ ، فمن لم يكرم من الناس غير مراد من لفظ الناس فى المثال المذكور[5] .

واحتج القاضى : على ما نقل عنه فى الرواية الثانية:بأن الدليل المتصل أبطل

---

(١) انظر ما سبق قريباً .

(٢) انظر ما سبق قريباً .

(٣) آخر الورقة "٤٤" من "ص" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٢٨٥" ، البرهان "١/ ٤١١" ، المستصفى "٢/ ٥٥" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٣٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٨" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٦" ، تيسير التحرير "١/ ٣١١" ، فواتح الرحموت "١/ ٣١٥"

(٥) انظر : المعتمد ، المستصفى ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "فى المواضع السابقة" .

دلالة اللفظ على الاستغراق فى جميع الأزمان على وجه البيان فجعل مجاز[١] .

وأما المنفصل[٢] : فلأنه إنما أبطل دلالته فى بعض الأزمان على وجه المعارضة فلا يكون مجازا . وضعفه لا يخفى على من له أدنى فطانه .

ويمكن أن يحتج له على ما حكى عنه فى الرواية الأولى مع بعده : بأن الاستثناء يخرج الفرد بالذات وبصراحة اللفظ ، وكذلك القرائن المنفصلة اللفظية ، بخلاف الشرط "والصفة[٣]" فإنهما يخرجان بالفرض والالتزام ، كما عرفت ذلك فى الشرط ، وخروج الشىء عن أن يكون مرادا بالخطاب بالفرض ، كما فى موت المكلف قبل وقت العمل بالخطاب لا يقدح فى عموم الخطاب ، وهذا إنما يستقيم على رأيهم : فإنهم يجوزون تأخير بيانه عن وقت الخطاب بالعام ، ولو كان ذلك تخصيصا لما جاز تأخير بيانه ، كما فى سائر التخصيصات [٤] .

وأما نحن فلا نسلم أن هذا ليس بتخصيص ، ولا يمكن أن يستدل به علينا، لأنا نجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب .

وأما ما ذهب إليه أبو بكر الرازى ، فقيل : إنه مبنى على أنه هل يشترط فى العموم الاستيعاب أم يكتفى[٥] فيه بالجمع ؟

فإن قيل : بالثانى : فهو حقيقة ، لأنه بقى جمع .

وإن قيل بالأول : فهو مجاز [٦].

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) فى "ص" : التفصيل .

(٣) هذه الزيادة من "ص" .

(٤) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢٣٧/١" .

(٥) فى "ص" . يكفى .

(٦) ينقل الشافعية عن أبى بكر الرازى من الحنفية أن العام المخصوص حقيقة إن بقى غير منحصر، وهذا مبنى على أن العام عنده ما يشمل غير محصورين ، فإذا بقى غير==

وهذا البناء / (٢٣٦ / أ) ضعيف ، لأن الذى لم يشترط[١] الاستيعاب فى العموم يشترط كثيرة غير منحصرة عادة ، ولا يكفى بأقل الجمع وإلا لم يبق فرق بينه وبين المنكرين له ، فإن أرباب الخصوص أيضا ينزلون اللفظ[٢] الجمع على أقل الجمع، والاختلاف فى شرط العموم فرع القول بالعموم ، بل هو ابتداء خلاف جار على القولين .

وإن كان[٣] هذا القائل : يجعل اللفظ عند عراية عن القرينة المخصصة حقيقة فى العموم ومع القرينة المخصصة إلى أقل الجمع حقيقة فيه ولم يجعله حقيقة فى الأقل منه ، وإن كان مع القرينة المخصصة إليه لما فيه من إبطال دلالة وزان[٤] الصيغة كما تقدم ، وهذا مع ضعفه إنما يستقيم فى المجموع ، أما ما ليس بجمع فلا .

وأما إمام الحرمين[٥] رحمه الله فقد احتج على ما ذهب إليه : بأن تناول

= محصور يكون حقيقة.

ومذهبه بناء على ما نقله الحنفية : أن العام المخصوص حقيقة إن كان الباقى جمعا ، وهذا على أن العام لا يشترط فيه الاستغراق ، فيكفى انتظام الجمع ، فيكون حقيقة فيما بقى أكثر من اثنين .ولهذا قال الأنصارى فى فواتح الرحموت "١/٣١٦" : "وعلم من هذا الكلام : إن قول الإمام ليس إلا فى لفظ العام ، فهو ليس من هذا المقام فى شىء ، فإن الكلام هاهنا فى صيغ العموم لا فى العام ، فإيراد قوله هذا فى صدر المسألة غير مناسب" .

وكون ما ذهب إليه الرازى ـ هنا ـ مبنى على اشتراط الاستغراق فى العموم أو الاكتفاء فيه بالجمع . قال الشيخ صفى الدين الهندى : "وهذا البناء ضعيف.." . وانظر : الفائق وهامشه "٣/١٨" ، تيسير التحرير "١/ ٣١٠" ، إرشاد الفحول "ص ١٣٧" .

(١) فى "ص" : الذى يشترط .

(٢) فى "ص" : لفظ ، وفى "ت" : للفظ .

(٣) فى "ص" : وكأن .

(٤) فى "ت" : دوران .

(٥) آخر الورقة "٢٣٩" من "ت" وآخر الورقة "٤٥" من "ص" .

اللفظ لما بقى من مسمياته ليس على وجه التجوز ، بدليل أنه كان متناولا له على الحقيقة قبل التخصيص ، وتناوله « له[1] » بعد التخصيص ، كتناوله له قبله لا اختلاف فيه من جهة احتياج اللفظ فى الدلالة عليه إلى أمر زائد ، نحو القرينة وغيرها مع احتياج المجاز إليه فى الدلالة على المعنى المجازى ، لكن اختصاصه به وقصور الدلالة عليه ، هو الذى حدث بعد التخصيص ، وهو فى هذا محتاج إلى أمر زائد ، وهو أنه المجاز فكان مجازا من هذا الوجه[2] .

وجوابه : أنا لا نسلم اتحاد التناولين ، وهذا لأن التناول قبل التخصيص شرط الاستيعاب وبعده شرط عدمه والمشروط بالشيء غير المشروط بعدمه ، وحينئذ لا يلزم من كون التناول فى الأول على وجه الحقيقة أن يكون فى الثانى أيضا كذلك [3] .

تنبيه : القائلون بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل: اختلفوا فيما إذا قال الله« تعالى[4] »: ﴿**اقتلوا المشركين**[5]﴾فقال الرسول عليه السلام عقيبه إلا زيدا [6] .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "٤١٢/١" حيث قال : "ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقية المسميات لا تجوز فيه ، فهو من هذا الوجه حقيقة فى التناول ، واختصاصه بها ، وقصوره عما عداها جهة فى التجوز ، فالقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية مجاز فى الاختصاص" .
وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٨/١" ، تيسير التحرير "٣١٢/١" فواتح الرحموت "٣١٤/١" .

(٣) انظر فى مناقشة دليل إمام الحرمين :
مختصر ابن الحاجب وشرحه ، تيسير التحرير ، فواتح الرحموت "فى نفس المواضع السابقة" ، الفائق "٣/ ٢٠" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) سورة التوبة : آية "٥" .

(٦) انظر : المعتمد "٢٨٧/١" ، المستصفى "٥٦/٢" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٢١"==

هل هو مخصص متصل أو منفصل ؟ .

فمنهم من جعله متـصلا : محتجا بأن الشارع لـلحكم هو لله تعالى لا غير والرسول عليـه السلام ، إنما هو مـبلغ ، فكان تخصيـصه كتـخصيـصه ، لو خصـصه لله تـعالى على ذلك النمط كـان متـصلا ، فكذا تخـصيـصه علـيه السلام[1].

ومنهم : من جعله منفصلا .

وهو الأظهر ، لأن الاستثناء كالجـزء من الكلام ولا يستقل بالإفـادة دون ما قبلـه، ولهذا لا يقبل[2] منفصلا (٢٣٦/ ب) ، والجزء من الكلام إذا صدر من لله تعالى ، والآخـر من الرسول [ﷺ[3]] فإنا لا نجعلهـما كالصادر من لله تعـالى فكـذا هنـا[4].

المسألة السابعة

[يجوز التمسك بالعام المخصوص مطلقا]

يجوز التمسك بالعام المخصوص مطلقا عند جماهير فقهاء الفريقين [5].

== الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٨/٢" .

وراجع : نهاية السول "٢/ ٩٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٧/٢" ، شرح الكوكب المنير "١٦٤/٣" .

(١) انظر : فى هذا المذهب وأدلته :

المستصفى "٥٦/٢" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢٣٩/٢" ، الفائق "٣/ ٢١" .

وراجع : الإبهاج "١٣١/٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٨٥" .

(٢) فى "ص" : لا يقال .

(٣) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من"ص" .

(٤) انظر فى أدلة هؤلاء ومناقشتها :

المستصفى ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، الفائق "فى نفس المواضع السابقة" .

(٥) وهذا مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء :

انظر المعتمد "٢٨٦/١" ، البـرهان "١/ ٤١٠" ، أصول السرخسى "١/ ١٤٤" ==

وذهب بعض الحنفية ، عيسى بن إبان ، ومحمد بن شجاع [1]، وأكثر المعتزلة [2]: إلى أنه لايجوز التمسكبه مطلقاً [3].

ومنهم من فصل ، وذكر فيه وجوهاً :

أحدها : أنه إن خص بدليل متصل ، يجوز التمسك به وإلا فلا ، وهو مذهب الرخى والبلخى[4] .

وثانيها : أنه إن كان المخصوص معلوماً ، يجوز التمسك به سواء كان المخصص متصلاً أومنفصلا وإلا فلا ، وهو رواية الكرخى [5]، وهواختيار

== المستصفى "٢/٥٧" ، المنخول "ص ١٥٣" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٨" .

(١) انظر فى مذهب عيسى بن إبان وغيره من علماء الحنفية :
كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/٣٠٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣١٣" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٠٨" .
ومحمد بن شجاع: هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجى ، تفقه على الحسن بن أبى مالك والحسن بن أبى زياد ، وبرع فى العلم وكان فقيه العراق فى وقته والمقدم فى الفقه والحديث ، له كتاب بصحيح الآثار ، وكتاب النوادر ، وله ميل إلى مذهب المعتزلة مات فجأة وهو ساجدا فى صلاة العصر سنة "٢٦٧ هـ" وقيل سنة "٢٦٦ هـ" .
انظر : الفهرست "ص ٢٩١" ، تاريخ بغداد "٥/ ٣٥٠" ، ميزان الاعتدال "٣/ ٧١" ، الجواهر المضية "٢/ ٦٠" ، تهذيب التهذيب "٩/ ٢٢٠" ، تقريب التهذيب "٢/١٦٩" ، الفوائد البهية "ص ١٧١" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢٨٦" .

(٣) وإلى القول بأنه لايجوز التمسك بالعام المخصوص مطلقا ذهب أكثر أهل العراق وحكاه الشيخ الغزالى عن القدرية كما حكاه الشيرازى عن أبى ثور .
انظر : البرهان "١/ ٤١٠" ، المستصفى "٢/٥٦" ، التبصرة "ص ١٨٧" ، المنخول "ص ١٥٣" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٢" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "١/١٤٤" ، كشف الأسرار "١/٣٠٧" .
وراجع : التبصرة "ص ١٨٧" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٢" ،مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٧" .

(٥) انظر . أصول السرخسى "١/١٤٤" . كشف الأسرار "١/٣٠٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣١٣" . فواتح الرحموت "١/٣٠٨"

الإمام [1] .

ونقل بعضهم : أنه لا خلاف فى أنه لا يجوز التمسك به فيما إذا كان المخصوص مجهولا ، وهو الأظهر [2] .

إذ لا يظهر جواز التمسك به وجه إذ ذاك ، لأن كل فرد يفرض فإنه يحتمل أن يكون هو المخصوص أو منه .

نعم : قد يتجه أن يقال : إنه يستقيم التمسك به فى كل فرد من أفراد مسمياته لكون دلالته عليه معلوما أو مظنونا ظنا غالبا على اختلاف فيه ، وكونه مخصوصا مشكوك فيه والشك لا يزيل العلم والظن ، لكن ليس هو مما نحن فيه فى شىء ، لأن مسألتنا مفروضة فى الاحتجاج بالعام[3] المخصوص فيما عدا المخصوص وما ذكر من الاحتمال [آت[4]] فى الكل المخصوص وغيره .

وثالثها : أن التخصيص : إن كان قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام ، وأوجب تعلقه[5] بشرط لا ينبىء عنه الظاهر لم يجز التعليق به ، كما فى قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**[6] ﴾ ، لأن قيام الدلالة على

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٢٣" ، حيث قال : "والمختار : أنه لو خص تخصيصا مجملا لا يجوز التمسك به وإلا جاز" .
وإليه ذهبت الشافعية واختاره منهم إمام الحرمين على ما فى المسودة "ص ١١٦" ، وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه .
وانظر : المعتمد "١/٢٨٦" ، التبصرة "ص ١٨٧" ، أصول السرخسى "١/ ١٤٤" ، المستصفى "٢/ ٥٧" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٧" .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٢٣" ، الإبهاج "١/ ١٣٨" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٠٨" .

(٣) آخر الورقة "٤٦" من "ص" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) فى "ص" : تعلق .

(٦) سورة المائدة : آية "٣٨" .

اعتبار النصاب والحرز ، وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق ، يمنع من تعلق الحكم ، وهو القطع بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبىء عنه ظاهر اللفظ .

وإن كان التخصيص لا يمنع « من[1] » تعلق الحكم به جاز التعلق به ، كما فى قوله "تعالى[2]" : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾[3] ، لأن قيام الدلالة على المنع من قبل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين . وهو قول: أبى عبد الله البصرى [4].

ورابعها : أن العام المخصوص : إن كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص ، لكنا نمتثل ما أريد منا ، ولكن يضم[5] إليه شيئا آخر لم يرده منا، كقوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾[6]، فإنا لو خلينا وظاهره ، لكنا نقتل كل من صدق عليه الإسلام من الحربى والذمى والمستأمن .

فكنا قد امتثلنا فى ذلك ما أريد منا وما لم يرده جاز التمسك به .

وإن كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص،لم يمكننا أن نمتثل ما أريد منا لم يجز التمسك به، وهو كقوله تعالى﴿ أقيموا الصلاة﴾[7]

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) زيادة من "ص" .

(٣) سورة التوبة : آية "٥" .

(٤) انظر : فى قول عبد الله البصرى الحنفى ومن وافقه :
المعتمد "٢٨٦/١" ، التبصرة "ص ١٨٨" ، الأحكام للآمدى "٢٣٢/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٩/٢" ، الفائق "٢٣/٣" .
وراجع : الإبهاج "١٣٩/٢" ، تيسير التحرير "٣١٣/١" ، شرح الكوكب المنير "١٦٣/٣" .

(٥) فى "ص" : نضم .

(٦) فى سورة التوبة : آية "٥" .

(٧) سورة البقرة : آية "٤٣" .

لأنه لو لم يبين مراده لم يمكننا فعل ما أراده من الصلاة الشرعية أصلا ، بخلاف آية السرقة فإنا لو خلينا وظاهرها ، لكنا قطعنا كل سارق ، وفى ذلك امتثال[1] ما أريد منا وما لم يرده ، وهو قول القاضى عبد الجبار [2].

وخامسها : أنه يجوز التمسك "به[3]" فى أقل الجمع ، ولا يجوز فيما زاد عليه ، وهذا يشبه أن يكون قول : من لا يجوز التخصيص إلى [أقل[4]] من أقل الجمع [5] .

واحتج الأولون بوجوه :

أحدها : **الإجماع** : وتقريره أن التمسك بالعام المخصوص كان شائعا ذائعا فيما بين الصحابة .

روى أن فاطمة ـ رضى الله عنها ـ احتجت على أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ حين طلبت ميراثها من أبيها بقوله تعالى: ﴿ **يوصيكم الله فى أولادكم**[6]﴾، مع

---

(١) فى "ص" : أمثال .

(٢) انظر فى مذهب القاضى عبد الجبار :
المعتمد "٢٨٧/١" ، الأحكام للآمدى "٢٣٢/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٩/٢" ، الفائق "٢٣/٣" .
وراجع : الإبهاج "١٣٩/٢" ، تيسير التحرير "٣١٣/١" .

(٣) هذه الزيادة من "ص" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) انظر : المستصفى "٥٧/٢" ، الأحكام للآمدى "٢٣٣/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٩/٢" ، الفائق "٢٣/٣" .
وراجع : الإبهاج "١٤٠/٢" ، تيسير التحرير "٣١٣/١" ، شرح الكوكب المنير "١٦٢/٣" .

(٦) سورة النساء : آية "١١" .
وهذا الأثر أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الخمس باب فرض الخمس "٤٢/٤" عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أخبرتهم أن فاطمة عليها السلام ابنة رسول الله ﷺ سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله ==

أن الآية مخصوصة[1] بالعبد . والقاتل والكافر .

ولم ينكر عليها أبو بكر ولا غيره من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ فى ذلك، بل عدل أبو بكر رضى الله عنه فى منعها منه إلى التمسك بقوله عليه السلام: « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » [2].

وروى عن على رضى الله عنه أنه احتج على جواز الجمع بين الأختين فى ملك اليمين بقوله تعالى : ﴿ **أو ما ملكت أيمانكم**[3] ﴾ ، مع أنه مخصوص[4] بالمجوسيات ، والأخوان وغيرهما ، ولم ينكر عليه أحد بل من حرم تعلق بقوله تعالى : ﴿ **وأن تجمعوا بين الأختين** ﴾ [5].

وعنه ، وعن عثمان رضى الله عنه :(**أحلته آية وحرمته آية** [6]) ، فلو لم يكن قوله تعالى: ﴿ **أو ما ملكت أيمانكم**[7] ﴾حجة فيما بقى بعد التخصيص

== ﷺ أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه فقال لها أبو بكر أن رسول الله قال: "لا نورث ما تركناه صدقة فغضبت فاطمة بنت رسول الله ﷺ فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت . . . " .

وأخرجه فى كتاب فضائل أصحاب النبى ﷺ ومن صحب النبى ﷺ باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ ومنقبة فاطمة عليها السلام "٤/٢٠٩ ـ ٢١٠" ، وفى كتاب المغازى باب غزوة خيبر "٥/٨٢" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد باب قول النبى ﷺ :« لا نورث ما تركناه صدقة "٣/ ١٣٨٠" ».

(١) آخر الورقة "٢٤٠" من "ت" .

(٢) سبق تخريجه "ص ١٠٧٢" .

(٣) سورة النساء : آية "٣" ، والأثر سبق تخريجه "ص ١٠٧٥" .

(٤) عبارة الأصل هكذا : مع التخصيص أنه مخصوص ، وما أثبته من "ت ، ص" .

(٥) سورة النساء : آية "٢٣" .

(٦) سبق تخريجه "ض ١٠٧٤" .

(٧) آخر الورقة "٤٧" من "ص" .

والآية من سورة النساء : آية "٣" .

لم يكن محللا للجمع بينهما فى ملك اليمين .

وروى عن ابن عباس رضى الله عنه[1] ـ أنه احتج على تحـريم المرضعة [2] ولو بمصة أو مصتين بقوله تعالى : ﴿ **وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم [3]** ﴾ وقال : (قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير[4]) ، لأن ابن الزبيـر كان لا يرى التحريم بالرضعة والرضعتين[5]، مع أن الآية مخصوصـة بالمرضعة[6] فى غير

---

(1) فى "ص" : عنهما .

(2) فى "ص" : الرضعة .

(3) سورة النساء : آية "٢٣" .

(4) أخرجه سعيد بن منصور فى سنة "٩٧٢" قوله حدثنا سعيد نا عبد العزيز بن محمد عن ثور بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس قال : " ما كان فى الحولين ، فإنه يحرم وإن كانت مصة وما كانت بـعد الحولين فليس بشىء" فى باب ما جاء فى ابنة الأخ من الرضاعة "١/ ٢٤١" .

وأخـرج أيضـا "٩٨٤" عن عمـر بن دينار قـال : سـئل ابن عـمـر عن شىء من الرضاع، قـال: لا نعلم إلا أن الله عز وجل حرم الأخت من الرضاعـة فقلت: أن أمير المؤمنين ابن الزبير يقول: لا تحرم الرضعـة والرضعتان ولا المصة ولا المصتان . قال ابن عمر : قضاء الله خير من قضائك وقضاء أمير المؤمنين معك "١/ ٢٤٤" .

وأخرجه عبد الرزاق فـى مصنفه "١٣٩١٩" فى باب القليل من الرضاع "٧/ ٤٦٧ ـ ٤٦٨" .

قلت: أخرج مسلم فى صحيحه "١٤٥٠" فى كتاب الرضاع باب فى المصة والمصتين "٢/ ١٠٧٣ ـ ١٠٧٤" عن أبى مليكة عن عبد الله بن الزبير عن عائشة قالت : قال رسـول الله ﷺ ، وقـال سـويد والزهيـر: أن النبى ﷺ قـال : « لا تحـرم المصـة والمصتان» .

وابن الزبير هو : أبو عبد الله عروة بن الزبـير بن العوام بن خويلد الأسدى المدنى ، ولد فى أوائل خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، ثقة ، فقيه ، مشهور ، توفى سنة "٩٤هـ" على الصحيح .

(انظر : طبقات ابن سعد "١٧٨/٥" ، حلية الأولياء "١٧٦/٢" ، وفيات الأعيان "٣٥٥/٣" ، تقريب التهذيب "١٩/٢" ، تهـذيب التهذيب "١٨٠/٧" ، البداية والنهاية "١٠١/٩" ، شذرات الذهب "١٧٨/٥").

(5) فى الأصل ، "ت" : الرضعتان ، والمثبت من "ص" .

(6) فى "ص" : بالرضعة .

سن الرضاعة ، وأمثالها كثيرة غير داخلة تحت التعداد ، وكيف لا : وتمسكهم بالنصوص / (٢٣٧ / ب)فى الوقائع مشهور ، وما من نص إلا وهو مخصوص ، كما تقدم[١] ولم ينقل عن أحد منهم فى ذلك إنكار فكان إجماعا [٢].

وثانيها : أن المقتضى لثبوت الحكم فيما بقى من الأفراد قائم، وهو اللفظ العام: فإنه دال على ثبوت الحكم فى كل واحد من مسمياته ، ولاشك أن غير المخصوص من جملة مسمياته ، فيكون دالا على ثبوت الحكم فيه ، والمعارض الموجود وهو : انتفاء الحكم عن الصورة المخصوصة لا يصلح أن يكون معارضا، لأن عدم الحكم فيها لا يستلزم عدم الحكم فى غيرها لا قطعا ولا ظاهرا ، اللهم إلا أن يكون معللا بعلة مشتركة بينها [٣]وبين غيرها من الصور، لكن ذلك ليس لنفس انتفاء الحكم بل لأمر زائد عليه ، وليس كلامنا فيه ، بل فى نفس انتفاء الحكم ، والمعارض لدليل الثبوت لابد وأن يستلزم النفى إما قطعا أو ظاهر ، وحينئذ يلزم ثبوت الحكم فى غير المخصوص عملا بالمقتضى.

وثالثها : أنه لو لم يكن حجة فيما بقى فإما أن لا يكون حجة فى شىء منه.

وهو باطل ، لأنه تعطيل للنص ، إذ غيره[٤] من المجاز غير مراد لعدم قرينة تدل عليه أو يكون حجة فى شىء منه ، لكنه غير معلوم وأنه إجمال ، وهو خلاف الأصل فيكون أيضا : باطلا فيتعين أن يكون حجة فيما بقى [٥].

---

(١) انظر ما سبق .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال من الإجماع :

المعتمد "١/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩" ، العدة "٢/ ٥٤١" ، التبصرة "ص ١٨٨" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٣٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٦ ـ ٢٧"، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٤"، روضة الناظر "ص ٢٣٨" .

(٣) فى الأصل : بينهما ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) فى الأصل : أو غيره ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) انظر فى هذا الدليل والذى قبله : ==

ورابعها : وهو ما احتج به الإمام : وهو أن اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة فى كل واحد من أقسام ذلك الكل ، إن كان متوقفا على كونه حجة فى الكل من حيث إنه كل ، أو على كل واحد من أقسامه مع التعاكس لزم الدور ، لأن كونه حجة فى الكل يتوقف على كونه حجة فى كل واحد من أقسامه ، فلو توقف كونه حجة فيه على كونه حجة فى الكل لزم الدور وأيضا، فإنه يلزم حينئذ أن تكون دلالة العام على كل واحد من تلك الأقسام بالتضمن ، كدلالة أسماء الأعداد على الأفراد الداخلة تحت مسمياتها ، وكذا القول : فى لزوم الدور على التقدير الثانى ، وإن لم يكن متوقفا عليهما ، أو كان متوقفا على كونه حجة فى كل واحد من أقسامه من غير تعاكس لزم أن يكون حجة فى الباقى ، وإلا لكان متوقفا عليهما ، ونحن نتكلم على خلاف هذا التقدير ، ثم القسم الثانى : مختص بما أنه يستلزم الترجيح من غير مرجح، لأن نسبة دلالة اللفظ العام على كل / (٢٣٨ / أ) تلك الأقسام على السوية ، فتوقيف حجته فى بعض تلك الأقسام على حجته فى الباقى من غير عكس ترجيح[١] لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ، وهو محال [٢].

وهذا ضعيف : لأنه إن عنى بالتوقف التوقف بصفة التقدم والتأخر ، أى يكون المتوقف عليه متقدما ولو بالرتبة والمتوقف متأخر كذلك ، فلا يلزم من عدمه جواز كونه حجة فى البعض ، وإن لم يكن حجة فى البعض الآخر ، لاحتمال أن يكون حجته فى البعض ملازم لحجته[٣] فى البعض الآخر بصفة

== المعتمد "١/٢٨٨" ، العدة "٢/ ٥٤٢" ، التبصرة "١٨٨ ـ ١٨٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٥" ، الأحكام للآمدى " ٢/ ٢٣٥" ، الفائق "٣/ ٢٤" .

(١) آخر الورقة "٤٨" من "ص" .

(٢) انظر : فى هذا الاحتجاج للإمام الرازى المحصول "١/ ق ٣/ ٢٣ ـ ٢٥" .
وراجع : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٩"، الإبهاج "٢/ ١٤٠" .

(٣) فى "ص" : بحجته .

المعية ، ويستحيل وجود أحد المتلازمين بدون الآخر ، وإن عنى به عدم وجوده بدون الآخر ، فلا نسلم أن الآخر لو كان كذلك يلزم « منه[1] » الدور الممتنع[2]، فإن المتلازمات والمتضايفات بأسرها كذلك ، وهى ليست بممتنعات[3]وفاقا [4].

احتجوا بوجهين :

أحدهما : إنه لو دل على ما بقى ، فإما أن يدل عليه بطريق الحقيقة ، وهو باطل لما[5] تقدم من الدلائل [6]، ولمساعدتكم عليه ، أو بطريق التجوز ،

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) الدور نوعان : سبقى ، ومعى ، فالسبقى : هو توقف الشىء على ما توقف عليه . وهو قسمان : مصرح ومضمر ، فالمصرح : ما كانت الواسطة فيه واحدة ، مثاله : أن يقال : خالد أوجد بكرا ، وبكر أوجد خالدا فبكر متوقف فى وجوده على خالد، وخالد متوقف فى وجوده على بكر فالواسطة واحدة ، ويقال لمثل هذا دور بمرتبة . والمضمر : ما كانت الواسطة فيه أكثر . مثاله : أن يقال : خالد أوجد بكرا، وبكر أوجد عليا ، وعلى أوجد خالداً ، ففى هذا المثال : توقف وجود خالد على نفسه بواسطتين وبكر وعلى . وهذا الدور بقسميه باطل ، لما فيه من التناقض.
أما الدور المعى : فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر ، فلا تعقل أبوه إلا مع عقل بنوه ولا إلا مع عقل أبوه ولا يوجد كل منهما إلا مع وجود الآخر دون تقدم لأحدهما على الآخر وجودا وتعقلا . وهو جائز لأنه من باب الإضافات وهى أمور اعتبارية لاوجود لها ، ولأن كل منهما ليس علة فى وجود الآخر ولا معلولا له ، بل كلاهما أثر لأمر خارج عنهما .
انظر : حاشية الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤" .

(٣) فى "ص" : لممتنعات .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٠٩" ، الفائق "٣/ ٢٥" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٩" ، الإبهاج "٢/ ١٤٠" ، نهاية السول "٢/ ٩٠" .

(٥) فى "ص" : بما .

(٦) انظر ما سبق "ص ١٢٨٧"

وحينئذ ليس حمله عليه أولى من حمله على البعض الآخر ، فيصير مجملا ، بل حمله على أقل الجمع أولى

أما أولا : فلما فيه من تقليل المجاز [1].

وأما ثانيا : فلأنه متيقن فيه .

وثانيهما : أن العام بعد التخصيص يتنزل "منزلة[2]" ما لو قيل : اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، وهذا ليس بحجة لمساعدتكم عليه ، فكذا ما يتنزل منزلته[3].

الجواب عن الأول : أنا لا نسلم أن ليس الحمل عليه أولى من الحمل على البعض الآخر ، وهذا لأنه متعين والبعض[4] الآخر من مسميات العام مبهم فيها والحمل على المتعين أولى لما فيه من دفع الإجمال ، وأما ما ذكرتم من الوجهين فهو معارض بوجهين آخرين :-

أحدهما : أن الحمل عليه أحوط ، ولا يخفى عليك تقريره .

وثانيهما : أنه أقرب إلى الحقيقة على أن الوجه الثانى ، مما ذكرتم ممنوع على رأى من يجوز التخصيص إلى الواحد [5].

وعن الثانى : أنا لا نسلم أنه يتنزل منزلته ، وهذا لأن فى تلك الصورة يتعذر العمل بالعام ، إذ لايمكن حمله على الكل وهو ظاهر ولا على البعض منه ، لأنه ما من بعض إلا ويحتمل أن يكون هو المخصوص ، بخلاف ما نحن فيه فإنه لا يتعذر العمل به ، إذ الخارج معين فيعمل به فيما وراءه [6].

---

(١) فى الأصل ، "ت" : تعليل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢٨٩" ، التبصرة "ص ١٨٩" ، المحصول "١/ق ٣/٢٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٣٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٩" ، الفائق "٣/٢٥" ، روضة الناظر "ص ٢٣٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٢٧" .

(٤) آخر الورقة "٢٤١" من "ت" .

(٥) انظر ما سبق .

(٦) انظر فى هذا الجواب عن هذه الأدلة :
المعتمد "١/ ٢٩٠" ، التبصرة "ص ١٩٠" ، المحصول "١/ق ٣/٢٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٣٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٠٩" ، الفائق "٣/٥" .

المســألة الثامنــة

[التمسك بالعام قبل استقصاء طلب المخصص]

اخـتلفوا فى جـواز /(٢٣٨/ ب) التـمـسك بالعام فى إثبـات الحكم قـبل استقصاء طلـب المخصـص .

فذهب ابن سريج ـ رحـمه الله تعالى ـ إلى أنه لا يجوز مـا لـم يستقص فى طلب المخصص [١].

وذهب أبو بكر الصيرفى رحـمه الله تعالى إلى أنه يجوز التـمسك به ابتداء من غير طلب ما لم يظهر المخصص [٢].

ثم قوله : هذا يحتمل أن يكون بناء على أنه يجب علـى المجتهد أن يظن[٣] عمـومه إذ ذاك ، إذ ليس من شرط جـواز التمسك بالدليل أن يكون المتـمسك قاطعا بمقتضى الدليل الذى تمسك به .

---

(١) وإلى هذا ذهب جمهور الأصوليين والفقهاء :
انظر : المعتـمد "٢/ ٩٢٦" ، العدة "٢/ ٥٢٦" ، البرهان "١/ ٤٠٨" ، التـبصرة "ص ١١٩" ، المسـتـصفى "٢/ ١٥٧" ، المحـصـول "١/ق ٣/ ٢٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٨" .

(٢) وإلى القـول بجواز التـمسك بالعـام قـبل البحث عن المخـصص ذهب أبو إسحـاق المروزى وأبو سعيد الأصطخرى ونسبه ابن السـبكى لابن خيران والقفال الكبير وأبى حامد الإسفراينى وإليه ذهب أكثر الحنابلة .
انظر : العدة "٢/ ٥٢٥" ، البرهان "١/ ٤٠٦" ، التبصرة "ص ١٢٠" ، المحصول "١/ق ٣/ ٢٩" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ٥٠" ، مخـتصر ابـن الحاجب وشـرحه "٢/ ١٦٨" .
وراجع :الإبهـاج "٢/ ١٤١" ، المسـودة "ص ١٠٩"، شـرح الـكوكب المنيـر "٣/ ٤٥٦"

(٣) فى "ص" أن يظهر

ويحتمل أن يكون بناء على أنه يجب عليـه أن يقطع بعمومه إذ ذاك ، لكن صرح إمام الحرمين[1] ـ رحمه الله تعالى ـ وغيره[2] بالاحتمال الثانى نقلا عنه.

ثم كلامه يـدل على أن هذا إنما يليق بمذهب من لا يجوز تأخير الـبيان عن وقت الخطاب [3].

وأمـا من يجوز ذلك فـلا ، لأن القـول بجـواز ورود المخصص مع القـول بوجوب الجزم باعتقاد العموم متناقض ، لكن أبا بكر الصيرفى ليس منهم .

واستدل عليه: بأنه من الرادين عليهم فى كتبه [4]، فألزمه التناقض المذكور.

لكن نقل ابن الصباغ[5] وغيـره، عن أبى بكر الصيـرفى فى أنه لا يجـوز

---

(١) انظر : البـرهان لإمام الحـرمـين "١/٤٠٦" ، حيث قـال : "إذا وردت الصـيغـة الظاهرة فى اقتـضاء العموم ، ولم يدخل وقت العـمل بموجبها ، فقـد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة الأصول : يجب على المتعبد اعـتقاد العموم فيها على الجزم ، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك وإن تبين الخصوص تغير العقد .
وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ، ومضطرب العلماء ، إنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد" .

(٢) كالآمـدى فى الأحكام "٣/ ٥٠" ، وأحمـد بن حنبل فى رواية على مـا فى العدة "٢/ ٥٢٥" . واختارها من الحنابلة أبو بكر عبد العزيز وابن عقيل والحلوانى على ما فى هامش العدة ،وابن قدامة فى الروضة"ص ٢٤٢"،ونسبه فى الروضة للقاضى.
وانظر : المسودة "ص ١٠٩" .
وراجع :مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٨" ، تيسير التحرير "١/ ١٣١" .

(٣) آخر الورقة "٤٩" من "ص" .

(٤) قال إمام الحرمـين فى البرهان "١/٤٠٧" : "وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء فى تصانيفه" .

(٥) هو : أبو نصر عـبد السيـد بن محمد بـن عبد الواحد بن الصـباغ الإمام البـغدادى الشافعى ، أحد الأئمة ومؤلف "الشامل" ، كان نظير الشيخ أبى إسحاق ومنهم من يقدمه على أبى إسـحاق فى نقل المذهب وكان ثبتـا حجة دينا خيـرا ، ولى النظامية بعد أبى إسحاق ثم كف بصره ، توفى سنة "٤٧٧ هـ" .
(انظر: المنتظم " ٩/ ١٢" ، تهذيب الأسماء واللغات "٢/ ٢٩٩" ، وفيات الأعيان "٣/ ٢١٧" ، العبر للذهبى "٣/ ٢٨٧" ، المختصر فى أخبار البشر "٢/ ١٩٦") .

تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ، وقد أريد منه غير ظاهره [1].

« **وأما قوله**[2] » : أنه من الرادين عليهم فى كتبه ، صحيح لكن فى غير هذه المسألة ، فعلى هذا يندفع عنه التناقض المذكور على رأى الإمام [3].

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الجزم باعتقاد العموم إنما يليق بمذهب من لا يجوز تأخير البيان على وقت الخطاب ، بل التناقض المذكور لازم لهم أيضا إلا من لم يجوز منهم إسماع المكلف العام دون الخاص ، فإن التناقض المذكور إنما يندفع عنهم لا غير ، وهذا لأنهم « وإن[4] » أوجبوا اتصال المخصص[5] بالعام فى الورود ، لكنهم لم يوجبوا وصوله إلى من يصل إليه العام ، فيحتمل أن يظهر المخصص[6] للمكلف[7] بعد سماع العام ، وإن كانا عند الورود مقترنين ومع هذا الاحتمال والتجويز كيف يجب القطع عليه بالعموم .

واعلم أن هذا الذى حكينا عن الصيرفى : أنه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ، هو ما حكاه الإمام عنه[8] ، وهو اللائق بأصله .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٣٢" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ١٤٣" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) جرت عادة المصنف أنه إذا أطلق الإمام فالمراد به الرازى ، لكن المراد بالإمام هنا إمام الحرمين ، لأنه هو الذى ألزم أبا بكر الصيرفى فى التناقض المذكور حيث قال فى البرهان "١/ ٤٠٧" ، وإن زعم صاحب المذهب أن تبين الخصوص ممكن ، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم العقد به ، والتردد والجزم متناقض"

(٤) ساقط من "ت" .

(٥) فى "ص" : الخاص

(٦) فى "ص" الخاص

(٧) فى "ص" المكلف

(٨) انظر ما حكاه عنه الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق ٣/ ٢٩"
وراجع الإبهاج "٢/ ١٤٠" . نهاية السول "٢/ ٩٢"

إذ الجماعة متفقون على النقل عنه : بـأنه يجب اعتقاد العموم جزما عند ورود العام ، فمع الجزم بالعموم يستحيل أن لا يجوز التمسك به .

لكن نقل الشيخ الغـزالى رحمه الله تعالى : أنه لا خـلاف فى أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة التخصيص[1].

ولا يخفى أن هذا لا يسـتقيم أصلا على مذهب الصـيرفى "فـى[2]" هذا كله قبل حضور / (٢٣٩ / أ) وقت العمل به .

أما إذا حـضر وقته فـلا شك فى وجوب العمل به ، لـكن مع القطع بعدم المخصص ، والجزم بإرادة العـموم ، أم لا يشترط فيه ذلك ؟ . فـيه خلاف : فذهب القاضى منا وجماعة من الأصـوليين إلى الاحتمال الأول : وزعموا أن معرفة عدم المخصص بطريق القطع ممكن ، وذلك بأن تكون المسألة التى تمسك

---

(١) انظر : المستـصفى "١٥٧/٢" حيث قال : "لا خلاف فى أنه لا يـجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التى أوردناها فى المخصصات" .
وراجع : الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠" ، مـختصر ابن الحـاجب وشرحه "١٦٨/٢" فقال : "يمـتنع العمل بالعموم قـبل البحث عن المخصص إجمـاعا" وفى نفى هذا الخلاف نظر : فإن الإمام الرازى وأتباعه ، تبعا للإمام الشيرازى ، قد جعلوا الخلاف عاما فنقلوا عن الصـيرفى أنه يجيز التمسك به قـبل البحث عن المخصص ، وصنيع الرازى فى المحـصـول "١/ق ٣/ ٣٢" ، والمنتخب "ق ٦٩" يـشعـر بالميل إليـه . وأتباعه كالبيضـاوى وغيره . قال ابن السبكى فى الإبهاج "١٤١/٢" : "واعلم أن إثبات الخلاف فى هذه المسألة على هذا الوجـه ـ أى تعميم الخلاف ـ هو إيراد الإمام وأتباعه ، وادعى جمع من المتأخرين أن ذلك غيـر معروف بل باطل ، محتجين بأن الذى قاله الغزالى ومن بعده : أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص إجمـاعا . . . ثم قال : قد سـبق الإمام بهذا النقل الثـقة الثبت الشيخ أبو إسـحاق الشيرازى ـ أى تعميم الخلاف .
وانظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠" ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٨/٢" ، التمهيد للأسنوى وحاشيته "ص ٩٥٨" .

(٢) ساقط من "ص" .

المجتهد فيها بالعموم مما كثر فيها الخلاف ، وطال فيها النزاع فيما بين العلماء ولم يطلع أحد منهم على ما يقتضى تخصيصه ، مع كثرة بحثهم وشدة فحصهم عن مواقعة واستقصاء طلبهم ، فهذا يفيد القطع بعدم المخصص، إذ لو كان هناك مخصص لاستحال أن يكون لا يعرف[1] عادة ، كالطالب لمتاع فى البيت فإنه إذا فتش عنه فى جميع البيت ولم يجده ، فإنه يقطع بعدمه فيه [2].

واحتجوا عليه أيضا : بأنه لو كان مخصوصا ، لنصب الله عليه دليلا ويبلغه إلى المكلفين عند حضور وقت العمل به إزالة للتلبيس[3] والخطأ فى العمل[4] .

وذهب ابن سريج[5] ، وإمام الحرمين [6]، والغزالى [7] ، وأكثر الأصوليين إلى الاحتمال الثانى : وهو الحق .

قال إمام الحرمين : إذا حضر وقت العمل بالعام[8]، فقد يقطع المكلف بمقتضى العموم ، لقرائن تتوفر عنده فيصير العام كالنص ، وقد لا يقطع بذلك لعدم القرائن[9] التى تفيد القطع ، بل يغلب على ظنه العموم فيعمل به بناء على غلبة [10] . [ظنه[11]] ، كما فى خبر الواحد والقياس[12] .

---

(١) فى "ت ، ص" : أن لا يعرف .

(٢) انظر : المستصفى "٢/١٥٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠ ـ ٥١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٨" ، روضة الناظر "ص ٢٤٣" .

(٣) فى "ت" : التلبيس .

(٤) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، روضة الناظر "المواضع السابقة" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٣٢٩" .

(٦) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٤٠٧ ـ ٤٠٨" .

(٧) انظر : المستصفى "٢/١٦٢" .

(٨) فى الأصل : به العام ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٩) آخر الورقة "٥٠" من "ص" .

(١٠) فى "ص" : عليه ، وفى الأصل ، "ت" : من غير إعجام .

(١١) هذه الزيادة من عندى ليستقيم المعنى. وانظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٤٠٧" .

(١٢) انظر هذا النقل عن إمام الحرمين فى البرهان "١/٤٠٧ ـ ٤٠٨" بتصرف . ==

واعلم : أن الأولين : إن أرادوا بقولهم : إنه يجب على المكلف أن يقطع بعدم المخصص ، وأن يجزم بإرادة العموم أنه يقطع بذلك بالنسبة إلى ما فى نفس الأمر. فهذا باطل ، وما ذكروه من الطريق فى إفادة القطع فغير مفيد .

أما أولا : فلأنه مبنى على أن عدم الوجدان[1] بعد البحث والفحص الشديد يدل على عدم الوجود . وهو ضعيف لاحتمال أن يكون موجودا ولم[2] يطلع[3] أحد منهم [عليه[4]] .

والقياس على طلب المتاع فى البيت غير صحيح لو سلم الحكم فيه ، لظهور الفرق ، وهو أن الذى طلب فيه المتاع منحصر مضبوط ، بخلاف ما طلب فيه دليل الخصوص .

وأما ثانيا : فلأنه مبنى على ما لو وجد الفعل ، وهو أيضا غير واجب لاحتمال أن يكون واحد منهم قد وجد ذلك ولم ينقله ، ولو تمسك فى ذلك بأن علمه وعدالته يمنع من ذلك ، فمن المعلوم[5] أن هذا لا يفيد القطع ، بل يفيد الظن الغالب .

وأما ثالثا : فلأنه من شرط كل مسألة استدل عليها بالعام أن تكون صفته ما ذكروه ليكون / (٢٣٩ / ب) ذلك طريقا عاما ، بل لو صح فإنما يصح

== وانظر فى هذا المذهب وأدلته ومناقشتها فى :

الأحكام للآمدى "٣/٥١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٨" ، الفائق "٣/٢٧" ، روضة الناظر "ص ٢٤٢" .

وراجع : نهاية السول "٢/٩٢" ، تيسير التحرير "١/٢٣١" ، فواتح الرحموت "١/٢٦٨" .

(١) آخر الورقة "٢٤٢" من "ت" .

(٢) فى "ت ، ص" : أو لم .

(٣) فى "ص" : يقطع .

(٤) هذه الزيادة من "عندى" .

(٥) فى الأصل : المعادم ، والمثبت من "ت ، ص" .

بالنسبة إلى المسألة التى صفتها ما ذكروه وأما ما ذكروه من الدلالة عليه ثانيا ، فمن الظاهر أنه لا يستقيم على مذهبنا ، فلا يصح به الاستدلال علينا ، وإنما يصح الاستدلال على من يقول بالتحسين [والتقبيح[1]] « فيه الأصح[2] » ، وإن أرادوا بذلك أنه يقطع بعدم المخصص وأن يجزم[3] بإرادة العموم منه بالنسبة إلى نفسه ، فهذا ينبغى أن يبنى على أن المصيب واحد أم كل مجتهد مصيب .

فإن قيل بالأول : فالقطع بعدم المخصص وبجزم إرادة العموم منه أيضا باطل لما تقدم [4].

وإن قيل بالثانى : فصحيح إذ لو لم يقطع بعدم المخصص فى حق نفسه لما كان قاطعا بإصابته ، بل جاز أن يكون مخطئا [5].

واحتج لأبى بكر الصيرفى بوجوه :

أحدها : أن ترك التمسك بالعام لاحتمال وجود المخصص [يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح ، فإن احتمال وجود المخصص[6]] مرجوح بالنسبة إلى اللفظ العام الدال على ثبوت الحكم ، إذ هو معلوم قطعا ، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع عقلا .

وثانيها : أن الأصل عدم المخصص ، وذلك يوجب ظن عدم التخصيص ، وهو يكفى فى ظن إثبات الحكم .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) ساقط من "ت ، ص" .

(٣) فى الأصل : يجهر .

(٤) انظر ما سبق .

(٥) انظر : المستصفى "٢/ ١٦٠ ـ ١٦١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٨" .
وراجع نهاية السول "٢/ ٩٢" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩" ، تيسير التحرير "١/ ٢٣١" .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

وثالثها : أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص ، لما جاز التمسك باللفظ على حقيقته إلا بعد الطلب أنه هل وجد ما يقتضى صرفه[1] عن المجاز أما لا ؟

بجامع تعليل[2] احتمال الخطأ ، لكن لا يجب ذلك ، لأنه لا يجب ذلك عرفا ، بدليل أنهم يحملون الألفاظ على حقائقها من غير بحث عن أنه هل[3] وجد مايقتضى صرفها عنها أم لا ؟ وإذا لم يجب ذلك عرفا فكذا شرعا للحديث المشهور [4].

ولقائل أن يقول : احتمال تطرق التخصيص إلى العام أكثر من احتمال تطرق التجوز إلى اللفظ ، بدليل أنه ما من عام إلا وقد خص عنه البعض إلا قوله تعالى [5] : ﴿ والله بكل شيء عليم[6] ﴾ وليس كل لفظ مستعمل تطرق إليه التجوز بمعنى أنه مستعمل فى مجازه ، فلا يلزم من وجوب طلب المخصص ثمة لدفع الاحتراز عن الخطأ المحتمل الغالب ، وجوب طلب ما يصرف اللفظ عن حقيقته مع أنه ليس كذلك [7].

---

(١) فى "ت" : صرفها .

(٢) فى "ص" : بقليل .

(٣) فى الأصل : أهل .

(٤) وهو قوله ﷺ : "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . . ." الحديث .
والحديث سبق تخريجه وبينت أن الصحيح وقفه على ابن مسعود "ص ٤٩٧" .
وانظر : أدلة أبى بكر الصيرفى فى :
العدة "٥٢٨/٢، ٥٣١" ، التبصرة "ص ١٢٠ ، ١٢١" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٠ - ٣١" ، الأحكام للآمدى "٥١/٣" .
وراجع : روضة الناظر "ص ٢٤٣" ، نهاية السول "٩٢/٢" ، شرح الكوكب المنير "٢٨/٣" .

(٥) آخر الورقة "٥١" من "ص" ، وانظر ما سبق .

(٦) سورة البقرة :آية "٢٨٢" .

(٧) قال الشيخ المصنف فى الفائق "٢٨/٣" ، فى الجواب عن هذا الاستدلال : "وأجيب عنها بمنع مرجوحيته وغلبة ظن عدمه وبمنع الملازمة إذ العمومات كلها مخصوصة ، إلا ما قل جدا للأثر والاستقراء" .

واحتج ابن سريج : أن اللفظ العام بتقدير وجود المخصص لا يكون حجة فى صورة التخصيص ، فتكون حجته مشروطة بعدم المخصص ، وقبل الطلب وجوده وعدمه مشكوك فيه ، والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط ، فحجته بالنسبة إلى كل فرد مشكوكة فيها ، وهذا القدر كاف فى أن لا يكون حجة كيف والأصل أن لا يكون[١] حجة .

وأجيب / (٢٤٠ / أ) : بمنع أن وجود المخصص وعدمه مشكوك فيه ، بل عدمه عندنا أغلب فيكون ظن حجته أغلب ، فلو أجاب عن هذا المنع بما أن الغالب وجود المخصص بالاستقراء ولما[٢] تقدم من الأثر [٣]، فإن لم يكن هذا فلا أقل من الشك ، فنحن نعارض الغالب بالأصل ، إذا الأصل عدم المخصص ، ولئن عارض هذا الأصل بما أن الأصل عدم الحجية كما تقدم[٤] ، فنحن نعارض ذلك بأن الأصل عدم التعارض ، وأن الأصل عدم التجوز [٥].

---

(١) فى "ت" : ألا يكون .

(٢) فى "ت" : وبما ، وفى "ص" : بما .

(٣) يريد بالأثر قول ابن عباس : "ما من عام إلا وقد خص عنه البعض" كما سبق .

(٤) انظر ما سبق .

(٥) انظر فى دليل ابن سريج ومناقشته :
العدة "٢/ ٥٣١" ، التبصرة "ص ١٢٠ ، ١٢١" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣١ - ٣٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥١" ، الفائق "٣/ ٢٩" ، روضة الناظر "ص ٢٤٢" وراجع : الإبهاج "٢/ ١٤٣" ، نهاية السول "٢/ ٩٢"، فواتح الرحموت "١/ ٢٦٧" .

وقد حكى الإمام الرازى وأتباعه الخلاف فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ، ولم يرجح منها فى كتابيه المحصول والمنتخب شيئا . لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله إلى الجواز - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وكذلك فعل المصنف هنا - حيث تابع الإمام الرازى فى ذلك - بخلاف ما فعله فى الفائق "٣/ ٢٨" ، فقد أجاب عن دليل الصيرفى مما يشعر بميله إلى عدم الجواز .

انظر : نهاية السول "٢/ ٩٢" .

وراجع : العدة : « ٢/ ٥٣٢ » ، المحصول" ١/ق٣ / ٣٢" الأحكام للآمدى "٣/ ٥١ " الفائق وهامشه " ٣ / ٢٩ "

فــرع :

إذا قلنا : يجب طلب المخـصص ، فلا يجب ذلك إلى أن يقطع بعـدمه ، لماتقدم أن القطع بعدمه متعذر[1] ، بل إلى أن يغلب على ظنه عدمـه ، وحد البحث فى ذلك أن يبلغه إلى حيث لو بحث عنه ثانيا وثالثا لما أجداه نفعا [2].

واعلم : أن أدلة التخـصيص تنقسم إلـى : متصل ، ومنفـصل ، والمتصل ينقسم إلى : الاستثناء ، والـشرط ، والتقييد بالغاية ، والصـفة ، فلنعقد فى كل واحد منها فصلا .

---

(١) انظر ما سبق .

(٢) انظر : المسـتـصـفى "٢/١٦٢" ، المحـصــول "١/ق ٣/ ٣٢ ـ ٣٣" ، الفـائق "٣/٢٩" .

وراجع : فواتح الرحموت "١/٢٦٨" .

الفصل الأول

فى الاستثناء

الفصل الأول
فى الاستثناء

وفيه مقدمة ومسائل :

أما المقدمة : ففى اشتقاقه وحده .

أما الاشتقاق : فهو أنه استفعال من الثنى ، وهوالصرف والعطف ، يقال : ثنيت الثوب إذا عطفته ، وثنى الثوب ما كف وعطف من أطراف الأذيال [١] .

وسمى الاستثناء استثناء : لأنه يصرف "المستثنى[٢]" عن حكم[٣] الكلام المتقدم .

وأما حده : فأقرب ما قيل فيه وجهان :

أحدهما : هو أن الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ : إلا ، أو ما أقيم مقامه[٤] .

وفيه نظر : لأنه أراد بقوله : أو ما[٥] يقوم مقامه . أنه يقوم مقامه فى

---

(١) انظر فى تعريف الاستثناء فى اللغة :
الصحاح "٦/ ٢٢٩٤" ، معجم مقاييس اللغة "١/ ٣٩٢" ، لسان العرب مادة "ثنى" "١٤/ ١١٥ ، ١٢٤" ، المصباح المنير "١/ ٩٤" .
وراجع : البرهان "١/ ٣٨٠" ، أصول السرخسى "٢/ ٤٠" .

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) فى "ت" : هكذا : يصرف المستثنى مسمى عن حكم .

(٤) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٣٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٢" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٣٧" ، نهاية السول "٢/ ٩٤" ، كشف الأسرار "٣/ ١٢١"

(٥) آخر الورقة "٢٤٣" من "ت"

الإخراج فينتقض بمثل قول القائل : أكرم العلماء ولا تكرم زيدا منهم ، فإنه يقوم مقام قوله : أكرم العلماء إلا زيدا فى الإخراج مع أنه ليس باستثناء .

وإن أراد به أنه يقوم مقامه فى الاستثناء ، فهو دور[1] .

ولو بدل قوله : أو ما يقوم مقامه بقوله : أو أحد أخواتها ، « حتى يصير هكذا : الاستثناء عبارة عن إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ : إلا ، أو أحد أخواتها[2] » اندفع الإشكال المذكور .

وثانيهما : أنه عبارة عما لا يدخل فى الكلام "إلا[3]" لإخراج بعضه بلفظه[4] ولا يستقل بنفسه[5] .

خرج عنه الخارج من العام بدليل العقل والقياس ، لأنه ليس بلفظ ، والخارج عنه بالأدلة المنفصلة ، لأنها مستقلة ، والخارج بالشرط[6] والصفة ، لأنهما وإن لم يكونا مستقلين لكن الخارج بهما ليس خارجا[7] باللفظ ، أى ليس الخارج ملفوظا وقد قلنا / (٢٤٠ / ب) : فى التحديد أن يكون الإخراج بلفظه[8] .

مثال الخارج بالصفة : أكرم بنى تميم الطوال ، خرج عنه القصار وهو وإن كان بعض بنى تميم ، لكن لفظ : الطوال ، الذى أخرجه لم يتناولها .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٢/٢٨٦" ، نهاية السول "٢/٩٤" ، نهاية العقول "٣/٩٣" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٣) فى الأصل : بدل "إلا" : "إلا إخراج" ، وما أثبته من "ت ، ص" .

(٤) فى "ص" : بلفظ .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/٣٨" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٨٧" ، الفائق "٣/٣١" .

(٦) آخر الورقة "٥٢" من "ص" والشرط : مكررة فى "ص"

(٧) فى الأصل : خارجيا

(٨) فى "ص" بلفظ

مثال الشرط : أكرم بنى تميم إن كانوا علماء ، خرج عنه الجهال ولفظ "العلماء" لم يتناول الجهال .

والخارج بالتقييد بالغاية : لأن الغاية قد تكون داخلة ، كما فى قوله تعالى: ﴿ وأيديكم إلى المرافق﴾ [(١)] .

وقد قلنا : فى الحد أن لا يدخل إلا الإخراج [(٢)] .

وقد اعترض عليه بوجوه :

أحدها : أنه غير جامع ، لأن قولنا : جاء القوم غير زيد ، استثناء وفاقا ، وهو غير داخل [وفاقا [(٣)]] فى الحد ، ضرورة أنه لا يصدق على غير أنه لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه ، لأنه قد يدخل لغرض الوصفية ، وهو حيث لا يصلح أن يقام إلا مقامه . كقوله : عندى درهم غير جيد ، إذ لا يجوز أن يقول مكانه عندى درهم إلا جيدا .

وثانيها : أن الاستثناء ليس لإخراج بعض الكلام ، بل لإخراج بعض ما دل عليه ، وفرق بين الأمرين .

وثالثها : أنه تعريف للاستثناء بالاستثناء ، لأن قوله : إلا لإخراج بعضه استثناء فلا يعرف[(٤)] معناه: حتى يعرف معنى الإستثناء فتعريف الاستثناء به دور[(٥)] .

واعلم أن الإشكال الأول ، والثالث : يندفعان لو غير ، وقيل هكذا : أنه عبارة عما يدخل فى الكلام لإخراج[(٦)] بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه .

---

(١) سورة المائدة : آية "٦" .

(٢) الأصل للإخراج ، والمثبت من "ت ، ص" . وانظر : المحصول "١/ق ٣/٣٨ ـ ٣٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٨٧" .

(٣) ساقط من الأصل ، ومن "ص" ، والمثبت من "ت" .

(٤) فى "ص" : ولا يعرف .

(٥) انظر فى هذه الاعتراضات : الأحكام للآمدى "٢/٢٨٧" .

(٦) فى الأصل الإخراج ، والمثبت من "ت ، ص" .

وأما الثانى : فإنا لا نسلم[1] أن الضمير فى قوله : لإخراج بعضه راجع إلى الكلام ، بل[2] إلى مدلول الكلام ، ولفظ الكلام قد دل عليه .

ولئن سلم : أنه راجع إليه ، لكن المراد مدلوله ، وإطلاق اسم الدليل وإرادة المدلول مجاز مشهور ، واستعمال مثله فى الحدود غير قبيح [3].

وأما حروف الاستثناء وأحكامه فى الإعراب فمذكورة فى كتب النحو لا حاجة لنا إلى ذكرها هاهنا ، إذ ليست من هذا الفن فى شىء ، وإن كان بعضهم : ذكرها هاهنا محبة منه للعربية .

المسألة الأولى

[اتصال الاستثناء بالمستثنى منه]

أطبق الجماهير على وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه بحسب العادة ، فعلى هذا طول الكلام والفصل بينهما بالتنفس والسعال لا يقدح فيه ، لأنه يعد متصلا بحسب العادة [4].

وروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه جوز الاستثناء المنفصل وإلى مدة مديدة [5] .

---

(١) فى "ص" : فلانا .

(٢) فى "ص" : يدل .

(٣) انظر فى هذا الجواب : الفائق "٣/ ٣٢" .
وانظر فى تعريف الاستثناء أيضا : المعتمد "١/ ٢٦٠" ، العدة "٢/ ٦٥٩" ، البرهان "١/ ٣٨٠" ، المستصفى "٢/ ١٦٣" ، الأحكام "للآمدى "٢/ ٢٨٦" .

(٤) وشرط الاتصال هذا مما نقل فيه الإجماع ، فقد نقله الغزالى فى المستصفى "٢/ ١٦٥" ،والبيضاوى فى منهاجه عن الأدباء وإليه ذهب الأئمة الأربعة .
انظر: المعتمد "١/ ٢٦١" ، العدة "٢/ ٦٦٠" ، التبصرة "ص ١٦٢" ، البرهان "١/ ٣٨٥" ، أصول السرخسى "٢/ ٤٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٧" .

(٥) فى "ص" : طويلة .

==

. . . .

== وهذا الأثر عن ابن عباس رضى الله عنه فى جواز الاستثناء المنفصل .

رواه الحاكم فى المستدرك فى باب الإيمان والنذور "٣٠٣/٤" قال عنه أنه صحيح على شرط الشيخين .

ولفظه : أن ابن عباس رضى الله عنه قال : إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة" .

وروى عنه أنه يصحح الاستثناء وإن طال شهرا ، وورد عنه مرفوعا : أربعون يوما

رواه الحافظ أبو موسى فى كتاب "التبيين لاستثناء اليمين" من حديث يحيى بن سعيد ـ قرشى كان بفارس ـ عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ حلف على يمين فمضى له أربعين ليلة ، فأنزل الله تعالى : **﴿ ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾** فاستثنى رسول الله ﷺ بعد أربعين ليلة .

قال أبو موسى : هذا لا يثبت عن ابن عباس ، لأن يحيى بن سعيد غير محتج به .

وروى عنه أنه يجوزه إلى سنة .

وهذه الرواية رواها الطبرانى فى معجمه الأوسط ، حدثنا أحمد بن يحيى بن خالد ابن حبان الرقى ، ثنا يحيى بن سليمان الجعفى ، حدثنا أبو معاوية ، ثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء لو بعد سنة ثم قرأ : **﴿ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾** .

ويقول إذا ذكرت . فقيل للأعمش : سمعت هذا من مجاهد ؟ فقال : حدثنى به الليث عن مجاهد ، قال الطبرانى : لم يروه عن الأعمش : إلا أبو معاوية تفرد به يحيى بن سليمان الجعفى .

ورواه سعيد بن منصور فى سننه عن أبى معاوية به .

وأخرجه الحافظ أبو موسى المدينى ثم قال : هذا حديث غير متصل ولا ثابت ، فإن الأعمش قد سمع من مجاهد ولم يسمع هذا منه ، ولما رواه عيسى بن يونس عن الأعمش قال : سألته أسمعته عن مجاهد ؟ . قال : لا .

قال الزركشى فى المعتبر "ص ١٦٢" : وفى هذا رد لقول الطبرانى : لم يروه عن الأعمش إلا أبو معاوية ، فقد تابعه عيسى بن يونس ، كما قلنا : وتابعه أيضا على ابن مسهر عن الأعمش كما رواه أبو موسى . وذكره الخطيب أبو بكر أن ابن المدينى قال : حديث الأعمش عن مجاهد عامتها عن حكيم بن جبير وأولئك ـ يريد الضعفاء ـ" . وقال : أبو موسى : إن صح هذا عن ابن عباس لاحتمل ==

واستبعد المحققون هذا النقل منه[1] .

وقالوا : تكذيب الناقل أو تخطيئه ، أهون من نسبة هذا النقل عن ابن عباس وأمثاله ، فإن صح هذا النقل[2] منه فمحمول / (٢٤١/ أ) على ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ، لكن لم يظهره[3] فى ذلك الوقت ، ثم أظهر نيته بعد ذلك فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى [4].

== رجوعه عنه، أو علم أن ذلك خاص برسول الله ﷺ كما فى حديث الوليد بن مسلم عن عبد العزيز بن الحصين عن ابن نجيح عن مجاهد عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿ **واذكر ربك إذا نسيت** ﴾ قال : إذا نسيت الاستثناء قال : إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت قال : هى لرسول الله ﷺ خاصة وليس لأحد منا أن يستثنى إلا بصلة اليمين .

وهذا أخرجه الطبرانى فى الأوسط وقال تفرد به الوليد . قال فى مجمع الزوائد "٤/ ١٨٢" : "وفيه عبد العزيز بن حصين وهو ضعيف" .

قال الزركشى فى المعتبر "١٦٢ ، ١٦٣" : ويحصل من هذا إن إطلاق النقل عن ابن عباس فى هذه المسألة ليس بجيد لأمرين :

أحدهما :

أنه لم يقل ذلك فى الاستثناء إنما قاله فى تعليق المشيئة ، قال ابن جرير : ولو صح عنه فهو محمول على السنة أن يقول الحالف إن شاء الله ولو بعد سنة ليكون آتيا بسنة الاستثناء حتى ولو كان بعد الحنث لا أن يكون رافعا لحنث اليمين ومسقطا للكفارة .

وثانيهما :

أنه جعل ذلك من الخصائص النبوية .

انظر : تفسير الطبرى "١٥/ ٢٢٩" ، المعتبر للزركشى "ص ١٦١ - ١٦٣" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٦١" ، العدة "٢/ ٦٦١" ، التبصرة "ص ١٦٢" ، البرهان "١/ ٣٨٥" ، المستصفى "٢/ ١٦٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٤٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٩" .

(٢) فى "ت" : الفعل .

(٣) فى "ص" : لم يظهر .

(٤) قال إمام الحرمين "١/ ٣٨٦" : والغامض فى هذه المسألة أن ابن عباس وهو حبر ==

وإليه ذهب بعض أصحاب مالك رضى الله عنه [(١)].

ثم إن كان مذهبه أن كل ما يدين فيه العبد فيما بينه وبين الله تعالى يقبل أيضا : فى الظاهر كان[(٢)] هذا الاستثناء مقبولا أيضا فى الظاهر وإلا فلا .

ونقل عن عطاء بن « أبى[(٣)] » رباح[(٤)]: أنه يجوز الاستثناء المنفصل مادام فى

== هذه الأمة ومرجعها فى مشكلات القرآن كيف يستجيز انتحال مثل هذا المذهب على ظهور بطلانه ؟ والوجه اتهام ناقله ، وحمل النقل على أنه خطأ أو مختلق مخترع والكذب أكثر ما يسمع ويمكن أن يحمل مذهبه على إضمار الاستثناء متصلا ، ثم يقع البوح بادعاء إضماره مستأخرا" .

وقال الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٣/ ٤٠" : "وهذه الرواية إن صحت فلعل المراد منها ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه" .

وحاول القرافى فى شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٣" أن يحمل كلام ابن عباس على الاستثناء بالمشيئة فى الحلف بقوله : إن شاء الله ، وليس فى أدوات الاستثناء وقال أنه اقتبس ذلك من قوله تعالى : ﴿ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾ .

وهذا أولى : أعنى تأويل القرافى .

وانظر : المعتمد "١/ ٢٦١" ، المستصفى "٢/ ١٦٥" ، المنخول "ص ١٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٧" .

(١) انظر فى مذهب أصحاب مالك :
البرهان "١/ ٣٨٧" ، المستصفى "٢/ ١٦٥" ، المنخول "ص ١٥٧" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٤١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٢" .

(٢) آخر الورقة "٥٣" من "ص" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) هو :أبو محمد عطاء بن أبى رباح أسلم بن صفوان المكى من أئمة التابعين وأجلة الفقهاء وكبار الزهاد ، سمع جابر بن عبد الله الأنصارى وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وغيرهم ، توفى سنة "١١٥ هـ" .
(انظر : حلية الأولياء "٣/ ٣١٠" ، وفيات الأعيان "٣/ ٢٦١" ، تذكرة الحفاظ "١/ ٩٨" ، تهذيب التهذيب "٧/ ١٩٩" ، تقريب التهذيب "٢/ ٢٢" ، وشذرات الذهب "١/ ١٤٧") .

المجلس [1].

وقال قوم : يجوز فى كتاب [الله[2]] خاصة لزعمهم أن كلام الله تعالى فى الأزل واحد ، والتقدم والتأخر إنما هو فى الوصول إلى المخاطبين ، فالاستثناء وإن تأخر عن المستثنى منه فى الوصول إلينا ، لكنه غير متأخر عنه حيث حصل التعدد ، وأما ما قبله فقد كان واحدا [3].

وضعفه لا يخفى على ذى لب ، فلا حاجة[4] إلى تضعيفه .

واحتج الجماهير على بطلان الاستثناء المنفصل بوجوه :

---

(١) وكذلك روى عن الحسن بن يسار .

انظر : مصنف عبد الرزاق فى باب الاستثناء فى اليمين (٨/ ٥١٨) .

وراجع : التبصرة "ص ١٦٣" ، الفائق "٣/ ٣٥" ، روضة الناظر "ص ٢٥٣" ، المسودة "ص ١٥٢" ، كشف الأسرار "٣/ ١١٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٠٠" .

(٢) ساقط من الأصل "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٣) ذكر إمام الحرمين فى البرهان "١/ ٣٨٧" : إن من الفقهاء من قال بجواز تأخير الاستثناء فى كلام الله تعالى دون غيره ، والذى حملهم على هذا القول خيال من مبادىء كلام المتكلمين ، وذلك أن كل تأخر قد تأخر من الاستثناء به فذلك من سماع السامعين وفهم المخاطبين ، لا فى كلام رب العالمين ، وهذا من هؤلاء اقتحام العمايات والارتباك فى غمرات الجهالات .

وانظر : المنخول "ص ١٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٧" .

هذا ما ذكره الشيخ صفى الدين الهندى وفى المسألة مذاهب أخرى .

الأول : ما روى عن سعيد بن جبير : وهو أنه يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر .

الثانى : ما روى عن مجاهد : وهو أنه يجوز انفصاله إلى سنتين .

الثالث : يجوز انفصاله ما لم يأخذ فى كلام آخر .

انظر : التبصرة وهامشها "ص ١٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٩" ، المسودة "ص ١٥٢" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص ٢٥١" .

(٤) فى "ص" : ولا حاجة .

أحدها : وهو المعول عليه : أن الإجماع منعقد على أن الطلاق والعتاق إذا نفذا لا مرد لهما ، ولهذا لو كانا بعوضين فإنهما لا يفسدان بفسادهما ، والقول بصحة الاستثناء المنفصل يرفع[1] هذا الإجماع ، لأنهما يريدان بعد النفوذ بالاستثناء بعده على تقدير صحته ، وكذلك يلزم أن لا يستقر شيء من العقود والأقارير لتوقع الاستثناء بعدها ، فيلزم أن لا يجوز الانتفاع للمشترى بالمبيع ، كما فى زمن الخيار لعدم استقرار الملك ، وكل ذلك خلاف الإجماع، وكذلك لا يحصل الثقة باليمين والوعد والوعيد، وفى ذلك من الفساد ما فيه .

وثانيها[2] : أن الرجل إذا قال لوكيله مثلا : بع دارى ممن شئت ، ثم قال[3] بعد مدة : إلا من زيد ، فإن أهل اللسان لا يعدون هذا الاستثناء عائدا إلى الكلام الأول ، حتى لو باع الوكيل الدار من زيد لا يلومه أحد على المخالفة ، ولو لامه الموكل على ذلك لاستهجن واستقبح لومه .

وثالثها : القياس على تأخير[4] المبتدأ والشرط ، فإنه لا يجوز تأخيرهما[5] عن المبتدأ وعما هو شرط له وفاقا ، فكذا هذا ، والجامع أن كل واحد منها لا يستقل بنفسه دون الانضمام إلى ما قبله ، بل الاستثناء أولى بعدم الاعتبار لما فيه من إبطال معنى الكلام الأول حتما ، بخلاف خبر المبتدأ فإنه ليس على تقدير الضم إلى الأول يبطل معناه : بل يصلحه ، وبخلاف الشرط فإنه ليس يبطل مدلول ما سبق حتما ، بل إن لم يوجد ذلك الشرط .

ورابعها : أن مقتضى الدليل أن لا يصح الاستثناء / (٢٤١/ ب) أصلا ، لأنه رفع بعد الإثبات وإنكار بعد الإقرار ، وترك[6] العمل به فى المتصل لمسيس

---

(١) فى "ص" : يدفع .

(٢) فى الأصل : وثالثها .

(٣) آخر الورقة "٢٤٤" من "ت" .

(٤) فى "ص" : خير .

(٥) فى "ت" بدل "عن" "من" .

(٦) فى "ص" : ترك .

الحاجة ، فإن الإنسان قد يخبر عن شيء ويذهل « عن[1] » جزئية "ثم[2]" يتذكر أن ذلك الجزئي على خلاف ذلك الشيء في ذلك الحكم فيستثنيه ، وهذه الحاجة مفقودة بعد طول المدة، فوجب أن يبقى على الأصل .

وخامسها : أنه عليه السلام أرشد الصحابي الذي كان يخدع في البيوع ، وقال له : قل « لا خلا به واشترط الخيار لنفسك ثلاثة أيام[3] » ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لأرشد إليه ، إذ هو أصلح من الخيار لاستبداده به بدون رضا البائع ولطول [4] مدته، وحيث "لم يرشد إليه[5]" دل على أنه

---

(1) ساقط من "ص" .

(2) في "ص" : لم .

(3) أخرجه البخاري في كتاب البيوع / باب مايكره من الخداع في البيع "٣/ ١٩" من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلا ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال :« إذا بايعت فقل لا خلا به » وفي كتاب الخصومات / باب من رد أمر السفيه والضعيف العقل وإن لم يكن حجر عليه الإمام "٣ / ٨٩" وفي كتاب الحيل/ باب ما ينهى من الخداع في البيوع "٨/ ٦١ ـ ٦٢" .
وأخرجه مسلم "١٥٣٣" في كتاب البيوع /باب من يخدع في البيع "٣/ ١١٦٥" .
وأخرجه أبو داود "٣٥٠٠ ، ٣٥٠١" في كتاب البيوع / باب في الرجل يقول في البيع "لا خلا به " "٣/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣" .
وأخرجه الترمذي "١٢٥٠" في كتاب البيوع / باب ما جاء فيمن يخدع في البيع "٣/ ٥٥٢" . بلفظ : "إذا بايعت فقل هاء هاء ولا خلا به" ، وقال حديث حسن صحيح غريب .
وأخرجه النسائي في كتاب البيوع / باب الخديعة في البيع "٧/ ٢٥٢" .
وأخرجه البيهقي في كتاب البيوع / باب الدليل على أنه لا يجوز شرط الخيار في البيع أكثر من ثلاثة أيام "٧/ ٢٧٣" بلفظ : "... فقال له رسول الله ﷺ : إذا بايعت فقل لا خلا به ثم أنت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال ، فإن رضيت فأمسك وإن سخطت فاردد" .

(4) في الأصل ، "ت" : "ويطول" ، والمثبت من "ص" .

(5) في الأصل : هكذا : لم يرشدا أنه ، وفي "ت" لم يرشد لأنه ، والمثبت من "ص" .

لايصح ، وهذا التقرير بعينه آت أيضا : فى قوله عليه السلام : «من حلف على يمين[1] فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير[2] وليكفر عن يمينه» أو « [فليكفر عن يمنيه][3] وليأت الذى هو خير[4] » على اختلاف الروايتين[5].

---

(١) فى الأصل : شيء ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) آخر الورقة "٥٤" من "ص" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم : أبو هريرة وأبو موسى الأشعرى وعدى بن حاتم وعبد الرحمن بن سمرة بألفاظ متقاربة .
أخرجها البخارى فى كتاب الأيمان ـ فى باب الاستثناء فى الأيمان ، فتح البارى "٥٢٣/١١" . وباب الكفارة قبل الحنث "فتح البارى" "٥٢٩/١١ ، ٥٣٣/١١"
وخرجها مسلم فى كتاب الأيمان ـ باب ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها أن ما يأتى الذى هو خير ويكفر عن يمينه "١٢٦٨/٣ ـ ١٢٧٤" .
وأخرجه أبو داود "٣٢٧٦ ، ٣٢٧٧ ، ٣٢٧٨" فى كتاب الأيمان والنذور ـ باب الرجل يكفر قبل أن يحنث "٢٢٩/٣" .
وأخرجه الترمذى "١٥٢٩" فى كتاب النذور والأيمان ـ باب ما جاء فيمن حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها "١٠٦/٤ ـ ١٠٧" وقال : حديث عبد الرحمن بن سمرة حديث حسن صحيح ، وباب ما جاء فى الكفارة قبل الحنث .
وأخرجه النسائى فى كتاب الأيمان والنذور ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خير منها ، وباب الكفارة قبل الحنث "٩/٧ ، ١٠" ، وباب الكفارة بعد الحنث "١٠/٧ ، ١١" .
وأخرجه ابن ماجه "٢١٠٧ ، ٢١٠٨" فى كتاب الكفارات ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها "٦٨١/١" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الأيمان ـ باب من حلف على يمين فرأى خير منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه "٣١/١٠" .

(٥) انظر فى أدلة الجمهور فى :
العدة "٦٦١/٢" ، التبصرة "ص ١٦٣" ، المحصول "١/ق ٣/ ٤١" ، الأحكام للآمدى "٢٨٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٣٧/٢" ، الفائق "٣٥/٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٣" .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : ماروى أنه عليه السلام قال : « والله لأغزون قريشا » ، ثم سكت وقال بعده « إن شاء الله تعالى[1] » ، ولو لم يصح الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه عبثا ، ولأنه يوهم صحته وإيهام الباطل باطل .

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الأيمان والنذور - باب الاستثناء فى اليمين بعد السكوت "٣/ ٢٣١" قال : حدثنا قتيبة بن سعيد ، ثنا شريك عن سماك عن عكرمة أن رسول الله ﷺ قال : "والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً" ، ثم قال : "إن شاء الله" ثم قال : "والله لأغزون قريشاً إن شاء الله" ، ثم قال : "والله لأغزون قريشاً " ثم سكت ، ثم قال : "إن شاء الله" .
قال أبو داود : وزاد فيه الوليد بن مسلم عن شريك قال : ثم لم يغزهم ، وقال : وقد أسند هذا الحديث غير واحد عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس "٣/ ٢٣١" .

وأخرجه ابن حبان فى صحيحه مسندا ، وأخرجه أبو يعلى فى مسنده "١/ ١٣٥" عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس وعن مسعر بن كدام عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس وفيه : أنه سكت ساعة ، ثم قال : إن شاء الله" .
قال ابن حبان فى الضعفاء: هذا حديث رواه شريك ومسعر فأسنده مرة وأرسله أخرى .

وأخرجه ابن عدى فى الكامل عن عبد الواحد بن صفوان عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا .

وقال ابن القطان بعدما ذكره فى كتابه من جهة عدى : وعبد الواحد هذا ليس بشىء، والصحيح مرسل .

وأخرجه عبد الرزاق "١٦١٢٣" فى كتاب الأيمان والنذور - باب الاستثناء فى اليمين "٨/ ٥١٨" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الأيمان - باب الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه سكتة يسيرة لانقطاع صوت أو أخذ نفس "١٠/ ٤٧" ، وقال رواه أبو أحمد الزبيرى عن شريك كذلك موصولا ، وقال : ثم سكت سكتة ثم قال : إن شاء الله .
وأخرجه أبو نعيم فى الحلية "٧/ ٢٤١" وقال الهيثمى "٤/ ١٨٢" : "رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح" .
==

وجوابه : أنه لم يرد[1] في الروايات سوى أنه سكت ، فلعل ذلك السكوت كان لعذر من بلع ريق أو إزاحة بلغم أو شيء من الحلق أو انتظار كلمة من سامع هذه اليمين ، وإذا كان هذا محتملا وجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين .

وثانيهما : ماروى أنه عليه السلام سئل عن عدة أصحاب الكهف ، وعن مدة لبثهم ، فقال عليه السلام : « أخبركم غدا[2] » ولم يقل إن شاء الله تعالى: فتأخر الوحي عنه أياما كثيرة على اختلاف في عددها على ما هو

== انظر : نصب الراية "٣/٣٠٢ ـ ٣٠٣" ، المعتبر "ص ٣٦" .

(١) في "ص" : لم ير .

(٢) قال محمد بن إسحاق في مغازيه : حدثني شيخ من أهل مصر قدم علينا منذ بضع وأربعين سنة عن عكرمة عن ابن عباس قال : بعثت قريش النضر بن الحارث ، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة فقالوا لهم : سلوهم عن محمد ... قد أمرنا أحبار يهود أن نسأله عن أمور ، فجاؤوا ، رسول الله فسألوه عما أمروهم به ـ وهي قصة أهل الكهف والرجل الطواف والروح ـ فقال لهم رسول الله ﷺ : "أخبركم غدا عما سألتم عنه" ولم يستثن فانصرفوا عنه ، فمكث رسول الله ﷺ خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحيا ولا يأتيه جبريل عليه السلام حتى أرجف أهل مكة ... الخ .

أخرج هذه القصة البيهقي في دلائل النبوة عن طريق ابن إسحاق .

انظر : المعتبر "ص ١٦٤" .

وأخرج ابن جرير الطبري في تفسيره "١٥/٢٢٩" عن أبي العالية في قوله ﴿ **ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت** ﴾ الاستثناء ، ثم ذكرت فاستثن .

وأخرج الحاكم في المستدرك في كتاب الأيمان والنذور عن ابن عباس رضي الله عنهما: "إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني ولو إلى سنة ، وإنما نزلت هذه الآية في هذا: ﴿**واذكر ربك إذا نسيت**﴾ قال : اذكر : استثني ، وقال : "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي . "٤/٣٠٣"

انظر : مجمع الزوائد "٧/٥٣" ، تخريج اللمع للغماري "ص ١٢٥ ـ ١٢٦" . ما سبق قريباً

مشهور فى التفاسير[1] فنزل قوله تعالى : ﴿ **ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت**[2] ﴾ ، فقال عليه السلام : « إن شاء الله تعالى» على أنه استثناء عن خبره الذى تقدم ، وهو قوله : « أخبركم غدا» ولو لم يكن الاستثناء المنفصل صحيحا لما فعله لما سبق .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه عائد إلى ما تقدم من خبره ، بل هو عائد إما إلى قوله تعالى : ﴿ **ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله** ﴾ وهو الأظهر ، أو إلى قوله : ﴿ **واذكر ربك إذا نسيت** ﴾ .

فكأنه قال على التقدير الأول : لا أقول لشىء إنى فاعل ذلك غدا ، إلا أن أقول معه إن شاء الله تعالى ، فيكون الاستثناء الأول متعلقا بقوله : ﴿ **إنى فاعل ذلك غدا** ﴾[3]، والثانى متعلقا بقوله / (٢٤٢ / أ) : إلا أن أقول معه إن شاء الله تعالى .

وأما على التقدير الثانى : يصير تقديره أذكر ربى إذا نسيت إن شاء الله تعالى، وهذا كما إذا قال الرجل لغيره افعل كذا فقال : إن شاء الله تعالى ، أى أفعل ذلك إن شاء الله تعالى .

وثالثها : أن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره كالكفارة .

وجوابه : أن الجامع وصف طردى ، وهو غير معتبر .

ولئن سلم اعتباره : لكن الفرق بين الرفعين ظاهر ، وذلك لأن الاستثناء رافع لحكم اليمين يرفع أصل اليمين ، والكفارة رافعة لحكمها فى هتك حرمة اسم الله تعالى بسبب الحنث ، فلم يكن أحد الرافعين مثل الآخر حتى يصلح أن يكون جامعا بينهما .

---

(١) انظر : تفسير الطبرى "١٥/٢٢٨" ، تفسير القرطبى "١٠/٣٨٥" ، فتح القدير "٣/٢٧٨" .

(٢) سورة الكهف : آية "٢٣ ، ٢٤" .

(٣) ساقط من "ص" .

سلمنا : ذلك لكن النزاع فى صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ، فلم يصح قياسه على الحكم الشرعى .

ورابعها : القياس على التخصيص والنسخ .

وجوابه : المطالبة بالجامع .

ولئن سلم : صحته لكنه قياس فى اللغة ، وهو ممنوع .

ولئن سلم : جوازه لكنه منقوض بخبر المبتدأ والشرط .

ولئن سلم : سلامته عن النقض ، لكن الفرق بينهما وبين الاستثناء ظاهرة، أما بينه وبين التخصيص فهو : إن التخصيص يجوز بدليل العقل والقياس وقرائن الأحوال والاستثناء لا يجوز بشىء من ذلك ، والافتراق فى الحكم ينبىء عن الافتراق فى الحكمة [١].

وأيضا : فإن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ[٢] الواحد ، والتخصيص بالمنفصل ليس كذلك وفاقا ، وأما بينه وبين النسخ ، فهو : أن النسخ يجب[٣] تراخيه ، والاستثناء لا يجب فيه ذلك .

وأيضا : الاستثناء يجب أن يبقى من حكم المستثنى [٤]منه شيئا ، لأن الاستثناء المستغرق لا يصح وفاقا ، والنسخ لا يجب فيه ذلك .

وأيضا : النسخ يصح فيما علم ثبوته ، ولو بدليل غير اللفظ ، بخلاف الاستثناء فإنه لا يصح إلا من الدليل اللفظى ، وكل ذلك يدل على افتراقهما فى الحكمة [٥].

---

(١) فى الأصل : الحكم ، والمثبت من "ت، ص" .

(٢) آخر الورقة "٥٥" من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٢٤٥" من "ت" .

(٤) فى "ت" : للشىء .

(٥) انظر فى أدلة من قال بجواز الاستثناء ومناقشتها فى: ==

المسألة الثانية

[فى الاستثناء من غير الجنس]

ذكر اختلاف قول بين العلماء فى صحة الاستثناء من غير الجنس .

فنقل عن الشافعى ، وأبى حنيفة ، ومالك ، وجماعة من المتكلمين : كالقاضى أبى بكر رحمهم الله ، القول : بالجواز[1] .

ونقل عن الآخرين القول بعدم الجواز [2].

== العدة "٢/٦٦٣ ، ٦٦٤" ، المحصول "١/ق ٣/ ٤١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٠ ، ٢٩١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٨" ، الفائق "٣/ ٣٧ ـ ٣٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٣ ، ٢٤٤" .

(١) الجمهور على الجواز ومنهم: الشيرازى فى اللمع "ص٢٢" لكن هل هو حقيقة أولا؟.
فالجمهور على أنه مجاز فى الاستثناء المنقطع حقيقة فى المتصل .
وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "٣/ ٤٠" : "الاستثناء من غير الجنس يصح مجازا ، وما نقل جوازه عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة فمحمول عليه ، إذ الحمل على الحقيقة بعيد" . وإلى هذا ذهب الشيرازى فى اللمع "ص ٢٢" ، والتبصرة "ص ١٦٥" ، والغزالى فى المستصفى "٢/١٦٩" ، والرازى فى المحصول "١/ق ٣/ ٤٣" ، وابن الحاجب فى المنتهى "٢/ ١٣٢" ، والبيضاوى فى نهاية السول "٢/ ٩٥" ، وابن السبكى فى جمع الجوامع "٢/ ١٢" ، وابن الهمام فى تيسير التحرير "١/ ٢٨٤" ، والسرخسى والبزدوى والبخارى فى كشف الأسرار "٣/ ١٣٦" ، وانظر : فواتح الرحموت "١/ ٣١٦" .

(٢) وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل فى رواية عنه وجماعة من أصحابه وطائفة من الحنفية منهم : زفر ، وطائفة من أصحاب الشافعى .
انظر : العدة "٢/٦٧٣" ، التبصرة "ص ١٦٥" ، المستصفى "٢/١٦٧" ، المنخول "ص ١٥٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٤٣" ، روضة الناظر "ص ٢٥٣" ، المسودة "ص ١٥٦" ، كشف الأسرار "٣/ ١٣٦" ، تيسير التحرير "١/ ٢٨٣" ، وقيل: حقيقة متواطئا . ==

هذا النزاع والاختلاف فيه إن كان من جهة الحقيقة فهو غير متجه ، فإنا نعلم بالضرورة أن المتبادر إلى الفهم من سماع لفظ الاستثناء ومن سماع الاستثناء نفسه أعنى به : مدلول هذا اللفظ المخصوص ، معنى الصرف والعطف على ما دل عليه / (٢٤٢ / ب) الاشتقاق أيضا : إذ المشتق منه لابد وأن يوجد فى المشتق .

وما يقال [من[1]] أن الاستثناء مشتق من التثنية ، لأن الكلام كان واحدا قبله فثنى[2]. فضعيف لا لعدم اطراده[3] فى كل ما يوجد فيه معنى التثنية ، إذ

== واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى ، ونقله ابن الخبازى عن ابن جنى وهو ظاهر كلام النحويين قاله الإمام الرازى .

انظر : التبصرة "ص ١٦٥" ، المستصفى "٢/ ١٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٢" ، الفائق "٣/ ٤٠" ، كشف الأسرار "٢/ ٩٥" ، المسودة "٢/ ١٥٦" .

وقيل : لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا حكاه القاضى فى "التقريب" .

والماوردى : وقال الخلاف لفظى ، وقال الزركشى : بل هو معنوى : فإن من جعله حقيقة جوز التخصيص به وإلا فلا .

وقيل : مشترك ، وقيل : بالتوقف .

انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٢" ، الفائق "٣/ ٤٠" ، نهاية السول "٢/ ٩٥" ، كشف الأسرار "٣/ ١٣٦" ، تيسير التحرير "١/ ٢٨٤" .

هذا والقول بالاستثناء من غير الجنس : أنه حقيقة أو مجاز أو مشترك آراء للعلماء القائلين بجواز الاستثناء من غير الجنس وهو منقول عن أبى حنيفة ومالك والشافعى وطائفة من المتكلمين منهم : القاضى أبو بكر الباقلانى ، والصيرفى ، وطائفة من الحنابلة منهم : أبو الخطاب وهو رواية عن الإمام أحمد .

انظر : المعتمد "١/ ٢٦٢" ، العدة "٢/ ٦٧٣" ، التبصرة "ص ١٦٥" ، المستصفى "٢/ ١٦٧" ، المنخول "ص ١٥٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩١" ، المسودة "ص ١٥٦" ، كشف الأسرار "٣/ ١٣٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٨٦ - ٢٨٧" .

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٤٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٢" .

(٣) فى "ت ، ص" : الطراده .

الاشتقاق غير واجب الاطراد، بل لأن الأصل يطابق التبادر والاشتقاق، فإن اختلاف المعاملات[1] من قبيل التعارض وهو خلاف الأصل [2].

ومعنى الصرف والعطف : إنما يعقل فى المستثنى لو دل عليه اللفظ ، وغير الجنس لا يدل عليه اللفظ ، فلم يعقل فيه معنى الصرف ، فلم يصح كالاستثناء بطريق الحقيقة [ولو حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه ، وبين المستثنى من غير الجنس حتى يصح الاستثناء بطريق الحقيقة][3] إذ فيه معنى الصرف على هذا التقدير ، لوجب أن يصح استثناء كل شىء من كل شىء ، لأن كل شيئين لابد وأن يشتركا من بعض الوجوه ، فإذا حمل اللفظ على ذلك المشترك صح الاستثناء عنه بطريق الحقيقة[4] .

لكنه باطل ، لأنا نعلم بالضرورة فساد قول من يقول : مثلا فلان لا يتعلم إلا أنه مستثنى فى السوق ، وما يجرى مجراه من الهذيانات .

فإن قلت : ما ذكرتم إنما يلزم أن لو حمل اللفظ على أى مشترك كان بينهما، وجوازه ممنوع .

ولم لا يجوز أن يقال : إنه يشترط فى ذلك لصحة الاستثناء على وجه الحقيقة، حمله على معنى مشترك بينهما مناسب قريب ؟ .

كما قال الشافعى رضى الله عنه : أنه لو قال : الرجل لفلان على مائة درهم إلا ثوبا ، فإنه يصح استثناؤه لو بين الثوب بما قيمته أقل من مائة درهم [5].

ويكون معناه : إلا قيمة ثوب، أما على إرادة حذف المضاف وإقامة المضاف

---

(١) فى الأصل : العاملات ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) انظر : الوصول إلى الأصول "١/٢٤٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٢" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق ٣/٤٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٢" .

(٥) انظر : المعتمد "١/٢٦٢" ، البرهان "١/٣٩٧" ، المستصفى "٢/١٦٧" ، المنخول "ص ١٥٩" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٤٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٣" .

إليه مقامه ، أو على إرادة[1] القيمة من الثوب ، لأنها لازمة من لوازمه ، وهى تشتمل المستثنى منه أيضا .

وكما قال أبو حنيفة رضى الله عنه : أنه لو قال الرجل لفلان على كرمن من الحنطة إلا منوين من اللحم[2] صح استثناؤه[3] ، لأنه يجوز استثناء المكيل عن الموزون وبالعكس ، على التأويل السابق فى الثوب لاشتراكهما فى علة الربا[4].

كما يشهد بذلك استعمالات أهل اللسان ، إذ لم يوجد فى كلامهم استثناء بعيد غير مناسب منافر من غير الجنس ، بل غاية ما يوجد مثل قولهم: ليس له ابن إلا بنت ، وما فى الدار رجل إلا امرأة ، وما رأيت أحداً إلا ثورا ، وليس له إبل إلا بقر.

وهذه الاستثناءات يحتمل أن تكون من الجنس على تقدير حمل اللفظ الأول على / (٢٤٣ / أ) المشترك القريب المناسب بين مدلوله وبين المستثنى كالولد فى الأول والإنسان فى الثانى ، والحيوان فى الثالث ، لو سلم اختصاص إلا حد بالإنسان أو بمن يعقل وهو ممنوع .

وهذا لأنه يقال : رأيت أحد الحمارين ، وركب أحد الفرسين ، والنعم فى الرابع ، وإذا كان كذلك لا يلزم صحة استثناء كل شىء عن كل شىء .

---

(١) فى الأصل : أراد ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) آخر الورقة "٥٦" من "ص" .

(٣) انظر : أصول السرخسى "٢/ ٤٤" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٣/ ١٣٦" ، تيسير التحرير "١/ ٢٨٣" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣١٦" .

(٤) قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٤٧" : "وقولهم : إن المكيل متفق عليه من علة الربا ، وكذا الموزون فهذا تلقى اللغة من جهة الشرع ، وحكم الاستثناء ينبغى أن يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من حكم الربا ، ولأنهما وإن اتفقا فى علة الربا فإنهما جنسان مختلفان ، ولهذا يجوز ==

قلت : نحن لا ننكر اشتراط ما ذكرتم من الاحتمال فى صحة الاستثناء من غير الجنس ، لكن على وجه التجوز ، إذ لا يجوز استثناء كل شىء عن كل شىء ، وإن كان على وجه التجوز .

فإما على وجه الحقيقة فلا ويدل عليه وجهان :

أحدهما : ما سبق فى اللغات ، وهو : أن تقييد جواز استعمال اللفظ فى معنى بأمر ، مع عدم تقييده به فى آخر ، دليل التجوز [١].

وثانيهما : أن حمل اللفظ على لازم مدلوله ، وإن كان قريبا بينا مجاز بالاتفاق، وهو خلاف الأصل ، فلو كان الاستثناء من غير الجنس حقيقة مشروطا بما ذكرتم من الاحتمال ، لكانت الحقيقة مستلزمة للمجاز الذى هو على خلاف الأصل ، ومستلزم خلاف الأصل أيضا ، فتكون الحقيقة خلاف الأصل ، هذا خلف .

وإن كان على وجه التجوز ، فهذا أيضا : لا يتجه ، لأنه قد ورد فى كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله عليه السلام ، وفى كلام الفصحاء من أهل اللسان ، فى نظمهم ،ونثرهم كثيرا خارجا عن الحصر على ما عرفت بعضه فيما تقدم[٢]

== بيع أحدهما بالآخر متفاضلا .

فإن قالوا : "صح الاستثناء بطريق القيمة وجب أن يصح استثناء المكيل من الموزون بطريق القيمة" .

(١) انظر ما سبق .

(٢) فمما ورد فى كتاب الله كقوله تعالى :. ﴿ **لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم** ﴾ سورة النساء / آية "٢٩" .

والتجارة ليست من جنس الباطل وقد استثناها منه .

وقوله : ﴿ **وما لهم به من علم إلا اتباع الظن** ﴾ سورة النساء / آية "١٥٧" ، والظن ليس بعلم .

وقوله : ﴿ **فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس** ﴾ سورة الحجر / آية "٣٠" ، وليس إبليس من الملائكة .

وقوله تعالى: ﴿ **لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما** ﴾سورة ==

وجوابهم : عن ذلك حيث عجزوا عن حمل اللفظ على ما به يصير الاستثناء من الجنس بجعل: إلا ، بمعنى: لكن ، لا يرفع احتمال التجوز [1]، بل يحققه ، لأنه متى لم يكن "إلا" مستعملة فى حقيقته كان الاستثناء مجازا قطعا .

وإنما دافع الاحتمال كون الاستثناء فى غير الجنس حقيقة ، لكن قد ذكرنا أن الخلاف فيه أيضا : غير متجه حتى يفرض الاستدلال فيه ، فيحتاج إلى الدفع فالمسألة حينئذ تكون اتفاقية لا يتجه فيها الخلاف ببطلان الاستثناء فيه على وجه الحقيقة ، وجوازه على وجه التجوز والخلاف على « هذا[2] » الوجه

== الواقعة / آية "٢٦" ، فاستثنى السلام من اللغو والسلام ليس من جنس اللغو .

ومما ورد فى النظم : قول الشاعر جران العود :

وبلدة ليس بها أنيس .. إلا اليعافير وإلا العيس

فاستثنى من الأنيس ما ليس من جنسه .

وقال النابغة :

ولاعيب فيهم غير أن سيوفهم .. بهن فلول من قرع الكتائب

فاستثنى الفلول من العيب .

وقوله :

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها .. أعيت جوابا وما بالربع من أحد

ألا أوارى لأيامـــا أبينهـــا .. والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد

والأوارى ليست من جنس الأحد .

ومما ورد فى نثرهم : فكقول العرب : ما زاد إلا ما نقص ، وما بالدار أحد إلا الوتد ، وما جاءنى زيد إلا عمرو .

استثنوا النقص من الزيادة ، والوتد من أحد وعمرا من زيد ، وليس من جنسه .

انظر : المعتمد "١/ ٢٦٢" ، العدة "٢/ ٦٧٤" ، التبصرة "ص ١١٦" ، البرهان "١/ ٣٨٤" ، المستصفى "٢/ ٦٧!" المحصول "١/ ق ٣/ ٤٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٥" .

(١) آخر الورقة "٢٤٦" من "ت" .

(٢) ساقط من "ص" .

«الأول[1] » أقرب قليلا من الوجه الثانى ، إذ لا يتجه إنكاره على وجه التجوز أصلا .

وفى المسألة وجه آخر : وهو أنا أجمعنا على أن الاستثناء من الجنس بطريق الحقيقة دفعا للاشتراك، ولا يمكن /(٢٤٣ / ب) جعله حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بينهما ، لأن الدلالة الالتزامية معتبرة[2] وحاصلة فى الاستثناء من غير الجنس على تقدير كونه حقيقة فيه قطعا وهى غير معتبرة وغير حاصلة فى الاستثناء من الجنس فلم يتحد مدلوله فيهما [3].

المسألة الثالثة

[فى الاستثناء المستغرق]

اتفقوا : على أن الاستثناء المستغرق فاسد ، وأن الثابت فى ذلك هو مقتضى المستثنى منه ، ويلغو المستثنى ، وهو كقولك : لفلان على عشرة إلا عشرة والواجب فى ذلك هو العشرة بالإجماع .

واتفقوا أيضا : على أن الاستثناء الأقل صحيح ، وأن الواجب فى ذلك فى الأقارير ما بقى بعد الاستثناء [4].

لكن نقل عن بعض أئمة اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وإن كان أقل مما

---

(١) ساقط من "ت" .

(٢) آخر الورقة "٥٧" من "ص" .

(٣) انظر : مناقشة هذه الأدلة فى :
العدة "٢/ ٦٧٥ ـ ٦٧٧" ، التبصرة "ص ١٦٧" ، البرهان "١/ ٣٩٨" ، المستصفى "٢/ ١٦٩" ،المحصول "١/ ق ٣/ ٥٠ ـ ٥٣" ،الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٥"

(٤) انظر فى هذين الاتفاقين :
التبصرة "ص ١٦٨" ، البرهان "١/ ٣٩٦" ، المستصفى "٢/ ١٧٠" ، المنخول "ص ١٥٨" ، المحصول "١/ق ٣/ ٥٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٨" ، روضة الناظر "ص ٢٥٥" .

بقى كالعشرة من مائة [١].

واختلفوا : فى استثناء الأكثر ، والمساوى ، فمنع بعض أئمة العربية الأول لا غير ، وعزى إلى مالك ـ رضى الله عنه ـ ، ولا يكاد يصح ذلك عنه[٢] .

ومنع القاضى[٣] والحنابلة [٤] منهما .

---

(١) كقولك : له مائة إلا عشرة ، بخلاف إلا تسعة ، ونسب هذا القول فى المسودة "ص ١٥٥" لجماعة من الأدباء .
وانظر : الأحكام للآمدى "٢/٢٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٨" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/١٤" .

(٢) ذهب الفراء من أئمة العربية إلى منع استثناء الأكثر وإليه ذهب الزجاج وقال : لم ترد به اللغة ، وقال ابن جنى لو قال له : عندى مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وكان عبثا من القول ، وقال ابن قتيبة : إن ذلك ـ يعنى استثناء الأكثر ـ لا يجوز فى اللغة، قال الشيخ أبو حامد : إنه مذهب البصريين من النحاة.
انظر : المعتمد : "١/٢٦٣" ، العدة "٢/٦٦٦" ، التبصرة "ص ١٦٨" ، المستصفى "٢/١٧١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/٢٤٨" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٨" .

(٣) قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/٢٤٨" : "والقاضى متردد" .
قلت : جزم كثير من الأصوليين ومنهم : الغزالى فى المستصفى "٢/١٧١" ، والآمدى فى الأحكام "٢/٢٩٧" ، والقرافى فى شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٤" أن القاضى كان يقول فى آخر حياته بالمنع ، وفى المسودة "ص ١٥٤" نسب قوله للتقريب ، ونقله عنه إمام الحرمين فى البرهان ورده بقوله "١/٣٩٦" "ولم يتمسك إلا باستبعاد يليق بمنصبه التعلق بمثله" . وقال فى المستصفى "٢/١٧١" : "قال القاضى رحمه الله : وقد نصرنا فى مواضع جوازه والأشبه أنه لا يجوز ، لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر" ، ولهذا الأولى نسبة المنع له ، لأنه استقر عليه ، كما نسبه إليه الشيخ المصنف هنا .
وانظر : المعتمد "١/٢٦٣" ، العدة "٢/٦٦٦" ، التبصرة "ص ١٦٨" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٥٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٨" .
هامش الوصول إلى الأصول "الموضع السابق" .
وقيل : إن كان العدد صريحا لم يجز الاستثناء الأكثر مثل عشرة إلا تسعة لا غير .
انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٨" ، الفائق "٣/٤٩" ، الإبهاج "٢/١٤٨" ، تيسير التحرير "١/ ٣٠٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٢٤" .

(٤) وهذا مذهب الإمام أحمد بن حنبل حكاه أبو الطيب عنه على ما فى المسودة ==

جميعـــا [1].

والدليل على فساد المذهبين جـميعا ، إجماع الفقهـاء ، قبل ظهور المخالف على صحة قول القائل : لفـلان على عشرة إلا تسعة ، وإن الواجب فى ذلك هو الواحد ، فلو كان اسـتثناء الأكثر ، والمسـاوى فاسدا ، لما صح هذا ، وإن إجماعهم حينئذ يكون باطلا [2]. وهو باطل[3] .

== "ص١٥٥" وانظر : العدة "٢/٦٦٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/٣٠٦ ، ٣٠٧" .

(١) وإلى المنع من الاسـتثناء المساوى والأكثـر ذهب ابن درستويه الـنحوى ونقل عن أبى الحسن الأشعرى ، وإليه ذهب ابن قتيبة فإنه قال : "القليل الذى يجوز استثناؤه هو الثلث فما دونه" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢٦٣" ، العـدة "٢/٦٦٦" ، التبصرة "ص ١٦٨" ، المستصفى "٢/١٧١" ، الوصـول إلى الأصـول لابن برهان "١/٢٤٨"، المحـصـول "١/ق ٣/ ٥٤"- الأحكام للآمدى "٢/٢٩٧" .

وقيـل بجواز المسـاوى والأكثـر : وإليه ذهب جـماعـة من الأصوليـين منهم : أبو إسحـاق الشيرازى فى اللمع "ص ٢٢" ، والـغزالى فى المستـصفى "٢/١٧١" ، والمنخـول "ص ١٥٨" ، والآمـدى فى الأحـكام "٢/٢٩٧" ، وابن الحـاجب فى المنتهى"٢/١٣٨"، والبيضاوى وابن السبكى فى الإبهاج"٢/١٤٧"، وبعض الحنفية . انظر : تيسـير التحـرير "١/ ٣٠٠" ، فواتح الرحمـوت "١/٣٢٤" . وبه قال أبو عبيـد والسيرفى ، وقال ابن برهان فى الوصول إلى الأصـول "١/٢٤٨" : استثناء الأكثر صحيح وصورته أن يقول له : على عشرة إلا تسعة" .

وانظر : المحصـول "١/ق ٣/ ٥٣" ، شرح تنقيح الفصـول "ص ٢٤٤" ، روضة الناظر "ص ٢٥٥" ، كشف الأسرار "٣/١٢٢" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢٦٣" ، المستصفى "٢/١٧٣" ، المحصول "١/ق ٣/ ٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٨" ، مخـتصر ابن الحاجب وشـرحه "١/١٣٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٥" .

ووجـه بطلانه وجود الخـلاف، فـإنه حاصل قـبل الإجـماع، قـال ابن السـبكى فى الإبهـاج"٢/١٤٨" "ونقل الإجـماع مـردود، فقـد حكاه أحـمـد بن حنبل وبعض المالكية" .

وقال الشيخ صـفى الدين الهندى فى الفائق"٣/ ٥٠" : "ومنع للخلاف ، فـقيل بأنه حاصل قبله" ==

لا يقال : ما ذكرتم لو صح فإنه إنما يدل على صحته شرعا لا غير ، لأنهم أئمة الأحكام لا أئمة اللغة والعربية ، وإجماعهم إنما يعتبر بالنسبة إلى أحكام الشرع ، إذ الإجماع المعتبر يجب أن يكون صادرا من أهل ذلك الفن . فلم قلتم أنه يصح لغة أيضا ؟

لأنا نقول : الأصل عدم التعبير لاسيما فيما لايوجد فيه دليل شرعى على الخصوصية [1].

وأما الاستدلال : فى ذلك بقول الشاعر :

أدوا التى نقصت سبعين[2] فى مائة .. ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا [3]

== وأجيب : "بأن العصر الأول أعرف بالمنقول ، فلو كان لما خالفوا" .

(١) انظر : المعتمد "١/٢٦٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٥" .

(٢) فى "ت" ، "ص" : تسعين . وهى كما يظهر أنها "سبعين" كما هى فى الأصل، ويدل على ذلك ما ذكره ابن عرفة النحوى كما جاء فى العدة "٢/ ٦٧١ ـ ٦٧٢" حيث قال فى كتاب الاستثناء والشروط : "وأنه لم يخرج مخرج الاستثناء وإنما خرج مخرج الاقتضاء ببقية دية المقتول فيما أنشدوه من البيت واعلم أنه أعطى ثلاثين ونفى سبعين . . . الخ" .

(٣) هذا البيت لم يعرف له قائل ، وذكر ابن قدامة فى الروضة "ص ٢٥٦" عن ابن فضالة النحوى قوله : "هذا البيت مصنوع ولم يثبت عن العرب" .

وأشار أبو إسحاق الشيرازى فى التبصرة "ص ١٦٩" إلى أنه لم يسمع من أهل اللغة وقد ورد البيت من غير عزو فى :

العدة "٢/ ٦٧١" ، التبصرة "ص ١٦٩" ، المستصفى "٢/ ١٧٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٧" ، روضة الناظر "ص ٢٥٥" ، الفائق "٣/ ٥٠" .

وكلهم أورده بلفظ "تسعين" .

وأجاب القاضى أبو يعلى وغيره عن هذا البيت: بأن هذا ليس باستثناء، بل هو بمعنى الاستثناء، لأنه لم يأت بحرف الاستثناء ، ومعناه أدوا المائة التى نقصت منها تسعون" .

انظر : العدة "٢/ ٦٧١" ، التبصرة "ص ١٦٩" ، المستصفى "٢/ ١٧٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٨" ، روضة الناظر "ص ٢٥٦" .

وبقياس الاستثناء على التخصيص على ما استدل به بعض الأصحاب ، فضعيف : إذ لا استثناء فى الشعر ، لأن معناه : أدوا المائة التى تسقط منها تسعون ، ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء بل قد يكون بغيره ، كما لو صرح وقال : أسقطت التسعين « من مائة[1] » .

والفرق قائم بين التخصيص والاستثناء ، على ما عرفت ذلك من قبل[2] .

وأما الدليل على فساد المذهب الثانى : خاصة وهو مذهب القاضى والحنابلة فقوله تعالى/ (٢٤٤ / أ) : ﴿ **إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين** ﴾[3] . وقال حكاية عن إبليس : ﴿ **لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين** ﴾[4] . استثناء الغاوين فى الآية الأولى: عن العباد فمقتضى هذا على رأى الخصم أن يكون المخلصون أكثر، ضرورة أنه ليس بعد الغاوين إلا المخلصون «ولأنه نفى عنهم سلطانه والذين ليس له عليهم سلطان هم المخلصون»[5] بدليل قوله: ﴿ **لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين** ﴾[6] .

واستثنى المخلصين فى الآية الثانية : ومقتضى هذا على رأيهم أن يكون الغاوين أكثر لما سبق ، وحينئذ يلزم أن[7] يكون كل واحد من الغاوين

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر ما سبق " ص ١٣١٤ " .

ونذكرك الآن ببعض الفروق بينهما : فالتخصيص يصح بدليل منفصل ، والاستثناء لا يصح إلا متصلا ، والتخصيص لا يختص بعبارة بينما يختص الاستثناء بحروف مختصة ، والتخصيص يجوز بسائر الأدلة الشرعية والعقلية والاستثناء لا يقع إلا بالعقل .

انظر : العدة "٢/ ٦٧١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٩" .

(٣) سورة الحجر : آية "٤٢" .

(٤) سورة الحجر : آية "٣٩ ، ٤٠" .

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٦) سورة الحجر : آية "٣٩ ، ٤٠" .

(٧) آخر الورقة "٥٨" من "ص" .

والمخلصين أقل من الآخر والأقل من الأقل أقل ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما أقل من نفسه وهو محال .

أو نقول بطريق آخر: وهو أنه تعالى استثنى الغاوين من العباد وهم أكثر المخلصين الباقين بعد الاستثناء ، بدليل قوله تعالى: ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ [(١)] ﴿ بل أكثرهم لا يؤمنون ﴾ [(٢)] ﴿ ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ [(٣)] ﴿ وقليل من عبادي الشكور ﴾ [(٤)] .

والاستقراء أيضا يشهد بذلك ، فلو كان شرط المستثنى أن يكون أقل لما صح هذا الاستثناء ، لكنه صح إذ ورد في كتاب الله تعالى ، فدل ذلك على أنه ليس بشرط [(٥)] .

واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : أنا لانسلم أن "إلا" في قوله تعالى : ﴿ إلا من اتبعك ﴾[(٦)] للاستثناء ، بل هي عندنا بمعنى : لكن ، فلم قلتم إن ذلك لا يجوز ؟

سلمنا : أنها للاستثناء ، لكن إنما يمتنع استثناء الأكثر لو كان عدد المستثنى والمستثنى منه « مصرحا ، كما في استثناء الأعداد من الأعداد ، أما إذا لم يكن»[(٧)] مصرحا به ، كما إذا قال : أكرم الناس الذين يدخلون في داري إلا

---

(١) سورة يوسف : آية "١٠٣" .

(٢) في النسخ : "ولكن" وهو خطأ ، والآية من سورة البقرة "١٠" .

(٣) سورة الأعراف : آية "١٧" .

(٤) سورة سبأ : آية "١٣" .

(٥) انظر في هذه الأدلة :

العدة "٢/٦٦٩" ، التبصرة "ص ١٦٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٥٤" ، الأحكام للآمدي "٢/٢٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٩" ، روضة الناظر "ص ٢٥٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٤" .

(٦) سورة الحجر : آية "٤٢" .

(٧) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

الجهـال ، فإنه يصـح وإن كان الجهال أكثر الداخلين ، فلم تكن الآية دالة على صورة النزاع ، ضرورة أن العدد « غير »[1] مصرح به .

وجواب الأول: أن جعل : "إلا" ، بمعنـى : "لكن" ، خلاف الأصل ، والأصل استعمال كل لفظ فى[2] موضوعـه إلا لدلالة صارفة عنه ، والأصل عدمه.

وعن الثانى : أن القول بالفصل فى الجواز وعدمـه فى الاستثناء بين ما يكون العدد[3] مصـرحا به وبين ما لا يكون كذلك ، لكن المـتكلم والسامع يعلم كل واحد منهما أن المستثنى أكثر من المسـتثنى منه حالة الاستثناء ، سواء كان معلقا بصفة ، كما فى الآية المتلوه / (٢٤٤ / ب) ، أو لا يكون معلقا بها كما إذا قال : جاءنى كل الناس إلا أكثرهم .

قول : "لم يقل به أحد : وفيه نظر ولا هو متجه إذ لا فرق بينهما فى مأخذ الخصم"[4] على ما ستعرفه .

نعم : قد يتجه الفصل فى الجواز وعدمـه بينه وبين ما يكون معلقا بصفة لا يعلم المـتكلم ولا السـامـع أنه « يكون[5] » أكـثر من المـسـتـثنى منه ، حـالـة الاستثنـاء وإن كان [6] يتفق أنه يكون أكثـر منه فيما بعد ، كمـا إذا قال السيد لعبده : أكرم كل من دخل دارى إلا الـصبيان، وإن كان يتفق أن الصبـيان أكثر الداخـليـن ،لما إن عـلة المنع غـيـر مـتـحقـقـة حـالة الاسـتـثناء ، وإن كنا

---

(١) ساقط من " ص" .

(٢) آخر الورقة "٢٤٧" من "ت" .

(٣) فى الأصل ، "ت" : العبد ، والمثبت من "ص" .

(٤) والعبارة فى الأصل هكذا ولم يقل به فيه ولا هو متجه إذ لا فرق بينهما وفيه نظر ما أخذ الخصم ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) ساقط من "ت" .

(٦) فى "ت" : ولو كان .

لا نعلم أن أحدا « منهم[1] » قال به أم لا [2].

ولقائل أن يقول : إنا لا نسلم أن مجموع الغاوين المنتزع من العبادة لو كان أقل من المخلصين الباقين ، وأن المخلصين المستثنين ، لو كان أقل من الغاوين الباقين ، لزم أن يكون كل واحد منهما أقل من نفسه ، وإنما يلزم ذلك « أن لو كانا [3] » منتزعين من شيء واحد ، وهو ممنوع .

وهذا لأن الغاوين منتزع من العباد المتناول ، للملائكة ، والجن والإنس ، والشياطين ، ولا شك أن المخلصين الباقين من هؤلاء أكثر من الغاوين المستثنين، لأن الملائكة وحدها تزيد على من سواها من المخلوقات ، على ما تشهد به الآثار الواردة فى كثرتهم نحو قوله عليه السلام[4] : « أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك راكع أو ساجد » [5].

---

(١) ساقط من "ت" .

(٢) انظر فى مناقشة هذه الأدلة :

العدة "٢/٦٦٩ - ٦٧٠" ، التبصرة "ص ١٦٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٥٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٩٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٣٩" ، روضة الناظر "ص ٢٥٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٥" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٥٩" من "ص" .

(٥) أخرجه الترمذى "٢٣١٢" فى كتاب الزهد ـ باب فى قول النبى ﷺ : "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا "٤/ ٥٥٦" من حديث أبى ذر قال : قال رسول الله ﷺ : "إنى أرى ما لا ترون ، وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجدا لله ، والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا . . ." الحديث .

وقال الترمذى "وفى الباب عن أبى هريرة وعن عائشة وابن عباس وأنس قال : "هذا حديث حسن غريب" .

وأخرجه ابن ماجة "٤١٩٠" فى كتاب الزهد ـ باب الحزن والبكاء "٢/ ١٤٠٢" ==

ونحـو ما روى عنـه عليـه السلام : « أن بنى آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عـشر ملائكة الأرض ، وكل هؤلاء عشر مـلائكة سماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة « السماء[1] » الثانية »[2] ، وهكذا إلى السماء السابعة ، فكيف وينضم إليها كثير من مخلصى الجن والإنس ؟

وأما المخلصون فى الآية الأخرى فمنهم مـستثنون من بنى آدم، لأن الضمير فى قوله تـعالى ﴿ لأغـوينهم أجـمعين ﴾[3] راجع إلـيـهـم ولا شك أن

== وأخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده "٥/ ١٧٣" .

وأخرجه أبو نعيم فى الحلية "٦/ ٢٦٩" بلـفظ : "أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وبه ملك ساجد أو راكع أو قائم" .

من طريق زائدة بن أبى الرقاد ثنا زياد النمرى عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ .

وأخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير .

وأخـرجه الطحـاوى فى مـشكل الآثار "٢/ ٤٣ ـ ٤٤" قال عـليه السـلام : "إنى لأسمع أطيط السـماء وما تلام أن تئط . فـما فيهـا موضع قدم إلا وعليـه ملك إما ساجدا وإما قائم" .

من طريق عبـد الوهاب بن عطاء ثنا سعيـد بن أبى عروبة عن قتادة عن صـفوان بن محرز عن حكيم بن حزام .

قـال الألبانى: "وهذا إسناد صحـيح على شرط مـسلم ، وفى ابن عطاء كـلام لا يضر" .

وأورد ابن الأثيـر هذا الحـديث فى النهاية "١/ ٥٤" وذكـر أن الأطيط هو أصـوات الأقتاب ، وأطيط الإبل أصواتها وحنينها ، أى أن كثرة ما فيها من الملائكة قد أثقلها حتى أطت ، وهذا مثل أريد به تقرير عظمة الله تعالى .

انظر : نزهة المتقين : "١/ ٣٧٠ ـ ٣٧١" ، سلسلة الأحاديث الـصحيحة "٢/ ٥٣١ ٥٣٢" .

(١) ساقط من "ت" .

(٢) لم أعثر عليه .

(٣) سورة الحجر : آية "٣٩" .

المخلصين منهم أقل من الغاوين الباقين ، وحينئذ لم يلزم ما ذكروه من المحذور ، وهو أن يكون كل واحد منهما أقل من نفسه .

وأما الآيات التى استدل بها على أن الغاوين أكثر فى الطريقة الثانية فهى مختصة ببنى آدم ، إذ الضمائر فيها راجعة إليهم ، ولفظ العباد وإن كان/ (٢٤٥/ أ) عاما فى قوله تعالى : ﴿ **وقليل من عبادى الشكور**﴾[(١)]، لكنه يجب أن يكون مختصا بهم أيضا : ضرورة أن الملائكة المعصومين ليسوا كذلك ، والاستقراء إنما يدل على كثرة الغاوين من الإنس لا من غيرهم ، وإذا كان كذلك لم يكن المستثنى أكثر من المستثنى منه فى النصين جميعا .

واستدل أيضا : على جواز استثناء النصف خاصة بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها المزمل ، قم الليل إلا قليلا « نصفه**[(٢)] » ﴾ [(٣)].

ووجه الاستدلال به هو أن النصف بدل من "القليل" الذى هو المستثنى وإنما جعل النصف قليلا ، لأنه قليل بالنسبة إلى الكل ، فيكون هو المستثنى فى الحقيقة ، إذ البدل هو المقصود بالنسبة دون المبدل [(٤)].

وأجيب عنه بمنع كونه بدلا عنه ، بل هو بدل عن "الليل" وتقديره : قم الليل نصفه إلا قليلا ، فهو على هذا ظرف للقيام ، لأنه مستثنى [(٥)].

ولقائل أن يقول :جعله بدلا عن:القليل ، أولى من جعله بدلا عن

---

(١) سورة سبأ : آية "١٣" .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) الآيات من سورة المزمل رقم "١ ، ٢ ، ٣" وتتمتها ﴿ **أو انقص منه قليلا** ﴾ .

(٤) انظر : العدة "٢/ ٦٧٠" ، المستصفى "٢/ ١٧٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٨"، الفائق "٣/ ٥٣" .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى " ٣ / ١٢٢ " .

(٥) انظر : العدة "٢/ ٦٧٠" ، المستصفى "٢/ ١٧٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٨"، الفائق "٣/ ٥٣" .

الليل[١] » لوجهين[٢] :

أحدهما : أنه على التقدير الأول : يكون بدل الكل من الكل ، وعلى التقدير الثانى : يكون بدل البعض من الكل ، ولا شك أن الأول أولى ، لعدم التخصيص فيه ووجوده فى الثانى .

وثانيهما : أنا لا نحتاج إلى التقديم والتأخير الذى هو على خلاف الأصل على تقدير أن يجعل بدلا من القليل ، بخلاف ما إذا جعل بدلا عن الليل ، فإنا نحتاج إليه ومعلوم أن المحوج إلى خلاف الأصل ، خلاف الأصل فيكون جعله بدلا عن الليل ، خلاف الأصل [٣].

احتج المانعون بوجهين :

أحدهما : أن الدليل يأبى قبول الاستثناء ، لكونه إنكارا بعد[٤] الإقرار ، وجحدا بعد الاعتراف وترك العمل به فى القليل ، لأنه بصدد النسيان لعدم التفات النفس إليه ، فالمعترف بشىء عليه إنما نسى أن ذلك الشىء عليه بنقصان شىء يسيرا ، وإن كان تماما لكن أدى منه شيئا يسيرا ونسيه[٥] لقلته ، فإذا اعترف به فعند ذلك إنما[٦] يتذكر ذلك ، فلو لم يكن[٧] متمكنا من استدراكه بالاستثناء لكان ذلك ضررا ظاهرا عليه ، فسوغنا له الاستثناء فى ذلك اليسير الذى فى معرض النسيان ، ثم درجات القلة متفاوتة بالنسبة إلى المال

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ت" : الوجهين .

(٣) انظر : تفسير القرطبى "١٩/٣٥" ، البحر المحيط "٨/٣٦١" ، الدر اللقيط من البحر المحيط "٨/٣٦١" ، فتح القدير للشوكانى "٥/٣١٥" .

(٤) فى "ص" : بعدم .

(٥) فى "ص" : أو نسيه .

(٦) فى "ص" : ربما

(٧) آخر الورقة "٦٠" من "ص" .

المعترف به[1] ، وإلى الشخص المعترف ولا ينضبط ذلك[2]، وضبطنا[3] القلة بما دون النصف ، وهذا / (٢٤٥/ ب) [المعنى[4]] غير موجود فى النصف والأكثر ، لأنه يضاد الذكر لكثرته فوجب أن يبقى على الأصل .

وجوابه : أن من قال من المجوزين أن الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة ، فهذا ساقط عنه بالكلية ، وأما من لم يقل به فهو يقول : إنا لا نسلم أن الاستثناء إنكار بعد الإقرار حتى يأبى الدليل قبوله ، وهذا لأن الكلام إنما يتم بآخره ، فقبل الإتمام ليس هو معترفا بشىء ، وإنما يصير معترفا بما تقدم على الاستثناء أن لو انقطع الكلام عنده ، أما إذا لم ينقطع فلا ، وإذا كان كذلك لم يكن قبول الاستثناء على خلاف الدليل فلم يكن عدم قبوله فى النصف والأكثر منه على وفق الدليل .

وثانيهما : أن الرجل إذا قال لفلان : على عشرة إلا تسعة وخمسة أسداس وخمس حبات ، يعد كلامه هراء وهزوا ، والهراء والهزو ليسا من كلام العرب، وإذا لم يجز فى هذه الصورة لم يجز فى النصف أيضا : لعدم القائل بالفصل .

وجوابه : أنا نسلم أن ذلك خلاف الأحسن ، لكن ليس كل ما هو خلاف الأحسن ليس من كلامهم ، ألا ترى أن الرجل إذا قال لفلان : على سبعة وخمسة أسداس وخمس حبات ، كان خلاف الأحسن مع أنه جائز بالاتفاق ، وكذلك لو قال لفلان : على عشرة إلا خمسة أسداس وخمس حبات ونصف حبة ، كان على خلاف الأحسن ، لأن الأحسن أن يقول : لفلان على تسعة ونصف حبة ، مع أنه جائز بالاتفاق [5].

---

(١) فى الأصل ، "ت" : المعبر به ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) آخر الورقة "٢٤٨" من "ت".

(٣) فى "ص" : فضبطنا

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص"

(٥) انظر فى أدلة المانعين وهم القاضى أبو بكر الباقلانى وبعض الحنابلة والجواب عنها فى ==

المسألة الرابعة

الاستثناء من النفى إثبات ، ومن الإثبات نفى ، عند أصحابنا (١). خلافا للحنفية فيهما (٢).

وإيراد الإمام يشعر بتخصيص الخلاف فى الأول(٣) .

== العدة "٢/٦٦٧ ـ ٦٦٩" ، التبصرة "ص ١٦٩ ، ١٧٠" ، المستصفى "٢/١٧١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/٢٤٩ ، ٢٥٠" ، المحصول "١/ق ٣/٥٥ ـ ٥٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٩٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٩" .

(١) وإليه ذهب جمهور الأصوليين من الحنابلة والشافعية والمالكية ، وجماعة من الحنفية منهم : شمس الأئمة الحلوانى وأبو زيد الديوسى وفخر الإسلام البزدوى فى كشف الأسرار "٣/١٢٦" .

مثال الأول : قوله تعالى : ﴿ **إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك** ﴾ .

ومثال الثانى : قوله تعالى : ﴿ **فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما** ﴾ .

انظر : المحصول "١/ق ٣/٥٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٠٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه"٢/١٤٢"،روضة الناظر"ص ٢٧٠"،شرح تنقيح الفصول"ص٢٤٧" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٥٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/٣٢٧" .

غير أن المالكية استثنوا من هذه القاعدة الأيمان فقال القرافى : "اعلم أن مذهب مالك رحمه الله أن الاستثناء من النفى إثبات فى غير الأيمان ، هذه قاعدة فى الأقارير وقاعدة فى الأيمان أن الاستثناء من النفى ليس بإثبات" . الفروق "ص ٢/٩٣" .

(٢) انظر فى مذهب الحنفية :

أصول السرخسى "٢/٤٢" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٣/ ١٣٠" ، تيسير التحرير "١/ ٢٩٤" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٢٧" .

(٣) انظر : المحصول للإمام الرازى "١/ق ٣/٥٦ ـ ٥٧" ، حيث قال :

"الاستثناء من الإثبات نفى ومن النفى إثبات ، وزعم أبو حنيفة رحمه الله أن الاستثناء من النفى لا يكون إثباتا ، قال : لأن بين الحكم بالنفى وبين الحكم بالإثبات واسطة وهى عدم الحكم ، فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالإثبات" .

==

والحق ما ذكرناه على ما صرح به بعضهم ، لأن مأخذه فى ذلك هو أن بين الحكم بالنفى وبين الحكم بالإثبات واسطة ، وهو عدم الحكم وتركه على ما كان عليه قبل الاستثناء ، فمقتضى الاستثناء ، هو خروج المستثنى عن أن يكون محكوما عليه بالحكم المذكور ، وبقاؤه على ما كان عليه قبل الحكم لا يفرق بين الاستثناء من النفى وبين الاستثناء من الإثبات ، إذ الواسطة بين الحكم بالنفى وبين الحكم بالإثبات بعدم الحكم ، حاصلة سواء كان الاستثناء من النفى أو من الإثبات .

نعم : يلزم النفى للمستثنى من الإثبات عنده ، بناء على أنه الأصل قبل الحكم بالإثبات ، لأن الاستثناء اقتضى ذلك/ (٢٤٦/ أ) .

فإن القائل إذا قال مثلا : لفلان على عشرة إلا درهما ، كان معناه عنده إن الدرهم غير محكوم عليه باللزوم ، لأنه محكوم عليه بعدم اللزوم ، ومتى كان الدرهم غير محكوم عليه باللزوم ، كان عدم اللزوم لازما له بناء على العدم الأصلى .

ولعل الإمام "لهذا[١]" السبب خصص الخلاف[٢] فى النوع الأول [٣] ، إذ لا يظهر للخلاف فى الثانى ، فائدة[٤] ، فإن النفى ثابت فيه[٥] بالاتفاق ، لكن المأخذ مختلف ، فعندنا بسبب[٦] الاستثناء ، وعنده بسبب[٧] البقاء على

== وكذلك إيراد ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٥٠" ، يشعر بتخصيص الخلاف فى الاستثناء من النفى إثبات أم لا ؟ ، بينما يرى الشيخ المصنف رحمه الله تعالى : أن الخلاف جار فيه وفى الاستثناء من الإثبات نفى أم لا ؟ .

(١) فى الأصل ، "ت" : بهذا ، والمثبت من "ص" .

(٢) آخر الورقة "٦١" من "ص" .

(٣) فى "ص" : الثانى .

(٤) عبارة "ص" : إذ لا يظهر للخلاف الثانى فيه فائدة .

(٥) عبارة "ص" : فإن النفى ثابت فى النوع الثانى .

(٦) فى "ص" : لسبب .

(٧) فى "ص" : لسبب .

الحكم الأصلى [1].

احتج الأصحاب : على صحة مذهبهم بوجهين :

أحدهما : أنا أجمعنا ، بأن الكافر سواء كان مشركا أو دهريا لا يرى للعالم صانعا ، إذا قال كلمتى الشهادة : فإنه يصير مؤمنا عند ذلك ، ولو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتا ، لما كان مؤمنا ، إذ ذاك ، لأنه حينئذ لم يكن مثبتا للإلهية لله تعالى ، بل نافيا لها من غيره تعالى فقط وبمجرده لا يحصل التوحيد ، لأن التوحيد يتوقف على أمرين :

أحدهما : نفى الإلهية عن غير الله تعالى .

وثانيهما : إثباتها لله تعالى ، وحينئذ يلزم إلا يصير مؤمنا بقولهما ، وهو خلاف الإجماع ، وإنما فرضنا الكلام فى الدهرى أيضا : كيلا يظن أن المقصود من هذه الكلمة إنما هو نفى الشركاء ، فإما إثبات الإلهية[2] لله تعالى ، فليس هو المقصود من هذه الكلمة ، بل كان ذلك حاصلا للكافر قبل التلفظ بكلمتى الشهادة ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون الله** ﴾ [3].

فإذا حصل مع ذلك اعتقاد نفى الشركاء صار الكافر مؤمنا ، لأن هذا لا يستقيم فى حق الدهرى الذى لا يرى للعالم صانعا ، إذ ليس هو مثبتا للإلهية لأحد ، والضمير فى قوله : ﴿ **ولئن سألتهم** ﴾[4] ليس براجع إلى جميع أصناف الكفار ، بل إلى بعضهم لما علم أن بعضهم لم يقولوا بإثبات الإلهية لله

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٥٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٣" ، الفائق "٣/ ٥٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٥١" .

(٢) فى الأصل ، "ت" : إلهيه ، وما أثبته من "ص" .

(٣) سورة لقمان : آية "٢٥" .

(٤) سورة لقمان : آية "٢٥" .

تعالى ، كما أخبر الله تعالى : ﴿ **وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر** ﴾ (١) .

وثانيهما : أن المتبادر إلى الفهم ، عند سماع قول القائل : لا عالم فى المدينة إلا زيد ، إثبات كونه عالما ونفى غيره عن أن يكون كذلك ، ويفهم منه من كمال (٢) علمه ما لا يفهم من قولنا : زيد عالم ، ولو لم يكن الاستثناء من النفى مفيدا للإثبات لما فهم ذلك ، فضلا عن أن يكون متبادرا وإحالة الفهم إلى قرينة المدح / (٢٤٦ / ب) وإلى العرف خلاف الأصل (٣).

احتجوا : بأنه لا يفيد الإثبات فى مثل قوله عليه السلام: « لا نكاح إلا بولى » (٤).

---

(١) سورة الجاثية : آية "٢٥" .

وانظر : المحصول "١/ق ٣/ ٥٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٧" .

وراجع : الإبهاج "١/ ١٥١" ، تيسير التحرير "١/ ٢٩٤" .

(٢) فى الأصل ، "ت" : كان ، وما أثبته من "ص" .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

وراجع : الفائق "٣/ ٥٦" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٢٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٢٨" .

(٤) روى هذ الحديث من حديث أبى موسى الأشعرى وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وأبى هريرة .

أما حديث أبى موسى ، فيرويه أبو إسحاق عن أبى بردة عنه مرفوعا به .

أخرجه أبو داود "٢٠٨٥" فى كتاب النكاح ـ باب فى الولى "٢/ ٢٢٩" .

وأخرجه الترمذى "١١٠١" فى كتاب النكاح ـ باب ما جاء لا نكاح إلا بولى "٣/ ٤٠٧" .

وأخرجه الدارمى "٢١٨٩" فى كتاب النكاح ـ باب النهى عن النكاح بغير ولى "٢/ ٦٢" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ـ باب لا نكاح إلا بولى "٧/ ١٠٧" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٤/ ٣٩٤ ، ٤١٣" . ==

. . . .

== وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب النكاح ـ باب لا نكاح إلا بولى "٢/ ١٧٠"
من طرق عن إسرائيل بن يونس عن أبى إسحاق به .
قال الترمذى عقيب الحديث :
"وحديث أبى موسى حديث فيه اختلاف ، رواه إسرائيل وشريك بن عبد الله وأبو عوانه وزهير بن معاوية وقيس بن الربيع ، وعن أبى إسحاق عن أبى بردة عن أبى موسى عن النبى ﷺ .
وروى أسباط بن محمد وزيد بن حبان عن يونس بن أبى إسحاق عن أبى إسحاق عن أبى بردة عن أبى موسى عن النبى ﷺ .
وروى أبو عبيدة الحداد عن يونس بن أبى إسحاق عن أبى بردة عن أبى موسى عن النبى ﷺ نحوه ، ولم يذكر فيه "عن أبى إسحاق" .
وقد روى عن يونس بن أبى إسحاق عن أبى إسحاق عن أبى بردة عن أبى موسى عن النبى ﷺ أيضا .
وروى شعبة والثورى عن أبى إسحاق عن أبى بردة عن النبى ﷺ: "لا نكاح إلا بولى" وقد ذكر بعض أصحاب سفيان عن سفيان عن أبى إسحاق عن أبى بردة عن أبى موسى، ولا يصح .
ورواية هؤلاء الذين رووا عن أبى إسحاق ، عن أبى بردة عن النبى ﷺ عندى أصح، لأن سماعهم من أبى إسحاق فى أوقات مختلفة ، وإن كان شعبة والثورى أحفظ وأثبت من جميع هؤلاء الذين رووا عن أبى إسحاق هذا الحديث ، فإن رواية هؤلاء عندى أشبه لابن شعبة والثورى سمعا هذا الحديث من أبى إسحاق فى مجلس واحد.
ومما يدل على ذلك ما حدثنا محمود بن غيلان قال : حدثنا أبو داود قال :
أنبأنا شعبة ، قال : سمعت سفيان الثورى يسأل أبا إسحاق : أسمعت أبا بردة يقول: قال رسول الله ﷺ : "لا نكاح إلا بولى" ؟
فقال : نعم .
فدل هذا الحديث على أن سماع شعبة والثورى عن مكحول هذا الحديث فى وقت واحد، وإسرائيل هو ثقة ثبت فى أبى إسحاق .
سمعت محمد بن المثنى يقول : سمعت عبد الرحمن بن مهدى يقول : ما فاتنى من حديث الثورى عن أبى إسحاق الذى فاتنى إلا لما اتكلت به على إسرائيل ، لأنه كان يأتى به أتم" . ==

. . . .

== وأما حديث ابن عباس فله طريقان :

الأول : عن عكرمة عنه مرفوعا :

أخرجه ابن ماجه "١٨٨٠" فى كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولى "١/٦٠٥" .

وأخرجه البيهقى فى نفس الموضع السابق "٧/١٠٩ - ١١٠" .

وأخرجه أحمد فى المسند "١/٢٥٠" من طريق الحجاج عن عكرمة .

قال الألبانى فى الإرواء "٦/٢٣٨" : "قلت : والحجاج هو ابن أرطاة ، وهو مدلس وقد عنعنه ، بل قال أحمد : إنه لم يسمع من عكرمة" .

الثانى : عن سعيد بن جبير عنه به :

أخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير قال : حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل : نا عبيد الله بن عمر القواريرى ، نا عبد الرحمن بن مهدى وبشر بن المفضل قالا : نا سفيان عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عنه .

قال الألبانى : "وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات رجال مسلم غير عبد الله بن أحمد وهو ثقة حافظ ، لكن قد أعل بالوقف" .

وأما حديث جابر فله طرق منها :

الأولى : عن أبى سفيان عنه قال : قال رسول الله ﷺ : "لا نكاح إلا بولى. . ." الحديث .

أخرجه الطبرانى فى الأوسط من طريق عمرو بن عثمان الرقى ، ثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عنه ، وقال : "لم يروه عن الأعمش إلا عيسى ولاعنه إلا عمرو" .

وعمرو بن عثمان الرقى قال الهيثمى فيه "٤/٢٨٦" : "وهو متروك وقد وثقه ابن حبان" .

الثانية : عن عطاء عن جابر به :

أخرجه الطبرانى عن عبد الله بن بزيع عن هشام القردوسى عنه .

قال الألبانى : "قلت : وهذا سند ضعيف عبد الله بن بزيع ، قال الذهبى فى الضعفاء : لينه الدار قطنى" .

وأما حديث أبى هريرة فله طرق منها :

الأولى : عن سعيد بن المسيب عنه :

أخرجه ابن عدى فى الكامل ، والطبرانى فى الأوسط ، من طريق سليمان بن أرقم عن الزهرى عنه ، وقال : "لم يروه عن الزهرى إلا سليمان" . ==

« ولا صلاة إلا بطهور[1] » ، ولا يلزم من تحقق الولى والطهور ، تحقق النكاح والصلاة [2].

والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، والاشتراك خلاف الأصل .

وأيضا : لو جعل مفيدا للإثبات فحيث لم يفد يلزم الترك بالدليل ، أما لو جعل مفيدا لإخراج المستثنى عن الحكم المستثنى عنه فقط فحيث استعمل للإثبات لم يلزم منه إلا إثبات حكم آخر[3] لا يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا بإثبات .

ومعلوم أن الثانى أولى . ولأنه[4] استعمل فى إفادة الإثبات ، كما ذكرتم واستعمل أيضا حيث لا يفيده ، بل يفيد عدمه كما ذكرنا ، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما ، وهو إخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه لا غير[5] .

الجواب[6] عن الأول من وجهين :

= وذكر الهيثمى فى المجمع "٤/ ٢٨٦" أنه متروك .

الثانية : أخرجه ابن عساكر فى تاريخ دمشق عن المسيب بن شريك عن محمد بن عمرو عنه قال الألبانى : "والمسيب هذا متروك كما قاله مسلم وجماعة" .

ثم قال الشيخ الألبانى : "وخلاصة القول إن الحديث صحيح بلا ريب" .

والحديث له شواهد ومتابعات كثيرة يطول بنا المقام فى إيرادها .

وانظر : نصب الراية "٣/ ١٨٣" ، إرواء الغليل "٦/ ٢٣٥ ـ ٢٤٣" .

(١) سبق تخريجه " ص ١٢٠٧ " .

(٢) آخر الورقة "٢٤٩" من "ت" .

(٣) فى "ت" : أجزاء .

(٤) فى "ص" : لأنه .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٥٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٧ ، ٢٤٨" .
وراجع : الإبهاج "١/ ١٥١" ، نهاية السول "٢/ ١٠٢" ، تيسير التحرير "١/ ٢٩٥" .

(٦) آخر الورقة "٦٢" من "ص" .

أحدهما : أنا إنما ندعى ذلك ، حيث يصدق اسم المستثنى منه على المستثنى وهو فى الاستثناء من الجنس ، وما ذكرتم من المثالين ليسا كذلك ، إذ لا يصدق النكاح على الولى ، والصلاة على الطهور .

وثانيهما : أن الفرق بين قولنا : لا قضاء إلا بالعلم ، ولا كرم إلا بالمال ، وبين قولنا : لا قاضى إلا فلان ، ولا كريم إلا فلان ، معلوم بالضرورة .

فإن الأول : إنما يستعمل لإفادة الشرطية لاغير ، ولذلك أدخلوا باء الإلصاق فى المستثنى ليؤذن بإلصاق المستثنى منه بالمستثنى ، ولذلك أيضا : يصح استعماله وإن لم يوجد قاض وكريم فى الدنيا ، إذ الشرطية بين الشيئين لا يتوقف على وجودهما [1] .

بخلاف النوع الثانى فإنه لا يفهم منه معنى الشرطية أصلا ، ولم يصح استعماله حيث لا وجود للمستثنى ، ولم يصح دخول الباء عليه .

وعن الثانى : المعارضة بما أنا لو جعلناه حقيقة فى إفادة الإثبات أمكن جعله مجازا فى الإخراج ، ولو جعلناه حقيقة فى الإخراج ، لم يمكن جعله مجازا فى إفادة الإثبات ، إذ هو غير لازم له ، وأيضا : الترك بالدليل وإن كان خلاف الأصل ، لكن قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه وما ذكرنا من الدليل دال عليه فوجب[2] المصير إليه .

وعن الثالث : أنا لا نسلم استعماله ، حيث لا يفيده إذا كان المستثنى من الجنس [3] .

سلمناه : لكنه معارض بما أنه يستلزم مجازين ، وهو استعماله فى تينك/ (٢٤٧ / أ) الصورتين ، بخلاف ما إذا جعل حقيقة فى أحديهما فإنه لا

---

(١) فى "ص" : على وجودها .

(٢) فى "ص" : يوجب .

(٣) فى "ص" : الجنسين .

يلزم إلا التجوز فى الصورة الأخرى .

سلمنا : سلامته عن هذا المعارض ، لكن المجاز قد يصار إليه عند قيام الدلالة عليه [١].

المسألة الخامسة

[فى تعدد الاستثناءات]

الاستثناءات إذا تعددت ، فلا يخلوا إما أن يكون البعض معطوفا على البعض أو لا يكون .

فإن كان الأول : فإما أن يكون مجموعها ناقصا عن المستثنى منه ، أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول : عاد الكل إلى المستثنى منه ، وهو كقولك : لفلان على عشرة إلا اثنين وإلا ثلاثة وإلا أربعة ، وهو ظاهر غنى عن البيان [٢].

وإن لم يكن مجموعها ناقصا عنه ، سواء كان مساويا ، أو أزيد بعضها أومجموعها ، فإن حصلت المساواة بالاستثناء الأول : فلا كلام فى فساده ، ووجوب المستثنى منه كاملا[٣] ، وإن حصلت بالأول

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣٠٨/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٤/٢" ، الفائق "٥٨/٣" ، روضة الناظر "ص ٢٧٠" .

وراجع : الإبهاج "١٥١/٢" ، نهاية السول "١٠٣/٢" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٦٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥٤" ، الفائق "٥٩/٣" .

وراجع : الإبهاج "١٥٢/٢" ، شرح الكوكب المنير "٣٣٧/٣" .

(٣) فى "ت" : كلا .

وبالثانى : مثلا ، فلا يخلو : إما أن يكون الثانى مساويا للاستثناء الأول ، أو أنقص منه .

فإن كان الأول : فقد تعذر رجوعه "مع[1]" الأول إلى المستثنى منه، وبقدر رجوعه أيضا إلى الثانى « بيان[2] » « لعلتين[3] » : العطف ، والمساواة ، فيفسد لامحالة .

وهل يفسد معه الأول : حتى لا يسقط من المستثنى منه شيء ، لأن العطف يجعل الاستثناءات المتعددة كاستثناء واحد ، أم يخص الثانى بالإفساد لأن الفساد نشأ منه ؟ .

فيه احتمالان : لكن الظاهر إنما هو الثانى .

وإن كان الاستثناء الثانى أنقص من الاستثناء الأول ، فالظاهر أن هاهنا[4] يقع التعارض بين واو العطف وبين ما يقتضى حمل كلام العاقل البالغ على الصحة، لأن بتقدير أن يعود الاستثناءان إلى المستثنى منه يفسدان ، وبتقدير أن يعود الأول إلى المستثنى منه ، ويعود الثانى إلى الأول يصحان ، لكن تبطل دلالة الواو على العطف ، إذا لا عطف على هذا التقدير ، هذا كله إذا كان البعض معطوفا على البعض [5].

أما إذا لم يكن البعض معطوفا على البعض، فالاستثناء[6] الثانى لا يخلو إما أن يكون مساويا للاستثناء الأول أو أزيد ، أو أنقص ، وعلى كل واحد من

---

(١) فى الأصل : من ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) ساقط من "ت ، ص" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٦٣" من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٦٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥٤" ، الفائق "٣/ ٥٩" .
راجع : الإبهاج "٢/ ١٥٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٣٧" .

(٦) فى الأصل ، "ت" : بالاستثناء ، المثبت من "ص" .

هذه التقادير الثلاثة ، لا يخلو أيضا : إما أن يكون مساويا لما بقى من المستثنى منه بعد الاستثناء الأول ، أو أزيد ، أو أنقص ، فهذه أقسام تسعة ، تحصل من ضرب الثلاثة فى الثلاثة ، تبين[1] أمثلتها وأحكامها [2] .

فأولها : كقولك : لفلان على عشرة إلا خمسة إلا خمسة ، فهاهنا يفسد الاستثناء الثانى لا محالة ، لتعذر رجوعه إلى الاستثناء الأول ، وإلى المستثنى منه ، ويجب من المستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء الأول .

وثانيها : كقولك : لفلان على تسعة إلا خمسة إلا خمسة وحكم هذا القسم فى فساد الاستثناء الثانى ، ووجوب ما بقى من المستثنى منه بعد الاستثناء الأول كحكم الأول .

وثالثها : كقولك [3]: لفلان على عشرة إلا أربعة إلا أربعة ، فهاهنا يرجع الاستثناء الثانى إلى المستثنى منه كالاستثناء الأول حملا لكلام البالغ العاقل على الصحة ، لأن بتقدير أن يرجع إلى الاستثناء الأول يلغو .

ورابعها : كقولك : لفلان على عشرة إلا أربعة إلا ستة ،فهاهنا يفسد الاستثناء الثانى أيضا لما سبق .

وخامسها : كقولك : لفلان على عشرة إلا أربعة إلا سبعة[4] ، وحكمه

---

(١) فى "ص" : فنبين .

(٢) قال الجمهور : إذا كان الاستثناء غير معطوفا فهو استثناء من الاستثناء ويكون الاستثناء الأول مستثنى منه،ولا يعود إلى المستثنى منه،وإليه ذهب البصريون والكسائى وحكاه بعضهم إجماعا ، وقال بعض النحويين إلى أنه يعود إلى المذكور أولا .

انظر : العدة "٢/ ٦٦٦" ، المحصول "١/ق ٣/ ٦٠ ـ ٦١" ، الفائق "٣/ ٥٩" .

أوضح المسالك "٢/ ٢٧٥" ، المساعد "١/ ٥٧٧" ،شرح الكوكب المنير"٣/ ٣٣٨" .

(٣) آخر الورقة "٢٥٠" من "ت" .

(٤) فى "ت" : إلا خمسة ، ثم قال فى "ت" فهاهنا أيضا يعود الاستثناء إلى المستثنى منه لما سبق ، وفى "ص" : إلا تسعة .

ما سبق .

وسادسها : كقولك : لفلان على عشرة إلا أربعة إلا خمسة ، فهاهنا أيضا يعود الاستثناء الثانى إلى المستثنى منه لما سبق »[1] .

وسابعها : « كقولك[2] » : لفلان على عشرة إلا ستة إلا أربعة فهاهنا يعود الاستثناء الثانى إلى الاستثناء الأول ، ولا يعود إلى المستثنى منه لما سبق .

وثامنها : كقولك : لفلان على عشرة « إلا ستة إلا خمسة ، وحكم هذا كحكم السابع .

وتاسعها : كقولك : لفلان علي عشرة[3] » إلا خمسة إلا أربعة ، فهاهنا يصلح[4] أن يعود الاستثناء الثانى إلى الأول ، وإلى المستثنى منه أيضا .

فلا يخلو إما أن يقال : إنه يعود إليهما ، وإلا إلى واحد منهما ، أو إلى المستثنى منه فقط ، أو إلى[5] الاستثناء الأول فقط ، والأقسام الثلاثة الأول باطلة فيتعين الرابع .

أما الأول فلوجهين :

أحدهما : أن المستثنى منه إذا كان منفيا مثلا بالاستثناء[6] الأول يكون إثباتا قطعا لما سبق ، فالاستثناء لو عاد إليهما جميعا لزم أن يكون نفيا وإثباتا معا وهو محال .

فإن قلت : النفى والإثبات إنما يستحيل اجتماعهما فى شىء واحد باعتبار

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٤) فى الأصل : يصح ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) فى "ص" : بدل "إلى" : إلا .

(٦) فى "ص" : فالاستثناء .

واحـد، أما باعتبـارين مختلفين فلا نسلم استحالة اجتماعهـما ، ولو كان فى شىء واحد .

وقلت: ذلك إنما يعتبر[1] فيـما يجوز أن يختلف باخـتلاف /(٢٤٨ / أ) الاعتـبارات، « كالأمور النسـبية أما وجـود الشىء وثبوته فى نفسـه فذلك لا يختلف باختلاف الاعتبارات[2]»، إذ لا يجـوز أن يقال : الـشىء موجـود فى نفسه بالنسبة إلى هذا ومعدوم بالنسبة إلى هذا .

وثانيهما : أنه [لـو[3]] عاد إليهما النفى من المستـثنى منه عين ما أثبته من الاسـتثناء الأول ، ضـرورة أنه نفى ، فـيكون الاسـتثناء عنه ثبـوتا[4] فينجبر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلا قـبل الاستثناء فيلغو الاستثناء ، ويصان كلام البالغ العاقل عنه .

وأما الثانى : فبهذا وبالإجماع .

وأما الثالث : فلأن القرينة[5] يوجب الرجـحان ، فإن لم يوجـب ذلك فلا أقل من المساواة [6].

---

(١) آخر الورقة "٦٤" من "ص" .
(٢) ما بين القوسين ساقط من "ت" .
(٣) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .
(٤) فى "ت" هو ما .
(٥) فى "ص" : القرب .
(٦) انظر : المحـصول "١/ق ٣/ ٦١ ـ ٦٢" ، شـرح تنقـيح الفصـول "ص ٢٥٥" ، الفائق "٣/ ٥٩" .
وهذه المسألـة أدرجها أبو الحـسين البـصرى ضمن مـسألة الاسـتثناء الوارد عـقيب كلامين. انظر : المعتمد "١/ ٢٧٠" .
وأما الشـيخ الغزالى فـقد أهملها ، وكـذلك ابن الحاجب والحنفـية لا يقـولون بها بقسميـها ، لأنهم لا يجيزون الاستثناء من المستـثنى ، إذ عندهم لا حكم فيه ، بل هو مسكوت عنه وجميع الاستثناءات ترجع إلى المستثنى منه الأول .
انظر : سلم الوصـول "٢/ ٤٢٩" . وراجع : جمع الجوامع وشـرحه : "٢/ ١٦ ـ ١٧" ، نهاية السول "٢/ ١٠٣" ، القواعد والفوائد الأصولية "ص ٢٥٣" .

المسألة السادسة

فى أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة المعطوفة بعضها على بعض[1] هل يعود إليها بأسرها [أم يختص بالأخيرة ؟ .

اختلفوا فيه ، فذهب الشافعى[2] وأكثر أصحابه : إلى أنه يرجع

---

(1) التقيد بالجمل يخرج المفردات ، إذ المفردات إذا عطف بعضها على بعض ، وتعقبها استثناء رجع الاستثناء إلى الجميع اتفاقا ، قاله ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٥٤" على أن الفقهاء والنحاة لم يخصوا الجمل ، كما قاله ابن السبكى أيضا . ثم إن العطف بالواو أو بغيرها من حروف العطف "كالفاء ، وثم ، والواو" وغيرها ، وهذا رأى الجمهور .

وذهب إمام الحرمين على ما فى الإبهاج "٢/ ١٥٤" ، والآمدى فى الأحكام "٢/ ٣٠٠" ، وابن الحاجب فى مختصره "٢/ ١٣٩" إلى تقييد العطف بالواو .

ذكرت أنه لا خلاف فى العطف بالواو أو غيرها ، ولكن هل يجب أن يكون هناك عاطف أم لا ؟

قال ابن السبكى فى رفع الحاجب "١/ق ٤٦٠/أ" على ما فى هامش التبصرة "١٧٢" : وأما العاطف فلابد منه وممن صرح بذكره القاضى فى التقريب، والقاضى أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق وابن السمعانى والسهيلى وأبو عبد الله وأبو نصر القشيرى والآمدى والقرطبى والساعاتى ، وممن لم يصرح بذكر اشتراطه كالماوردى وإمام الحرمين وابن الصباغ والغزالى والمازنى والرازى وأتباعه .

انظر : التبصرة "ص ١٧٢" ، وحاشيته البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٨٨" ، المستصفى "٢/ ١٧٤" ، المحصول "١/ق ٣/ ٦٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٩" ، الإبهاج "٢/ ١٥٤" .

(2) انظر فى مذهب الشافعى :

العدة "٢/ ٦٧٩" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٨٨" ، المنخول "ص ١٦٠" ، المحصول "١/ق ٣/ ٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٠" .

إليهـا بأسرهـا[1]] [2].

وذهب أبو حنيفة وأصحابه [3]: إلى أنه يختص بالجملة الأخيرة [4].

---

(١) وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل كما في العدة "٢/٦٧٩" ، والإمام مالك كما في شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٩" ، وإليه ذهب أكثر أصحابهم، وهو مذهب الجمهور .
انظر : المعتمد "١/٢٦٤" ، التبصرة "ص ١٧٢" ، البرهان "١/٣٨٨" ، أصول السرخسى "٢/٤٤" ، المستصفى "٢/١٧٤" ، المحصول "١/ق ٣/٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٠" ، روضة الناظر "ص ٢٥٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٣٩" .

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة فى غير الجملة الأخيرة ، لأن الاستثناء يرجع إليها اتفاقا، وفى غير الجمل التى قام الدليل على أن الاستثناء فيها راجع إلى الأولى منها قطعا كما فى قوله عليه السلام : "ليس على المسلم فى عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر" ، فإنه عائد إلى الأولى فقط ، أو قام دليل على أنه يرجع إلى الجميع كما فى قوله تعالى : ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا ...**﴾ الآية ، أو أنه راجع إلى الأخيرة فقط كما فى قوله تعالى: ﴿ **فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** ﴾ ، فهذا راجع إلى الجملة الأخيرة .

فيكون محل الخلاف فيما يمكن رجوعه إلى الجميع كقوله تعالى : ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا** ﴾ .

فلا شك أن الاستثناء عائد إلى الفاسق ، لا إلى الجلد إلا على رأى الشعبى وهو شاذ ، أما عوده إلى الشهادة ففيه خلاف .

راجع فى ذلك : حاشية التبصرة "ص ١٧٢" .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

(٣) انظر أصول السرخسى "٢/٤٤" ، كشف الأسرار "٣/١٢٣" ، تيسير التحرير "١/٣٠٢" ، التقرير والتحبير "١/٢٦٩" ، فواتح الرحموت "١/٣٣٣" .

(٤) واختاره الرازى فى المعالم وحكاه الحوارى كما فى المعتمد "ص ٢٦٤" عن أهل الظاهر .
وبه قال أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى وارتضاه صاحب المسودة "ص ١٥٦" .
وحكاه عن المعتزلة ، وحكى عن أبى على الفارسى .
انظر : العدة "٢/٦٧٩" ، التبصرة "ص ١٧٣" ، البرهان "١/٣٨٨" ، المنخول "ص ١٦٠" ، المحصول "١/ق ٣/٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٠" ، مختصر ==

وذهب المرتضى من الشيعة : إلى أنه مشترك بين الرجوع إلى الكل ، وبين أن يختص بالأخيرة [1] .

[وتوقف القاضى أبو بكر ، والغزالى[2]، وجماعة من أصحابنا فى ذلك][3]، بمعنى لا ندرى أن حكمه[4] فى اللغة ماذا [5] .

ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها :

وأحدها : وهو ماذكره إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - واختاره : أن الجمل التى تباعدت معانيها واختلفت مقاصدها كقولك : أكرموا من يزورنا ، وحبست ضيعتى على أقاربى ، وبعت دارى من بنى فلان ، واعتقوا عبيدى إذا مت إلا لفاسق منهم ، فهاهنا يختص الاستثناء بالجملة الأخيرة .

== ابن الحاجب وشرحه "١٣٩/٢" .
وراجع : الإبهاج "١٥٤/٢" ، شرح الكوكب المنير "٣١٣/٣" .

(١) انظر : الوصول إلى الأصول "٢٥١/١ - ٢٥٢" ، المحصول "١/ق ٦٤/٣" ، الأحكام للآمدى "٣٠١/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٣٩/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٤٩" .
وراجع : الإبهاج "١٥٤/٢" ، شرح الكوكب المنير "٣١٤/٣" .

(٢) انظر : المستصفى "١٧٤/٢" ، المنخول "ص ١٦٠" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ت ، ص" .

(٤) فى الأصل : أن حكم ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) قال العضد فى شرح مختصر ابن الحاجب "١٣٩/٢" بعد أن ذكر مذهب القاضى والغزالى ومذهب المرتضى : قال وهذان القولان - أى الوقف والاشتراك - موافقان للحنفية فى الحكم ، لأنهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة ، ولوقف فى غيرها إلى أن يقوم دليل ، وإن خالفا فى المأخذ ، لأنه يرجع إلى الأخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت فى غيرها كالحنفية ، فهؤلاء المأخذ عدم ظهور تناولها ، والحنفية لظهور عدم تناولها .
واتظر : فواتح الرحموت "٣٣٣/١" .
وراجع : العدة "٦٧٩/٢" ، التبصرة "ص ١٧٣" ، البرهان "٣٩٥/١" ، المستصفى "١٧٤/٢" ، الأحكام للآمدى "٣٠١/٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٣٩/٢" ، تيسير التحرير "٣٠٢/١" .

وإن لم يكن كذلك ، بل تقاربت[1] معانيها وتناسبت مقاصدها ، كقولك وقفت دارى على بنى فلان ، وحبست ضيعتى على أقاربى إلا الفاسق منهم ، فهاهنا يجب أن يتوقف فيه[2] ، كما اختاره القاضى[3] .

ثم قال: وآية القذف[4] وإن كانت أحكامها متناسبة ، لكن لا يتوقف استثنائها، بل يجب ردها إلى ما قبل الأخيرة ، لأن الأخيرة كالعلة لما قبلها ، فكأنه[5] قيل : ولا تقبلوا لهم شهادة ، لأنهم الفاسقون ، فإذا رفعت العلة بالتوبة[6] رفع ما يتفرع عليها [7].

وثانيها : أن الجمل كلها إن كانت لغرض واحد عاد الاستثناء إلى الكل ، وإن كانت الأغراض مختلفة اختص الاستثناء بالأخيرة ، وهو اختيار القاضى عبد الجبار بن أحمد على ما نقله بعضهم [8].

---

(١) فى "ص" : تفاوت .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٥" .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٣٩٥" ، المستصفى "٢/ ١٧٤" ، المحصول "١/ق ٣/ ٦٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠١" .

(٤) وهى الآية "٤" من سورة النور وهى قوله تعالى : ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون**﴾ .

(٥) فى "ص" : وكأنه .

(٦) فى "ص" : القوم .

(٧) وعبارته فى البرهان "١/ ٣٩٤" هى قوله : ﴿ **وأولئك هم الفاسقون** ﴾ فى حكم التعليل لحكم الجملة المتقدمة ، فإن الشهادة فى أمثال هذه المحال بالفسق ترد ، فإذا تاب رفعت التوبة علة الرد ، وانعطف أثرها على الرد لا محالة ، فكأنه تعالى قال: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، لأنهم فاسقون إلا الذين تابوا . . .) .

(٨) نقل أبو الحسين البصرى مذهب عبد الجبار بن أحمد فى المعتمد "١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥" فقال: " وقال قاضى القضاة : إذا لم يكن الثانى منهما إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى وصح رجوع الاستثناء إليهما ، وجب رجوعه إليهما ، وإن كان إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى فإنه يرجع إلى مايليه" ==

وثالثها : وهو أن الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد ، أو من نوعين مختلفين / (٢٤٨ /ب).

فإن كان الأول : فإما أن تكون الثانية منهما متعلقة بالأولى[١] ، بأن يكون اسمها مصغرا فيها كقولك : أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال ، أو حكمها كقولك : أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال ، فهاهنا الاستثناء راجع إليهما لعدم استقلال الثانية بدون الأول ، لكن[٢] الثانية أولى برجوع الاستثناء إليهما ، لأن المقصود من الاستثناء إخراج المستثنى عن أن يكون محكوما عليه بالحكم السابق، والجملة الثانية متعلقة بالأولى فى المقصود الأصلى بالاستثناء ، وهو الحكم ، فيكون رجوعه إليهما أولى .

أو لم يكن ، وحينئذ إما أن تكون الجملتان مختلفتى الاسم والحكم سواء كان بين الحكمين اشتراك فى أمر خاص ، كقولك : وقفت ضيعتى على ربيعة، وأعتقت عبيدى إلا الفاسق منهم ، فإن بين الحكمين اشتراكا خاصا غير كونهما قربه ، وهو كونهما[٣] قربة مالية وإزالة ملك على وجه لا يجوز التصرف فيه بالبيع والهبة والانتفاع به لا له ولا لغيره .

أو لم يكن كذلك كقولك : أكرم ربيعة ، واضرب مضر إلا الطوال .

أو متفقتى الاسم ومختلفتى الحكم سواء كان بين الحكمين اشتراك فى غرض من الأغراض ، إما اتحاد القصة كقولك : القاذف مجلود ، القاذف مردود الشهادة ، القاذف فاسق إلا التائب منه .

فإن هذه الأحكام مشتركة[٤] فى غرض الإهانة مع اتحاد القصة .

== وانظر : الوصول إلى الأصول "١/ ٢٥٢" الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٠" .

(١) فى "ص" : بالأول .

(٢) آخر الورقة "٦٥" من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٢٥١" من "ت" .

(٤) فى "ص" : تشترك .

أو لا مع اتحاد القصة كقـولك : أطعم ربيعة واخلع على ربيعة إلا الطوال ، إذ الحكمان يشتركان فى غرض الإحسان بعد غرض الإعظام مع عدم اتحاد القصة.

أو لم يكن كقولك : أطعم ربيعة واصفع ربيعة إلا الطوال .

أو متفقـتى الحكم ومختلفتى الاسم كقولك : أطعم ربيـعة وأطعم مضر إلا الطوال ، فالاستـثناء فى هذه الصور يختص بالجملة الأخـيرة ، لأن الظاهر أنه لم ينقل عن الجملة [الأخـيرة [1]] المستقلة بنفسهـا إلى جملة أخرى مثلها فى الاستقلال إلا وقـد تم غرضه منها ، وذلك ينفى عود الاستـثناء إليها ظاهرا ، لكن بعض هذه الصور أولى من البعض باختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة .

فالثانية : من القسم الأول أولى بذلك من الأولى ، ومن كل ما بعدها [2] ولتغاير[3] الاسم والحكم ، ولعدم المناسبة .

ثم الأول منه : أولى بذلك من كل مـا بعدها [4]، لتغاير الاسم والحكم ، لأنه أولى بالاعتبار من المناسبة .

والثالثة : من القســم الثانى أولى بذلك من الثـانية ، والأول[5]منه والثانية أولى بذلك من الأول [6].

والقسم الثالث/ (٢٤٩/ أ) أولى بذلك من الثـالثة مـن القسم الثـانى لما سبق أن المقصود من الاستثناء إخراج المستثنى عن الحكم لا إخراج ذاته .

وأما القسم الثالث والثانية والأولى من القسم الثانى ، فالظاهر أنها متساوية فى ذلك لوجود أمرين معنويين .

---

(١) ساقط من الأصل ، ومن "ص" ، والمثبت من "ت" .

(٢) فى "ص" : ما بعده .

(٣) فى "ص" : لتغاير .

(٤) فى "ص" : بعده .

(٥) فى "ص" : الأولى .

(٦) فى "ص" : الأولى .

هذا كله إذا كانتا الجملتان من نوع واحد ، أما إذا لم يكونا من نوع واحد بل كانتا من نوعين مختلفين فحينئذ ، إما أن تكون الجملتان متضمنتين لحكمين متنافيين [١].

أما مع اتحاد القصة ، كقوله تعالى: ﴿ **والذين يرمون المحصنات ..**﴾[٢] الآية ، فإن الجملة الأولى أمر ، والثانية نهى ، والثالثة خبر ، وإن أحكامها متناسبة لعرض[٣] الإهانة والزجر عن ذلك الفعل مع اتحاد القصة .

أولا مع اتحادها كقولك: من زنى فاجلده ، ومن قذف فلا تقبل شهادته .

أو لا يكونا كذلك كقولك: أكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون إلا أهل البدعة والضلال ، فالاستثناء فى هذه الصور الثلاثة يختص بالجملة الأخيرة .

ولا يخفى عليك مما سبق أن هذه الثلاثة أولى بذلك .

وهو اختيار أبى الحسين البصرى وجماعة من المعتزلة[٤]، خلا أمور زدناها فيه على المنقول عنهم على ما ظهر لنا وإنما نبهنا عليه ، لأنه لا يجوز أن ينسب إلى أحد ما لا يقول هو به ، إما صريحا أو ضمنا سواء كان حقا أو باطلا ،

---

(١) فى "ص" : متناسبين .

(٢) سورة النور : آية "٤" .

(٣) آخر الورقة "٦٦" من "ص" .

(٤) صنيع المصنف هذا ـ رحمه الله تعالى ـ يشعر بالفرق بين قول القاضى عبد الجبار بن أحمد وبين قول أبى الحسين البصرى وغيره من المعتزلة ، وذلك على عكس ماصنعه الآمدى فى الأحكام "٢/ ٣٠٠" وغيره ، والذى يظهر والله أعلم إنهما مذهب واحد ، غاية ما فى الأمر أن أبا الحسين البصرى زاد عليه تفصيلات أخرى لا تخرج عن مضمون قول القاضى عبد الجبار . وانظر هامش الفائق "٣/ ٦٢" .

وانظر فى مذهب أبى الحسين البصرى وغيره من المعتزلة : المعتمد "١/ ٢٦٥" .

وراجع : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٩٣" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٥٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ==

وإذا قد عرفت المذاهب فيه .

فاعلم : أن المختار فى ذلك : إنما هو التوقف على ما قاله : إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - وهو التوقف فى الجمل المتقاربة ، والتقارب ، إما أن يكون بسبب تعلق بعضها بالبعض كما تقدم [1]، أو بسبب[2] مناسبة بينهما ، إما لفظية أو معنوية .

أما فى الجمل المتباعدة كقولنا : أكرم ربيعة وأهنت أهل بغداد إلا الطوال فهاهنا يظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة [3].

وهذا ظاهر غنى عن البيان ، وإنما الشأن فى إثبات التوقف فيما وراءها ، وذلك ببيان حجج القاطعين ، وبيان ضعفها ، فإن المتوقف ليس عليه أن يذكر على التوقف حجة ، بل يكفيه فى ذلك القدح فى أدلة القاطعين .

احتج أصحابنا بوجوه :

أحدها : أن الشرط[4] بمشيئة الله تعالى أن تعقب الجمل عاد إلى الكل بالاتفاق ، فكذا الاستثناء ، والجامع أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ، وهذا الإلزام بعينه آت[5] فى الشرط أيضا : فإنا أجمعنا على أن الشرط إن

== "٢/١٣٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢١٤" .

وقيل : أنه إن ظهر الانقطاع فى الجملة الأخيرة عن الأولى بأمارة فللأخيرة وإن ظهر الاتصال كان للجميع وإلا فالوقف ، وبه قال الآمدى فى الأحكام "٢/ ٣٠١" . والأمارة عنده أن تكون الواو للابتداء ، واختاره ابن الحاجب فى مختصره "٢/ ١٣٩" .

وقال العضد : "ومرجع هذا المذهب إلى الوقف ، لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة" . مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد "٢/ ١٣٩" .

وانظر : تيسير التحرير "١/ ٣٠٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣١٤" .

(١) انظر ما سبق "ص ١٣٤٥" .

(٢) فى "ص" : أو لسبب .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٣٩٢ ، ٣٩٥" .

(٤) فى الأصل ، "ت ، ص" : الاستثناء ، ولعلها كما أثبت ، انظر : المحصول "١/ ق ٣/ ٦٨" .

(٥) فى "ص" : يأتى .

تعقب الجمل عاد إلى الكل، فكذا الاستثناء والجامع ما سبق ، ولأنه لا فرق بينهما فى المعنى ، لأن قول /(٢٤٩ / ب) القائل : أكرم العلماء وأحسن إلى الشرفاء، إلا الفاسق منهم ، جارى مجرى قوله : أكرم العلماء وأحسن إلى الشرفاء إن لم يفسقوا .

أجيب بالفرق ، أما بين الأول منهما ، وبين الاستثناء ، فلأن فى الاستثناء ـ بمشيئة الله تعالى ـ قرينة معنوية لازمة له تقتضى عودة إلى الكل ، وهى ما علم من توقيف وجود الأشياء كلها على مشيئة الله تعالى ، وهذه القرينة وإن كانت حاصلة قبل التلفظ بهذا التعلق والشرط ، فإن حقيقة الاستثناء بمشيئة الله تعالى راجعة إلى الشرط ، وإن سموه العلماء بالاستثناء ، بدليل جريانه فى الواحد وعدم جريان الاستثناء فيه ، لكن لا عمل بها بالإجماع لما أن المعلق عليها منجبر فى اللفظ ونحن إنما نعتبر حال اللفظ لا ما هو الواقع فى نفسه ، فإذا ذكر[1] ذلك عاد إلى الكل ، إذ ليس البعض فى ذلك أولى من البعض .

وأما بين الثانى منهما وبينه ، فلأن الشرط متقدم فى المعنى ، وإن كان متأخرا فى اللفظ لوجوب تقدم الشرط على الجزاء ، ولهذا كان[2] تقديمه فى اللفظ جائزا بل أولى ، بخلاف الاستثناء فإنه لا يجوز تقديمه على المستثنى منه، وإذا كان متقدما على الكل صار كل ما بعده مشروطا به ، وهذا الفرق بعينه آت فى الاستثناء بمشيئة الله تعالى لما تقدم ، أنه راجع إليه[3].

وهو ضعيف .

---

(١) آخر الورقة "٢٥٢" من "ت" .

(٢) آخر الورقة "٦٧" من "ص" .

(٣) انظر فى الدليل الأول للشافعية والجواب عليه فى :

المعتمد "١/٢٦٧" ، العدة "٢/ ٦٨٠" ، المستصفى "٢/١٧٥" ، المحصول "١/ق ٣/٦٨ ـ ٧٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٠٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤١" .

أما أولا : فلأنه غير قادح ، وهذا لأنه إذا لم يعتبر ما هو الواقع فى نفسه فالمعتبر ، إما الملفوظ وحده ، أو هو مع ما هو الواقع فى نفسه وعلى التقديرين لم قلتم أنه راجع إلى الكل حتى يصير الكل موقوفا عليه ؟ . فإن الشيء قد يختص بذكر نسبته إلى الشيء ، وإن كان نسبة غيره إليه كنسبته إليه، لاسيما إذا كان الحكم يختلف بذلك .

وأما الثانى : فغير قادح أيضا : وهذا لأن الشرط مقدم فى المعنى على ما هو شرط له ، فتقديمه على الكل إنما يثبت إن لو ثبت أنه شرط للكل ، فإثبات شرطيته للكل[1] بكونه متقدما[2] على الكل دور وهو ممتنع .

سلمنا : تقدمه على الكل ، مطلقا ، لكن لم قلتم إن كل ما بعده يصير مشروطا به ، ولم لا يجوز أن يكون المشروط « به[3] » هو الذى يليه لا غير؟

وجوابه : أنا نمنع الحكم فيهما ولا يدفع ذلك بالإجماع[4]، بأن يقال : التسوية بينهما وبين الاستثناء فى الاختصاص بالجملة الأخيرة قول لم يقل به أحد، لأنا لا نسلم ذلك ، وهذا إنا لو سلمنا أن أبا حنيفة/(٢٥٠/أ) وأصحابه يسلمون الحكم فيهما ، إلا أن بعض أهل العربية والواقفية يمنعون من ذلك .

سلمنا : الحكم لكن ما الجامع ، وما ذكرتم من الجامع لا يناسب الحكم ، وهو العود إلى الكل ، بل إنما يناسب إن تعلق بشيء قبله لا بكل ما قبله .

سلمنا : مناسبته لذلك ، لكنه قياس فى اللغة [5]. وهو ممنوع .

وثانيها : أن حرف العطف يصير الجمل الكثيرة المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، قياسا على المفرد وتمسكا بعموم قول أهل العربية إذ

---

(١) فى الأصل : بدل "للكل" : "لذلك" .

(٢) فى "ص" : مقدما .

(٣) ساقط من "ت" .

(٤) فى "ت" : بالإجمال .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٢" ، الفائق "٣/ ٦٣" .

قالوا : إن ، واو ، العطف فى المختلفات كواو الجمع فى المتفقات[1] ، فلا فرق حينئذ بين قولك : أحسن إلى المسلمين إلا الفاسق منهم ، وبين قولك : أحسن إلى العلماء وأحسن إلى الشرفاء ، وهلم جرا إلى أن يذكر جميع أصناف المسلمين إلا الفاسق منهم ، فإذا كان الاستثناء فى الأول يعود إلى جميع المسلمين المذكورين وجب أيضا :أن يعود فى الثانى إلى جميع المذكورين .

وجوابه : منع أن حرف العطف[2] يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض كالجملة الواحدة ، أما قياسه على المفرد فيمنع صحته ، إذ هو قياس فى اللغة.

ولئن سلم : صحته فالفرق بينهما ظاهر ، وبيانه من حيث الإجمال أن الاشتراك بين المعطوف ، وبين المعطوف عليه فى نسبة الفعل المذكور واجب ، وهو غير واجب فى الجمل المعطوف بعضها على بعض ، فإنه يجوز أن يعطف الجملة المنفية على المثبتة وبالعكس ، بل "لا [3]" يجب الاشتراك[4] بينهما فى مطلق الفعل أيضا : إذ يجوز عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية .

وأما قول : أهل العربية مختص[5] بالمفردات لما تقدم ولمقابلتهم "واو" المختلفات "بواو" الجمع فى المتفقات ، ومن المعلوم أن "واو" الجمع فى المتفقات لا يتصور فى غير المفردات إذ الجمل لا تجمع ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من عود الاستثناء إلى جميع المذكورين فى الجملة الواحدة ، عودة إلى جميع المذكورين فى الجملتين [6].

---

(١) انظر : التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/ ١٣١" ، شرح ابن عقيل "٢/ ٢٢٦" ، شرح الكافية الشافية "٣/ ١٢٠٢" .

(٢) فى الأصل ، "ت" : الشرط ، وما أثبته من "ص" .

(٣) هذه الزيادة من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٦٨" من "ص" .

(٥) فى "ص" : فمختص .

(٦) انظر الدليل الثانى للشافعية والجواب عنه فى :
المعتمد "١/ ٢٦٧" ، العدة "٢/ ٢٨٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ==

فإن قلت : فما فائدة "الواو" فى الجمل المعطوف بعضها على بعض .

قلت : ليس الفائدة فيه سوى تحسين الكلام ، فإن قولك : قام زيد وباع عمرو داره ، أحسن منه بدون "الواو" .

سلمنا : أنها تصير كالجملة الواحدة ، لكن فى كل الأمور أو فى بعضها والأول ممنوع ، وهذا لأن المتكسر[1] لفظا ومعنى[2] لا يكون واحدا كذلك وبتقدير تسليمه فقياس الجمل على الجملة الواحدة فاسد ، لأنه قياس للشىء على نفسه والثانى مسلم /(٢٥٠/ب) ، لكن لم يلزم منه الاشتراك فيما ذكرتم فإن اشتراك الشيئين فى بعض الأمور لا يوجب اشتراكه فى البعض الآخر ، فإن بنيتم ذلك بطريق القياس فأين الجامع ، وبتقدير صحته فإنه قياس فى اللغة، وهو ممنوع[3].

وثالثها : أن الاستثناء صالح لأن يعود إلى كل واحدة من تلك الجمل وذلك مما لا نزاع فيه ، ولهذا فإن الخصم يحمله عليه عند أدنى قرينة دالة عليه ، ولو لم يكن صالحا له ، لما حمل عليه ولو دل عليه ألف قرينة وليس البعض أولى من البعض ، فوجب حمله على العود إلى الكل كاللفظ العام .

وجوابه : إن عنيتم بالصلاحية الصلاحية بطريق الحقيقة فممنوع ، وهذا لأنه غير صالح لذلك بطريق الحقيقة عندنا ، بل بطريق التجوز ، ولهذا يحتاج الحمل على ذلك إلى القرينة .

وإن عنيتم[4] الصلاحية بطريق التجوز فمسلم ، لكن ذلك لا يوجب الحمل

== "١/ ٢٥٤" المحصول "١/ق ٣/ ٦٨، ٧٩"، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠١"، الفائق "٣/ ٦٣" . وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥٠" ، الإبهاج "٢/ ١٥٥" .

(١) فى "ص" : المتكثر .

(٢) فى الأصل ، "ت" : ومثنى .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٧٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠١" ، الفائق "٣/ ٦٣" .

(٤) آخر الورقة "٢٥٣" من "ت" .

عليه بدون القرينة ، وأما القياس على اللفظ العام فغير صحيح ، لأن صلاحيته لذلك بطريق الحقيقة .

سلمنا : أنه صالح له مطلقا، لكن لا نسلم أنه ليس البعض أولى من البعض، وهذا لأن الجملة الأخيرة أولى بذلك [١].

ورابعها : أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء عن الجمل الكثيرة بأسرها ، فلابد وأن يكون له طريق ، وذلك إما بتكرره عقيب كل جملة ، بأن يقول : من زنا فاجلده إلا من تاب ، ومن سرق فاقطعه إلا من تاب ، ومن قذف فرد شهادته إلا من تاب ، وهؤلاء كلهم فساق إلا من تاب ، أو يذكره [٢]مرة واحدة عقيب كل الجمل ، لكن الأول : قبيح وركيك باتفاق أهل اللغة فيبعد أن تتخذ العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة ذلك[٣] سبيلا لما تدعو الحاجة إليه فيتعين الثانى ، وإذا كان سبيلا إليه فى هذه الصورة وجب أن لا يكون سبيلا إلى غيره بطريق الحقيقة دفعا للاشتراك ولا يعارض[٤] بمثله .

لأنا لا نسلم أنه لا طريق له سوى ذلك ، وهذا لأن له طريقا آخر وهو أن يفصل بين[٥] الجملة الأخيرة وبين ما قبلها بسكتة ، ثم يأتى بها وبالاستثناء ولا يعطفها[٦] على ماقبلها ليكون مقتطعا عما قبلها .

وجوابه : أنا[٧] نسلم إن الطريق المستحسن وهو الثانى ، لكن مع البينة على ما يقتضى العود إلى الكل ، وليس كل ما يعبر به عن معنى أن يكون هو حقيقة فيه[٨] .

---

(١) انظر فى الدليل الثالث للشافعية والجواب عنه فى :
العدة "٢/ ٦٨١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٣" ، الفائق "٣/ ٦٣" .
(٢) فى الأصل ، "ت" : ويذكره ، وما أثبته من "ص"
(٣) فى "ت ، ص" : كان .
(٤) فى "ت" : ولأنه نص ، وفى "ص" : لا يعارض .
(٥) آخر الورقة "٦٩" من "ص"
(٦) فى "ص" : أو يعلقها .
(٧) فى "ص" : أنا لا نسلم .
(٨) انظر فى الدليل الرابع والجواب عنه فى . الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٢" .

وخامسها : لو قال : لفلان على خمسة وخمسة إلا سبعة صح ورجع إلى الخمستين ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة / (٢٥١ / أ)، وإذا كان حقيقة فيه لم يكن حقيقة فى الاختصاص بالجملة الأخيرة دفعا للاشتراك .

وجوابه : أنا لو سلمنا الحكم فيه ، إذ هو ممنوع على رأى فإنما كان ذلك لأن الرجوع إلى الأخير وحده متعذر لفساده وكلام العاقل البالغ يصان عن ذلك فلا جرم رجع إلى الجملتين ودلالة اللفظ على معنى للقرينة لا يدل على أنه حقيقة فيه بل الدلالة المجردة عن القرينة دليل الحقيقة [١].

وسادسها : أن الرجال إذا قال : العلماء والشرفاء أكرموهم إلا الفاسق منهم، فإن الاستثناء يعود إلى الجميع وفاقا ، فكذا لو قال : أكرموا العلماء والشرفاء إلا الفاسق منهم ، ضرورة أنه لا فرق بينهما فى المعنى .

وجوابه : أن الاستثناء فى الأول : إنما رجع إلى العلماء ، والشرفاء ، لأنه استثناء عن الضمير الراجع إليهما ، فكان الاستثناء عن الجملة الواحدة .

وأما فى الثانى فليس كذلك ، بل هو استثناء عن الجملة الأخيرة عندنا [٢].

وسابعها : أن القول بعود الاستثناء إلى جميع الجمل المذكورة تقتضى القطع بحصول مراد المتكلم منه ، لأنه إن كان مراده ذلك فظاهر ، وإن كان مراده منه العود إلى البعض ، فذلك أيضا : حاصل فى ضمن الكل .

وأما القول : باختصاصه بالجملة الأخيرة فلا يقتضى القطع بحصول مراده منه، لأن بتقدير أن يكون مراده منه العود إلى الكل لا يحصل مراده بالجمل[٣] على العود إلى الجملة الأخيرة ، فكان الأول[٤] أولى .

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال وجوابه فى :
المعتمد "١/٢٦٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٧٠" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٠٣" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢٦٨ ـ ٢٦٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٠٣" .

(٣) فى "ص" : بالجملة .

(٤) فى "ت ، ص" : وكان .

لا يقال : أنا لانسلم أنه يحتمل أن يكون مراده منه العود إلى الكل ، حتى يكون الحمل عليه محصلا لمراده على القطع ، وهذا[1] لأنه لا يجوز أن نعنى باللفظ غير ظاهره عند عدم قرينة دالة عليه ، والعود إلى الكل غير ظاهره عندنا ، فلا يجوز أن يكون ذلك مراده مع أنه لا يدل عليه .

لأنا نقول : هذا بعد أن يثبت أنه ظاهر فى شىء وغير ظاهر فى شىء آخر ، فأما قبل أن يثبت ذلك ، وقبل النظر إلى دليل المذهبين ، فلا شك أن احتمال إرادته قائم ، وأنه محصل لغرضه قطعا ، إذ ذاك ، فكان أولى .

وجوابه : منع كونه مقتضيا للقطع بحصول مراده « وهذا لأنه يجوز أن يكون مراده منه هو العود إلى الجملة الأخيرة ، مع إرادة عدم عوده إلى غيرها لا مع عدم إرادة عوده إلى غيرها ، فإن القول بالعود على الكل معه يوجب القطع بحصول مراده » [2].

فأما مع الأول /(٢٥١/ب) فيستحيل ، إذ يمتنع وجود الكل عند فرض عدم[3] جزئه [4].

سلمناه: لكن لا يعارض هذا صريح دلالة تلك الجمل على إرادة كل مدلولاتها، لأن الدلالة اللفظية راجحة على القرائن المعنوية ، وبهذا خرج الجواب أيضا : لو رجح القول بالعود على جميع الجمل ، بأن يقال : إنه وإن لم يكن محصلا للغرض قطعا ، لكنه محصل له على التقديرين ، والقول بأنه يختص بالجملة الأخيرة ليس كذلك ، فكان أولى[5] .

---

(١) فى "ص" : فهذا .

(٢) ما بين القوسين مكرر فى "ت" .

(٣) آخر الورقة " ٧" من "ص" .

(٤) فى "ص" : جر .

(٥) انظر أدلة الشافعية ومن وافقهم ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩" ، العدة "٢/ ٦٨٠ ـ ٦٨١" ، التبصرة "ص ١٧٣" .
الوصول إلى الأصول "١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥" ، المستصفى " ٢/ ١٧٤ " ، المحصول==

احتجت الحنفية - رحمهم الله تعالى - بوجوه :

أحدها : أن القول بتعميم الرجوع يستلزم الترك بالدليل فى آية القذف ، وأمثالها ، إذا[1] لم يرجع الاستثناء إلى الجلد ، فإنه لا يسقط بالتوبة وفاقا ، والترك بالدليل خلاف الأصل ، فما يستلزمه[2] يكون أيضا كذلك [3].

وجوابه : بعد تسليم أنه لا يرجع إلى الجلد ، إذ هو ممنوع على رأى لنا : المعارضة بمثله ، وهو أن يقال : إنا لو جعلناه حقيقة فى الاختصاص بالجملة الأخيرة ، لزم الترك بالدليل فى مثل قوله تعالى: **﴿ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾**[4].

فقوله : **﴿ إلا قليلا ﴾** ليس باستثناء عن الجملة الأخيرة ، إذ لو كان استثناء عنها لصار[5] تقدير الكلام إن أكثر من ليس عليه فضل الله ورحمته يتبع الشيطان ، وإن قليلهم لا يتبعه ، وهو فاسد فإن كل[6] من لا يتبعه فإنه بفضله وعصمته وتوفيقه فهو إذاً استثناء ، إما عن قوله : **﴿ أذاعو به ﴾** ، أو عن قوله: **﴿ لعلمه الذين يستنبطونه ﴾** أو عنهما معا ، وعلى التقديرين يلزم الترك بالدليل ، فما هو جوابكم عن هذا ؟ فهو جوابنا عن ذلك [7].

== "١/ق ٦٨/٣ - ٧١ - ٧٨ - ٨٠" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٠١ - ٣٠٣" ، الفائق "٣/٦٢ - ٦٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٠" ، روضة الناظر "ص ٢٥٧"، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥٠" .

(١) فى "ص" : إذ لم .

(٢) فى الأصل ، "ص" : يستلزم .

(٣) آخر الورقة "٢٥٤" من "ت" .

(٤) سورة النساء : آية "٨٣" .

(٥) فى الأصل : اصار ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٦) فى الأصل : بدل "كل" : " كان " ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٧) انظر فى هذا الدليل وجوابه :
المعتمد "١/ ٢٧١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤١" ، الفائق "٣/ ٦٤" .

وثانيها : أنه استعمل فى العود إلى الجملة الأخيرة فقط ، كما فى قوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة « مؤمنة[1] » ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾[2]، فقوله تعالى : ﴿ إلا أن يصدقوا ﴾ راجع إلى الدية فقط ، إذ الكفارة لا تسقط بتصدق الأهل بالإجماع ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، وإذا كان حقيقة فيه لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك [3].

وجوابه : ما سبق فى حجج القائلين بتعميم العود [4].

وثالثها: إن الاستثناء على خلاف الأصل ، لأنه تخصيص خاص ، والتخصيص خلاف الأصل ، فهو أيضا خلاف الأصل ترك العمل بهذا الأصل بالنسبة إلى/(٢٥٢/ أ) تعليقه إلى جملة واحدة ، لضرورة حمل الكلام على الصحة فإنه لو لم يعلق بشىء مما تقدم عليه للغا ، فوجب أن يبقى على الأصل بالنسبة إلى غيرها ، لأنه قد اندفعت الضرورة بالتعليق إلى جملة واحدة[5].

بقى أن يقال : فلم يتعين لذلك الجملة الأخيرة ؟ .

قلنا : للقرب ، فإن للقرب تأثيرا فى كلامهم ، فى أن تعلق القريب من الشىء به ، إذا كان محتاجا إليه [6].

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) سورة النساء : آية "٩٢" .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه :
المعتمد "١/ ٢٧١" ، العدة "٢/ ٦٨٢" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٤" ، الفائق "٣/ ٦٥" .

(٤) انظر ما سبق " ص ١٣٥٠ ".

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٧١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٦" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ١٥٥" ، نهاية السول "٢/ ١٠٧" .

(٦) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٧٢ - ٧٤" حيث قال الإمام الرازى : "يبقى أن يقال : فلم خصصتموه بالجملة الأخيرة .. ولنا فيه وجهان :
الوجه الأول : اتفاق أهل اللغة على أن للقرب تأثيرا فى هذا المعنى .
الوجه الثانى : إن كل من صرف الاستثناء إلى جملة واحدة خصصه بالجملة الأخيرة فصرفه إلى غيرها خرق للإجماع

ويدل عليه أمور :

أحدها : أنهم اتفقوا على أن رجوع الضمير فى مثل قول القائل : ضرب زيد عمرا وضربته ، إلى عمرو أولى من رجوعه إلى زيد ، ولا يحتمل ذلك لمناسبة معنوية ، فإنه لو قدم المفعول وأخر الفاعل ، لكان عود الضمير[1] إلى زيد أولى من عوده إلى عمرو ، وليس ذلك للقرب .

وثانيها : أنهم اتفقوا على أن ما يلى الفعل ، يجب أن يكون هو الفاعل إذا كان هو والمفعول مقصورين ، ولم يكن فى الكلام قرينة تدل على أن أحدهما بالفاعلية أولى من الآخر ، وليس ذلك إلا للقرب .

وثالثها : أنهم اتفقوا فى مثل قولهم :أعطى زيد بكرا خالدا ، على أن بكرا أولى بأن يكون مفعولا أولا لأعطى ، وليس ذلك إلا للقرب .

ورابعها : أنا لو لم نعلقها بالجملة الأخيرة ، لزم خرق الإجماع ، لأن كل من علقه بجملة واحدة [قال[2]] : إن تلك الجملة هى الجملة الأخيرة ، فالقول بأنه يتعلق بجملة واحدة غيرها خلاف الإجماع [3].

وجوابه : أنا لا نسلم أنه خلاف الأصل ، قوله : لأنه تخصيص خاص .

قلنا : ممنوع على رأى من يقول : إن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ما بقى بعد الاستثناء .

سلمنا : ذلك لكن دليلكم منقوض بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط ، فإن كل واحد منهما خلاف الأصل لرفع مقتضى الكلام الأول ، بل هما أولى بذلك .

---

(١) آخر الورقة "٧١" من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) انظر فى هذه الأمور التى تدل على أن للقرب تأثيرا فى الكلام : المحصول "١/ ق ٣/ ٧٢ _ ٧٤" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٦" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٥١" .

أما الأول : فلأنه يرفع مقتضى الكلام الأول بالكلية .

وأما الشرط : فلأنه قد يرفع ذلك لجواز أن لا يحصل الشرط أصلا بالنسبة إلى شيء من مدلولات الكلام الأول ، مع أنهما يرجعان إلى كل ما يتقدمهما[1] من الجمل ولا يدفع بالفرق المذكور ، لأنه مر تزييفه .

سلمنا : سلامته عن النقص أيضا : « لكن[2] » التخصيص قد يلتزم بأدنى قرينة ، فلم لا يجوز أن يقال : إن جعل كونه حقيقة فى العود إلى الكل ، أولى من جعله[3] كونه حقيقة فى العود إلى الجمل[4] الأخيرة لما عرفت ذلك غير مرة ، مع دعو الحاجة إلى العود إلى الكل / (٢٥٢/ ب) قرينة دالة على أن التزامه أولى [5].

ورابعها : أن الاستثناء من الاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، كقولك : لفلان على عشرة إلا خمسة إلا أربعة ، فكذا فى سائر الصور ، دفعا للمجاز والاشتراك.

وجوابه : أن هذا هو الدليل الثانى بعينه [فإن الاختصاص بالجملة الأخيرة هاهنا أيضا للقرينة ، إذ العود إليهما ممتنع لما سبق][6] غير أن المثال مختلف .

فجوابه : « هو[7] » ما سبق « والعود إلى الجملة الأولى فقط أيضا : ممتنع لما سبق فلم يبق[8] » [9] إلا الاختصاص بالجملة الأخيرة « هاهنا أيضا

(١) فى "ص" : تقدمهما .
(٢) ساقط من "ص" .
(٣) فى "ص" : جعل .
(٤) فى "ص" : الجملة .
(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٨٠ ـ ٨١" ، الأحكام للآمدى "٣٠٦/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥١" .
(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ت" .
(٧) ساقط من "ص" .
(٨) فى الأصل ، "ص" : فان .
(٩) ما بين القوسين ساقط من "ص"

للقرينة ، إذ العود إليها ممتنع لما سبق [والعود إلى الجملة الأولى فقط أيضا ممتنع لما سبق فلم يبق][1] الاختصاص بالجملة الأخيرة [2].

وخامسها : أن العامل فى المستثنى هو الفعل المذكور فى المستثنى منه أو تقديره بواسطة إلا : على ما هو مختار المحققين منهم ولو رجع الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة المختلفة إليها بأسرها ، لزم اجتماع العوامل الكثيرة المختلفة على معمول ، لأن تقدير الاستثناء عقيب كل جملة خلاف الأصل ، لأنه إضمار لكن ذلك ممتنع [3].

أما أولا : فلنصهم على ذلك [4].

وأما ثانيا : فلامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد .

وجوابه : أنا لا نسلم إن العامل هو الفعل الذى فى المستثنى منه أو تقديره ، وهذا لأنه ليس[5] متفقا عليه .

قلنا : أن نمنعه بل العامل فيه عندنا هو الفعل المقدر وهو استثنى وإلا نابت[6] منابه ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم امتناعه .

قوله : أولا : لأنهم نصوا عليه .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

وانظر فى هذا الاستدلال وجوابه :

المعتمد "١/ ٢٧٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٥٣" : ، المحصول "١/ق ٣/ ٧٥" .

(٣) هذا الاستدلال نسبه الآمدى فى الأحكام للقلانسى "٢/ ٣٠٦" .

(٤) آخر الورقة "٢٥٥" من "ت" .

(٥) آخر الورقة "٧٢" من "ص" .

(٦) فى الأصل غير معجمه ، وفى "ص" : نايب ، والمثبت من "ت" .

قلنا : كلهم أم بعضهم .

والأول : ممنوع ، وهذا لأن الكسائي[1] وغيره يجوز [2].

والثاني : مسلم[3] لكنه ليس بحجة .

قوله ثانيا : يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد .

قلنا : اجتماع علتين بمعنى مؤثرتين محال .

أما اجتماع علتين بمعنى "معرفتين[4]" ، فليس كذلك لجواز اجتماع معرفات كثيرة على شيء واحد ، والعوامل الإعرابية معرفات عندنا .

سلمنا : ذلك لكنه منقوض بما إذا دل دليل على عودة إليها بأسرها ، « فإنه لا خلاف في أنه يعود إليها بأسرها ، مع أن جميع ما ذكرتم آت فيه إذا أمكن أن يقال : لو رجع الاستثناء المذكور عقيب تلك الجمل "الكثيرة[5]" المختلفة إذ ذاك إليها بأسرها لزم اجتماع العوامل الكثيرة المختلفة على معمول واحد ، لأن

---

(١) هو: أبو الحسن على بن حمزة بن عبد الله الأسدى بالولاء الكوفى المعروف بالكسائى ، أحد القراء السبعة ، كان إماما فى النحو واللغة والقراءات ولم يكن له فى الشعر يد وكان يؤدب الأمين بن الرشيد ويعلمه ، استوطن بغداد ، وله مصنفات منها : القراءات ، مختصر فى النحو ، معانى القرآن ، النوادر ، توفى سنة "١٨٩" هـ بالرى .

انظر: الفهرست "ص ٤٤" ، اللباب "٣/ ٩٧" ، تاريخ بغداد "١١/ ٤٠٣" ، معجم الأدباء "١٣/ ١٦٧" ، وفيات الأعيان "٣/ ٢٩٥" ، البداية والنهاية "١٠/ ٢٠١" .

(٢) ذهب الكسائى وآخرون إلى أنه يجوز أن يجتمع على المعمول عاملان .

انظر : التسهيل "١/ ٤٥٢" ، شرح ابن عقيل "٢/ ١٦٠" ، ضياء السالك على أوضح المسالك "٢/ ١٠٣" .

(٣) فى "ت" : ممنوع .

(٤) فى "ص" : بدل هذه الكلمة : "معه فبين" .

(٥) فى "ت" : المذكورة .

تقديرالاستثناء عقيب كل جملة خلاف الأصل ، تعين ما ذكرتم لكن ذلك محال بما ذكرتم من الوجهين ، فما هو جوابكم فهو جوابنا [1].

فإن قلت : الإضمار وإن كان على خلاف الأصل ، لكن يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، و"لما دل الدليل[2]" على عود الاستثناء إليها بأسرها[3]» / (٢٥٣/أ) وقام الدليل على امتناع اجتماع عاملين مختلفين على معمول واحد ، مع ما ثبت إن العامل هو الفعل المذكور أو المقدر فى المستثنى منه، تعين ذلك أن يكون بطريق الإضمار عقيب كل جملة ، وهذا لا يتأتى لكم.

قلت : لا نسلم أنه لا يتأتى لنا : فإن ما ذكرنا من قياس الاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط ، دليل على عود الاستثناء إلى كل الجمل لا يمكنكم الجواب عنه بما أجبنا عنه ، لأنكم سلمتم الحكم فيها والمقدمتان الباقيتان لا تختلف فيكون الدليل دالا على الإضمار فى المتنازع فيه أيضا .

وخامسها : أن دخول الأفراد التى يخرجها الاستثناء عما قبل الجملة الأخيرة، على تقدير عوده إلى الكل تحته معلوم ، وخروجها عنه بسببه مشكوك فيه ، واليقين لا يزال بالشك .

وأجيب عنه : بمنع تيقن الدخول مع الاستثناء المتصل بآخر الكلام ، وهذا لأنه راجع إلى الكل عندنا : ومع هذا كيف يمكن ادعاء تيقن الدخول علينا؟ .

وفيه نظر ، لأن المعنى من قولنا : اليقين لا يزال بالشك ، أن اليقين الذى كان ثابتا قبل ما به الشك لا يزال بالشك ، ولا مع ما به الشك لا يبقى اليقين قطعا، ونظائره فى الاستعمال كثيرة لا تخفى عليك ، وحينئذ لا يصح المنع ، لأن تيقن الدخول كان ثابتا قبل الاستثناء وفاقا .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٧٤ ـ ٨٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٦" ، الفائق "٣/ ٦٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٥١" .

(٢) العبارة فى "ص" : هكذا : ولنا دل الدليل .

(٣) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

سلمنا : سلامته عن هذا[1] النقص ، لكنه منقوض بالشرط والصفة ، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا [2].

وسادسها : أن القول يعود إلى الاستثناء إلى كل الجمل يقتضى جواز الاستثناء المنفصل ، وهذا لأن الفصل كما يحصل بالسكوت ، فكذا يحصل بالشروع فى كلام أجنبى ، بل أولى كما فى الأذان وغيره ، ويدل عليه أيضا/ (٢٥٣ /ب) اعتبار الطول فى السكوت حيث هو فاصل وفصله مفسد كما فى الأذان[3] ، وقراءة الفاتحة عندكم[4] ، بخلاف الشروع فى كلام أجنبى، فإنه لا يعتبر فيه الطول ، والجملة الأخيرة أجنبية عن الجملة الأولى[5] لاسيما إذا كان الشروع فيها إضرابا عما تقدمها بالكلية ، لكن ذلك باطل بما ثبت من فساد الاستثناء المنفصل .

وأجيب : عنه : بأنه إنما يصح لو لم يكن الكلام كله كجملة واحدة ، أما إذا كان كجملة واحدة [فلا . وهو ضعيف لأنه مبنى على أن الواو العاطفة تصير الجمل الكثيرة بسبب القطع كجملة واحدة] [6]، وهو باطل لما تقدم[7] .

فالأولى أن يجاب بمنع أن الفصل يحصل بالشروع فى كلام أجنبى فضلا

---

(١) آخر الورقة "٧٣" من "ص" .

(٢) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه :

العدة "٢/ ٦٨١" ، التبصرة "ص ١٧٥" ، المستصفى "٢/ ١٧٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٥" ، الفائق "٣/ ٦٥" ، روضة الناظر "ص ٢٥٧" .

وراجع: تيسير التحرير "١/ ٣٠٥"، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٣٣".

(٣) انظر : المغنى لابن قدامة "١/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥" ، الهداية شرح بداية المبتدىء "١/ ٤٢" ، المجموع شرح المهذب "٣/ ١٠٩" .

(٤) انظر : المغنى "١/ ٤٨٤" ، المجموع شرح المهذب "٣/ ٢٨٦" .

(٥) فى الأصل ، "ت" : الأول ، وما أثبته من "ص" .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٧) انظر ما سبق " ص ٣٥٢ " .

عن أن يكون ذلك أولى .

وأما القياس على الأذان وقراءة الفاتحة فالفرق بينهما ظاهر ، لأن المحافظة على نظم الأذان واجبة لئلا يعد تلاعبا فيخل بمقصود الأذان ، ولذلك قلنا : إن السكوت القصير لا يضر، والكلام اليسر يضر، لأن إخلال نظمه يحصل بالشروع ولو فى كلام يسير دون السكوت القصير .

وأما قراءة الفاتحة فلأن الموالاة بين كلماتها واجبة وتخلل كلام يسير يخل بذلك، وليس الموالاة بين المستثنى والاستثناء واجبة ، بدليل أنه يجوز الفصل بينهما بكلام طويل يتعلق بصفة المستثنى منه أو بشىء مما يتعلق به حتى يكون تخلل كلام أجنبى[1] مانعا .

سلمنا : ذلك ، لكن ما ذكرتم إنما يقضى[2] فى الجمل التى لا يتعلق بعضها ببعض ، ولا يناسب بعضها بعضا ، ونحن قد سلمنا : الحكم فيه ، وإنما ادعينا[3] التوقف فيما ورائها ، وما ذكرتم لا يستقيم فيه ، إذ الشروع فى الجملة بعد الجملة فى الجمل المتعلقة[4] بعضها ببعض والمتناسبة لا تعد[5] إعراضا وشروعا فى الكلام الأجنبى[6] .

وسابعها : أنه لو كان الاستثناء عائدا إلى جميع الجمل ، لوجب فى قول القائل : أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعة ، أن يقع اثنتان ، لكنه ليس كذلك وفاقا ، فلا يكون الاستثناء عائدا إلى الجمل كلها .

وجوابه : بعد تسليم الحكم إذ هو ممنوع على رأى لنا "إن ذلك لوجهين[7]" :

---

(١) فى "ص" : الكلام الأجنبى .
(٢) فى "ص" : يتمشى .
(٣) آخر الورقة "٢٥٦" من "ت" .
(٤) فى "ص" : المتعلق .
(٥) فى "ص" لا يعد .
(٦) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه :
التبصرة "ص ١٧٥" ، المحصول "١/ق ٣/ ٧٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٥" ، الفائق "٣/ ٦٥" .
(٧) عبارة "ص" هكذا : إن ذلك المانع ويمكن تقريره من وجهين .

أحدهما « أنا[1] » إنما يرد المستثنى بعينه إلى كل واحدة من الجمل بعينها "لأنا[2]" نجمع مدلولات الجمل بأسرها ثم نرد الاستثناء إليها [وذلك متعذر هنا لأنه مستغرق لكل واحد من الثلاثة فيلزم إلغاء كلام العاقل البالغ بالكلية فلاجرم خصصنا بالثلاثة الأخيرة ليصح الأول][3] فيقع ثلاثا .

وثانيهما : أن المعتبر هو الثلاث الأول ، وأما الثلاث الأخيرة[4] فغير معتبرة لأن المرأة بانت بالأولى[5] ، فلم يبق محلا[6] للطلاق فصار ، كما لو قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق ، ولأنه استوى في كمال العدد فلم يبق له التطليق وحينئذ يعود الاستثناء إليها ، فيكون مستغرقا فيبطل فتقع الثلاث الأول/ (٢٥٤ / أ) وترك مقتضى الدليل لدليل ليس ببدع ، ولئن قال ترك مقتضى الدليل إنما نشأ من مذهبكم فيكون باطلا . فجوابه قد سبق [7].

واحتج المرتضى على الاشتراك بوجوه :

أحدها : أنه يحسن أن يستفهم من المتكلم أنه أراد باستثنائه عقيب الجمل الكثيرة العود إليها بأسرها أو إلى البعض ، وحسن الاستفهام دليل الاشتراك .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) في الأصل : لا انا ، وما أثبته من "ت ، ص" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومن "ت" ، وأثبته من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٧٤" من "ص" .

(٥) في "ص" : الأول .

(٦) في الأصل : محللا ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٧) انظر ما سبق ، العدة "٢/ ٦٨٢" ، الأحكام للآمدي "٢/ ٣٠٥" .
وانظر في أدلة الحنفية ومناقشتها :
المعتمد "١/ ٢٦٩" ، العدة "٢/ ٦٨١" ، التبصرة "ص ١٧٥" ، المستصفى "٢/ ١٧٦" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٥٣" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٧١ ـ ٧٦" ، الأحكام للآمدي "٢/ ٣٠٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤١" ، تيسير التحرير "١/ ٣٠٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٣٣" .

وجوابه : ما سبق فى العموم [1].

وثانيها : أنه استعمل فيهما معا ، ولا نزاع فى جوازه ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وجوابه : ما سبق غير مرة ، وهو أن الاستعمال دليل الحقيقة ، إذا لم يفض إلى الاشتراك ، ونزيد هنا وهو يخصه : أنه استعمل فى العود إلى الجملة الواحدة غير الأخيرة أيضا : فليكن حقيقة فيه تعين ما ذكرتم وأنت لا تقول به.

وثالثها : أن الحال ، وظرفى الزمان ، والمكان مشترك فى العود إلى الكل وفى العود إلى الأخيرة نحو قول القائل : أكرمت العلماء ، وأهنت الجهال ، فإنما فى دارى ويوم الجمعة ، فكذا فى الاستثناء ، والجامع أن كل واحد منها فضله يأتى بعد تمام الكلام .

وجوابه : منع كونها مشتركة ، بل هى عائدة إلى الكل ، أو إلى الأخيرة[2]، أو إنا لا ندرى ماذا حكمه[3] إذ على[4] حكمه فى[5] التفصيل الذى سبق فى الاستثناء على اختلاف المذاهب .

سلمنا : ذلك لكن الكلام على الجامع ما سبق ، سلمنا صحته ، لكنه قياس فى اللغة ، وهو ممنوع [6].

---

(١) انظر ما سبق " ص ١٢٩٤" .

(٢) فى الأصل : الآخرة ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) فى "ص" : حكمها .

(٤) فى "ص" : وعلى .

(٥) فى "ص" بدل : "فى" : "على" .

(٦) انظر فى أدلة الشريف المرتضى ، ومن وافقه ومناقشتها :
المحصول "١/ق ٣/ ٧٦ - ٧٨ - ٨٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "ص ١٤٥" ، الفائق "٣/ ٦٦ - ٦٩" .

الفصـــل الثانـــى

فى التخصيص بالشرط

الفصل الثانى
فى التخصيص بالشرط

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فى تعريفه

قال الشيخ الغزالى - رحمه الله تعالى - : الشرط : هو الذى لا يوجد المشروط دونه[1] ، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده [2].

واعترض عليه بوجهين [3]:

أحدهما : أن معرفة المشروط متوقفة على معرفة الشرط ، لكونه مشتقا منه، فلو عرفنا الشرط لزم الدور ضرورة إن معرفته حينئذ متوقفة عليه وهو ممتنع.

ويمكن أن يجاب عنه : أن المشروط مشتق من الشرط اللغوى ، والمعرف هو الشرط الشرعى والعقلى ، فلا دور .

---

(1) فى "ت" : بدونه .

(2) انظر : المستصفى "٢/ ١٨٠" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٢/٣٠٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤٥"، روضة الناظر "ص ٢٥٩" .

وعرفه الشيخ الغزالى فى شفاء الغليل "ص ٥٥٠" ، بقوله : "وفى لسان الفقهاء : عبارة عما يمتنع وجود عمل العلة إلا بوجوده لا لما تجب به العلة أو يجب به الحكم، أو يقال : هو عبارة عما يجب الحكم عنده بوجود علة الحكم" .

(3) هذان الاعتراضان على تعريف الشيخ الغزالى أوردهما الآمدى فى الأحكام"٣/٣٠٩" .

وثانيهما : أنه غير مانع ، لأنه يدخل فيه جزء[1] العلة ، إذ الحكم لا يوجد بدونه ، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده مع أنه ليس بشرط هو منقدح على المشهور ، لكن لعل الشيخ الغزالي - رحمه الله تعالى - لا يسلم أنه ليس بشرط ، وهو إن كان خلاف المشهور ، لكن الخلاف فيه آيل إلى التسمية فله أن يمنع ذلك ، فإن رمنا اندفاعه عنه زدنا في التعريف .

وقلنا : ولا يكون[2] جزء[3] /(٣٥٤/ب) العلة ، وحينئذ يكون التعريف جامعا مانعا [4].

وقال الإمام : الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته [5].

ثم قال : ولا يرد عليه العلة ، لأنها نفس المؤثر ، والشيء لا يقف على نفسه ولا جزء العلة ، ولا شرط ذاتها ، لأن العلة تقف عليه في ذاتها ، فهذا هو الشرط الشرعي كا"لإحصان" ، فإنه شرط اقتضاء الزنا للرجم [6].

واعترض عليه : بأنه غير جامع ، لأن الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى وشرط كونه تعالى عالما مع أنه لا تأثير ولا مؤثر[7] .

---

(١) في "ص" : خبرو .

(٢) آخر الورقة "٧٥" من "ص" .

(٣) في "ص" : خبر .

(٤) انظر فيما اعترض به على هذا التعريف ومناقشتها والجواب عنها في :
الأحكام للآمدي "٣٠٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٥/٢" ، الفائق "٧٠/٣ - ٧١" .
وراجع : تيسير التحرير "٢٨٠/١" ، فواتح الرحموت "٣٣٩/١" .

(٥) انظر في تعريف الإمام الرازي : المحصول "١/ق ٨٩/٣" .
وراجع : الأحكام للآمدي "٣٠٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٥/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٦١" ، الإبهاج "١٥٧/٢" .

(٦) انظر : المحصول "١/ق ٨٩/٣" .

(٧) المعترض هو الآمدي في كتابه الأحكام "٣٠٩/٢" .
وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٥/٢" ، نهاية السول "١٠٩/٢" .

وهو غير وارد عليه أصلا : لأنه ذكر تعريف الشرط الشرعى لتصريحه بذلك، ولاستثناءه[1] شرط العلة ومعلوم أن شرطيته عقلية . وهذا التعريف أخص من الأول ، لأنه لا يتناول الشرط العقلى ، ولا شك أن مطلق الشرط منقسم : إلى شرعى وعقلى ، فكان [ما[2]] يتناولهما أولى[3] .

وقيل : هو ما يلزم من نفيه نفى أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فى السبب [4].

وهو غير مانع ، لأنه يدخل تحته المضافان ، والمتلازمان ، مع أن كل واحد منهما ليس شرطا للآخر ، لأن الشرط متقدم بالرتبة على المشروط ، والمضافان معا ، ولأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ، ويلزم من وجود أحد المضافين وجود الآخر .

فإن أردت ما هو أولى مما سبق فقل : هو الذى لا يلزم وجوده[5] وجود شىء آخر مع أنه يلزم من عدمه عدمه ولا يكون بسببه .

---

(١) فى "ص" : ولاستثناء .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) ذكر الأسنوى فى نهاية السول "١٠٩/٢" عن هذا التعريف أنه لا يستقيم إلا على رأى المعتزلة والغزالى ، فإنهم يقولون إن العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يجعلونها مؤثرات بذاتها ، والغزالى يجعل الشارع والبيضاوى وغيره من الأشاعرة ، يقولون إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه فلا تأثير ولا مؤثر عندهم .
وانظر فى هذه المناقشة لهذا التعريف والجواب عن الاعتراض الوارد عليه فى : الأحكام للآمدى "٣٠٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٥/٢" ، الفائق "٧١/٣"، نهاية السول "١٠٩/٢" ، فواتح الرحموت "٣٤١/١" .

(٤) هذا التعريف اختاره الآمدى ، وابن الحاجب فى الأحكام فى مختصره "فى الموضعين السابقين" .
وانظر : الفائق "٧٢/٣" ، كشف الأسرار "١٧٤/٤" .

(٥) آخر الورقة "٢٥٧" من "ت" .

وهو جامع للشرط الشرعى : كالإحصان للزنا فى اقتضاء الرجم ، والطهارة للصلاة ، والعقلى : كالحياة للعلم والقدرة ، وشرط الحكم ، وشرط السبب ، على ماعرفت ذلك فى أول الكتاب [1].

والشرط فى اصطلاح النحاة : هو الذى علق عليه الحكم بحرف "إن" أو أحد أخواتها ، وهى مشهورة مذكورة فى كتب العربية لا حاجة إلى ذكرها هنا[2].

المسألة الثانية

[فى أوان وجود المشروط إذا كان موقوفا على الشرط فقط]

الشرط إن كان مما يوجد دفعة واحدة ، بأن كان واحدا لا جزء له كالجوهر المفرد والآن ، أو كان مركبا ، لكن لا توجد[3] أجزاؤه إلا معا كالماهية النوعية المركبة من الجنس والفصل ، فإن الجنس لا وجود له فى الخارج إلا مع الفصل، وكذلك الفصل لا وجود له فى الخارج إلا مع الجنس حصل المشروط أيضا مقارنا لذلك الوقت .

وإن كان الشرط مما يمتنع وجوده دفعة واحدة كالكلام والحركة ، فإنه

---

(١) انظر ما سبق "ص ٥٨٢ " .

وانظر فى أقسام الشرط :

المستصفى "٢/ ١٨١" ، المحصول "١/ق ٣/ ٨٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٠٩"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٥" ، روضة الناظر "ص ٢٥٩" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٥٨" ، تيسير التحرير "١/ ٢٨٠" .

(٢) انظر : التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/ ٤٠٨" ، شرح ابن عقيل "٢/ ٣٦٤" ، شرح الكافية الشافية "٣/ ١٥٨٠" .

(٣) فى "ص" : لا يوجد .

عندما يكون الجزء / (٢٥٥ / أ) الأول [١] منهما موجودا كان الجزء الثانى معدوما ، وعندما يحصل الجزء الثانى يصير الجزء الأول معدوما حصل المشروط فى زمان حصول الجزء الأخير منه ، لأنه كان معلقا على وجوده فلا بد من اعتباره ، ووجوده الحقيقى غير متصور لعدم حصول أجزائه [٢] فى الخارج معا فلا بد من اعتبار وجوده العرفى ، وأهل العرف إنما يحكمون عليه بالوجود [٣] إذ ذاك .

وإن كان الشرط مما يصح أن يوجد دفعة واحدة ، ويصح أن يوجد متدرجا أيضا : فالمشروط فى هذا القسم « إنما يوجد عند حصوله بجميع أجزائه لأنه الوجود الحقيقى والعدول عنه فى القسم الثانى » [٤] إنما هو لضرورة أنه لايمكن اعتباره لامتناعه ، وهو منتف فيما نحن فيه ، فوجب اعتباره .

هذا [٥] كله إذا كان الشىء مشروطا بوجود هذه الأقسام الثلاثة .

أما إذا كان مشروطا بعدمها فالحكم لا يختلف فى الأقسام الثلاثة ، فإنه يحصل المشروط فى أول زمان عدمها ، لأن عدم الشىء يحصل بطريقين :

أحدهما : بانعدام أحد أجزائه .

وثانيهما : بانعدام مجموع أجزائه ، بخلاف الوجود فإنه لا يحصل إلا بوجود مجموع الأجزاء [٦] .

---

(١) فى "ت" : الواحد .

(٢) آخر الورقة "٧٦" من "ص" .

(٣) فى "ص" : بالموجود .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٥) فى "ت" : بهذا .

(٦) انظر فى هذه المسألة .

المحصول "١/ق ٣/ ٩١ ـ ٩٤" ، الفائق "٣/ ٧٢ ـ ٧٣" .

وراجع : الإبهاج "١٥٩/٢" ، نهاية السول "٢/ ١١١" .

المسألة الثالثة

اعلم أنه لانزاع فى أن الشرط يخرج بعض الأفراد التى كانت تدخل تحت لفظ العام لولاه ، وإن كان النزاع حاصلا فى أنه يصير بسببه مجازا أم لا على ما عرفت ذلك من قبل [(١)]. لكن تارة يكون منفردا بالإخراج كقولك : أكرم الناس إن دخلوا دارى ، وتارة يكون غير منفرد به بأن يكون مستفادا من دليل آخر ، إما عقلى كقولك : تصدقوا إن كنتم قادرين عليها ، أو شرعى كقولك: صلوا إن كنتم متطهرين .

وفائدة " هذا [(٢)] " النوع : التأكيد لا غير ، [فإذا [(٣)]] دار الشرط بين النوع الأول ، وبين النوع الثانى ، بأن يكون اللفظ مشتركا بين معنيين تخصيصه العام بأحد المعينيين معلوم من دليل آخر ، وتخصيصه العام الآخر بالمعنى الآخر غير معلوم من دليل آخر ، فيحتمل[(٤)] أن يقال : الحمل على النوع الأول أولى دفعا لزيادة التخصيص ، ويحتمل أن يقال : الحمل على النوع الثانى أولى ، لأنه يفيده فائدة تأسيسية وهى[(٥)] أولى من الفائدة التأكيدية[(٦)] .

---

(١) انظر ما سبق " ١٥٨٥ " .

(٢) مكرر فى "ص" .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) فى "ص" : محتمل .

(٥) فى "ص" : وهو .

(٦) انظر فى هذه المسألة : المحصول "١/ ق ٣/ ٩٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٠" .

المسألة الرابعة

[فى أقسام الشرط والمشروط باعتبار التعدد والاتحاد]

الشرط والمشروط : [إما أن يكونا متحدين ، أو متعددين ، أو يكون الشرط واحدا والمشروط][1] متعددا ، أو بالعكس ، فهذه أقسام أربعة ، لا مزيد عليها ، فلنبين مثال كل واحد منها وحكمه .

أما الأول : فمثاله ما سبق وحكمه ظاهر / (٢٥٥/ ب) ، وهو أنه متى وجد الشرط وجد المشروط ، على الوجه الذى تقدم ذكره[2] .

وأما الثانى : وهو أن يكونا متعددين ، فهذا على أقسام أربعة :

لأن تعدد كل واحد منهما ، إما على البدل ، أو على الجمع :-

فالأول : أن يكون الشرط متعددا على البدل ، والمشروط أيضا كذلك، كقولك: إن كلمت زيدا أو دخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حر .

وحكمه : أنه متى حصل أحد الشرطين حصل أحد المشروطين والتعيين "إلى المتكلم"[3] .

والثانى : أن يكون الشرط متعددا على الجمع والمشروط أيضا كذلك ، "ومثاله ما سبق"[4] لكن بحذف الهمزة .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) انظر ما سبق .

(٣) فى الأصل : إليه ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) وعبارة الأصل والثانى التعدد على الجمع فيهما كما فى المثال السابق ، وهى تصويب فى الهامش . والمثبت من "ت ، ص"

وحكمه : أنه متى حصل المشروطان ، ولا يحصلان[1] ولا أحدهما عند فوات أحد الشرطين .

والثالث : أن يكون الشرط متعددا على البدل ، والمشروط على الجمع كقولك: إن كلمت زيدا ، أو دخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حر .

وحكمه : أنه متى حصل أحد الشرطين حصل المشروطان .

والرابع : أن يكون المشروط متعددا على الجمع ، والمشروط على البدل كقولك : "إن كلمت زيدا ودخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حر" .

وحكمه : أنه متى حصل الشرطان حصل أحد المشروطين ، والتعيين إلى القائل .

والثالث : أن يكون الشرط واحدا والمشروط متعددا .

وهذا على قسمين :

أحدهما : أن يكون الشرط واحدا والمشروط متعددا على البدل كقولك : "إن كلمت زيدا فامرأتى طالق أو عبدى حر" .

وحكمه : أنه متى حصل الشرط حصل "أحد[2]" المشروطين ، والتعيين إلى المعلق [3].

وثانيهما : أن يكون الشرط متحدا والمشروط متعددا على الجمع كقولك :

"إن كلمت زيدا فامرأتى طالق وعبدى حر" .

وحكمه[4] : حصولهما[5] عند حصوله .

---

(١) آخر الورقة "٧٧" من "ص" .

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٢٥٨" من "ت" .

(٤) فى الأصل : ومحكمه ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) فى "ت" : حصولها .

والرابع : أن يكون الشرط متعددا ، والمشروط متحدا ، وهذا أيضا على قسمين :

أحدهما : أن يكون الشرط متعددا على البدل والمشروط متحدا كقولك : "إن كلمت زيدا أو دخلت الدار فامرأتى طالق" .

وحكمه : أنه متى حصل أحد الشرطين حصل المشروط .

وثانيهما : أن يكون الشرط متعددا على الجميع كقولك : إن كلمت زيدا أو دخلت[1] الدار فامرأتى طالق .

وحكمه : أنه يحصل عند حصولهما ويختل باختلال أحدهما [2].

المسألة الخامسة

اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لا نعرف فى ذلك خلافا .

ودليله ما مر فى الاستثناء [3].

واتفقوا أيضا : على أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من النافى ، وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك ، وأما ما يجهل/ (٢٥٢/أ) الحال فيه ، فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا ينفى شيئا من مدلولاته كقولك :

---

(١) فى الأصل : ودخلت ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) انظر فى أقسام الشرط والمشروط باعتبار التعدد والاتحاد :

المعتمد " ١ / ٢٥٩ " ، المستصفى " ٢/ ٢٠٦ " ، المحصول " ١/ ق٣ / ٩٤ " الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٦٣" ، الفائق "٣/ ٧٣" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٦٠" ، تيسير التحرير "١/ ٢٠٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٤٢" .

(٣) راجع ما سبق من مباحث الاستثناء ، المحصول "١/ق ٣/ ٩٧" ، الفائق "٣/ ٧٣"

أكرم النـاس إن أكرموك ، وإن اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه[1] .

واتفق الأكثـرون ممن قال : الاستثناء عـقيب الجمل الكثيـرة يختص بالجملة الأخيرة : على أن الشرط المذكور عقيب الجمل الكثيرة تعود إليها بأسرها .

خلافا لبعض أئمة العربية فإنه خـصه بالأخيرة ، كما فى الاستثناء ، وطرد قياسه فى الشرط المتقدم على الجمل الكثيرة .

إذا[2] قـال : إنه يخـتص بالجـملة التى تليـه والكلام فى هذا نفـيا وإثبـاتاً واختـياراً ، كـما هو فى الاسـتثناء فـتلك الأدلة بعـينها آتيـة فلا حاجـة إلى إعادتها[3] .

المسألة السادسة

[فى تقديم الشرط وتأخيره]

لا نزاع فى جواز تقديم الشرط وتأخيره ، وإنما النزاع فى الأولى .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق ٣/٩٧" .

وراجع : الإبهـاج "٢/ ١٦٠" ، المحلى عـلى جـمع الجـوامع "٢/ ٢٣" ، شـرح الكوكب المنير "٣/ ٣٤٥" .

(٢) فى "ص" : إذ قال .

(٣) اختلفوا فى الشرط الداخل على الجمل ، هل يرجع إليها بالكلية ؟

فذهب الإمامان الشافعى وأبو حنيفة ـ رحمة الله عليهما ـ إلى رجوعه إلى الكل .

وذهب بعض الأدباء : إلى أنه يختص بالجـملة التى تليه ، حتى أنه إن كان مـتأخرا اختص بالجملة الأخيرة ، وإن كان متقدما اختص بالجملة الأولى .

هكذا ذكر الخلاف الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق ٣/ ٩٦" ، واختار التوقف كما فى مسألة الاستثناء .

وراجع : المعـتـمد "١/ ٢٦٤" ، الأحكام للآمـدى "٢/ ٣١١" ، مـخـتـصـر ابن الحاجب وشرحـه "٢/ ١٤٦" ، شرح تنقيح الفـصول "ص ٢٦٤ - ٢٦٥" المسودة "ص ١٥٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٤٥" .

فذهب الجمهور إلى أن التقديم أولى[1] وهو الحق ، لأنه متقدم طبعا فيستحق التقديم وضعا .

ونقل عن الفراء وخلافه .

ولا أعرف له وجها [2].

---

(١) فى الأصل : أول ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "٣/ ٧٤" عن هذا النقل عن الفراء : "وفى هذا النقل نظر ، فإن صح فضعفه بيّن
وانظر المعتمد "١/ ٢٦٠" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٩٧ ـ ٩٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٦٤"

الفصل الثالث

فى التخصيص بالغاية

الفصـــل الثالـــث
فـى التخصيص بالغاية

اعلم أن غاية الشىء[1] : نهايته ومقطعه [2].

وألفاظها : حـتى[3] ، وإلـى [4]: كقولـه تعـالى : ﴿ ولا تقربوهـن حـتى يطهرن ﴾ [5]، وقوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ [6].

وحكم ما وراءها مخالف لحكم ما قبلها ، وإلا لم تكن "الغاية" غاية ، بل وسطا وفيه خروج الشىء عن حقيقته وهو محال ، فإن دخل فى بعض المواضع فالمنفصل وتمام القول فيه قد تقدم فى اللغات [7].

---

(١) آخر الورقة "٧٨" من "ص" .

(٢) هذا التعريف ذكره الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٣/ ١٠١" ، وزاد فيه وطرفه.
قـال الأصفـهـانى: هذا من باب تعـريف الأخفى بالأظهـر ، وهو تعـريف بعض المتكلمين .
انظر : الكاشف "٣/ ١٣" على ما فى حاشية المحصول .

(٣) هى محمولة على "إلى" فى إفادتها الغاية :
انظر :ما سبق ، مغنى اللبيب "١/ ١١١ ـ ١١٦" ، جواهر الأدب "ص ١٩٨" .

(٤) كان الأولى تقديمها على "حتى" فهى أم الباب .
انظر فى معرفة ما وضعت له واستعمـالاتها المختلفة ، وآراء العلماء فيما بعدها هل هو داخل فيما قبلها أو غير داخل . ما سبق "ص ٣٧١" .
وانظر : المغنى "١/ ٦٥ ـ ٦٦" .

(٥) البقرة : آية "٢٢٢" .

(٦) البقرة آية "١٨٧"

(٧) فذهب أكـثر العلمـاء : إلى أن حكم ما بعـدها مخـالف لما قبلها ، وقـيل : ليس مـخالفـا مطلقا ، وقـيل : مـخالفـا لما بعدهـا إن كان مـعهـا "من" مثـاله :==

ثم الغاية إن كانت واحدة مذكورة عقيب جملة واحدة فلا كلام فيه .

وإن كانت واحدة مذكورة ، لكن عقيب الجمل الكثيرة : فالخلاف فى اختصاصها بما يليها ، وفى عودها إليها بأسرها ، وفى كونها مشتركة بينهما ، والتوقف ، والتفصيل فى ذلك كما فى الاستثناء [(1)].

وإن كانت متعددة : فإما أن يكون على الجمع ، أو على البدل وعلى التقديرين .

إما أن يكون عقيب الجملة الواحدة ، أو عقيب الجمل الكثيرة ، فهذه أقسام أربعة :

أحدها : أن تكون الغاية متعددة على الجمع عقيب الجملة الواحدة ، كقولك: ولا تقربوا الحيض حتى ينقطع حيضهن ويغتسلن .

وحكمه استمرار التحريم إلى وجود الغايتين ، والغاية فى هذه الصورة

= بعتك من هذا إلى هذا .

انظر : ما سبق ، المحصول "١/ق ٣/١٠٢" ، نهاية السول "٢/١١٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/٣٥١" .

وذكر الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٣/١٠٣" :

أن الأولى أن يقال : الغاية : إما أن تكون منفصلة عن ذى الغاية بمنفصل معلوم أو لا تكون كذلك فمثال الأول : قوله تعالى : ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾ ، ومثاله الثانى قوله تعالى : ﴿ **فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق** ﴾ فإن المرفق غير منفصل عن اليد بمنفصل محسوس .

فالقسم الأول : يجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبله ، لأن انفصال أحدهما عن الآخر معلوم بالحس .

وأما الثانى : فلا يجب أن يكون حكم ما بعده مخالفا لحكم ما قبله ، لأنه لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمنفصل معلوم معين فلم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك أولى من بعض ، فوجب من هاهنا دخول ما بعده فيما قبله .

(١) انظر : ما سبق فى الاستثناء .

وأمثالها فى الحقيقة هى الأخيرة ، لأن الحكم ينتهى عندها ، وتسمية الأولى[1] بالغاية مجاز لقربها من الغاية الحقيقية .

وثانيها : أن تكون الغاية /(٢٥٦ / ب) كذلك لكن عقيب الجمل الكثيرة كقولك : لا تقربوهن ، ولا يطفن ، ولا يصلين حتى ينقطع حيضهن ويغتسلن .

وحكمه استمرار تحريم الأفعال المذكورة إلى وجود مجموع الغايتين عند من يقول : بعود الغاية الواحدة إلى الجمل الكثيرة بأسرها ، وأما من لم يقل بذلك فلا يستمر عنده تحريم الجملة الأخيرة إلى وجودها[2] أو يتوقف فيها .

وثالثها : أن تكون الغاية متعددة على البدل عقيب الجملة الواحدة كقولك : ولا تقربوهن حتى ينقطع حيضهن أو يغتسلن .

وحكمه استمرار التحريم إلى وجود أحد الأمرين ، وعند وجود أحدهما يرتفع .

ورابعها : أن تكون الغاية كذلك ، لكن عقيب الجمل[3] الكثيرة كقولك :

لا تقربوهن ولا يصلين ، ولا يحملن المصحف حتى ينقطع حيضهن أو يغتسلن .

وحكمه[4] استمرار تحريم الكل إلى وجود أحد الأمرين وارتفاعه عند وجود[5] أحدهما عند من يقول : بعود[6] الاستثناء إلى كل الجمل ، وأما من لا يقول :

---

(١) فى "ص" ، "ت" : الأول .

(٢) فى الأصل ، "ت" : وجودهما ، والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ت" : الجملة .

(٤) فى الأصل : وحكم ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) فى الأصل ، "ت" : وجوده ، وما أثبته من "ص" .

(٦) فى الأصل بعدد ، والمثبت من "ت ، ص"

بذلك فلا يستمر عنده تحريم الجملة الأخيرة إلى وجود أحدهما ، ويرتفع عند وجود أحدهما ، أو يتوقف فى المذهبين [1].

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٥٧" ، المستصفى "٢/ ٢٠٨" ، المحصول "١/ق ٣/ ٤ ١"، الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢١٣" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٦١" ، تيسير التحرير "١/ ٢٨١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٤٩" .

الفصل الرابع

فى التخصيص بالصفة

الفصـــل الرابع
فـى التخصيـص بالصفـة

اعلم أن الصفـة : إما أن تكون مـذكورة عقـيب جملة واحدة ، أو عـقيب جمل كثيرة ، "فإن كان الأول : فإما أن يكون واحدة[1] أو كثيرة[2]" .

فإن كانت واحدة فلا نزاع فـى عودها إليها وتخصيصها بـها كقولك : أكرم العلماء الزهاد ، فإنه يخرج بسبب هذا الوصف غير الزهاد [3] منهم .

ولولاه لدخل تحتـه الزهاد وغير الزهاد منهم ، فـهذا لا[4] نزاع فـيه ، وإن كان النزاع واقعا فى أنه هل يصير بسببه مجازا أم لا ؟

وإن كانت كثيرة : فإما أن يكون على الجمع كـقولك : أكرم العلماء الزهاد أو العباد [5] ، وحكمه تقييده بمجموعها [6] .

وإما أن يكون على البدل كقولك : أكرم العلماء الزهاد أو العباد . وحكمه تقييده بأحدها أى واحد كان .

وإن كانت الصـفة مذكورة عـقيب جمل كثيرة : فإمـا أن تكون واحدة أو كثيرة ، إما على الجمع أو على البدل ، فهذه أقسام ثلاثة .

لا يخفى عليك حكمها مما سبق فلا حاجة إلى تعدادها [7] .

---

(١) فى "ت" : زيادة "عقب جملة" بعد قوله : "أو" .
(٢) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .
(٣) آخر الورقة "٢٥٩" من "ت" .
(٤) آخر الورقة "٧٩" من "ص" .
(٥) فى الأصل ، "ت" : الزهاد العباد ، والمثبت من "ص" .
(٦) فى "ت" : بمجموعها .
(٧) انظر فى هذا الفصل :
المعـتمـد "٢٥٧/١" ، المستصـفى "٢٠٤/٢" ، المحصـول "١/ق ٣/ ١٠٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٢" ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه "١٤٦/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢١٣" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ١٦٠" ، تيسير التـحرير "٢٨٢/١" ، شوح الكوكب المنير "٣٤٧/٣" .

الفصــــل الخامــــس

فى التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه مسائل :

الفصـــل الخامـــس
فى التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
[فى التخصيص بدليل العقل]

يجوز التخصيص بدليل العقل ضروريا كان أو نظريا .

فالأول : / (٢٥٧ / أ) كتخصيص قوله تعالى : ﴿ **الله خالق كل شىء** ﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿ **وهو على كل شىء قدير** ﴾[٢] فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه وأنه لا قدرة له على ذاته ، لأنه واجب الوجود، فمن عرف معنى واجب الوجود ، علم بالضرورة أنه لا قدره عليه لأحد .

والثانى : كتخصيص قوله تعالى : ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾ [٣] فإنا نخصص الصبى والمجنون لعدم فهمهما الخطاب[٤] .

وخالف فيه بعضهم[٥] .

---

(١) الرعد : آية «١٦» .

(٢) الروم : آية «٥٠» .

(٣) آل عمران : آية «٩٧» .

(٤) وإلى القول بجواز تخصيص العموم بالدليل العقلى ضروريا كان أو نظرياً ذهب جمهور الأصوليين ، وانظر فى ذلك : «المعتمد «١ / ٢٧٢» ، العدة " ٢ / ٥٤٧"، البرهان "١ / ٤٠٨" ، المستصفى "٢ / ٩٩" ، الوصول إلى الأصول "١ / ٢٥٧"، المحصول "١ / ق٣ / ١١١" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٧"

(٥) وإليه ذهب طائفة من المتكلمين ونسبهم الآمدى فى الأحكام "٢ / ٣١٤" إلى الشذوذ، ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمام الشافعى رحمه الله لم يسمه تخصيصاً .

ثم قيل : الخلاف لفظى [1] ، لأنه لا نزاع «فى»[2] أن مقتضى اللفظ العام غير ثابت ، فيما دل العقل على امتناعه فيه ، وأن الثابت فيه هو مقتضى العقل، بما أن القول بترك مقتضاها يستلزم الخلو عن النقيضين ، والقول بثبوت مقتضى اللفظ فيه يستلزم الترك بمقتضى العقل ، إذ الجمع بين مقتضاهما فيه غير ممكن، لاستلزمه اجتماع النقيضين ، لكن ذلك باطل ، لأن العقل أصل النقل ، ضرورة أنه لا يعرف صحته إلا بالعقل ، لامتناع التسلسل والدور ، فالقدح فيه قدح فى أصل النقل ، والقدح فى الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما هذا مع ما أنه يوجب ترجيح الفرع على الأصل فيما يحتاج إليه

== لأن ما خصصه العقل لا يشمله حكم العام عنده . انظر : المعتمد "١ / ٢٧٢" ، العدة "٢ / ٥٤٨" . البرهان "١ / ٤٠٨" ، المستصفى "٢ / ١٠٠" ، الوصول إلى الأصول "١ / ٢٥٧" الأحكام للآمدى " ٢ / ٣١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٧" .

(١) معظم الأصوليين على أن الخلاف لفظى لأن الكل استفاد من قوله تعالى : ﴿الله خالق كل شىء﴾ "أنه لم يدخل هو ولا صفاته . وذكر إمام الحرمين فى البرهان "١ / ٤٠٩" أنه نزاع فى العبارة وأبى بعض الناس تسميته تخصيصاً ثم بين أنها مسألة قليلة الفائدة وقال : " ولست أراها خلافية " .

وقال الإمام الرازى فى المحصول "١ / ق٣ / ١١١" : ولا شبة عندى أنه لا خلاف فى المعنى بل فى اللفظ . وخالفهم أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع "ص٣٢" حيث قسم دليل العقل إلى قسمين : الأول : ما لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه ، وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفى خلق الله نفسه وصفاته فيجوز التخصيص به مثل تخصيص قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ .

والثانى : لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه ، وذلك ما يقتضيه العقل عن براءة الذمة فهذا لا يجوز التخصيص به وذلك لأن البراءة لا يستدل بها إلا إذا انعدم الشرع . وإلى القول بأن الخلاف لفظى ذهب أبوبكر الباقلانى وابن القشيرى والغزالى فى المستصفى "٢ / ١٠٠" ، والطبرى وغيرهم .

انظر : الوصول إلى الأصول "١ / ٢٥٧" والأحكام للآمدى "٢ / ٣١٤" ، روضة الناظر "ص" ٢٤٤" ، تيسير التحرير "١/ ٢٧٥" .

(٢) ساقط من "ص"

الفرع ، وهو باطل فلم يبق إلا ثبوت مقتضى العقل ، لكن الخصم لا يسمى ذلك تخصيصاً ، ولا يسمى العقل مخصصاً [1] لوجوه :

أحدها : أن المخصص هو الذى يؤثر فى اختصاص اللفظ ببعض مدلولاته الحقيقية ، وليس العقل مؤثراً فى ذلك ، بل ليس المؤثر فى ذلك إلا الإرادة فليس العقل مخصصاً .

وجوابه[2] : النقض بسائر الأدلة السمعية .

فإن قالوا : إنا لا نسمى الدليل السمعى مخصصاً بهذا المعنى ، بل بمعنى آخر . قلنا : فنحن أيضاً لا نسمى العقل مخصصاً بهذا المعنى ، ولا يلزم من هذا أن لا يسمى مخصصاً أصلاً ، لجواز أن يسمى بذلك بالمعنى الذى سميتم الدليل السمعى مخصصاً .

وثانيها : أن التخصيص بيان ، والمخصص مبين ،والمبين متأخر بالرتبة . عن المبين ، ودليل العقل سابق على دليل السمع بالرتبة لما تقدم فلا يكون مخصصاً لاستحالة أن يكون المتقدم متأخراً بالنسبة إلى شىء واحد .

وجوابه : أنه يعتبر فى استحالة ذلك اتحاد النسبة أيضا [3] ، وهو غير متحقق ، إذ العقل متقدم على المخصص ، باعتبار الذات ومتأخر باعتبار الصفة (٢٥٧ / ب) وهى التخصيص والتبيين وإذا تغايرا [4] التبيانات فلا استحالة فيه .

وثالثها : أن التخصيص بيان ، وكلام الله تعالى لا يبينه إلا كلامه ، وكلام الرسول "عليه السلام" [5] اتل إليه ، لأنه مخبر عنه فلا يبينه العقل ، فلا يكون مخصصاً .

---

(١) انظر : المحصول "١ / ق٣ / ١١٢" .

(٢) فى "ص" : بعد قوله وجوابه زيادة "أن" .

(٣) آخر الورقة "٨٠" من "ص" .

(٤) فى "ص" . وإذا تغايرت .

(٥) زيادة من " ص "

وجوابه : أن كلام الله تعالى لا يبينه إلا كلامه ، لكن فيما يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون مراداً ، أما فيما لا يحتمل ذلك فممنوع فيه الحصر .

ورابعها : القياس على النسخ ، فإن العقل وإن دل على رفع الحكم كما دل على سقوط غسل الرجلين عمن انكسرت رجلاه ، ولكن لا يسمى ناسخاً ولا دلالته[1] على الرفع نسخاً .

وجوابه : أنا لا نسلم أن النسخ عبارة عن الرفع ، بل هو عندنا : عبارة عن بيان مدة الحكم[2] .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أن رفع الحكم لفوات المحل نسخ ، وهذا لأن النسخ عندنا عبارة عن رفع الحكم بطريق شرعى على ما ستعرف ذلك فى حده[3]، وفوات المحل ليس بطريق شرعى ، فلا يكون الرفع الحاصل به نسخاً.

سلمنا : ذلك لكن «لا نسلم حينئذ أنه لا يسمى ناسخاً ولا دلالته على الرفع ناسخاً .

سلمنا : ذلك لكن» [4] ما الجامع بينهما ؟

سلمنا : صحته لكن الفرق بينهما قد تقدم[5] .

---

(١) فى الأصل : ولادلته ، والمثبت من "ت" ، ص" .

(٢) وهذا التعريف يدل على أن النسخ بيان لانقضاء زمن الحكم الأول ، وعليه فالنسخ يرجع إلى التخصيص فى الأزمان . وهو معترض : لأنه لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل . وسوف يأتى تعريف النسخ ومناقشته فى مبحث النسخ إن شاء الله تعالى "ص ١٨٩٨" .

(٣) كما سيأتى فى مبحث النسخ "ص ١٨٩٨" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ت" .

(٥) انظر فى هذه الوجوه والجواب عنها : العدة "٢ / ٥٤٩" ، البرهان "١ / ٤٠٩" ، المستصفى "٢ / ١٠٠-١٠١" ، الوصول إلى الأصول "١ / ٢٥٨" ، المحصول "١ / ق٣ / ١١٢" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٧" .

وقيل : بل النزاع معنوى ، لأن العام المخصوص بدليل العقل ، على رأى من «لم» [1] يجوز تخصيصه به "يجرى فيه الخلاف السابق من أنه حقيقة فيه أو مجاز وأما على رأى من لا يجوز تخصصه به"[2] ، فلا ، بل عندهم حقيقة فلا خلاف ، ودليلهم على المسألة على هذا ما تقدم [3] من أن اللفظ لم يوضع لما يخالف المعقول ، وحينئذ لم يكن اللفظ متناولاً له ، وإذ لم يكن متناولاً له لم يتصور تخصيصه عنه ، فلم يتصور تخصيصه بالعقل[4] ؟ .

وجوابه : ما تقدم [5] فى مسألة جواز إطلاق العام وإرادة الخاص[6] .

المسألة الثانية

[التخصيص بالحس]

يجوز التخصيص بالحس[7] ، وهو "فى"[8] مثل قوله تعالى : ﴿ **يجبى إليه ثمرات كل شىء** ﴾ [9] ،

---

(1) ساقطة من "ص" .

(2) ما بين القوسين زيادة من "ص" .

(3) انظر ما سبق "ص ١٤٥٦" .

(٤) قال المصنف فى الفائق "٣ / ٨٠" : " والصحيح : أن النزاع معنوى لأن عند من لا يقول به اللفظ غير موضوع له ، لأنه لا يوضع لغير المعقول فيكون انتفاء الحكم لعدم المقتضى ، وهو حجة وحقيقة عنده ، من غير خلاف ، وهو على رأى المخصص بخلافه .

(5) انظر ما سبق "ص ١٤٥٦" .

(6) آخر الورقة "٢٦٠" من "ت" .

(7) انظر : المستصفى "٢ / ٩٩" ، المحصول "١ /ق٣ / ١١٥" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٧" ، روضة الناظر "ص ٢٤٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢١٥" وراجع · الإبهاج "٢ / ١٦٧" ، شرح الكوكب المنير "٣ / ٢٧٨" .

(8) هذه الزيادة من "ص" .

(9) القصص : آية "٥٧"

فإن ما يكون [1]مختصاً من الثمار بأقصى الشرق والغرب لم ير أنه يجبى[2] إليه.

وقوله تعالى : ﴿**تدمر كل شىء بأمر ربها**﴾ [3] مع أنها [4]ما دمرت السماء والأرض والجبال .

وقوله : ﴿**وأوتيت من كل شىء**﴾ [5] مع أنها ما أوتيت ما كان فى يد سليمان- صلوات الله عليه - وهو شىء ، وكذا ما «كانت» [6] أوتيت شيئاً من العرش والكرسى ، وقوله تعالى : ﴿**ما تذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم**﴾ [7] مع أنها أتت على الجبال وما جعلتها كالرميم .

وأمثالها كثيرة ، والمخصص فى الكل هو الحس إذ به علم خروج هذه الأشياء عن الإرادة / (٢٥٨ / ١) ولولاه لما علم ذلك .

---

(١) فى "ت" : فإما أن يكون ، وفى "ص" : فإنما كان .

(٢) فى الأصل : يجلى ، والمثبت من "ت" " ص" .

(٣) الأحقاق : آية " ٢٥ " .

(٤) فى "ص" : مع أنا نرى أنها .

(٥) النمل : آية "٢٣" .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) الذاريات : آية "٤٢" .

المسألة الثالثة

يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب عند عامة أهل العلم [(١)] .

خلافاً لبعض أهل الظاهر [(٢)] .

لنا : أنه وقع ذلك ، فإن قوله تعالى : ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾ [(٣)] ورد مخصصاً لقوله تعالى : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾ [(٤)] ، ولقوله تعالى [(٥)] : ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا**﴾ [(٦)] .

وكذلك قوله : ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ [(٧)] ، ورد مخصصاً لقوله تعالى ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾ [(٨)] .

ولوقوع دليل الجواز وزيادة .

---

(١) وإليه ذهب أكثر الأصوليين والفقهاء .

انظر : المعتمد "١ / ٢٧٤" ، المحصول "١ / ق٣ / ١١٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٨ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢ / ١٤٧ " ، روضة الناظر "ص٢٤٥" .

وراجع : الإبهاج "٢ / ١٨٩"، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٥٩" .

(٢) انظر : الأحكام لابن حزم "٢ / ٤٦٤ ، ٤٧٦ " .

وراجع : المحصول "١ / ق٣ / ١١٧" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٥٧" .

(٣) الطلاق : آية "٥" .

(٤) البقرة : آية "٢٢٨" .

(٥) آخر الورقة "٨١" من "ص" .

(٦) البقرة : آية "٢٣٤" .

(٧) المائدة : آية "٥" .

(٨) البقرة : آية "٢٢١"

ولأن العام والخاص من الكتـاب ومن السنة أو من الكتاب ، ومن السنة إذا اجتمعا ، فإما أن يعمل بهما ، أو لا يعمل بواحد منهما ، أو يعمل بالعام دون الخاص ، أو بالعكس ، والأقسام الثلاثة الأول باطلة ، فيتعين الرابع .

أما الأول ، والثانى : فلاستحـالة الجمع بين النقيضين ، واسـتحالة الخلو عنهما ، ولأن الثانى منهما يستلزم الترك بالدليلين من غير ضرورة وأنه باطل .

أما الثالث : فلأنه يستلـزم إبطال أحدهما بالكلية بخـلاف عكسه ، فإنه لا يستلزم إبطال العام بالكلية ، بل من وجه وكان[1] العمل به متعيناً ، لأن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما بالكلية - وحينئذ - نقول [2] : زوال مقتضى العام فيما تلونا [3] من الآيات وأمثالها من النصوص مما يدعى تخصيصه إن كان بطريق التخصيص فقد حصل الغرض ، وإن كان بطريق النسخ فهو باطل .

وبتقدير صحته فالمقصود حاصل .

أما الأول : فلأن التـخصيص أهون من النسخ لأن النسـخ إبطال بالكلية ، والتخصيص ليس كذلك ، ولهذا يحتـاط فى النسخ ما لايحتاط فى التخصيص فكان الحمل عليه أولى .

ولأن التخصيص أكثر من النسخ والحمل على الأكثر أولى .

ولأن النسخ أنكره بعض المسلمين[4] واليهود والتخصيص لم ينكره أحد من

---

(١) فى "ص" : فكان .

(٢) فى "ص" : يكون .

(٣) فى الأصل ، "ت" : (يكونا) والمثبت من "ص" .

(٤) وهو رأى أبى مسلم الأصـفهانى محـمد بن بحر المعـتزلى المولود سنة "٢٥٤" هـ ، والمتوفى سنة "٣٢٢" هـ ، قد اضطربت النقول فى نقل مـذهبه ، فقيل : إنه النسخ بين الشرائع ، وقيل : منع النسخ فى القرآن ، كما سيأتى ذلك فى مباحث النسخ إن شاء الله تعالى "ص ١٩٢٣" .

الخلائق . فكان الحمل عليه أولى .

وأما أنه بتقدير صحته فالمقصود حاصل : فلأنه يلزم منه جواز التخصيص ، لأن كل من جوز نسخ الكتاب جوز أيضاً : تخصيصه به[1] .

احتجوا : بقوله تعالى : ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [2] فوض البيان إلى الرسول عليه السلام ، وذلك يقتضى[3] أن لا يحصل البيان إلا بقوله عليه السلام .

وجوابه : / (٢٥٨ / ب) أنا لا نسلم أنه يلزم من تفويض البيان إليه أن لا يحصل البيان منه تعالى ، وهذا لأنه يجوز أن يفوض الشيء إلى الشخص ويحصل ذلك الشيء من غيره ، والفائدة فى التفويض نصبه لذلك ، لا أن غيره ممنوع منه .

سلمنا : لزومه لكن المراد من البيان هو إظهار ما نزّل الله " وإبلاغه" [4] إلى الأمة ويدل عليه وجهان :

أحدهما : أنا لو حملنا البيان على إزالة الإشكال والإيهام لزم التخصيص فى الآية المذكورة ، لأن كل ما يدل[5] إليه لا يحتاج إليه ، بل بعضه وأما لو حملنا على ما ذكرنا لبقى قوله : ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [6] على عمومه، وكان[7] الحمل عليه أولى إذ التخصيص على خلاف الأصل .

---

(١) انظر فى أدلة جمهور الأصوليين على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فى المعتمد "١/ ٢٧٤" ، المحصول " ١/ق٣/١١٩" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٠٢" .

(٢) النحل : آية "٤٤" .

(٣) فى الأصل : لتقضى .

(٤) فى "ص" : إبلاغه .

(٥) فى "ص" : تدل .

(٦) النحل : آية "٤٤" .

(٧) فى الأصل : فكان .

وثانيهما : أن قوله تعالى : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء﴾(١) يقتضى أن لايحصل بيانه إلا منه ، والبيان الذى يحصل منه هو «بمعنى»(٢) إزالة الإشكال والتوضيح على ما هو المشهور أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، خالفنا مقتضاه بالنسبة إلى بعضه فوجب أن يبقى فيما(٣) عداه على الأصل ، وعند ذلك نقول : لو حملنا البيان فى قوله تعالى : ﴿لتبين للناس﴾ على البيان المذكور ، لزم التعارض بين تلك الآية وبين ما تلونا ، والتعارض خلاف الأصل فوجب حمله على التلاوة والإبلاغ ، لئلا يلزم قول ثالث خلاف الإجماع ، وإذا كان المراد من البيان : هو الإبلاغ ، والتلاوة ، لم يلزم من تفويض البيان إلى الرسول أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب إذ هو المظهر للكل(٤) .

المسألة الرابعة

[تخصيص السنة بالسنة المساوية]

يجوز تخصيص السنة المتواترة بالنسبة المتواترة ، وكذا يجوز تخصيص الآحاد منها بمثلها (٥) .

---

(١) النحل آية : "٨٩" .

(٢) ساقط من "ت" .

(٣) آخر الورقة "٨٢" من "ص" .

(٤) انظر فى هذه الأدلة للظاهرية ومن وافقهم ومناقشتها فى : المعتمد "١ / ٢٧٤" ، المحصول "١ / ق٣ / ١١٩" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٢" .

(٥) وإلى القول بجواز تخصيص السنة بالسنة المساوية ذهب جمهور الأصوليين .
انظر : المعتمد "١ / ٢٧٥" ، المحصول ١ / ق٣ / "١٢٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" . ، روضة الناظر "ص ٢٤٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٦" .

لأنه وقع ذلك، فإن قوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»[1].

ورد مخصصاً لقوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»[2] خلافاً

---

(1) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الزكاة - باب زكاة الورق "٢ / ١٢١" وفى باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة "٢ / ١٢٥" وباب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة "٢ / ١٣٣" ، وأخرجه مسلم "٩٧٩" ، فى كتاب الزكاة "٢ / ٦٧٣ - ٦٧٥" .

وأخرجه أبو داود "١٥٥٨ ، ١٥٥٩" فى كتاب الزكاة - باب ما يجب فيه الزكاة "٢ / ٩٤" .

وأخرجه الترمذى "٦٢٦" فى كتاب الزكاة - باب ما جاء فى صدقة الزرع والثمر والحبوب "٣ / ٢٢ - ٢٣" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الزكاة - باب زكاة الورق "٥ / ٣٦" وباب زكاة الثمر "٥/ ٣٩" . وأخرجه ابن ماجه "١٧٩٣ ، ١٧٩٤" ، فى كتاب الزكاة - باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال "١ / ٥٧١ - ٥٧٢" ، وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة - باب ما تجب فيه الزكاة "١ / ٢٤٤ - ٢٤٥" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ٩٤" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٣ / ٦ ، ٣٠ ، ٤٥" .

وأورد ابن الأثير هذا الحديث فى النهاية "٥ / ١٨٥" ، وذكر أن الوسق بالفتح ستون صاعاً ، وهو ثلثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز ، وعند أهل العراق أربعمائة وثمانون رطلاً على اختلاف بينهم فى مقدار الصاع والمد .

(2) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الزكاة - باب العشر فيما يسقى بماء السماء وبالماء الجارى بلفظ : "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريًا العشر "٢ / ١٣٣" .

وأخرجه مسلم "٩٨١" فى كتاب الزكاة ـ باب ما فيه العشر أو نصف العشر "٢/ ٦٧٥"

وأخرجه أبو داود "١٥٩٦" فى كتاب الزكاة - باب صدقة الزرع "٢ / ١٠٨" .

وأخرجه الترمذى "٦٤٠" فى كتاب الزكاة - باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره "٣/ ٣٢" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الزكاة ـ باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر "٥/ ٤١" .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزكاة - باب صدقة الزرع والثمار "١/ ٥٨٠ - ٥٨١" .

وأخرجه الدارقطنى "٣" فى كتاب الزكاة - باب فى قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار "٢ / ١٢٩" .

==

لبعض الشاذين[1] لزعمهم أنه عليه السلام جعل كلامه مبيناً فلا يحتاج كلامه إلى بيان .

وكذا يجوز تخصيص المتواتر منها [2] بالآحاد عند الأكثر [3]. خلافاً لهم[4]، ولم[5] لا يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون ؟ ودليل الكل ما تقدم من الوجه المعقول [6] .

= وأخرجه البيهقى فى كتاب الزكاة - باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض "٤ / ١٣٠". وانظر فى أدلة القائلين بالتخصيص فى : الأحكام للآمدى "٢ / ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" ، الفائق "٣ / ٨٣" .

وراجع : المحلى على جمع الجوامع "٢ / ٢٦" ، شرح الكوكب المنير "٣ / ٣٦٥" .

(١) انظر فى مذهب المانعين من جواز تخصيص السنة بالسنة فى : المعتمد "١ / ٢٧٥ ، المحصول "١ / ق٣ / ١٢٠" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٦" .

(٢) آخر الورقة "٢٦١" من : "ت" .

(٣) انظر : المعتمد : ١ / ٢٧٥ ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢ / ١٤٨" ، الفائق " ٣ / ٨٢" .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) فى الأصل ، "ص" : لمن ، والمثبت من "ت" .

(٦) انظر ما سبق من هذه الرسالة "ص ١٣٨٤ " ، المعتمد " ١ / ٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٢ / ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢ / ١٤٨" .

المسـألة الخامسة

[فى تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة]

يجوز تخصيص الكتاب[1] بالسنة المتواترة ، قولاً كان أو فـعلاً بالإجماع لا نعرف[2] فى ذلك خلافاً [3] ، ولأنه وقع تخصيص الكتاب بالفعل .

فإنه خصص قوله تعالى : ﴿**الزانية والزانى[4] فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [5] بما روى على التواتر من رجم ماعز [6] .

---

(١) فى "ص" : الكتاب ، مكررة .

(٢) فى "ص" : لا يعرف .

(٣) كلام الشيخ المصنف صريحاً فى نفى الخلاف فى هذه المسـألة وسبقه فى ذلك الأستاذ أبو منصـور والآمـدى حـيث قـال فى الأحكام " ٢ / ٣٢٢ " : "فلم أعـرف فيـه خـلافاً " .

لكن الشيخ أبا حامد الإسفراينى استثنى ، ولم يطلق فقال : لا خلاف فى ذلك الا مـا يحكى عن داود فـى إحـدى الروايتـين . ومنهم من حكـى خـلافـاً فى "السنة الفعلية" .

انظر : الإبهاج "٢ / ١٧٠" .

وراجع : المعـتـمـد "١ / ٢٧٥" ، المحـصول "١ / ق٣ / ١٢٠" ، الفـائق "٣ / ٨٥" ، شـرح تنقيح الـفصـول "١ / ٢٠٦" نهـاية السول "٢ / ١١٨" ، فـواتح الرحموت "١ / ٣٤٩" ، المدخل" ص ١١٤" .

(٤) فى الأصل : الزانى والزانية ، وهو خطأ .

(٥) سورة النور : آية "٢" .

(٦) جاء حديث ماعز عن جماعة من أصحابه منهم أبو هريرة وجابر بن عبد الله وغيرهما رضى الله عنهم بألفاظ كثيرة متقاربة .

أخرجه البخارى فى كتـاب المحاربين فى باب رجم المحصنين "٨ / ٢١" ، وباب لا يرجم المجنون والمجنونة "٨ / ٢١ - ٢٢" . وفـى باب الرجم فى المصلى" ٨ / ٢٢ - ٢٣" ، وفى باب هل يقول الإمام للمـقر لعلك لمست أو غمزت ؟ "٨ / ٢٤" ، وفى باب سؤال الإمام المقر : هل أحصنت ؟ "٨ / ٢٤" . وأخرجه مسلم فى كتاب الحدود - باب من اعترف على نفسه بالزنى " ٣ / ١٣١٨ - ١٣٢٣ .

==

والوقوع دليل الجواز وزيادة . ولما تقدم من الوجه المعقول .(١)

وكذا يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحاد بالكتاب عند الأكثرين(٢) خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين (٣) .

لنا : قوله تعالى : **﴿ ونزلنا (٤) عليك « الكتاب »(٥) تبيانا لكل شيء ﴾(٦)**

== وأخرجه أبو داود فى كتاب الحدود - باب رجم ماعز بن مالك "١٤٥/٤-١٥١" .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الحدود - باب ما جاء فى التلقين فى الحد "٣٥/٤" ، وباب ما جاء فى درء الحد عن المعترف إذا رجع "٣٦/٤-٣٧" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٥٤" فى كتاب الحدود - باب الرجم « ٢ / ٨٥٤ » وأخرجه البيهقى فى كتاب الحدود ـ باب من أجاز أن لا يحضر الإمام المرجومين ولا الشهود "٢١٩/٨" .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الحدود - باب الاعتراف بالزنا "٩٧/٢-٩٨" وباب المعترف يرجع عن اعترافه "٩٨/٢" .

(١) انظر فى هذه الأدلة :

المعتمد "٢٧٥/١" ، المحصول "١/ق٣/ ١٢٠،١٢٣ " ، الأحكام للآمدى "٣٢٢/٢" .

وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص٢٠٧" ، الإبهاج "٢/ ١٧٠" ، فواتح الرحموت "٣٤٩/١" .

(٢) وهو مذهب جمهور الأصوليين :

انظر : العدة "٥٦٩/٢" ، التبصرة "ص١٣٦" ، المحصول "١/ق٣/ ١٢٣" ، الأحكام للآمدى "٣٢١/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٩/٢" . وراجع : روضة الناظر "ص٢٤٥" ، الإبهاج "٢/ ١٧١" ، المسودة "١٢٢" .

(٣) وهو مذهب بعض الشافعية ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - خرجها أبو عبد الله بن حامد كما فى العدة "٢/ ٥٧٠ ، وقال ابن برهان كما فى المسودة "ص١٢٢" : " وهو قول بعض المتكلمين " .

انظر : التبصرة "ص١٣٦" ، المحصول "١/ق ٣/ ١٢٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٤٩/٢" ، روضة الناظر "ص٢٤٥" .

(٤) فى نسخ الكتاب : وأنزلنا ، وهو خطأ .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) سورة النحل : آية "٨٩" .

والسنة شيء من الأشياء ، والتخصيص بيان فيكون الكتاب مخصصا لها وما تقدم من الوجه المعقول[1] .

فإن قلت : ظاهر الآية متروك ، لأنه يقتضي أن يكون الكتاب تبيانا لكل السنة ،وكذا لكل الأشياء ، ومعلوم أن كل السنة لا تحتاج إلى البيان ، وكذا كل الأشياء ، فلم يصح الاستدلال بها ، إذ ليس بعض المجاز أولى من البعض .

سلمنا : صحة الاستدلال « بها » [2] لكن ليس فيها ما يدل على عموم البيان،حتى يكون متناولا للتخصيص ، فلعل المراد منه بعض أنواع البيانات .

سلمنا : ذلك لكنه معارض بنص آخر [3]، وهو قوله تعالى : ﴿ **لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾[4] .

ووجه الاستدلال به ، أنه عليه السلام جعل مبين الكتاب ، وذلك إنما يكون بسنته ، فلو كان الكتاب مخصصا للسنة ، لزم أن يكون المبين للشيء مبينا به، وهو محال .

ولأن وصف الكتاب بكونه بيانا للسنة يوهم بالتبعية [5] أن [6] البيان تابع،

---

(١) انظر فى أدلة الجمهور :
العدة "٢/ ٥٧١" ، التبصرة "ص١٣٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، روضة الناظر " ص ٢٤٥" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) وهذه المعارضة التى ذكرها المصنف هى ما استدل بها المخالف ، وانظر فى أدلة القائلين بامتناع تخصيص السنة بالكتاب
العدة "٢/ ٥٧١" ، التبصرة " ص ١٣٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، الفائق "٣/ ٨٦"

(٤) النحل آية "٤٤"

(٥) فى "ص" التبعية

(٦) فى الأصل إد . والمثبت من "ت ، ص "

فوجب أن لايجوز ، لأن إيهام الباطل باطل[1] .

قلت : نسلم أن ظاهره يقتضى التعميم ، وأنه [2] متروك وفاقا ، لكن لا يلزم من ترك تعميم النص لدليل ترك مقتضاه بالكلية ، فإن العام إذا خص عنه بعض الأفراد يبقى فى الباقى حجة على [3] ما قررنا ذلك .

وقوله : ليس بعض المجازات أولى من البعض ، ممنوع فإن الباقى بعد التخصيص أولى من المجاز الخارجى على ما عرفت ذلك فى اللغات[4] .

وعن الثانى : أن التقييد خلاف الأصل ، فيتناول بإطلاقه التخصيص أيضا .

وعن الثالث : من وجوه :

أحدها : أنا نمنع أن بيانه الكتاب المفوض إليه إنما هو بالسنة ، وهذا لأنا قد ذكرنا أن المراد من ذلك البيان ، هو الإبلاغ والإظهار ، فلا يلزم من كون الكتاب مبينا للسنة بمعنى إزالة الإشكال ، وكون النبى عليه السلام مبينا للكتاب بالمعنى المذكور أن يكون كل واحد من الكتاب والسنة مبينا للآخر .

وثانيها : أنا نسلم أن المراد من ذلك البيان هو البيان المتعارف ، لكن نقول : إن كل القرآن / (٢٥٩ / ب) لا يحتاج إلى ذلك البيان ، بل بعضه .

وإذا كان كذلك فلا امتناع فى أن يبين [5] ذلك البعض من الكتاب بالسنة التى لا تحتاج إلى البيان ، ويبين السنة بالكتاب التى تحتاج إليه ، وحينئذ لا

---

(١) انظر : وجه الاستدلال فى : الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢١" .
وراجع : العدة "٢/ ٥٧٢ " ، التبصرة "ص ١٣٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، الفائق "٣/ ٨٦" .

(٢) فى "ص" : ولأنه .

(٣) آخر الورقة "٨٣" من "ص" .

(٤) انظر ماسبق فى اللغات " ص ٢٩٣ " .

(٥) فى "ص" : من أن نبين .

يلزم ما ذكرتم من المحذور

وثالثها : أن قوله · ﴿ **ما نزل إليهم** ﴾ [١] يتناول السنة أيضا ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلا وحى يوحى** ﴾[٢] لكن منه[٣] ما يتلى وهو الكتاب ، ومنه ما لا يتلى وهو السنة ، وإذا كان كذلك تعين أن يكون بيان ما نزل إليهم ، إنما هو[٤] بما نزل إليهم إذ ليس ما يستفاد منه عليه السلام إلا الكتاب والسنة ، فجاز أن يبين السنة بالكتاب ، كما جاز عكسه إذ ليس فى النص ما يدل على امتناع أحد القسمين على الخصوصية دون الآخر .

وفيه نظر لا يخفى عليك .

وعن الرابع : بمنعه وهذا لأن الله تعالى وصفه بكونه تبيانا لكل شىء فى معرض المدح له ، فلو كان كونه بيانا لغيره يوهم بالتبعية لما كان صفة مدح .

سلمنا : ذلك لكن الإيهام زائل[٥] بما علم من كون القرآن أصلا غير تابع لكل ما يقع بيانا له ، وهو أقل رتبة منه .[٦]

---

(١) النحل : آيه "٤٤" .

(٢) النجم · آية "٣،٤" .

(٣) فى "ص" فيه .

(٤) فى "ص" بدل "بما" "لا" .

(٥) فى "ت" زائد

(٦) انظر مناقشة هذا الاستدلال فى
العدة "٢/ ٥٧٢" . التبصرة "ص ١٣٦" ، الأحكام للآمدى " ٢/ ٣٢١" . مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" . الفائق "٣/ ٨٦"

المسألة السادسة

[تخصيص الكتاب بخبر الواحد]

يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند أكثر الفقهاء نحو الأئمة الأربعة ، والمتكلمين من الفريقين[1] .

ومنهم : من منع عنه مطلقا[2] .

ومنهم : من فصل ، وذكر فيه وجهين :

أحدهما : أنه إن خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه به وإلا فلا ، وإليه ذهب عيسى بن أبان رحمه الله تعالى [3].

---

(١) ذهب الجمهور إلى جوازه مطلقا ، وإليه ذهب أبو الحسين البصرى فى المعتمد "٢/ ٦٤٤" ، وإمام الحرمين فى البرهان "١/ ٤٢٧ " ، والغزالى فى المنخول " ص ١٧٤ " ، والإمام الرازى فى المحصول " ١/ ق ٣/ ١٣١ " ، والآمدى فى الأحكام " ٢/ ٣٢٢ " ، وابن الحاجب فى مختصره "٢/ ١٤٩" ، وغيرهم .
وراجع : العدة "٢/ ٥٥٠" ، التبصرة " ص١٣٢" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٠" ، أصول السرخسى "١/ ١٤١" ، المستصفى "٢/ ١١٤" ، روضة الناظر "ص٢٤٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص٢٠٨" ، الإبهاج "٢/ ١٧١" .

(٢) حكاه الغزالى فى المنخول "ص١٧٤" عن المعتزلة ، ونقله ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٠" ، عن المتكلمين وشرذمة من الفقهاء ، ونقله ابن الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق ، وكذلك قال أبو الخطاب فى مسألة الدباغ : لا يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد على وجه لنا ، كما فى المسودة "ص١١٩" ، بخلاف رأيه فى التمهيد فإنه يرى جوازه "٢/ ١٠٥".
وانظر : المعتمد « ٢/ ٦٤٤ » ، العدة « ٢/ ٥٥٢ » ، التبصرة « ص ١٣٢ » ، الأحكام للآمدى « ٢/ ٣٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه «٢/ ١٤٩» ، شرح تنقيح الفصول « ص ٢٠٨ » .

(٣) وهو مذهب أكثر الحنفية ، وهو قول أكثر أصحاب أبى حنيفة وهو المنقول عن أبى بكر الجصاص وذهب إليه بعض الشافعية. انظر. العدة « ٢ / ٥٥١ » ، التبصرة ==

وثانيهمـــا : أنه إن خص بدليل منفـصل جاز تخـصيـصه به ، لأنـه صار مجازا ضعيف الدلالة وإلا فلا ، وهو مذهب الكرخى[1] .

وتوقف فيه القاضى أبو بكر رحمه الله تعالى[2] .

لنـــا وجهـــان :

أحدهمـــا : المعقول المتقدم[3] .

وثانيهمـــا : إجماع الصحابة ، فإنهم خصصوا عموم الكتاب بأخبار الآحاد من غير نكير فيما بينهم ، فكان ذلك إجماعا منهم على قبوله .

بيـان الأول بصـــور :

(**أحدهـــا** [4]) : أنهم خـصوا قولـه تـعالى: ﴿ **يوصـيكم الله فى**

== « ص ١٣٢ » أصول السرخسى « ١/ ١٤٢ » ، المحصول « ١/ ق٣/ ١٣١ » ، الأحكام للآمدى « ٢/ ٣٢٢ » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه « ٢/ ١٤٩ » ، كشف الأسرار «١/ ٢٩٤ » ، فواتح الرحموت ١/ ٣٤٩ » .

(١) انظر فى مـذهب الكرخى :
المعتـمد "٢/ ٦٤٤" ، المحصـول "١/ق٣/ ١٣١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٢"، مختصـر ابن الحاجب وشـرحه "٢/١٤٩" ، شـرح تنقيح الفـصول "ص٢٠٨" ، الإبهاج ٢/ ١٧٢ " .

(٢) انظر فى مذهب القاضـى أبى بكر الباقلانى :
البـرهان "١/٤٢٦" ، المسـتصـفى "٢/ ١١٤" ، المنخـول " ص١٧٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٢" ، مـختـصر ابن الحـاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، روضـة الناظر "ص٢٤٥" ، شرح تنقيح الفـصول " ص١١٩" ، ونقل ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٠" ، عن القاضى قوله "وأما القاضى أبو بكر فإنه قال : العموم وخبر الواحد الخاص فى مرتبة واحدة فلا يقضى بأحدهما على الآخر ، فإذا ورد لفظ عام وخبر واحد خاص تعارضا وتساقطا ، ووجب المصير إلى دليل آخر "

(٣) انظر ما سبق "ص ١٣٨٤ "

(٤) ساقط من الأصل ، ومن "ت" ، وأثبته من ص

أولادكم ﴾[1] الآية .

بما روى الصديق - رضى الله عنه - « نحـن - معاشر الأنبـياء - لا نورث ما تركناه صدقة » ، وبما روى عنه عليه السلام[2] : « القاتل لا يرث » .

ويقول عليه السلام : « لا يتوارث أهل [3] ملتين مختلفتين » [4] فإن

---

(١) النساء : آية "١١" .

(٢) آخر الورقة "٨٤" من "ص" .

(٣) آخر الورقة " ٢٦٢ " من " ت " .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب المغازى - باب أين ركـز النبى ﷺ الراية يوم الفتح : من حديث أسـامة بلفظ :" لا يرث المؤمن الكافـر ولا الكافر المؤمن "" ٥/ ٩٢" .

وفى كتاب الفرائض - باب لا يـرث المسلم الكافر بلفظ :" لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الـكافــــر المسـلم "١١٨" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الفرائض "٣/ ١٢٣٣" .

وأخـرجـه أبو داود "٢٩٠٩" فى كـتـاب الفـرائض -باب هل يرث المسـلم الكافـر "٣/ ١٢٥" .

وأخرجـه الترمذى "٢١٠٧" فى أبواب الفـرائض -باب ماجاء فـى إبطال الميراث بين المسلم والكافـر "٣/ ٤٢٣" .

وأخرجه أبو داود "٢٩١١" فى الموضع السابق "٣/ ١٢٥-١٢٦" من حديث عمرو بن شعيب عـن أبيه عن جده عبدالـله بن عمرو ، قال : قـال رسول ﷺ :" لا يتوارث أهل ملتين شتى " .

وأخرجه ابن ماجه "٢٧٣١" فى كتاب الفرائض - باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك "٢/ ٩١٢" .

وأخـرجه الدارقـطنى "١٦" فى كتـاب الفـرائض " ٤/ ٧٢-٧٣" .

وأخرجه أحمد بن حنبل "٢/ ١٧٨، ١٩٥ " .

وأخـرجه التـرمذى "٢١٠٨" فى كـتـاب الفرائض فى بـاب لا يتوارث أهل ملتـين "٢/ ٤٢٤" من طريق حميد بن مسعدة حدثنا حصين بن نمير عن ابن أبى ليلى عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ ، وقال الترمذى : هذا حديث لانعرفه من حديث جابر إلا من حديث ابن أبى ليلى .

وأخرجه البـيهقى فى كتاب الفرائض - باب لا يرث المـسلم الكافر ولا الكافر المسلم "٦/ ٢١٨" .

كل واحدة من هذه الأخبار خبر واحد .

وثانيها : أنهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ **فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك** ﴾ [(١)] / (٢٦٠ / أ) وخصصوا قوله تعالى : ﴿ **فإن كان لهن ولد فلكم الربع** ﴾ [(٢)] بما روى المغيرة بن شعبة [(٣)] ومحمد بن مسلمة [(٤)] أنه عليه السلام : (فرض للجدة السدس) [(٥)] ، لأن الميت إذا كان امرأة وخلفت زوجا وبنتين وجدة ، فإن للزوج الربع ثلاثة ،

---

(١) النساء : آية "١١" .

(٢) النساء : آية "١٢" .

(٣) هو : أبو عبد الله وقيل أبو عيسى المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود الثقفى الكوفى ، أسلم عام الخندق ، شهد الحديبية معروفا بالدهاء والحلم ، ولاه عمر على البصرة ، ثم نقله إلى الكوفة والياء ، وأمره عثمان عليها ثم عزله شهد اليمامة وفتوح الشام ذهبت عينه يوم اليرموك ، ثم استعمله معاوية على الكوفة حتى توفى سنة "٥٠هـ" وقيل "٥١ هـ" .
(انظر : الاستيعاب "٣/٣٨٨"، أسد الغابة "٤/٤٠٦" ، الإصابة "٣/٤٥٢" ، تهذيب التهذيب "١/٢٦٢" ، شذرات الذهب "١/٥٦")

(٤) هو : أبو عبد الرحمن محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسى الأنصارى الحارثى المدنى، أسلم على يد مصعب بن عمير وصحب النبى ﷺ ،وشهد بدراً والمشاهد كلها إلا تبوك فإنه تخلف بإذن الرسول ﷺ ، كان فاضلا كثير العبادة وممن اعتزل الفتنة فلم يشهد الجمل ولا صفين ، توفى بالمدينة سنة "٦١ هـ" ، وقيل غير ذلك. (انظر : الاستيعاب "٣/ ٣٣٤" ، الإصابة "٣/ ٣٨٣") .

(٥) حديث توريث الجدة السدس : أخرجه مالك عن ابن شهاب عن عثمان بن إسحاق ابن خرشة عن قبيصة بن ذؤيب ، أنه قال : جاءت الجدة إلى أبى بكر الصديق تسأله ميراثها ، فقال لها أبو بكر : ما لك فى كتاب الله شىء وما علمت فى سنة رسول الله ﷺ شيئا ، فارجعى حتى أسأل الناس ، فسأل الناس ، فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله ﷺ فأعطاها السدس ، فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصارى فقال مثل ما قال المغيرة ، فأنفذه لها أبو بكر الصديق. "الحديث موطأ مالك فى كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة "٢/ ٥١٣"
==

وللبنتين[1] الثلثان ثمانية، وللجدة السدس اثنين، تعول المسألة إلى ثلاثة عشر،

== وأخرجه أبو داود "٢٨٩٤" فى كتاب الفرائض - باب فى الجدة "٣/ ١٢١-١٢٢ " .

وأخرجه الترمذى "٢١٠١" فى كتاب الفرائض ـ باب ما جاء فى ميراث الجدة "٤/ ٤٢٠" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٧٢٤" فى كتاب الفرائض -باب ميراث الجدة "٢/ ٩٠٩-٩١٠" .

وأخرجه ابن الجارود وابن حبان ، وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب فرض الجدة والجدتين "٦/ ٢٣٤" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الفرائض "٤/ ٣٣٨" وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى .

والحديث ضعفه الشيخ الألبانى : وقال : قلت : وفيه نظر ، لأن فيه انقطاعا .

وقد اختلف فى إسناده ، فرواه سفيان بن عيينة عن الزهرى عن قبيصة به ، أخرجه الحاكم ، وأخرجه الترمذى ، فقال : حدثنا الزهرى ، قال مرة : قال قبيصة ، وقال مرة : رجل عن قبيصة ، وقال يونس بن زيد سألت ابن شهاب الزهرى ، فقال : أخبرنى سعيد بن المسيب وعبيد الله بن عبدالله وقبيصة بن ذؤيب ، وهى رواية الدارقطنى ، وقال مالك عن ابن شهاب عن عثمان بن إسحاق بن خرشة عن قبيصة " قال الترمذى : " وهو أصح من حديث ابن عيينة". قال :

" قلت وعلى هذا ليس هو على شرط الشيخين ، لأن عثمان هذا ليس من رجال الشيخين ، ولا هو مشهور بالرواية " .

قال الذهبى : " شيخ ابن شهاب الزهرى لا يعرف سماع قبيصة بن ذؤيب وقد وثقوه " الميزان " ٣ / ٣١ " .

وقال الحافظ : " وإسناده صحيح لثقة رجاله إلا أن صورته مرسل ، فإن قبيصة لا يصح سماعه من الصديق ، ولا يمكن شهوده القصة ، قاله ابن عبدالبر بمعناه ، وقد إختلف فى مولده ، والصحيح أنه ولد عام الفتح فيبعد شهود القصة .

وقد أعله عبد الحق تبعا لابن حزم بالانقطاع ، وقال الدارقطنى فى العلل ، بعد ذكر الاختلاف فيه عن الزهرى يشبه أن يكون الصواب قول مالك ومن تبعه " .

انظر : التلخيص الحبير "٣/ ٩٥" ، إرواء الغليل "٦/ ١٢٤-١٢٥".

(١) فى "ت" : وللبنت .

والثلاثة من عشر أقل من الربع وكذلك الثمانية من ثلاثة عشر أقل من الثلثين

وثالثها : أنهم خصصوا قوله تعالى ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم** ﴾(1).

بما روى عنه عليه السلام . « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها وبنت أختها » (2)

ورابعها : أنهم خصصوا عموم قوله تعالى: ﴿ **حتى تنكح زوجا غيره** ﴾(3) .

بما روى عنه عليه السلام : أنه قال « لا مرأة رفاعة لاحتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك » (4).

---

(1) النساء : آيه "24"

(2) الحديث سبق تخريجه " ص 1283"

(3) البقرة : آية " 230" .

(4) أخرجه البخارى فى كتاب الطلاق - باب من أجاز طلاق الثلاث "6/ 165" ، وباب من قال لامرأته أنت على حرام "6/166"

وأخرجه مسلم "1433" فى كتاب النكاح - باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ، ثم يفارقها وتنقضى عدتها "2/ 1055-1057"

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب النكاح - باب نكاح المحلل وما أشبهه "2/ 531" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "1/ 214" .

وأخرجه الترمذى "1118" فى كتاب النكاح - باب ماجاء فيمن يطلق امرأته ثلاثا فيتزوجها آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها "3/ 426-427" .

وقال حديث حسن صحيح

وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق باب إحلال المطلقة ثلاثا والنكاح الذى يحلها به "6/ 148"

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب الرجل يطلق امرأته ثلاثا فَتَزَوَّجَ فيطلقها قبل أن يدخل بها . أترجع إلى الأول "1/ 621-622"

و أخرجه البيهقى فى كتاب الرجعة باب نكاح المطلقة ثلاثا " 7/ 373-374

وقوله فى الحديث " عسيلته " هنا يراد بها الجماع من باب الكناية شبه لذته بلذة =

وخامسها : أنهم خصصوا قوله تعالى: ﴿ أحل الله البيع ﴾[1] . بما روى عنه عليه السلام : « أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين » [2].

وفى هذه الصورة نظر فإن لقائل : أن يقول : إنه مخصوص بقوله : وحرم الربا « فيه » [3] ولكن قبلوا الحديث لإعتبار ما يحرم « فيه » [4] الربا ، إذ الربا هو الفضل والفضل لا يحرم فى كل شىء بل فى بعضه وليس فى النص ما يدل عليه فأرشد إليه الحديث .

= العسل وحلاوته ، وهذه استعارة لطيفة شبهت لذة المجامعة بحلاوة العسل ، أو سمى الجماع عسلا ، لأن العرب تسمى كل ما تستحليه عسلا ، وفى المصباح : ذاق الرجل عسيلة المرأة وذاقت عسيلته ، إذا حصل لهما حلاوة الخلاط ولذة المباشرة . انظر: معجم مقاييس اللغة مادة "عسل" "٣١٣/٤" ، المصباح المنير "٥٩/٢" . ورفاعة المذكور فى الحديث : هو ابن سمو آل رفاعة بن رفاعة من بنى قريضة وهو الذى طلق إمرأته ثلاثا على عهد رسول الله فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير ثم طلقها قبل أن يمسها . انظر : الاستيعاب "٥٠٤/١" .

(١) البقرة : آية "٢٧٥" .

(٢) أخرجه مسلم "١٥٨٥" فى كتاب المساقاة - باب الربا "١٢٠٩/٣" من حديث سليمان بن يسار يقول : إنه سمع مالك بن أبى عامر عن حديث عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ وسلم قال : " لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين .
وأخرجه البيهقى فى البيوع -باب تحريم التفاضل فى الجنس الواحد مما يجرى فيه الربا مع تحريم النساء "٢٧٨/٥" بلفظ مسلم ، وأخرجه أيضا عن أبى هريرة بلفظ: " الدينار بالدينار لا فضل بينهما والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما " .
وأخرجه الدارقطنى "٨٦" فى كتاب البيوع "٢٥/٣" من حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه .
وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه "١٤٥٧٠" فى كتاب البيوع -باب الفضة بالفضة والذهب بالذهب "١٢٤/٨" أن عليا سأله رجل عن الدرهم بالدرهمين فقال : ذلك الربا العجلان

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) ساقط من "ت" .

وسادسها : أنهم خصصوا قوله تعالى: ﴿ **وقاتلوا المشركين كافة** ﴾[1] . بما روى عنه عليه السلام أنه قال فى حق المجوس : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[2].

وسابعها : أنهم خصصوا قوله تعالى: ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[3] . بما روى عنه عليه السلام : « لا قطع إلا فى ربع دينار فصاعدا»[4].

---

(١) التوبة : آية "٣٦".

(٢) سبق تخريجه "ص٨٩٠" .

(٣) المائدة : آية "٣٨".

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب الحدود - باب قول الله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ وفى كم يقطع ، وقطع على من الكف "١٧/٨" من حديث عائشة رضى الله عنها .

وأخرجه مسلم "١٦٨٤" فى كتاب الحدود - باب حد السرقة ونصابها "١٣١٢/٣-١٣١٣" .

وأخرجه أبو داود "٤٣٨٣" فى كتاب الحدود - باب ما يقطع فيه السارق "١٣٦/٤".

وأخرجه الترمذى "١٤٤٥" فى كتاب الحدود - باب ماجاء فى كم تقطع يد السارق "٥٠/٤"

وقال : حديث عائشة حديث حسن صحيح ، وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن عمرة عن عائشة مرفوعا .

ورواه بعضهم عن عمرة عن عائشة موقوفا .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الحدود - باب ما يجب فيه القطع "٨٣٢/٢" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده فى كتاب القطع فى السرقة "ص٣٣٤"

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٣٦/٦، ٨٠ ، ٨١ ، ١٠٤"

وأخرجه النسائى فى كتاب السرقة - باب القدر الذى إذا سرقه السارق قطعت يده "٧٧/٨ - ٨١"

==

على ما يرويه أصحابنا « أو لاقطع فى التافه » (1) على ما يرويه أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه ، وفسر التافه بأقل من عشرة دراهم ، وكذا فى غيرها من الصور الكثيرة تعرف بالاستقراء(2) .

== وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الحدود - باب مايجب فيه القطع "٢/ ٨٣٢" .
وأخرجه الدارقطنى "٣١٥" فى كتاب الحدود والديات وغيره "٣/ ١٨٩" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب السرقة - باب مايجب فيه القطع "٨/ ٢٥٤" .

(1) روى من حديث عائشة رضى الله عنها ، رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الحدود فى باب من قال : لا تقطع فى أقل من عشرة دراهم "٩/ ٤٧٥" بسنده إلى عائشة قالت : لم تكن يد السارق تقطع على عهد رسول الله ﷺ فى الشىء " التافه " وزاد فى "مسنده " ولم تقطع فى أدنى من ثمن جحفة أو ترس " .
ورواه مرسلا أيضا فقال : حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه قال : كان السارق فى عهد رسول الله ﷺ يقطع فى ثمن المجن ولم يكن يقطع فى الشىء التافه .
وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه "١٨٩٥٩" باب فى كم تقطع يد السارق "١٠/ ٢٣٤" عن ابن جريج عن هشام به مرسلا .
وكذلك رواه إسحاق بن راهويه فى مسنده ، قال : أخبرنا عيسى بن يونس ثنا هشام به مرسلا ، ورواه ابن عدى فى الكامل مسندا .
أخرجه عن عبد الله بن قبيصة الفزارى عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قال : إن السارق إلى آخره باللفظ الثانى ، ولم يقل فى عبد الله هذا شيئا إلا أنه قال : لم يتابع عليه ، ولم أجد للمتقدمين فيه كلاما فذكرته لأبين أن فى روايته نظرا .
انظر : نصب الراية "٣/ ٣٦٠".
والتافه هو الشىء القليل قال ابن فارس : " التاء والفاء والهاء أصل واحد وهو قلة الشىء، يقال تفه الشىء فهو تافه إذا قل " .
انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "تفه" "١/ ٣٤٩" .

(2) انظر : المعتمد "٢/ ٦٤٦" ، العدة "٢/ ٥٥٢" ، التبصرة " ص ١٣٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٢ " ، المستصفى "٢/ ١١٩" ، المنخول " ص ١٧٤ " ، المحصول " ١/ ق٣ / ١٣٢ " ، الأحكام للآمدى " ٢/ ٣٢٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، روضة الناظر " ص ٢٤٥" .

اعترض عليه الإمام ، وقال : أن كانت الصحابة ما أجمعت على تخصيص هذه الأخبار فقد سقط دليلكم ، وإن كانوا أجمعوا عليه فالمخصص لها هو إجماعهم لا هذه الأخبار ، ثم لا يجب أن يكون مستند إجماعهم هو هذه الأخبار إذ رب إجماع خفى مستنده .

سلمنا : أن مستندهم هو هذه الأخبار لكن لعلها كانت متواترة عندهم ثم صار آحادا عندنا [1]. وهو ضعيف جدا .

أما الأول : فلأنه وإن جاز أن يخفى مستند الإجماع[2] على الندور ، لكن يمتنع عادة إحالة الإجماع الحاصل عقيب سماع ما يصلح أن يكون مستنده إلى غيره ، كيف وإن الأصل عدم ذلك الغير ، ثم هذا / (٢٦٠ / ب) الاحتمال منتف فى حديث عبد الرحمن بن عوف [3] ومحمد بن مسلمة [4] ، وأمثالهما إذ صرح فى قصتهما أن الحكم والإجماع كان بسببهما .

وأما الثانى : فلأن الأصل عدم التعبير[5] .

سلمنا : تطرق ذلك الاحتمال فى الجملة ، لكن لا يمكن تطرقه فى حديث المجوس والجدة .

إذ روى أن الصديق كان يشاور الصحابة فى أمر الجدة ، وكان يقول : هل سمعتم فى حقها من رسول الله (ﷺ) شيئا ؟ فما كان يجد عند أحد فى ذلك

---

(١) انظر فى هذا الاعتراض للإمام الرازى فى المحصول " ١/ ق٣ / ١٣٩ " .
وراجع : المعتمد "٢/٦٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤٩" ، الفائق "٣/٩٢" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٢" .

(٢) فى "ص" : الجماع .

(٣) الحديث سبق تخريجه وهو قوله : " سنوا بهم سنة أهل الكتاب "ص ٨٩٠ " .

(٤) الحديث سبق تخريجه وهو : " توريث الجدة السدس " " ص ١٦٢٥ " .

(٥) آخر الورقة "٨٥" من " ص" وبدل التعبير : " التعيين " .

شيئا فلما روى له محمد بن مسلمة : أبى قبوله حتى شهد له المغيرة بن شعبة[1] .

وما شأنه هذا [2] يمتنع أن يقال فيه لعله كان متواترا .

وكذلك الفاروق كان يشاور الصحابة فى أمر المجوس فما كان يجد فى ذلك شيئا عند أحد حتى قال ما قال إلى أن روى له عبد الرحمن الحديث .

سلمنا ذلك : لكنه منقوض بما أنه استدل بهذه الطريقة على صحة العمل بخبر الواحد والقياس "مع"[3] تطرق ماذكره من الاحتمال إلى ذلك الاستدلال بعينه ، فما هو جوابه ثمة فهو جوابنا هنا[4] .

احتج الخصم بوجوه :

أحدها : إجماع الصحابة على رد خبر الواحد ، إذا كان مخالفا للكتاب إذ روى أن عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس[5] فيما روته عن النبى

---

(١) انظر ما سبق " ص ١٦٢٥" .

(٢) فى " ت " : بدل " هذا " " فى ذلك " .

(٣) فى "ص" : بدل " مع" "ما" .

(٤) انظر فى هذا الجواب عن الاعتراض الذى أورده الإمام الرازى :
الأحكام للآمدى "٢/٣٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤٩" ، الفائق "٣/٩٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/٣٥٢" .

(٥) هى : فاطمة ابنة قيس بن خالد الأكبر بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر القرشية الفهرية أخت الضحاك بن قيس وكانت من المهاجرات الأول ، وكانت ذات عقل وفى بيتها اجتمع أصحاب الشورى ، توفيت عام "٥٠هـ" تقريبا .
(انظر : الاستيعاب "٤/٣٨٣" ، أسد الغابة "٥/٥٢٦" ، الإصابة "٤/٣٨٤" ، سير أعلام النبلاء "٢/٣١٩") .

عليه السلام أنه لم يفرض لها النفقة والسكنى ، وقال : (لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أنها صدقت أم كذبت) [1] ، وفى بعض المصنفات : (لا ندرى لعلها نسيت أو كذبت)[2] ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا [3] .

---

(١) حديث فاطمة بنت قيس هو كما حدث به الشعبى : أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به - أى رمى الأسود الشعبى بالحصباء - فقال : ويلك أتحدث بمثل هذا ، قال عمر : لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة ، لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة . قال الله عز وجل : ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة** ﴾ بهذا اللفظ أخرجه مسلم فى كتاب الطلاق - باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها "٢/١١١٨-١١١٩" . وأخرجه البخارى فى كتاب الطلاق - باب قصة فاطمة بنت قيس "٦/ ١٨٣" .

وأخرجه أبو داود "٢٢٩١" فى كتاب الطلاق - باب من أنكر ذلك على فاطمة "٢/ ٢٨٨" .

وأخرجه الترمذى "١١٨٠" فى كتاب الطلاق واللعان - باب ما جاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى ولا نفقة .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق -باب الرخصة فى خروج المبتوتة من بيتها فى عدتها لسكناها "٦/ ٢٠٩" .

وأخرجه الدارمى "٢٢٧٩، ٢٢٨١" فى كتاب الطلاق -باب فى المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة أم لا ؟" ٢/ ٨٧-٨٨" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى الطلاق -باب ماجاء فى نفقة المطلقة "٢/ ٥٨٠" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى الرسالة "ص٣١٠" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٦/ ٤١٥ " .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطلاق "٤/ ٢٤-٢٦" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النفقات - باب من قال لها النفقة "٧/ ٤٧٥" .

(٢) فى "ص" : أم كذبت .

(٣) انظر . المعتمد "٢/ ٦٤٧" ، العدة "٢/ ٥٥٢" ، التبصرة "ص١٣٣" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٦٣" ، المحصول " ق ٣ / ١٤٠ " مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٩" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٤٩" .

وجوابه : (أنه) [1] إنما رده لتهمة الكذب والنسيان ، لا لكونه محصصا للقرآن إذ تعليله[2] يدل عليه ، ولو كان كون خبر الواحد مخصصا للقرآن يوجب الرد لما جاز التعليل المذكور ، إذ التعليل[3] بالوصف المفارق مع وجود الوصف اللازم المستقل باقتضاء الحكم غير جائز ، لما ستعرف ذلك فى الأخبار إن شاء الله تعالى[4] ، وعند هذا ظهر أن ما ذكروه يكون حجة لنا أولى من أن يكون علينا [5] .

وأجاب : القاضى عبد الجبار عنه بوجه آخر ، وهو أنه[6] إنما ردوه ، لأنه يؤدى إلى رفع حكم القرآن بالكلية ، إذ لا فرق بينها وبين غيرها من المبتوتات فى حكم الطلاق ، فلو قبلوا خبرها لزم (رفع) [7] حكم القرآن بالكلية.[8]

وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم منه عدم [9] استحقاق الرجعية للنفقة والسكنى والآية عامة فى المطلقات الرجعيات والمبتوتات، فخروج المبتوتات / (٢٦١/أ) عن حكم الآيه تخصيص لها ، وإنما يلزم ما ذكره [10] لو كانت مختصة بالمبتوتات ، وهو ممنوع والاستدال عليه بمفهوم قوله تعالى : ﴿ وإن كن

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ص" : أو تعليله .

(٣) فى "ص" : فإذا كان التعليل .

(٤) انظر ما يأتى فى مباحث الخبر "جـ ٢ق ٤٩" .

(٥) انظر : المعتمد "٢/ ٦٥٣" ، العدة ٢/ ٥٥٣" ، التبصرة "ص١٣٤"، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٤" ، المحصول "١/ق٣/ ١٤٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٦" . مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٤٩- ٣٥٠"

(٦) فى "ص" : وهو أنهم .

(٧) ساقط من "ت"

(٨) انظر فى هذا الجواب لعبد الجبار الفائق "٣/ ٩٥"

(٩) آخر الورقة "٢٦٣" من "ت"

(١٠) فى "ت" ماذكروه

أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾[1] ضعيف لاسيما على مذهب القاضى ، فإنه لا يرى تخصيص العام بتعقيب حكم يختص ببعضه .[2]

وثانيها : ما روى عنه عليه السلام أنه قال[3] : « إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافقه فاقبلوه ، وإن خالفه فردوه »[4].

والخبر الذى يخصصه على مخالفته إذ المخالفة أعم من مخالفة العموم

---

(١) سورة الطلاق : آيه "٦" وتتمة الآية : ﴿ حتى يضعن حملهن فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى ﴾ .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٩٥" .

(٣) فى "ص" : أنه إذا قال .

(٤) أخرجه الدارقطنى "١٧" فى كتاب الأقضية والأحكام ، وغير ذلك "٤/ ٢٠٨"، من طريق صالح بن موسى عن عبد العزيز بن رفيع عن أبى رفيع عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : « سيأتيكم عنى أحاديث مختلفة فما جاءكم موافقًا لكتاب الله ولسنتى فهو منى ، وما جاءكم مخالفًا لكتاب الله ولسنتى فليس منى » . وقال الدارقطنى : صالح بن موسى ضعيف لا يحتج بحديثه .

وقال البخارى : صالح بن موسى من ولد طلحة بن عبيد الله منكر الحديث ، وقال الذهبى: كوفى ضعيف ، وقال يحيى : ليس بشىء ولا يكتب حديثه ، وقال النسائى: متروك ، وقال ابن عدى : هو عندى ممن لا يتعمد الكذب ، وقال أيضا : عامة ما يرويه لا يتابعه عليه أحد ، وقال أبو إسحاق الجوزجانى : ضعيف الحديث على حسنه، وقال أبو حاتم : منكر الحديث جدا عن ثقات الضعفاء ، الصغير للبخارى : "ص٦٠" ، والضعفاء والمتروكين للنسائى "ص٥٧" ، الميزان "٢/ ٣٠١-٣٠٢" .

وأورده ابن الجوزى فى الموضوعات "١/ ٢٥٧-٢٥٨" ورواه الدارقطنى فى الأفراد والعقيلى فى الضعفاء .

وأخرجه أبو جعفر بن البخترى فى فوائده فى جزئه الثالث عشر ، من حديث محمد ابن عون الزيادى ، ثنا أشعث بن براز عن قتادة عن عبدالله بن شقيق عن أبى هريرة مرفوعا أن النبى ﷺ قال « إذا حدثتم عنى بحديث يوافق الحق فخذوا به حدثت أو لم أحدث » ==

. . . .

== قال الدارقطنى : أشعث تفرد به وهو شديد الضعف ، والحديث منكر جدا ، استنكره العقيلى ، وقال : ليس لهذا اللفظ عن النبى ﷺ إسناد يصح .

وقال الذهبى : أشعث بن براز الهجيمى ضعفه ابن معين وغيره .

وقال النسائى : متروك الحديث ، وقال البخارى : منكر الحديث . الضعفاء والمتروكين للنسائى "ص٢٠" ، الميزان "١/ ٢٦٢" .

وقال يحيى : أشعث ليس بشىء وذكر أبو سليمان الخطابى عن الساجى عن يحيى بن معين، قال هذا الحديث وضعته الزنادقة ، وقال الخطابى : هو باطل لا أصل له " قال: وقد روى من حديث يزيد بن ربيعه عن أبى الأشعث عن ثوبان ويزيد مجهول، وأبو الأشعث لا يروى عن ثوبان إنما يروى عن أبى أسماء الرحبى عن "ثوبان" . الموضوعات لابن الجوزى "١/ ٢٥٨".

وأخرجه الدارقطنى "٢٠" قال : حدثنا عثمان بن أحمد بن السماك ، نا حنبل بن إسحاق، نا جبارة بن المفلس ، نا أبو بكر بن عياش عن عاصم بن أبى النجود عن زر بن حبيش عن على بن أبى طالب قال : قال رسول الله ﷺ : « إنها تكون بعدى رواة يروون عنى الحديث فاعرضوا حديثهم على القرآن ، فما وافق القرآن فخذوه وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به » "٤/ ٢٠٨-٢٠٩ " وقال هذا وهم ، والصواب عن عاصم عن زيد عن على بن الحسين مرسلا عن النبى ﷺ ، وجبارة بن المفلس ضعفه ابن معين ، وقال البخارى : مضطرب الحديث .

قال السخاوى : ووقع الطبرانى فى الكبير من حديث الوضين عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه مرفوعا قال : سألت اليهود عن موسى . . . وأنه ستفشوا عنى أحاديث، فما أتاكم من حديثى فاقرءوا كتاب الله ، واعتبروا مما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله .

وقال : وقد سئل شيخنا عن هذا الحديث فقال : إنه جاء من طرق لا تخلوا من مقال. المقاصد الحسنة "ص٨٣" .

وقال الصنعانى : إذا رويتم ، ويروى : إذا حدثتم عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه ، وإن خالف فردوه ، قال : هو موضوع . ورواه ابن حزم من جهة حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس عن أبيه عن جده على مرفوعا فذكره ، وزاد : " فإنهم حشوة من النار " .

قال : والحسين بن عبد الله ساقط يتهم بالزندقة . الأحكام لابن حزم "٢/ ٢٤٩-٢٥٠" .

قلت : وهذا المعنى وردت فيه ألفاظ كثيرة ، وهى إما موضوعة ، أو ضعيفة جدا ==

ومن مخالفة الخصوص[1] بدليل صحة تقسيمها إليهما[2] فوجب رده[3].

وجوابه : النقض بالخبر المتواتر ، فإنه يجوز تخصيص كتاب الله تعالى به إجماعا ، فما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا هنا .

فإن قلت[4] : فنحن نجيب عنه بأنه وإن اقتضى أن لا يجوز التخصيص بالتواتر أيضا : لكنه خص عنه لكونه مقطوعا به فى متنه كالكتاب ، وبهذا انعقد الإجماع على جواز التخصيص به ، وهذا المعنى غير حاصل فى خبر الواحد ، ولا يلزم من كونه مخصوصا عنه خصوصه عنه ، وهذا الجواب لا يتأتى لكم .

قلت : فنحن إن جوزنا التخصيص بخبر الواحد ، لم يلزم سوى تخصيص ما ذكرتم من الخبر أيضا ، لكن من وجه آخر وهو أن المخالفة لغة، وإن كانت متناولة لمخالفة العموم ولمخالفة الخصوص .[5]

أعنى بالأول المخالفة من بعض الوجوه ، وبالثانى المخالفة من كل الوجوه، على ما ذكرتم ، لكن نحن نحمل قوله عليه السلام فى الحديث ،

== ولم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن . انظر : سنن الدارقطنى والتعليق المغنى عليه "٤/٢٠٨-٢٠٩" ، الموضوعات لابن الجوزى "١/٢٥٧-٢٥٨ " ، الرسالة للشافعى "ص٢٢٤" ، تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقى ، نشر فى مجلة البحث العلمى عدد "٢" "ص٢٩٢" ، كشف الخفاء "١/٨٩-٩٠" .

(١) فى "ص" : أخصوص .

(٢) فى "ص" : إليها .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٣ / ١٤١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٣" ، الفائق "٣/ ٩٣" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٧٤" ، نهاية السول "٢/ ١٢١" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٥" ، منهاج العقول "٢/ ١٢١"

(٤) آخر الورقة "٨٦" من "ص"

(٥) فى "ت" النصوص

فإن خالفه على على النوع الثانى[1] لإجماع الصحابة على قبول ما يخالف من السنة عموم الكتاب ، والجمع بين الدليلين كما تقدم فحينئذ يلزم تخصيص الحديث المذكور لتخصيص[2] المخالفة المذكورة فيه ، وإذا كان التخصيص لازما على المذهبين ، فلم كان تخصيصكم أولى من تخصيصنا وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون ، ثم أنه معنا .[3]

وبيناه من وجهين :

أحدهما : أن المخصص لا يوصف بالمخالف[4] على الإطلاق لاسيما فى العرف ، بل لو وصف بذلك فإنما يوصف به مقيدا ، وإنما يوصف بكونه مبينا للمراد ومقررا له ، ولهذا لا يتبادر إليه الفهم لا غير .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا : أنهما يفهمان عند لفظ المخالف ، لكن دلالة لفظ المخالف عليهما بالتشكيك / (٢٦١ / ب) ، لأن دلالة لفظ المخالف على ما يخالف دلالة اللفظ والمراد معا ، وهو مخالف الخصوص أولى وأقوى من دلالته على مايخالف دلالة اللفظ فقط ، وهو مخالف العموم على وجه التخصيص إذ هو مقرر للمراد ، وتخصيص المرجوح من المشكك[5] أولى من تخصيص ماليس كذلك، فكان تخصيصنا أولى .

وثالثهما : أن الكتاب مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فتقديمه عليه

---

(١) فى "ت" : فى النوع .

(٢) فى "ص" : فتخصيص .

(٣) انظر : فى الجواب عن هذا الدليل : المحصول "١ / ق ٣ / ١٤٤" ، الأحكام للآمدى " ٢ / ٣٢٦ " ، الفائق " ٣ / ٩٥-٩٦"- وراجع : الإبهاج " ٢/ ١٧٤" ، نهاية السول "٢ / ١٢٣ " ، منهاج العقول " ٢/ ١٢٢ " ، فواتح الرحموت "١/ ٣٥٠" .

(٤) فى :ص" : بالتخالف .

(٥) فى "ص" : المشكل .

تقديم للمرجوح على الراجح ، وهو ممتنع عقلا .[1]

وجوابــه مــن وجــوه :

أحدهـــا : أن نقــول : ما المراد مــن قولكم : إن الكتــاب مـقطوع به ؟ تعنون[2] به أنه مقطوع به فى مـتنه فقط ، أو فى متنه وفى دلالته علـى العموم معا .

والأول مسلم لكن لا نسلم أن تقديم خبر الواحد الخاص عليه حينئذ تقديم للمرجوح على الراجح ، وهذا لأنه حينئذ يكون مظنون الدلاله على العموم ، وخبر الواحد وإن كان مظنون المتن لكنه مقطوع الدلالة ، فلم يترجح العام عليه من جهة القطع .[3]

فإن قلت : هب أنه لا يترجـح عليه ، لكن خبـر الواحد الخـاص أيضا لا يترجح عليه ، بل يتساويان فتقديـم أحدهما على الآخر تقديم لأحد المتساويين على الآخر ، وهو ممتنع ، فيجب التوقف ،كما ذهب إليه القاضى أبو بكر[4]- رحمه الله تعالى .[5]

قلت : الجواب عنه من وجوه :

---

(١) انظر : المعتمد "٢/ ٦٥٠" ، العدة "٢/ ٥٥٦" ، التبصرة "ص١٣٤" ، المستصفى "٢/ ١١٥" ، الوصـول إلى الأصول " ١/ ٢٦١" ، المحـصول " ١/ ق٣/ ١٤٣" ، الأحكام للآمـدى "٣٢٥" ، مخـتصـر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ١٥٠" ، روضـة الناظر "ص٢٤٧" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٧٤" ، نهاية السول "٢/ ١٢٣" .

(٢) فى "ص" : يعنون .

(٣) انظر : المعتمد "٢/ ٦٥٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٦١" ، الفائق "٣/ ٩٦"

(٤) آخر الورقة "٨٧" من "ص"

(٥) انظر البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٦" . مختصر ابن الحاجب وشرحه =

أحدهـــا : أنا لو خلينا والعقل كان الأمر كما ذكرتم ، لكن منعنا من ذلك إجماع الصحابة رضى الله عنهم .[١]

وثانيهـــا : أنهما [٢]وإن تساويا فى جهة القطع على ما ذكرتم ، لكن تقديم الخاص على العام يستلزم العمل بهما ، وأما التوقف فإنه يبطل فائدتهما، فكان الأول أولى .

وثالثهـــا : [٣] أنهما وإن تساويا فى جـهة القطع على ما [٤] ذكرتم ، لكن ظن صدق خبر الواحد أكثـر من ظن دلالة العام على العموم ، وهذا لأن أكثر العمومات مخصوصة وليـس أكثر خبر العدل الواحد كاف[٥] فيترجح هو عليه من جهـة الظن ، لأن احتمـال التخصـيص ظاهر فيه جـدا ، وهذا الجواب لا يستقـيم عـلى أصول [المعـتزلة ، ومن يقـول : إن دلالة العام على العـموم قطعية .

وثانيها : أنه وإن كان] [٦] مظنون المتن ، لكن لما دل القـاطع على وجوب العمل به أفاد فـائدة مقطوع المتن فى وجوب العمـل بمضمونه [٧]، إذ لا فرق بين أن يقول النبى عليه السلام للمكلف شفاها :

أوجـبت عليك الشىء الـفلانى ، وبـين أن يقـول : إذا روى لك عنى أنى

== "٢/ ١٥٠" ، الفائق "٣/٩٦" ، شرح تنقيـح الفصول "ص ٢٠٩" ، روضة الناظر "ص٢٤٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٥٢" .

(١) انظر ماسبق "ص ١٦٣٢" .

(٢) فى "ص" : أنها .

(٣) فى "ص" : وثالثهما .

(٤) فى الأصل : "ص" : كماما .

(٥) فى "ص" : كاذب .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت ، ص " .

(٧) فى "ص" : بمظمونه

أوجبت عليك الشيء الفلانى وغلب على ظنك صدقه فاعلم[1] واقطع بأنى أوجبت عليك ذلك الشيء ، فعلى هذا / (٢٦٢/أ) يتساويان[2] فى إفادة القطع بوجوب العمل بمضمونهما[3] ويزيد الخاص عليه بخصوصه .[4]

وثالثها : النقض بالبراءة الأصلية فإنها يقينية مع أنها تترك بخبر الواحد وفاقا .

ولقائل أن يقول : الفرق بينهما قائم ، وبيانه من حيث الإجمال وهو أن البراءة الأصلية يقينية عقلية ، وهى أضعف من اليقينية الشرعية ، بدليل أنها تترك بخبر الواحد ، وإن كان عاما وبالقياس الظنى ، وإن كان عاما ومضمون اليقينى الشرعى لايترك بالعام الظنى ، وكذلك بالقياس العام الظنى وفاقا .[5]

ورابعها : أنه لو كان مخصصا لكان بيانا ، ولو كان بيانا لوجب أن يكون مقارنا للمبين ، ولوجب أن يبلغه النبى عليه السلام إلى أهل التواتر لتقوم الحجة به .

وجوابه : منع وجوب اقتران البيان بالمبين .

---

(١) آخر الورقة "٢٦٤" من "ت" .

(٢) فى الأصل : يتساويل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٣) فى الأصل : بمضمونها ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٤) فى "ت" : مخصوصه .

(٥) انظر : المعتمد "٦٥٠/٢" ، العدة "٥٥٦/٢" ، التبصرة "ص ١٣٥" ، المستصفى "١١٥/٢" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢٦١/١" ، المحصول "١/ق٣ / ١٤٥" ، الأحكام للآمدى "٣٢٦/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٠/٢" .

وراجع روضة الناظر "ص ٢٤٧" ، الإبهاج "١٧٤/٢" ، نهاية السول "١٢٣/٢"

سلمناه : لكن لا نسلم عدمه ،فلعله كان مقارنا لكن[1] لم ينقل[2] اقترانه ، ولا نسلم وجوب إبلاغه إلى أهل التواتر ، فإن ذلك إنما يجب فيما كلف فيه بالعلم لا بالعمل .

وخامسها : القياس على النسخ ، فإنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد وفاقا ، والجامع بينهما رفع المفسدة الناشىءة من إلغاء الخاص .

وجوابه : أنا نمنع الحكم أولا : وهذا لأن بعض أهل العلم القائلين "بجواز"[3] تخصيص الكتاب بخبر الواحد يجوز نسخه به أيضا .[4]

سلمنا : الحكم على ما هو رأى الجماهير ، لكن نقول : لو خلينا والقياس لكان الأمر على ما ذكرتم ، لكن منعنا من ذلك الإجماع ، فإن الصحابة أجمعوا على رد خبر الواحد إذا كان ناسخا للمقطوع ، كما أجمعوا على قبوله إذا [5] كان مخصصا له .

سلمنا : عدم حصول هذا الإجماع ، لكن الفرق بينهما ظاهر ، وهو أن التخصيص أهون من النسخ لما عرفت ذلك من الفروق المذكورة بينهما التى مضى ذكرها [6]، لأنه دفع ، والنسخ رفع ، والدفع أسهل من الرفع ، فلا يلزم من تأثيره فيه تأثيره فى الأقوى .[7]

---

(١) فى "ص" : لكنه .

(٢) فى "ت" : يفعل .

(٣) مكررة فى الأصل .

(٤) انظر ما يأتى " ص ١٢٥٢" .

(٥) آخر الورقة "٨٨" من "ص" .

(٦) انظر ما سبق " ص ١٢٥٢ " .

(٧) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته :

المعتمد "٢/٦٥٢" ، العدة "٢/٥٥٨" ، التبصرة "ص١٣٥" ، المستصفى "٢/١١٨" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/٢٦١"، المحصول "١/ق٣/١٤٣، ١٤٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٢٧" .

==

وأما مذهب القاضى أبى بكر - رحمه الله تعالى - فقد عرفت مأخذه فلا نعيده .(1)

وأما مآخذ ما ذهب إليه عيسى بن أبان والكرخى ، فهو أن العام قبل التخصيص دلالته على العموم قطعية عندهما فيكون العام من الكتاب قبل التخصيص قطعى المتن وقطعى الدلالة ، فلا يجوز تقديم الخاص من خبر الواحد عليه ، أما بعد أن خص بمقطوع به مثله أو بالمنفصل كيف كان عند الكرخى صار مجازا،وصارت دلالته على نفيه الأفراد ظنية،فجاز تخصيصه به.

وجوابه : لا يخفى عليك مما سبق هنا ومن قبل فلا حاجة / (٢٦٢ / ب) إلى الإعادة(2) .

== وراجع : الإبهاج " ٢/ ١٧٥" ، نهاية السول "٢/ ١٢٣".

(1) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٦" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" ، شرح تنقيح الفصول " ص٢٠٩" ، روضة الناظر " ص٢٤٥" .

وذكر ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٤" أن القاضى - رحمه الله تعالى- كان يقول : خبر الواحد والعموم أن كل واحد منهما اجتمع فيه قطع من وجه وظن من وجه فوقفا موقفًا سواء ، ولم يترجح أحدهما على الآخر ، وذلك أن العموم وروده مقطوع به وتناوله مظنون ، وخبر الواحد متناوله مقطوع به ووروده مظنون فوقفا موقفًا سواء .

(2) انظر : فى استدلال عيسى بن أبان والكرخى ومناقشته فى :
التبصرة "ص ١٣٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٤٧".
مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" ، روضة الناظر " ص٢٤٥" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٠٩"

المسألة السابعة

في بناء العام على الخاص .

إذا وجدنا نصين : أحدهما عام ، والآخر خاص ، وهما متنافيان في النفي، والإثبات .

فإما أن يكونا [1] من الكتاب ، أو أحدهما منه ، والآخر من السنة ، إما متواترا ، أو غير متواتر ، أو يكونا من السنة ، إما متواتران ، أو غير متواترين أو أحدهما متواتر والآخر غير متواتر .

والحكم في الكل واحد إلا فيما يتعلق بالنسخ عندما يكون المتأخر ظنيا، والمتقدم قطعيا ، فإنه يتعذر المصير إليه إذ ذاك عند من لا يجوز نسخ القطعي بالظني ، لكن نحن نعين منها[2] مسمى واحدا ، ليكون الكلام أضبط ويعرف منه حكم الباقي .

فنقول : إذا وجد خبران من الآحاد شأنهما [3] (ما) [4] ذكرنا ، فإما أن يعلم تاريخهما ، أو لا يعلم : فإن علمنا تاريخهما ، فإما أن يعلم مقارنتهما، أو يعلم تراخي أحدهما عن الآخر ، فإن علمنا مقارنتهما ، فإما أن يكون الخاص مقارنا للعام ، أو يكون العام مقارنا للخاص .

فإن كان الأول : نحو أن يقول : « فيما سقت السماء العشر »[5] ثم يقول

---

(١) في "ص" : أن يكون .

(٢) في الأصل : منهما .

(٣) في "ص" : شأنها .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) سبق تخريجه "ص١٦١٥" .

عقيبه : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق »[1] فهاهنا يكون الخاص مخصصا للعام[2] لوجوه :

أحدهما : أنا لو لم نخصص العام به : فإما أن نجريه على عمومه ، وهو باطل لما فيه من إلغاء الخاص بالكلية ، أو نجعلهما متعارضين فى ذلك القدر ، فيتوقف فيه إلى المرجح ، أو يتخير بين الحكمين فيه ، وهو أيضا باطل لما فيه من ترك العمل بكل واحد منهما ، وإذا بطل الاحتمالان تعين تقديم الخاص عليه .

وثانيها : أن الخاص أقوى دلالة على مدلوله من دلالة العام على مدلوله ، لأن العام يجوز إطلاقه من غير إرادة العموم منه ، ولا يجوز إطلاق الخاص من غير إرادة ذلك الخاص منه[3]، فيكون أقوى ، والأقوى راجح ، فالخاص راجح على العام .

وثالثها : أن الموكل إذا أذن لوكيله فى شىء عام ، ثم خص بعض أفراده عقيبه بالمنع ، فهم منه إخراجه عن الكلام الأول ، وفهم المعنى عند إطلاق[4] اللفظ ، دليل على أنه حقيقة فيه[5] .

---

(١) سبق تخريجه " ص ١٦١٥ " .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢٧٦" ، العدة "٢/٦١٥" ، التبصرة " ص ١٥٣" ، المحصول "١/ق٣/١٦١" ، الأحكام للآمدى "٢/٣١٨" ، الفائق "٣/٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤٧" ، روضة الناظر "ص٢٤٥" .
وراجع : المسودة "ص ١٣٤" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/٤٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/٣٨٢" .

(٣) فى "ص" : فيه .

(٤) آخر الورقة "٨٩" من "ص" .

(٥) كما لو قال الرجل لوكيله : اشتر كل ما فى السوق من اللحم ، ثم قال عقيبه : لا تشتر لحم البقرة ، فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول .
انظر فى هذه الوجوه :
==

ونقل عن بعض من شذ أن القدر من العام يصير معارضا للخاص .[1]

ويرجع فى تقديم أحدهما على الآخر إلى دليل آخر ، وكان هذا القائل يشترط التراخى فى المخصص كما فى الناسخ وإلا فلا مأخذ له ، إذ لا يمكنه إنكار أصل التخصيص ولا اشتراط تقدم المخصص ، ولو تشبث فى ذلك بأن العام لتناوله[2] ما يتناوله الخاص وغيره جارى مجرى خبرين ، ولو كان كذلك لكان / (٢٦٣ / أ) الخاص معارضا لما ينافيه ، فكذا هنا كان القول بالتعارض لازما عليه فى جميع الصور ، وهو إنكار للتخصيص من أصله .

فإن قلت : ليس يتعين فى العمل بهما ما ذكرتم من الطريق ، بل هنا طريق آخر ، وهو أن يحمل قوله عليه السلام :« فيما سقت السماء العشر » على الندب ، وقوله : « لازكاه فيما دون خمسة أوسق » على الوجوب .

وهذا وإن كان خلاف الظاهر ، إذ لا تقدير[3] فى الصدقة المندوبة ، لعدم ورود التقدير فيها ، بل (الأمر)[4] فيها مفوض إلى رأى المتصدق كلما كان أكثر كان أكثر استحبابا ، لكن التخصيص أيضا : خلاف الظاهر فلم

== المعتمد "١/ ٢٧٧" ، التبصرة " ص١٥١" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦٢" ، الفائق "٣/ ٩٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٨" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٧٤" .

(١) انظر : الأحكام لابن حزم "٣/ ٣٨٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦١" ، الفائق "٣/ ٩٨" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٤٢" ، المسودة "ص ١٣٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٨٢" .

(٢) آخر الورقة "٢٦٥" من "ت" .

(٣) فى الأصل : إذ لا تقدر ، والمثبت من "ت، ص " .

(٤) ساقط من "ص" .

قلتم: إن خلاف الظاهر الذى ذكرتم أولى من هذا الذى ذكرنا ؟ وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون ؟[1] .

قلت : ما ذكرنا أولى ، لأنه لم يلتزم خلاف الظاهر فيه إلا فى محل الضرورة وهو محل التعارض وأما ما ذكرتم فيلتزم فيه خلاف الظاهر فى غير محل الضرورة ، والتعارض ، وهو فى خمسة أوسق فصاعدا ، لأن قوله عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر » يقتضى بظاهره [2] وجوب العشر فيما دون خمسة أوسق " وما زاد عليه ولم يوجد له المعارض إلا فيما دون خمسة أوسق " .[3]

فلو حملناه بعمومه على الندب ، لزم ترك ظاهره فى خمسة أوسق فصاعدا من غير معارض له فيه ، وهو باطل فكان ما ذكرنا من التزام التخصيص أولى، وأيضا : فإن ما ذكرنا مثال ليس الخلاف منحصرا فيه فلنعدل إلى مثال لا يتأتى فيه التأويل المذكور مع بقاء الخلاف ، نحو أن يقول : أوجبت فيما سقت السماء العشر ، ثم يقول عقيبه : لا تجب فيما دون خمسة أوسق شىء[4] .

" وإن كان "[5] الثانى : وهو أن يكون العام مقارنا للخاص نحو أن يقول:[6] لا زكاة فيما دون خمسة أوسق ، ثم يقول عقيبه : فيما سقت السماء العشر .

---

(١) انظر : المعتمد "١/٢٧٦" ، المحصول "١/ق٣/ ١٦٣" ، الفائق "٣/ ٩٨" .

(٢) فى "ص" : بظاهر .

(٣) ما بين القوسين مكرر فى الأصل .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٢٧٧" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٧٩" ، الفائق "٣/ ٩٨"

(٥) مكرر فى "ص" .

(٦) فى "ص" تقول

فحكم هذا القسم كحكم ما قبله[1] .

وإن جوز نسخ الخاص بالعام ، لأنه لا يمكن القول بالنسخ هاهنا ، لأن الناسخ يجب أن يكون متراخيا وفاقا ، والعام فيما نحن فيه مقارن ، فلا يمكن أن يكون ناسخًا فلم يبق إلا بناء العام على الخاص أو تعارضهما على ما سبق.

وأما إن علمنا تراخى أحدهما عن الآخر ، فالمتراخى : إما الخاص أو العام.

وعلى التقديرين : إما أن يكون متراخيا عن وقت العمل ، أو لا يكون متراخيا عنه ، بل يكون متراخيا عن وقت الخطاب لا غير فهذه أقسام أربعة :

أحدها : أن /(١٦٣ / ب) يكون[2] الخاص متراخيا عن وقت العمل بالعام ، فهاهنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من العام وفاقا ، إذ لا يمكن حمله على التخصيص ، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز وفاقا ، فيعمل بالعام فى بقية الأفراد فى المستقبل[3] .

وثانيها : أن يكون متراخيا عن وقت الخطاب "بالعام" ، دون وقت العمل به . فمن لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب "[4] .

ولم يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به ، كالمعتزلة : أحال المسألة[5] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٢٧٧" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٩٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦٣" ، الفائق "٣/ ٩٨" .

(٢) آخر الورقة "٩٠" من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٢٧٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦٤" ، الفائق "٣/ ٩٩" .

(٤) مابين القوسين مكرر فى "ت" .

(٥) انظر فى المذهب للمعتزلة ومن وافقهم :
المعتمد "١/ ٢٧٧" ، المحصول " ١/ ق٣/ ١٦٤" ، الفائق "٣/ ٩٩"

ومن جوزهما اختلفوا فيه : فالذى عليه الأكثرون منهم ، نحو أصحابنا وغيرهم : إن الخاص يكون مخصصا للعام ، لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام ، لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ ، وقد أمكن حمله عليه فالحمل عليه أولى من الحمل على النسخ الذى هو أكثر مفسدة[١] .

ونقل عن معظم الحنفية : أن الخاص إذا تأخر عن العام بحيث أن يتخلل بينهما زمان يتمكن المكلف فيه من العمل ، أو الاعتقاد بمقتضى العام، كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من العام ، لأنهما دليلان وبين حكميهما تناف ،فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم عند الإمكان دفعا للتناقض[٢] .

وهو ضعيف لما تقدم[٣] .

وثالثها : أن يكون العام متراخيا عن وقت العمل بالخاص ، فهاهنا يبنى العام على الخاص عندنا [٤]، وأهل الظاهر [٥]، وبعض الحنفية[٦]

---

(١) وهو مذهب أكثر الأشاعرة :
انظر : المعتمد "١/٢٧٧" ، المحصول "١/ق٣/١٦٤" ، الفائق "ص ١٦٣" إرشاد الفحول " ص ١٦٣" .

(٢) انظر المعتمد " ١/ ٢٧٧" العدة " ٢/ ٦٢٧" المحصول ١/ق٣/ ٦٤" التقرير والتحبير " ١/ ٢٤٢" المسودة " ص ١٣٩ " جمع الجوامع وشرحه " ٢/ ٤٤" شرح الكوكب المنير " ٣/ ٣٨٥ " .

(٣) انظر ما سبق قريبا .

(٤) وهو مذهب الشافعى وأصحابه وظاهر كلام الإمام أحمد فى مواضع وعليه أصحابه .
انظر : العدة "٢/ ٦١٥" ، التبصرة " ص ١٥١" ، البرهان "٢/ ١١٩٠" ، المستصفى "٢/ ١٠٢" ، المحصول "١/ق٣/ ١٦٤" ، الأحكام للآمدى " ٢ / ١٠٢" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٧" ، المسودة " ص ١٣٤" ، شرح الكوكب المنير "٣ / ٣٢٨ " .

(٥) انظر : الأحكام لابن حزم " ٣ / ٣٨٠ " .

(٦) انظر . أصول السرخسى " ٢ / ٢٩ " ، كشف الأسرار " ١ / ٢٩٢ " ، تيسير التحرير "١/ ٢٦١" ، التقرير والتحبير "١/ ٢٤٢" ، وفواتح الرحموت "١/ ٣٤٥".

وأبى الحسين البصرى من المعتزلة[1] .

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه [2]، والقاضى عبدالجبار [3]، إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم .

وتوقف فيه ابن العارض[4] .

لنا : وجوه :

---

(1) انظر : المعتمد "١/ ٢٧٦" ، المحصول "١/ق٣/ ١٦٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣١٨" .

(2) انظر : أصول السرخسى "٢/ ٢٩" ، كشف الأسرار "١/ ٢٩٢" ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٤٥" .

(3) وإليه ذهب أبو المعالى إمام الحرمين .

انظر : المعتمد "١/ ٢٧٧" ، العدة "٢/ ٦٢٠" ، التبصرة " ص ١٥١" ، المستصفى "٢/ ١٠٣ " ، المحصول "١/ق٣/ ١٦٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٧" ، روضة الناظر " ص ٢٤٥" .

(4) فى "ت" : ابن الفارض ، وفى الأصل . "ص" : ابن العارض كما أثبت وهى كذلك فى جميع نسخ المحصول ، قاله محققه ، إلا أن محققه يرى أنه « ابن القاص وقال : قال القرافى : (وقع فى المحصول « ابن الفارض » بالفاء ، وابن العارض ، بالعين مع الراء فيهما وهما تصحيف ، وإنما هوأبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطبرى إماما من أئمة الشافعية الكبار ، توفى سنة "٣٥٠" هـ .

راجع : النفائس "٢/ ٢٠٩ ب " .

والذى أميل إليه هو ما أثبته فيكون هو الحسين بن عيسى المعتزلى القدرى .

له كتاب سماه "النكت" قال ابن السبكى : ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول " أى التى نقلها المصنف الهندى هنا من المحصول .

انظر : الإبهاج "٢/ ١٦٨" ، هامش المحصول "١/ق٣/ ١٦٥" .

وانظر : فى توقف ابن العارض :

المحصول "١/ق٣/ ١٦٥" ، الفائق "٣/ ١٠٣" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٤٣" . إرشاد الفحول " ص ١٦٣" .

أحدها : ما تقدم غير مرة ، وهو أن تقديم العام على الخاص يوجب إلغاء الخاص بالكلية ، وتقديمه عليه لا يوجب ذلك ، فكان تقديمه أولى(١) .

وثانيها : أن الخاص المتقدم يحتمل أن يكون منسوخا [بما](٢) بعده بأن أريد بالعام كل ما يتناوله ، ويحتمل أن يكون مخصصا له بأن أريد منه ما وراء مدلول الخاص ، وإذا احتمل الأمرين كان(٣) الحمل على التخصيص أولى ، لأنه أقل مفسدة .

وثالثها : أن الخاص أقوى دلالة على مدلوله من العام على متناوله ، لأنه ما من فرد من أفراده إلا ويجوز تخصيصه بالنسبة إليه ، فيجوز إطلاقه بغير إرادة مدلول الخاص عنه بخلاف الخاص فإنه لا يجوز إطلاقه بغير إرادة مدلوله منه، فيكون أقوى ، والأقوى راجح ، فالخاص راجح(٤) .

احتجوا بوجوه :

أحدها : ما روى عن ابن عباس / (٢٦٤ / أ) - رضى الله عنه ـ أنه قال : « كنا نأخذ بالأحدث(٥) فالأحدث »(٦) .

---

(١) انظر ماسبق قريباً ، التبصرة " ص ١٥٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦٥" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت، ص" .

(٣) في الأصل : وكان ، والمثبت من "ت، ص" .

(٤) انظر : المعتمد "٢/ ٢٧٧" ، العدة "٢/ ٦٢٣" ، التبصرة " ص ١٥٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٦٥" ، الأحكام للآمدى " ٢/ ٣١٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٤٨" .

(٥) آخر الورقة "٢٦٦" من "ت" .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب المغازى - باب غزوة الفتح فى رمضان "٥/ ٩٠" ، عن ابن عباس أن النبى ﷺ خرج فى رمضان حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان وقديد فأفطر وأفطروا قال الزهرى وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ الآخر فالآخر وأخرجه فى كتاب الجهاد والسير -باب الخروج فى رمضان "٤/ ٧" وأخرجه فى كتاب الصوم - باب إذا صام أياما من رمضان ثم سافر "٢/ ٢٣٧" ==

. . . .

== وأخرجه مسلم "١١١٣" فى كتاب الصيام -باب جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان للمسافر فى غير معصية . . . الخ "٢/ ٧٨٤" عن ابن عباس أنه أخبره أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد ، ثم أفطر وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الصيام -باب ماجاء فى الصيام فى السفر "١/ ٢٩٤" ، عن عبد الله بن عباس : أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة . . . وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ .

وأخرجه أبو داود "٢٤٠٤" فى كتاب الصوم -باب الصوم فى السفر "٢/ ٣١٦" .

وأخرجه الترمذى "٧١٠" فى كتاب الصوم -باب ما جاء فى كراهية الصوم فى السفر "٣/ ٨٩-٩٠" قال حديث حسن صحيح .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصوم - باب المسافر يصوم بعض الشهر ويفطر بعضا ويصبح صائما فى سفره ثم يفطر "٤/ ٢٤٦" .

وأخرجه عبدالرزاق فى مصنفه "٧٧٦٢" فى كتاب الصيام - باب السفر فى شهر رمضان "٤/ ٢٦٩" .

وأخرجه الدارمى "١٧١٥" فى كتاب الصوم - باب الصوم فى السفر "١/ ٣٤١" .

وفى معناه ما أخرجه أبو داود "١٩٢" فى كتاب الطهارة فى باب الوضوء مما مست النار "١/ ٤٩" من حديث جابر بلفظ : " قال كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار " .

وروى ابن حبان عن الزهرى قال : " سألت عروة فى الذى يجامع ولا ينزل فقال : على الناس أن يأخذوا بالآخر فالآخر من أمر رسول الله ﷺ حدثتنى عائشة أن النبى ﷺ كان يفعل ذلك ولا يغتسل وذلك قبل فتح مكة ثم اغتسل بعد ذلك وأمر الناس بالغسل " ، عزاه له الحافظ الهيثمى فى موارد الظمآن فى كتاب الطهارة - باب ما يوجب الغسل .

وروى الطبرانى عن محمد بن مسلمة : " أن النبى ﷺ أكل آخر أمريه لحما ثم صلى ولم يتوضأ " عزاه له الهيثمى فى مجمع الزوائد "١/ ٢٥٢" وقال رواه الطبرانى فى الكبير وفيه يونس بن خالد ولم أر من ذكره .

انظر : تحفة الطالب لابن كثير " ص ٣١١" ، مجمع الزوائد "١/ ٢٥٢" ، تخريج أحاديث اللمع " ص ٢٣٩"

والعام أحدث فيجب الأخذ به [1] والأخذ به إنما يكون بإعماله فى عمومه فيكون ناسخا .

وجوابه : أنه قول صحابى واحد ، فيكون ضعيف الدلالة ، فنحمله على ما إذا كان الأحدث خاصا جمعا بين الأدلة[2] .

وثانيها : ما تقدم من أن العام جارى مجرى خبرى بالنسبة إلى صنفين، أعنى به مدلول الخاص وماعداه، وإذا كان كذلك كان قوله عليه السلام[3] : «فيما سقت السماء العشر »[4] بالنسبة إلى قوله : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق »[5]

جاريا[6] مجرى قوله : فيما (دون) [7] خمسة أوسق العشر[8] "أو" سقى بماء السماء وفى خمسة أوسق وما زاد عليها العشر إذا سقى بماء السماء،

---

(1) فى هامش "ت" ورقة "٢٦٧" ورد قوله :" هذه العبارة ذكرها الآمدى والإمام ، وفيها نظر : فإن لفظ ابن عباس فى صحيح مسلم صريح فى نقل إجماع أصحابه فإنه قال : وكان صحابه رسول الله ﷺ : يأخذون الأحدث فالأحدث . اعلم أن الدليل قام من غير هذه الزيادة أنا نقول : يحمل محل الإجماع على ما إذا كان الأحدث خاصا جمعا بين الأدلة ".

وانظر : المحصول "١/ق٣/١٦٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٠" .

(2) انظر فى الاستدال والجواب عنه فى :

التبصرة "ص١٥٤-١٥٥" ، المحصول "١/ق٣/١٦٦،١٦٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٨/٢" روضة الناظر " ص ٢٤٥" ، نهاية السول "١١٧/٢" ، فواتح الرحموت " ٣٤٨/١" .

(3) آخر الورقة "٩١" من "ص" .

(4) سبق تخريخه " ص ١٣٩٢" .

(5) سبق تخريجه ص ١٣٩٢ " .

(6) فى الأصل : جار .

(7) ساقط من "ص" .

(8) فى "ص" : إذا

فإذا فرض تأخير هذين القولين عن قوله : « لا زكاه فيما دون خمسة أوسق» كان ما ينافيه لامحالة ناسخا له ، فكذا قوله : « فيما سقت السماء العشر » إذا كان متراخيا عنه .

وجوابه : منع أنه جارى مجراه ، وهذا لأن تخصيص العام والاستثناء عنه جائز وفاقا ، وما فصلت إفراده لا يجوز تخصيصه ولا الاستثناء عنه[1] .

وثالثها : لفظان تعارضا ، وعلم تراخى أحدهما عن الآخر ، فوجب تسليط المتأخر على المتقدم ، كما لو كان الأخير خاصا ، واحترزنا ، بقولنا: "لفظان" عن دليل العقل ، فإن العام ، وإن كان متأخرا عنه ، لكن لا يسلطه[2] عليه ، بل يسلط [3] دليل العقل عليه .

وجوابه : بالفرق ، وهو ما ذكرنا فى الاستدلال[4] .

ورابعها : وهو ما ذكرنا من أنهما دليلان ، وبين حكميهما[5] تناف ، فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم عند الإمكان دفعا للتناقض .

وجوابه : المعارضة بمثله : وهو أن يقال : دليلان بين حكميهما تناف فيجعل المتقدم مخصصا للمتأخر "عند"[6] الإمكان دفعا للتناقض ، فإن

---

(١) انظر : المعتمد "١/٢٧٨" ، التبصرة " ص ١٥٥" ، المحصول "١/ق٣/ ١٦٧، ١٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٤٨/٢" ، إرشاد الفحول "ص١٦٤" .

(٢) فى "ص" : لا تسليط .

(٣) فى "ص" : تسلط .

(٤) من أن الخاص أقوى من العام ، فوجب تقديمه عليه ولأنا لو لم نسلط الخاص المتأخر على العام المتقدم ، لزم إلغاء الخاص ، أما لو لم نسلط العام المتأخر ، على الخاص المتقدم فلا يلزم ذلك فظهر الفرق .

انظر : المحصول "١/ق٣/١٦٩" ، الفائق "١٠٢/٣"

(٥) فى "ص" : حكمها .

(٦) فى الأصل : عليه ، والمثبت من " ت ، ص " .

التناقض مندفع أيضا على تقدير التخصيص .

وخامسها : أن الخاص المتقدم : متردد بين أن يكون مخصصا لما بعده ومنسوخا به ، وذلك مانع من كونه مخصصا إذ البيان لا يحتاج إلى البيان الآخر .

وجوابه : أن التردد على سبيل التساوى ممنوع ، وهذا لأن احتمال كونه مخصصا راجح عندنا على ماعرفت دليله ، وأما سبيل المرجوحية لا يضرنا ، فإن الظهور كاف فى البيان ولا يشترط الجزم فيه(١) .

واحتج ابن العارض(٢) : على ما ذهب إليه بوجهين :

أحدهما : أن الخاص المتقدم(٣) راجح من جهة الخصوص ، مرجوح من جهة / (٢٦٤ / ب) [التقدم ، والعام المتأخر مرجوح من جهة] (٤) العموم راجح من جهة التأخر فاستويا ، فيجب التوقف إلى ظهور مرجح آخر .

وجوابه : أن التقدم متى يوجب المرجوحية نشرط التساوى فى جهة الدلالة أولا بهذا الشرط بل مطلقا ، والأول : مسلم ولا يضرنا إذ الشرط مفقود فيما نحن فيه ، والثانى : ممنوع . وهذا لأن دليل العقل متقدم مع أنه غير مرجوح لما أن دلالته على مدلوله أقوى .

وثانيهما (٥): أن الخاص المتقدم أخص من العام المتأخر من وجه وأعم منه

---

(١) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد "١/٢٧٨" ، العدة "٢/٦٢٣-٦٢٤" ، التبصرة "ص ١٥٤، ١٥٥" ، المحصول "١/ق٣/١٦٦،١٦٨،١٦٩" ، الأحكام للآمدى "٢/٣١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٤٨" ، روضة الناظر " ص ٢٤٥" ، نهاية السول "٢/١١٧" .

(٢) فى "ت" الفارض

(٣) فى الأصل متقدم ، والمثبت من " ت ، ص " .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت،ص" .

(٥) فى "ت" وثانيها

من وجه ، لأن قوله : لا تقتلوا اليهود مثلا أخص من قوله : اقتلوا المشركين لما أن اليهود أخص من المشركين وأعم منه من وجه ، كما [1] أنه دخل تحته من الأزمنة المتقدمة مالم يدخل تحت العام المتأخر .

وهو مابين وروده وورود العام المتأخر ، فيكون الخاص على هذا أخص من العام فى الأعيان وأعم منه فى الأزمان ، والعام بالعكس من هذا [2]، فيكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه ، فليس تقديم أحدهما على الآخر أولى من العكس ، فيجب التوقف فيه إلى ظهور المرجح.

وجوابه : أن ما ذكرتم لا يتأتى فيما إذا كان الخاص المتقدم أمرا والعام المتأخر نهيا نحو أن يقول :صل اليوم ركعتين " ، ثم يقول :متراخيا عنه: "لا تصل اليوم شيءيا " ، فإن العام المتأخر هاهنا أعم من الخاص المتقدم فى الأعيان والأزمان معا .

أما الأول : فظاهر .

وأما الثانى : فلأن الأمر لا يقتضى التكرار والنهى يقتضيه ، والخلاف فى الكل واحد ولو تمسك فى إثبات هذا القسم بعد إثبات ذلك القسم بالإجماع ، إذ القول بالفصل بينهما قول لم يقل به أحد لا يفيده ، لأنه معارض بمثله بعد إثبات الحكم فى هذا القسم الذى ذكرناه .

سلمنا : أنه يتأتى فيهما جميعا ، لكن لا نسلم أن ليس تقديم أحدهما على الآخر أولى من العكس ، وهذا لأنهما وإن إستويا من جهة العموم والخصوص، لكن العام المتأخر يترجح عليه لتأخره [3]، فلم لا يجوز أن

---

(١) فى "ص" : لما .

(٢) آخر الورقة "٩٢" من "ص" .

(٣) فى "ت" : لتأخيره .

يترجح به ؟[1] .

ورابعها : أن يكون العام متراخيا عن وقت الخطاب بالخاص ، لكنه قبل وقت العمل به .

فحكم هذا القسم كحكم القسم الثالث فى البناء والنسخ ، إلا على رأى من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به ، كالقاضى عبد الجبار، فإنه لا يمكنه الحمل على النسخ ، فيتعين عليه أن يقول : بالبناء / (٢٦٥/أ) أو بالتعارض فى ذلك القدر الذى حصل البناء فيه ، أو يحيل المسألة وإن كان إطلاق قوله : يقتضى أن يكون العام ناسخا له ، إذ قال : إن ورد الخاص بعد العام كان ناسخا له ، وإن ورد العام بعد الخاص فكذلك ، لكن أصله يقتضى[2] تنزيله بما إذا كان الورود بعد حضور وقت العمل بالخاص[3] .

أما إذا لم يعرف تاريخهما : فعندنا يبنى العام على الخاص[4]، وساعدنا القاضى عبد الجبار [5]، وبعض الحنفية من المخالفين عليه[6] .

---

(١) انظر فى استدلال ابن العارض ومناقشته فى :
المحصول "١/ق٣/١٦٧،١٦٨" ، الفائق "٣/١٠٣" .

(٢) آخر الورقة "٢٦٧" من "ت" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢٧٧" ، المحصول "١/ق٣/١٦٤" .

(٤) وإليه ذهب جماهير الأصوليين ومنهم : الإمام الشافعى وأصحابه والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية .
انظر : المعتمد "١/٢٧٩" ، العدة "٢/٦١٥" ، المحصول "١/ق٣/ ١٧٠" ، الفائق "٣/ ١٠٤" ، تيسير التحرير "١/ ٢٧٢" .

(٥) قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/٢٩٨" ، وقال : عبد الجبار بن أحمد: إذا جهل التاريخ جعل كأنهما وردا معا وقضى بالخاص على العام " .
وانظر : الفائق "٣/ ١٠٤" ، إرشاد الفحول " ص ١٦٣ " .

(٦) انظر : تيسير التحرير "١/ ٢٧٢" ، الفائق "٣/ ١٠٤" ، إرشاد الفحول "ص١٦٣"
وذكر الشوكانى عن هذا القول - أعنى بناء العام على الخاص - أنه هو الحق الذى ==

وعند أبى حنيفة يتوقف فيه إلى ظهور التاريخ ، أو المرجح ، أو يرجع إلى غيرهما [1] ، وكل من الإمامين ذهب إلى ما يقتضه أصله .

أما الشافعى - رضى الله عنه - ، فلأنه يبنى العام على الخاص فى جميع الأحوال عند العلم بالتاريخ مقارنا كان له ، أو متقدما عليه ، أو متأخرا عنه ، لكن فى بعض الصور يكون البناء على وجه التخصيص ، وفى بعضها على وجه النسخ ، وحالة الجهل لا تخلو عن هذه الأحوال الثلاثة ، فوجب أن يبنى العام على الخاص ، والجهل يكون ذلك البناء على وجه النسخ ، أو على وجه التخصيص لا يمنع منه ، أما فى حق العمل بمقتضى البناء فظاهر ، إذ العمل بمقتضاه لا يختلف بسبب ذلك ، وأما فى حق اعتقاد التخصيص على وجه غلبة الظن فكذلك لأن الاحتمال المرجوح لا يقدح فى غلبة الظن ، والبناء على وجه النسخ احتمال مرجوح .

أما أولا : فلأن البناء على وجه التخصيص[2] على التقادير[3] الثلاثة ، والبناء على وجه النسخ على تقدير واحد ، وما يحتمل وجوده على أكثر الاحتمالات أغلب على الظن مما لا يوجد إلا على احتمال واحد .

== لا ينبغى العدول عنه وذلك لعدم وجود الداعى إلى التوقف ، لأنه وجد المرجح وهو أن الخاص أقوى من العام .

انظر : إرشاد الفحول " ص ١٦٣" .

(١) وإلى هذا الرأى ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والدقاق وإليه ميل ابن برهان فى الوصول إلى الأصول حيث ذكر : أنه إذا جهل التاريخ ولم يعلم أيهما الذى ورد أولا تعارضا وتساقطا ويجب الرجوع إلى دليل آخر .

انظر : المعتمد "١/ ٢٨١" ، العدة "٢/ ٦٢٠ ، ٦٢٣ ، التبصرة " ص ١٥٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٩٧" ، المحصول "١/ق٣/ ١٧١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١١٩" ، روضة الناظر " ص ٢٤٥" ، كشف الأسرار " ١/ ١٩٢ " ، تيسير التحرير "١/ ٢٧٢" .

(٢) آخر الورقة "٩٣" من "ص" .

(٣) فى "ص" : التقدير .

وأما ثانيا : فلأن تقدير النسخ يستدعى دخوله تحت الخطاب وإرادته منه ثم خروجه عنه ، والتخصيص لا يستدعى إلا التناول ، فكان وجوده فى الظن أغلب ، لأن ما يتوقف على أكثر المقدمات أندر وجودا مما ليس كذلك.

وأما ثالثا : فلأن التخصيص أكثر من النسخ والإلحاق بالأكثر أولى فاعتقاد التخصيص أولى (وهذا إنما يصح فيما إذا كانا متساويين فى القوة أو الضعف، فأما إذا اختلفا فى ذلك فلا ، لأن [١] الخاص الظنى إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام القطعى ،لم يقبل لا ناسخا ولا مخصصا وفاقا)[٢] .

وأما أبو حنيفة - رضى الله عنه - فلأنه ينسخ الخاص بالعام ، إذا كان متقدما عليه ، ويخصص العام أو ينسخه به إذا كان متأخرا عنه ، فعند الجهل بالتاريخ ذكر[٣] الخاص بين أن يكون منسوخا ،أو مخصصا ، أو ناسخا ، فعند التردد / (٢٦٥ / ب) فى هذه الأقسام يجب التوقف .[٤]

وأما القاضى عبد الجبار : فقد استدل على البناء عند الجهل، بأن يقال:[٥] إن من حق من ثبتت حكمته أن لا يلغا [٦] كلامه ، متى أمكن حمله على وجه يفيد ، فإذا صح ذلك ، فلو وجب استعمال العام ، لزم إلغاء الخاص ، ومتى استعملنا الخاص [٧] لم يوجب طرح العام [٨]، بل يوجب حمله على وجه يصح أن يريده الحكيم ، فوجب لأجل ذلك بناء العام على الخاص [٩] .

---

(١) فى "ت" : فلأن .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

وانظر : المعتمد "١/ ٢٨١" ، المحصول "١/ق٣/ ١٧٠" .

(٣) فى "ص" : دار .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٢٨١" ، المحصول "١/ق٣/ ١٧١" .

(٥) فى "ص" : قال .

(٦) فى "ت" : إن لا يلغى .

(٧) فى "ص" : العام .

(٨) فى "ص" الخاص

(٩) انظر المعتمد "١/ ١٨١"

وما ذكره منقوض بما إذا تقدم الخاص ، وورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فإنه يجعله ناسخا مع أن ما ذكره قائم بعينه فيه ، ولو فرق بأن شرط النسخ متحقق عند العلم بالتاريخ ، وقد صلح أن يكون العام ناسخا له فوجب حمله عليه .

وهو غير معلوم التحقق عند الجهل به فهو غير قادح ، لأن تحقق الشرط مع صلاحية وجود المقتضى لا يوجب تحقق المشروط ، بل لابد معه من تحقق المقتضى قطعا أو ظنا ، حتى يوجب تحقق المشروط قطعا أو ظنا ، وكون اللفظ عاما إنما يقتضى ظن إرادة شمول الأفراد إن لو لم يلزم منه مفسدة ، أما لو لزم فلا نسلم ذلك ، ولا شك أن إلغاء الخاص مفسدة فوق مفسدة التخصيص .

ثم استدل الأصحاب على بناء العام على الخاص عند الجهل بالتاريخ فى وجوه[1] التعارض كلها سواء كان بين المتساويين ، أو بين المختلفين فى القوة والضعف بوجوه :

أحدها : وهو المعول عليه وهو الإجماع ، فإن فقهاء العصور كلها من الصحابة والتابعين ، وتابع التابعين ، وهلم جرا إلى زماننا هذا ، وغيرهم ، فى الأمصار بأسرها يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام مع عدم علمهم بالتاريخ[2] .

وعدم تخصيص ابن عمر رضى الله عنه لقوله تعالى : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن** ﴾ [3]، ولقوله: ﴿ **وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم** ﴾[4]

---

(١) فى الأصل : وجود .

(٢) انظر : المعتمد "١/٢٨٩" ، المحصول "١/ق٣/ ١٧٣" ، الفائق "٣/ ١٠٥" .

(٣) البقرة : آيه "٢٢١" .

(٤) النساء : آيه "٢٣" .

بقوله تعالى : ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾[1]، مع خصوصه[2]، وبقوله عليه السلام : « لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان »[3] مع

---

(١) المائدة : آية "٥" .

(٢) ذكر ابن حجر فى فتح البارى : " ٣٦٧/٩" فى باب قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ عن ابن عمر فى نكاح النصرانية لا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى ، وهذا مصير منه إلى استمرار حكم عموم آية البقرة ، فكأنه يرى أن آية المائدة منسوخة ، وهو ما جزم به إبراهيم الحربى ، لكن النحاس رده وحمله على التورع .

وذهب جمهور العلماء إلى أن آية المائدة خصصت عموم آية البقرة يريد بآية المائدة قوله تعالى : ﴿ والمحصنات منَ الذين أوتوا الكتاب ﴾ فيبقى سائر المشركات على أصل التحريم .

وللشافعى قول آخر وهو أن عموم آية البقرة أريد به خصوص آية المائدة .

وأطلق ابن عباس أن آيه البقرة منسوخة بآية المائدة . وقد قيل إن ابن عمر شذ بذلك، فقال ابن المنذر : ولا يحفظ عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك .

قال ابن حجر : " لكن أخرج ابن أبى شيبه بسند حسن : أن عطاء كره نكاح اليهوديات والنصرانيات . وقال : وكان ذلك والمسلمات قليل ، وهذا ظاهر فى أنه خص الإباحة بحال دون حال ، وقال أبو عبيد : المسلمون اليوم على الرخصة ، وروى عن عمر أنه كان يأمر بالتنزه عنهن من غير أن يحرمهن " .

وأخرج البيهقى عن أبى وائل أن حذيفة رضى الله عنه تزوج بيهودية ، فكتب إليه عمر رضى الله عنه أن يفارقها فى كتاب النكاح -باب ماجاء فى تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب "١١٢/٧"

(٣) أخرجه مسلم "١٤٥٠" فى كتاب الرضاع -باب فى المصة والمصتان من حديث عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال : « لاتحرم المصة والمصتان » ، ومن حديث أم الفضل قال نبى الله : « لاتحرم الإملاجة والإملاجتان » . ومن حديثها أيضا بلفظ : " لاتحرم الرضعة والرضعتان " ١٠٧٣/٢-١٠٧٥" .

وأخرجه أبو داود فى كتاب النكاح -باب هل يحرم مادون خمس رضعات "٢٢٤/٢" .

وأخرجه الترمذى "١١٥٠" فى كتاب الرضاع -باب ماجاء لا تحرم المصة ولا المصتان "٤٥٥/٣" حديث عائشة حديث حسن صحيح ،وقال: سألت محمداً عن هذا ==

خصوصة ، غير قادح فيما ذكرنا من الإجماع .

لاحتمال أن يكون « رضى الله عنه »[1] قد امتنع من ذلك لدليل آخر غير[2] الجهل بالتاريخ ، نحو إن علم ، أو ظن نسخ الخاص بخاص آخر ، أو بالعام لتقدمه عليه ، بأن كان يرى ذلك .

ولا يلزم منه القول : بالتوقف عند الجهل بالتاريخ حتى يكون ذلك قادحا أيضا : فيما ذكرنا من الإجماع بطريق الاستلزام / (٢٦٦/أ) ، لا من حيث إنه قول لم يقل به أحد : لما عرفت أن جماعة ممن يرون نسخ الخاص بالعام، قالوا به : ولا من حيث المعنى : إذ قد ثبت الحكم للشيء مع تطرق الاحتمال المنافى له ، لاسيما إذا كان الاحتمال المنافى منشأ للمفسدة الرجحة ، كما فى موت جماعة من الغرقى ، أو الحرقى ، ومن يقع عليهم سقف أو[3] جدار

== فقال : الصحيح عن ابن الزبير عن عائشة وحديث محمد بن دينار وزاد فيه عن الزبير، وإنما هو هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير .

وأخرجه النسائى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى كتاب النكاح -باب القدر الذى يحرم من الرضاع "٦/ ١٠٠-١٠١" وقال عبد البر " لا يصح مرفوعا " أى عن طريق أبى هريرة .

وأخرجه ابن ماجة فى كتاب النكاح -باب لا تحرم المصة ولا المصتان "١/ ٦٢٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الرضاع- باب من قال : لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات "٧/ ٧٥٥" .

وأعله ابن جرير الطبرى بالاضطراب ، فإنه روى عن ابن الزبير عن أبيه ، وعنه عن عائشة ، وعنه عن النبى ﷺ بلا واسطة ، وجمع ابن حبان بينها بإمكان أن يكون ابن الزبير سمعه من كل منهم ، وفى ذلك الجمع بعد على طريقة أهل الحديث .

انظر : التلخيص الحبير "٤/ ٥-٦" ، الجوهر النقى بحاشية سنن البيهقى "٧/ ٤٥٥" .

(١) ساقط من "ص" .

(٢) آخر الورقة "٩٤" من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٢٦٨" من "ت" و "أو" مكررة فيها .

من الأقرباء ، فإنا لا نورث ورثة البعض من البعض ، ونقدر موتهم معا مع تطرق احتمال التقدم [1]والتأخر فى موتهم المنافى لذلك الحكم[2] .

ولو قيل : بأن ذلك للضرورة ، فتلك الضرورة بعينها قائمة فيما نحن فيه إذ يستحيل الاطلاع على التاريخ بعد انقراض عصر الصحابة ، وكذلك يتعذر الاطلاع على المرجح بعد تقرر المذاهب ، أو كان يرى أن المراد من الخاص غير[3] ظاهره من صور المجاز ، لدليل دل عليه عنده ، أو ضعف الحديث ، ولو سلم أنه قادح فى إجماع الصحابة ، لكنه عير قادح فى إجماع أهل العصر الثانى والثالث ، وحصول الإجماع بعد الخلاف جائز - على ما ستعرف ذلك فى الإجماع إن شاء الله تعالى[4] .

وثانيها : قالوا : إن أحوال ورود الخاص مع العام منحصرة فى المقارنة،

---

(١) فى "ص" : المتقدم .

(٢) اختلف العلماء فى حكم توريث الغرقى والحرقى ونحوهم بعضهم من بعض على قولين :

القول الأول :

أنه يرث كل واحد منهم الآخر ، وبهذا قال جماعة قال من الصحابة رضى الله عنهم، منهم : عمر بن الخطاب وعلى ، وهذا القول هو ظاهر مذهب الإمام أحمد ابن حنبل.

القول الثانى :

عدم توارث الغرقى ونحوهم مطلقا ، وبهذا قال جماعة من الصحابة منهم : أبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وابن عباس ، وقال به الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعى، وتخريج فى مذهب أحمد .

انظر : المغنى لابن قدامة "٦/٣٠٨" ، فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية "٣١/٣٥٦"، الإنصاف "٧/٣٤٥" ، الفوائد الجلية " ص ٥٢-٥٣" ، الشرح الكبير بحاشية الدسوقى "٤/٤٣٣" ، نهاية المحتاج "٦/ ٢٨" .

(٣) فى "ص" على .

(٤) انظر : المعتمد "١/٢٧٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/٢٩٩" ، المحصول "١/ق٣/١٧٤" ، الفائق "٣/١٠٥" ، فواتح الرحموت "١/٣٤٦"

والتقدم ، والتأخر ، وقد دللنا أن العام يبنى على[1] الخاص فى الأحوال الثلاثة فكذا فى حالة الجهل بالتاريخ ، ضرورة أنه لا يخلو عن الأحوال الثلاثة.

وهذا الاستدلال لا يستقيم فى وجود التعارض كلها ، بل إنما يستقيم فى المتساويين فى القوة والضعف ، وفى المختلفين فيهما ، فيما إذا كان العام مظنونا ، والخاص مقطوعا مطلقا ، لأنه كيف ما فرض حال من الأحوال من المقارنة والتقديم ، والتأخير ، قبل حضور وقت العمل ، أو بعده ، يكون العام مبنيًا على الخاص ، على ما ذكروا من الدلالة [2] عليه .

أما إذا كان العام مقطوعا ، والخاص مظنونا فلا ، بل إنما يستقيم فى الأحوال الثلاثة ، وهى ما إذا كان الخاص مقدما ، والعام متأخرا عن وقت خطابه فقط، أو عن وقت عمله ، أو كان الخاص متأخرا عن العام ، لكنه ورد قبل حضور وقت العمل به .

أما إذا كان بعد حضور وقت العمل به فلا يستقيم فيه هذا الاستدلال ، لأنهم ما دلوا عليه ولا يبنى العام عليه وفاقا ، إذ يلزم منه نسخ المقطوع بالمظنون ، وهو باطل باتفاق المذهبين[3] .

وثالثها : أن العموم يخص بالقياس مطلقا ، فكذا بخبر الواحد ، بل أولى، لأنه أرجح[4] من القياس .

وهو ضعيف ، لأنهم : إن أرادوا بذلك حالة /(٦٦/ ب) الجهل بالتاريخ، وغيرها فممنوع ، وهذا لأنه إنما يجوز تخصيص العام به عندنا : لو علم أن

---

(١) فى "ص" : عن .

(٢) فى "ت" : من الثلاثة .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٢٧٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٧١-١٧٢" ، الفائق "٣/ ١٠٤".

(٤) من الأصل : الترجح .

أصل ذلك القياس متأخر [1]عن العام ، أما إذا علم تقـدمه عليه ، أو جهل التقدم والتأخر فلا[2] .

فــرع :

اعلم أن أبا حنيفة وأصحابه - رحمـهم الله تعالى - لما اعتقدوا أن الواجب فى حالة الجـهل بالتاريخ ، إنما هو التوقف إلى ظهـور المرجح ، أو التاريخ أو يرجع إلى غيرها من الدليل ، ذكروا فى الترجيح وجوها[3] :

أحدها : اتفاق الأئمة على العمل بأحـدهما ، لخبر الوسق وهو قوله: « لا زكاه فيما دون خمسة أوسق »[4] .

وثانيهما : عمل أكثر الأمة بأحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كخبر أبى سعيد فى الربا [5] ، فإن عمل أكثر الأمة به ، وأنهم عابوا ابن عباس

---

(١) آخر الورقة "٩٥" من "ص" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٢٨٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٧٣" ، الفائق "٣/ ١٠٤-١٠٥"

(٣) لما اعتقد الحنيفة أن الواجب فى مثل هذا العام والخاص إما التوقف ، وأما الترجيح.
وقد ذكر عيسى بن أبان ثلاثة أوجه فى الـترجيح وهى الأول والثانى والثالث ، أما الرابع والخامس فزادهما أبو عبد الله البصرى .
انظر: المعتمد "١/ ٢٨٢"،المحصول "١/ ق٣/ ١٧٦-١٨٠"،الفائق " ٣ / ١٠٧".

(٤) سبق تخريجه " ص ١٣٩٢" .

(٥) حديث أبى سعيد أخرجه البخارى فى كتـاب البيوع - باب بيع الذهب بالفـضة بلفظ: " لا تبيعـوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعـضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائبا بناجز " .
وأخرجه أيضا مسلم بهذا اللفظ فى كتاب المساقاة ـ باب الربا "٣/ ١٢٠٨" .
وأخرجه أيضا فى كتاب المساقاة-باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا "٣/ ١٢١١" بلفظ : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه ==

رضى الله عنه حين ترك العمل به ، وتعلق بقوله عليه السلام :(لا ربا إلا فى النسيئة).[1]

== سواء » .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع-باب بيع الذهب بالذهب "٢٧٨/٧" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٤٩/٣، ٥٠، ٦٦، ٦٧" .

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب البيوع -باب بيع الدينار نساء من حديث أسامة بن زيد رضى الله عنه يرويه أبو صالح قال : سمعت أبا سعيد الخدرى يقول: " الدينار بالدينار . . . ولكننى أخبرنى أسامة أن النبى ﷺ قال :« لا ربا إلا فى النسيئة» "٣١/٣" .

وأخرجه مسلم "١٥٩٦" فى كتاب المساقاة - باب بيع الطعام مثلا بمثل بلفظ: "الربا فى النسيئة " "١٢١٧/٣" .

وأخرجه بلفظ "إنما الربا فى النسيئة " .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع - باب بيع الفضة بالذهب نسيئة "٢٨٠/٧" ، وفى باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة "٢٨١/٧" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٢٥٧" فى كتاب التجارات - باب من قال : لا ربا إلا فى النسيئة "٧٥٨/٢-٧٥٩" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع - باب من الربا فى النسيئة "٢٨٠/٥" .

وأخرجه أحمد فى المسند "٢٠٠/٥، ٢٠٩" .

وأخرجه الدارمى "٢٥٨٣" فى كتاب البيوع - باب لا ربا إلا فى النسيئة بلفظ : "إنما الربا فى الدين "١٧٤/٢" .

وأخرجه الطيالسى فى مسنده "٦٢٢" "ص ٨٦-٨٧" .

وجاء فى الرسالة للإمام الشافعى " ص ٢٧٨-٢٨١" عند رأى ابن عباس هذا قوله: إن ابن عباس قال :" أخبرنى أسامة بن زيد أن النبى ﷺ قال :" إنما الربا فى النسيئة " قال : فأخذ بها ابن عباس وتفرد من أصحابه المكيين وغيرهم . قال الشافعى : فقال لى قائل : " هذا الحديث مخالف للأحاديث قبله - يعنى ومنها حديث أبى سعيد - قلت : قد يحتمل خلافها وموافقتها . . . "

وجاء فى فتح البارى لابن حجر "٣١٨/٤" أن الصرف دفع ذهب بعضه أو عكسه. ويشترط له شرطان : منع النسيئة مع اتفاق النوع واختلافه وهو المجمع عليه ومنع التفاضل فى النوع الواحد منهما ، وهذا هو قول جمهور العلماء .

وخالف فيه ابن عمر وابن عباس ، اما ابن عمر فقد رجع ، وأما ابن عباس فقد ==

وثالثها : أن تكون رواية أحدهما أشهر .

ورابعها : أن يكون أحـدهما بيـانا للآخـر ، إما بالاتفـاق ، أو لدلالة تدل عليه ، كاتفاقهم على "أن"[1] قوله عليـه السلام : " لاقطع إلا «فى» [2] ثمن المجن أو فى ربع دينار أو إلا فى عـشرة دراهم)[3] على ما يرويه الحنفية بيان لآية السرقة .

== اختلف فى رجوعه وقد روى الحاكم من طريق حيان العدوى ، سألت أبا مجلز عن الصرف ؟ فقـال : كان ابن عباس لا يرى به بأسـا زمنا من عمره ما كـان منه عينا بعين يدا بيد وكـان يقول : " إنما الربا فى النبيئة " فلقـيه أبو سعيد فذكـر القصة والحديث وفيه : التمر بالتمر . . الحديث كمـا سبق آنفا - فقال ابن عباس استغفر الله وأتوب إليـه فكان ينهى عنه أشـد النهى ، واتفق العلمـاء على صـحة حـديث أسامـة، واختلفو فى الجـمع بينه وبين حديث أبى سعـيد ، فقـيل : منسوخ لكن النسخ لا يثبت بالاحتمـال ، وقيل المعنى فى قوله : لا ربا . الربا إلا غلظ الشديد التحريم. . . ، كما تقول العرب لا عالم فى البلد إلا زيد ، مع أن فيها علماء غيره وإنما القـصد نفى الأكـمل لا نفى الأصل ، وأيضـا : فنفى تحريم ربا الفـضل من حديث أسامة إنما هو بالمفهوم فيقدم عليه حديث أبى سعيد ، لأن دلالته بالمنطوق ، ويحمل حديث أسامة على الربا الأكبر . وانظر : الرسالة " ص ٢٨١-٢٨٢" .

(١) هذه الزيادة من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) أخرجـه البخـارى فى كتـاب الحدود - باب قوله تـعالى : ﴿ **والسارق والسـارقة فإقطعوا أيديهما** ﴾ بلفظ : " قطع النبى ﷺ فى مجن ثلاثة دراهم " .
وقد رواه بألفاظ أخرى مقاربة لهذا اللفظ "٨/ ١٧" .
وأخـرجـه مـسلم "١٦٨٦" فى كـتـاب الحـدود - باب حـد السـرقـة ونصـابهـا "٣/ ١٣١٣" . من حـديث ابن عمـر أن رسول الله ﷺ : « قطع سـارقا فى مـجن قيمته ثلاثة دراهم » .
وأخرج مـالك فى الموطأ عن عـبد الله بن أبى بكر عن أبيـه عن عمـرة بنت عـبد الرحمن أن سارقـا سرق فى زمان عثمان أترجـة فأمر بها عثمان بـن عفان أن تقوم فقومت بثلاثة دراهم من صرف اثنى عشر درهما بدينار فقطع عثمان يده " فى كتاب الحدود - باب ما يجب فيه القطع "٢/ ٨٣٢" . ==

وخامسها : أن يكون مضمون أحد الخبرين حكما شرعيا دون الآخر .

"وهذه الأمور كلها أمارات على تأخر أحد الخبرين " كما قاله أبو الحسين[1] البصرى[2] .

فإنه[3] لو لم يكن متأخرا ، لما اتفق على عمله كل الأمة ، أو أكثرهم مع عيبهم على من ترك العمل به ، ولما كان نقله أشهر ولا اتفق على كونه بيانا للآخر ، وكونه متضمنا للحكم الشرعى ، أمارة لكونه متأخرا عن الذى يتضمن حكما عقليا [تقليلا] [4] للنسخ .

وفيه كلام سيأتى فى التراجيح إن شاء الله تعالى[5] .

== وفى مسند الإمام أحمد بن حنبل عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ قال : «إقطعوا فى ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك » فكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم والدينار اثنى عشر درهما .

انظر : نصب الراية "٣/ ٣٥٥" .

(١) فى الأصل ، "ص" : الحسن بالتكبير وهو خطأ ، والمثبت ، والمثبت من "ت" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٢٨٢" حيث قال : " وهذه الأمور أمارة لتأخر أحد الخبرين لأنه لو كان الخبر متقدما منسوخا ما اتفقت الأمة على استعماله ولا عابرا من ترك استعماله ولما كان النقل له أشهر ، ولما أجمعوا على أنه بيان لما قد نسخه وكون الحكم غير شرعى يقتضى كون الخبر الذى يضمنه مصاحبا للعقل وأن الخبر المتضمن الحكم الشرعى متأخر وهذا الوجه ضعيف " .

وانظر : المحصول "١/ق٣/ ١٨١" .

(٣) فى "ص" : وأنه .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت ، ص " .

(٤) انظر ما يأتى فى التراجيح "جـ ٢ /ق ٢٥٤"

المسألـة الثامنـة

في أنه يجوز تخصيص كتاب الله تعالى والسنة ، بالإجماع[1] .

والدليل عليه وجوه :

أحدها : الإجـماع ، فـإنا لا نعـرف في ذلك خـلافـا بين القـائلين بكون الإجماع حجة .

وثانيها : الوقوع ، فـإنهم[2] خصصـوا آية القذف [3]، وآيـة الزنـا [4]، بإجماعهم على أن العبد كـالأمة في تنصيف الجلد في الزنا والقذف ، والوقوع دليل الجواز وزيادة[5] .

---

(1) وبهذا قال الجمهور من الفقهاء والأصوليين :
انظر : المعتـمـد "1/276" ، العدة "2/578" ، المستـصـفى "2/102" ، المحصول "1/ق3/124" ، الأحكـام للآمدى "2/327" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "2/150" ، شرح تنقيح الفصول "ص202"،روضة الناظر "ص 244" .
ونقل أبو الخطاب في التمهيد "2/117" عن بعضهم أنه لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع .
انظر : العدة ، المستصفى ، المحصول ، الأحكام للآمدى " المواضع السابقة " .

(2) في "ص" : بأنهم .

(3) وهي قوله تعـالى في سورة النور آية "4" ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعـة شـهـداء فـاجلدوهم ثمـانين جلدة ولا تـقبلوا لهم شـهـادة أبد وأولئك هم الفاسقون** ﴾ .

(4) وهي قوله تعالى في سورة النور آية "2" ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر....** ﴾ الآية .

(5) وأورد بعضـهم على هذا الاسـتـدلال اعتـراضاً فقـال : إن الكتاب والسنـة المتواترة موجودان في عصـره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقـاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ ، وفي عصره لا ينعقد الإجماع ==

وثالثها : أن الإجماع دليل قاطع ، فجاز تخصيص الكتاب والسنة به، كما جاز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ، بل أولى إذ السنة قابلة للتأويل ، والإجماع غير قابل لذلك .

وأما / (٢٦٧ / أ) تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة فغير جائز ، لاستحالة أن ينعقد الإجماع على خلاف الكتاب والسنة [١]، وأما تخصيص نص أهل الإجماع على الإجماع فجائز ، لكن ليس ذلك تخصيص الإجماع ، بل هو تخصيص للفظ أهل الإجماع وبينهما فرق[٢] .

== أجاب الأسنوى فى نهاية السول "٢/ ١٢٠" بأنه لا يسلم أن التخصيص بالإجماع، وإنما هو إجماع على التخصيص ، أى أن العلماء لم يخصصوا العام بنفس الإجماع ، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ، ثم الآتى بعدهم عليه متابعتهم وأن لم يعرف المخصص .

انظر فى هذه الأدلة : المعتمد ، المستصفى ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه فى نفس المواضع السابقة " .

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ١٢٤" ، الفائق "٣/ ١٠٨" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٣٢٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٣٥٢"

المسألة التاسعة

في أن تخصيص الكتاب والسنة هل يجوز بفعل الرسول أم لا ؟

وتحقيق القول في ذلك ، أن يقال : إن ذلك العام الذي صدر[1] فعله عليه السلام مخالفا له ، إما أن يكون متناولا له وللأمة ، أوللأمة فقط .

فإن كان الأول : كما إذا فرض أنه قال : حرم الله تعالى كشف الفخذ، أو الوصال على كل[2] مكلف ، ثم روى أنه كشف فخذه[3] بحضور أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[4] .

---

(١) آخر الورقة "٢٦٩" من "ت" .

(٢) ساقط من الأصل ، "ت" ، والمثبت من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٩٦" من "ص" .

(٤) آخرجه مسلم "٢٤٠١" في كتاب فضائل الصحابة - باب من فضائل عثمان رضي الله عنه "١٨٦٦/٤" .

وأخرجه الطحاوي في مشكل الآثار في باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ في ذكر الفخذ هل هو عورة أو لا ؟ "٢/ ٢٨٣-٢٨٤" من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ مضطجعًا في بيته كاشفا عن فخذيه فاستأذن أبو بكر فأذن له وهو على تلك الحال ثم استأذن عمر فأذن له وهو كذلك متحدث ، ثم أستأذن عثمان فجلس النبي ﷺ يسوى ثيابه . قال محمد - ولا أقول ذلك في يوم واحد - فدخل فتحدث فلما خرج قالت عائشة : دخل عليك أبو بكر فلم تجلس ثم دخل عثمان فجلست وسويت ثيابك ، فقال : لا أستحيي ممن تستحيي منه الملائكة

وأخرجه البيهقي في كتاب الصلاة - باب من زعم أن الفخذ ليست بعورة "٢/ ٣٢١" ، لكن بلفظ :" كاشفا عن فخذيه أو ساقيه " على الشك ، ورواية الطحاوي ترفع الشك وتعين أن الكشف كان عن الفخذ .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل في المسند بهذا اللفظ من طريق آخر "٦/ ٦٢"

وروى أنه واصل[1] .

فلا شك أن فعله مخصص له عن عموم ذلك الخطاب[2] .

ثم إن دل دليل على أن كل من سواه من المكلفين مساو[3] له في ذلك الحكم ، إما على سبيل الخصوصية كالخبر الدال على وجوب التأسي به في الصلوات والحج [4] ، أو على سبيل العموم بالنسبة إلى ذلك الحكم وغيره

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « لا تواصلوا ، قالوا : إنك تواصل ، قال : لست كأحد منكم إني أطعم وأسقى أو أني أبيت أطعم وأسقى » .
في كتاب الصوم
باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام "٢/ ٢٤٢" .
وفي باب التنكيل لمن أكثر الوصال ، وباب الوصال إلى السحر "٢/ ٢٤٣" .
وأخرجه مسلم في كتاب الصيام - باب النهي عن الوصال في الصوم "٢/ ٧٧٤-٧٧٦" .
وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصيام - باب النهي عن الوصال في الصيام "١/ ٣٠٠-٣٠١" .
وأخرجه أبو داود " ٣٦٠" ، " ٢٣٦١" في كتاب الصوم باب في الوصال "٢/ ٣٠٦-٣٠٧" .
وأخرجه الترمذي "٧٧٨" في كتاب الصوم - باب ما جاء في كراهية الوصال للصائم "٣/ ١٤٨" وقال : وفي الباب عن علي وأبي هريرة وعائشة وابن عمر وجابر وأبي سعيد وبشير بن الخصاصية ، وقال : حديث أنس حديث حسن صحيح .

(٢) ذهب جمهور الأصوليين من الحنفية والشافعية والحنابلة : إلى القول بجواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام .
انظر : المعتمد "١/ ٢٧٥" ، العدة "٢/ ٥٧٣" ، التبصرة "ص ٢٤٧" ، المستصفى "٢/ ١٠٦" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٤" ، المحصول "١/ق٣/ ١٢٥" . الأحكام للآمدي "٢/ ٣٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥١" .

(٣) في "ص" : مساويين .

(٤) كقوله ﷺ : « خذوا عني مناسككم » وقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » .

كآية التأسى [1]، كان ذلك نسخا للحكم ، فعلى هذا يعتبر فى ذلك الدليل ، وذلك الفعل ما يعتبر فى الناسخ من التساوى فى القوة ، وكونه وارداً بعد وقت[2] العمل بالعام ، على رأى من يشترط ذلك [3]، فإن الناسخ هو مجموعهما فى الحقيقة ، إذ لولا واحد منهما لما ثبت النسخ ، مع أن لكل واحد منهما مدخلا فى النسخ ، وكيف ينكر مدخليه الفعل فى النسخ مع أنه هو المثبت بالذات كضد حكم ذلك العام .

والدليل الذى دل على شرعيته فى حق الكل غير مثبت له بالذات ، فإن حصل هذه الشرائط صير إليه وإلا لم يقبل ، فيكون الفعل مخصصا له عليه السلام فقط ، وإن دل على أن بعض من سواه من المكلفين كذلك ، كان ذلك تخصيصا فى حقهم أيضا ، وإن لم يوجد دليل على شىء من ذلك لم يجز التخصيص ولا النسخ به فى حق غيره[4] .

وإن كان الثانى : كما إذا فرض أنه قال : نهيتكم عن كشف الفخذ ، أو عن الوصال ، ثم روى عنه عليه السلام فعلهما ، إذ المخاطب لا يدخل فى مثل هذا الخطاب ، ففعله فى هذه الصورة لا يكون مخصصا له ، لأنه لم يدخل تحت العام ، فكيف يفعل تخصيصه عنه .

وهل يكون تخصيصا أو نسخا فى حق الأمة ؟

فعلى التفصيل السابق[5] .

وعند هذا ظهر أنه لا معنى لإنكار من أنكر التخصيص ، أو النسخ بالفعل

---

(١) وهى قوله تعالى ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ .

(٢) فى "ص" فقد

(٣) كما سيأتى فى النسخ " ص ١٩٤٨"

(٤) انظر العدة "٢/٥٧٧" ، المحصول "١/ق٣/ ١٢٥" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٢٩" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١" ، الفائق " ٣/ ١٠٩"

(٥) انظر المحصول ، الأحكام للآمدى ، شرح تنقيح الفصول " المواضع السابقة

على الوجه المذكور[١] .

أو توقف في ذلك [٢]. زعما منه أن المخصص بالحقيقة إنما هو ذلك الدليل الذى دل / (٢٦٧ / ب) على مساواة الأمة للنبى عليه السلام فى ذلك الفعل وغيره نحو قوله تعالى : ﴿ واتبعوه ﴾ [٣]، وهو أعم من ذلك العام ، ضرورة أنه إنما يدل على نوع من أنواع الحكم ، نحو الإباحة ، أو التحريم ، أو غيرهما ، فى قسم من الأقسام نحو العبادات ، أو المعاملات ، بخلاف ذلك الدليل ، فإنه يعم الكل فتخصيصه به تخصيص العام[٤] بما هو أعم منه ، وأنه غير جائز ، وهذا مع ضعفه [على][٥] ما عرفت غير آت فى النسخ ، إذ نسخ[٦] العام بالعام أو بما هو أعم منه جائز ، نعم لو قيل :[بالعمل][٧] به لا على وجه النسخ، بل على وجه التعارض والترجيح يتأتى ذلك ، إذ ليس ترجيح أحد العامين على الآخر أولى من العكس ، فيجب التوقف[٨] .

---

(١) وإلى إنكار التخصيص والنسخ بالفعل ، ذهبت طائفة من الفهاء والمتكلمين ، ونقل الآمدى وأبو الحسين البصرى والشيرازى فى التبصرة وفى المسودة ، هذا القول عن الكرخى ، وحكى عن أبى إسحاق الإسفراييني .
انظر : العدة "٥٧٥/٢" ، التبصرة "ص٢٤٧" ، الوصول إلى الأصول "٢٦٥/١"، المحصول "١/ق٣/١٢٥" ، الأحكام للآمدى "٣٢٩/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥١/٢" ، المسودة " ص ١٢٥" .

(٢) وإليه ذهب عبد الجبار بن أحمد .
انظر : الأحكام للآمدى "٣٣٠/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥١/٢"، الفائق " ١١٠/٣" ، المسودة " ص ١٢٥" ، فواتح الرحموت "٣٤٥/١" .

(٣) الآيه من سورة الأعراف رقم "١٥٨" .

(٤) فى "ص" : للعام .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت ، ص " .

(٦) فى "ص" : إذ النسخ .

(٧) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ت،ص "

(٨) انظر : العدة "٥٧٨/٢" ، التبصرة " ص ٢٤٧" ، الوصول إلى الأصول ==

وجواب . الكل هو ماتقدم من أن المخصص والناسخ إنما هو ذلك الدليل مع ذلك الفعل ، وهما أخص من ذلك العام[١] .

المسألة العاشرة

إذا فعل واحد بحضرة الرسول فعلا ، يخالف مقتضى العموم ، وهو عليه السلام غير ذاهل [٢] عنه ولم ينكر عليه ، دل ذلك على أنه مخصوص من ذلك العام ، إن كان ذلك قبل حضور وقت العمل به[٣] .

لكنه ينفرد بذلك أو لا يتفرد به ، وعند ذلك ماذا يكون حكمه ، فعلى ما تذكره ، ثم إن وجد فى ذلك الشخص معنى مناسب لإحالة التخصص إليه ، كان ذلك تخصيصا فى حقه ، وفى حق كل من يشاركه فى ذلك المعنى على رأى من يجوز تخصيص العام بالقياس ، لكن يشترط أن لا يستوعب ذلك المعنى جميع أفراد العام ، فإنه إذ ذاك يتعذر الحمل على التخصيص ، إذ لم يبق شىء من أفراده ، بل يكون ذلك نسخا ، إن جوز النسخ قبل حضور وقت العمل ، وبالقياس والاقتصار إلى التعارض ، أو يلغى المعنى المناسب ليقتصر

== "١/٢٦٥" ، المحصول "١/ق٣/١٢٦" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥١" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٤" ، شرح الكوكب المنير " ٣/ ٣٧٢" .

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) آخر الورقة "٩٧" من "ص" .

(٣) وعلى هذا أكثر الأصوليين ، واشترط ابن الحاجب لجواز التخصيص بالفعل أن لا يعلم من الفاعل الأضرار كتردد اليهود إلى كنائسهم واشترط صاحب فواتح الرحموت أن يكون الفعل موصولا بالعموم

انظر : العدة "٢/٥٧٣" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٩٦" ، المستصفى "٢/١٠٩" ، المحصول "١/ق٣/١٢٧" . الأحكام للآمدى " ٢/ ٣٣١" . مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥١" ، روضة الناظر " ص ٢٤٨" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٤" . المسودة " ص ١٢٦"

الحكم عليه ، فيكون ذلك تخصيصا فى حقه فقط

وإن كان ذلك بعد حضور وقت العمل بالعام ، فلا يمكن حمله على التخصيص ، إذ البيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة وفاقا ، فكان ذلك نسخا للحكم فى حقه لامحالة[1] .

وهل يكون نسخا فى حق الباقين أم لا ؟

فمن رأى عموم قوله عليه السلام : " حكمى على الواحد حكمى على الجماعة " مع أنه عليه السلام لم يبين تخصيصه[2] بذلك جعله نسخا فى حق الباقين أيضا لأنه لو كان مختصا به لوجب عليه أن يبينه دفعا لمحذور التلبيس.

ومن لم ير تعميمه بناء على أن المفرد المضاف لا يعم ، لا يجعله نسخا فى حق الباقين ، إذ التخصيص إنما يحتاج إليه إذا كان / (٢٦٨ / أ) ثمة ما يوجب التعميم ، إما على سبيل القطع ، أو على سبيل الظن ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه ، فعدم بيان التخصيص لا يدل على تعميم الحكم ، فلا يجعل ذلك نسخا فى حق الكل[3] .

وهذا فيه نظر ، لأنا نمنع أنه إنما يحتاج إلى بيات التخصيص إذا كان ثمه ما يوجب التعميم على القطع أو الظن ، وهذا لأنه يحتاج إليه حيث يوهم ذلك دفعا لإيهام الباطل ، ولا يمكن إنكار قيام الإيهام فيما نحن فيه .

سلمنا أنه إنما[4] يحتاج إليه عند قيام ما يقتضى غلبة الظن بذلك ، لكن لا

---

(١) انظر المستصفى "٢/ ١١٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٢" ، الفائق "٣/ ١١٠" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١١ ".

(٢) فى "ت" : وتخصيصه .

(٣) المستصفى "٢/ ١١٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٢٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١١"

(٤) آخر الورقة " ٢٧" من "ت"

نسلم أنه غير حاصل فيما نحن فيه ، غاية ما فى الباب أنه غير حاصل من الحديث ، ولا يلزم منه أن لا يحصل أصلا لجواز أن يحصل من دليل آخر ، وهو « غير »[1] حاصل هنا .

وبيانه : أن الغالب فى الأحكام المشروعة إنما هو التعميم لا التخصيص، وإلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى من إلحاقه بالنادر ، فهذا يقتضى غلبة الظن بشرعية ذلك الحكم فى حق الباقين ، فيكون نسخا فى حق الكل ، ثم الدليل على ما ذكرنا أن فعله لو كان منكرا لما جاز للنبى عليه السلام السكوت.

أما أولا : فلما أن النهى عن المنكر واجب .

وأما ثانيا : فلأن سكوته يغلب على الظن جوازه .

وهب أنه لم يغلب جوازه ، لكن لا أقل من أن يوهم جوازه ، ودفع إيهام الباطل واجب حيث لا دليل على نفيه .

فإن قلت : فلو كان تقدم من النبى - عليه السلام - إنكار ذلك[2] الفعل على التعميم ينبغى أن لا يجب عليه - صلوات الله عليه والسلام - الإنكار ، إذ الظن الغالب أو الإيهام بجوازه [3] من مندفع بذلك الإنكار السابق ، فلعله - عليه السلام - اكتفى بذلك ولم يجدد الإنكار ، فعلى هذا ينبغى أن ينعطف هذا ضدا [4] فى المسألة، بأن يقال :مع [عدم][5] الإنكار عليه سابقا .

قلت : لو كفى ذلك فيه لكفى العام نفسه ، فإن مقتضى العموم إذا كان الوجوب على سبيل التعميم كان متضمنا للإنكار على فعل ضده قطعا فليكتف به ، ثم السبب فى عدم اشتراط ذلك هو أنه كما يحتمل تخصيصه عن مقتضى

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) آخر الورقة "٩٨" من "ص" .

(٣) فى "ص" : بجواز .

(٤) فى "ص" : قيدا

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص"

العام بسبب فعله والسكوت عنه أو كونه منسوخا عنه ، يحتمل أيضا : أن يكون كذلك عن[1] الإنكار السابق الذى صدر على سبيل التعميم ، لأنه إذا فعل بحضرته ما أنكر عليه من قبل ولم ينكر عليه إذ ذاك احتمل أن يكون مخصوصا عن عن ذلك الإنكار أو نسخ عنه / (٢٦٨ / ب) حكم ، وإذا كان احتمال التخصيص أو النسخ بعينه قائما فيه لم يكن فى اشتراطه [2] فائدة فلم يشترط ذلك[3] .

المسألة الحادية عشرة

[التخصيص بمفهوم الموافقة]

لا يستراب فى جواز التخصيص بمفهوم الموافقة [4]، سواء قيل إن دلالته ،

---

(١) فى "ص" : من .

(٢) فى الأصل : فى اشتراط ، والمثبت من "ت،ص" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/١٢٧" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٣١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥١" ، روضة الناظر "ص ٢٤٨" ، نهاية السول "٢/١٢٩" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٤" .

(٤) وذكر الشيخ المصنف فى الفائق "٣/١١١" أن مفهوم الموافقة يخصص وفاقا ، وقال الآمدى فى الأحكام "٢/٣٢٨" : " لا نعرف فى ذلك خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة " .

وأما الإمام الرازى فتوقف فى ذلك ولم يختر شيئا فى المحصول وجزم فى المنتخب بأنه لا يجوز .

انظر : العدة "٢/٥٧٨" ، البرهان "١/٤٤٩" ، المستصفى "٢/١٠٥" ، المنخول " ص ٢٠٨ ، ٢١٥" ، الوصول إلى الأصول "١/٣٣١" ، المحصول "١/ق٣/١٥٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" .

وذهب آخرون إلى أنه لا يخص العموم بمفهوم الموافقة منهم ابن حزم وبعض ==

لفظية أو معنوية ، لأنه أقوى دلالة من المنطوق على ثبوت الحكم ، إذ الحكم فيه أولى بالثبوت ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود بعضا على البعض[١] فى الأكثر بخلاف نفى الحكم عن بعض المنطوق وإثباته[٢] فى البعض .

وكذلك بمفهوم المخالفة عند القائلين به[٣] .

وعلى هذا الأصل بنى الشافعى رضى الله عنه مذهبه فى المياه [٤]، فإنه خصص عموم قوله عليه السلام « خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه »[٥] .

== الحنابلة والمالكية .

انظر : الوصول إلى الأصول "١/ ٣٣٠" ، الأحكام للآمدى "٣٢٨/٢" ، المسودة، والابهاج فى الموضعين السابقين ، فواتح الرحموت "٣٥٣/١" ، شرح الكوكب المنير "٣٦٩/٣" .

(١) فى "ص" : يعود نقصا على الغرض .

(٢) فى الأصل : والنهاية ، والمثبت من "ت ،ص " .

(٣) أى وكذلك يجوز التخصيص بمفهوم المخالفة وإليه ذهب القاضى أبويعلى وابن عقيل وهو منصوص أحمد فى مواضع قاله فى المسودة " ص ١٢٧ " ، وذكر أبوالطيب من غير خلاف وذهب الحنفية وبعض الشافعية ومنهم الغزالى وبعض الحنابلة إلى القول بعدم جوازه .

انظر : العدة "٥٧٩/٢" ، المستصفى "١٠٥/٢" ، المحصول "١/ق١٥٩/٣" ، الأحكام للآمدى "٣٢٨/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٠" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١٥" ، روضة الناظر " ص ٢٤٧" ، تيسير التحرير "٣١٦/١" .

(٤) انظر : الأم للإمام الشافعى "١٨/١" .

وراجع : المجموع "١٦١/١" ، الابهاج "٢/ ١٨٠" .

(٥) قال ابن حجر فى التلخيص الحبير "٢٥/١" : " لم أجده هكذا وليس فيه خلق الله ولا الاستثناء " .

وقال الزركشى فى المعتبر " ص ١٤٩" : " لم يرد هذا الاستثناء فى حديث بضاعة. وإنما هذا مركب من حديثين " ==

....

== أحدهما :

حديث أبي سعيد قال : قيل : يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة ؟ وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ، فقال ﷺ : « الماء طهور لا ينجسه شيء» .

أخرجه أبو داود "٦٦" في كتاب الطهارة - باب ما جاء في بئر بضاعة "١/ ١٧" .

وأخرجه الترمذي "٦٦" في أبواب الطهارة - باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء "١/ ٩٥-٩٦" .

وأخرجه النسائي في كتاب المياه - باب بئر بضاعة "١/ ١٧٤" .

وأخرجه أحمد في المسند "٣/ ٣١" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الطهارة - باب التطهير بماء البئر "١/ ٤-٥" من طرق عن أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن محمد بن كعب عن عبيد الله بن عبدالله بن رافع بن خديج عن أبي سعيد الخدري به .

وقال الترمذي : " حديث حسن ، وقد جود أبوأسامة هذا الحديث فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبوأسامة وقال روى هذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد " .

وقال الحافظ في التلخيص "١/ ٢٤" : " وأعله ابن القطان بجهالة راويه عن أبي سعيد واختلاف الرواه في اسمه واسم أبيه ، قال ابن القطان له طرق أحسن من هذه" .

وأخرجه أبوداود "٦٧" " ١/ ١٨" من طريق عن إسحاق عن سليط بن أيوب عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع .

قال الألباني : " وسليط هذا مجهول ، وقد اختلف عليه في إسناده فرواه ابن إسحاق عنه هكذا ، ورواه خالد بن أبي نوف فقال : عنه عن ابن أبي سعيد الخدري عن أبيه به " الإرواء " ١/ ٤٦ " .

وأخرجه الطيالسي "٢١٥٥" من طريق قيس عن طريف بن سفيان وهو طريف بن شهاب أو ابن سعيد السعدي وهو ضعيف . التقريب" ١/ ٣٧٧" .

وأخرجه ابن ماجه "٥٢٠" في كتاب الطهارة وسننها - باب الحياض "١/ ١٧٣" ، إلا أنه قال : عن جابر بن عبدالله .

ثانيهما :

رواه الدارقطني في كتاب الطهارة في أول باب الماء المتغير من حديث ثوبان بلفظ: "الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه" "١/ ٢٨" . ==

بمفهوم قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثا »(1) .

== قال الحافظ : وفيه رشدين بن سعد وهو متروك ، وقال ابن يونس : أدركته غفلة الصالحين فخلط فى الحديث "1/26" .

ورواه ابن ماجه "521" " 1/174" .

قال فى الزوائد : " إسناده ضعيف لضعف رشدين " "1/214"

ورواه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب نجاسة الماء الكثير إذا غيرته النجاسة "1/259-260" بلفظ : " إن الماء طاهر إلا أن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيها " أورده من طريق عطية بن بقية عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبى أمامة وفيه تعقب على من زعم أن راشد بن سعد تفرد بوصله .

وقال الحافظ : " ورواه الطحاوى والدارقطنى من طريق راشد بن سعد مرسلا بلفظ : « الماء لا ينجسه شيء إلا ماغلب على ريحه أو طعمه » زاد الطحاوى : " أو لونه " وصحح أبو حاتم إرساله ، قال الدارقطنى فى العلل : هذا الحديث يرويه رشدين بن سعد عن معاوية بن صالح عن راشد بن سعد عن أبى أمامة ، وخالفه الأحوص بن حكيم فرواه عن رشدين بن سعد مرسلا ، وقال أبو أسامة عن الأحوص عن رشدين "1/26" .

انظر : التلخيص الحبير "1/25-26" ، المعتبر للزركشى "ص149" ، إرواء الغليل "1/45-46" .

(1) أخرجه أبو داود "63،64،65" فى كتاب الطهارة - باب ما ينجس الماء "1/17" قال : سئل رسول الله ﷺ عن الماء وما ينوبه من الدواب والسباع فقال ﷺ : " إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث " .

وأخرجه الترمذى "67" فى أبواب الطهارة - باب منه آخر "1/97" .

وأخرجه النسائى فى كتاب المياه - باب التوقيت فى الماء "1/175" .

وأخرجه ابن ماجه "517 ، 518" فى كتاب الطهارة وسننها - باب مقدار الماء الذى لا ينجس "1/172" .

وأخرجه الدارمى " 737 ، 738 " فى كتاب الصلاة والطهارة - باب قدر الماء الذى لا ينجس "1/152".

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطهارة - باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة "1/13" .

والسبب فى ذلك هو مفهوم المخالفة ، وإن كانت دلالته أضعف من دلالة المنطوق ، بدليل أنه يرجح المنطوق عند تعارضهما عموما أو خصوصا ، وأنه مفتقر فى دلالته إلى المنطوق من غير عكس ، لكنه خاص العمل به يستلزم العمل بالدليلين من وجه ، والعمل بالعام يستلزم إلغاءه بالكلية ، فكان «هو»[1] راجحا بهذا السبب .

وبهذا عرف اندماج ما ذكره الإمام من الإشكال عليه[2] ، ولا يبعد فيه

== وأخرجه الشافعى فى المسند " ص ٧" .

وأخرجه ابن خزيمة "٩٢" فى كتاب الوضوء - باب ذكر الخبر المفسر للفظة الجملة التى ذكرتها.... الخ "٤٩/١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب الفرق القليل الذى ينجس والكثير الذى لا ينجس مالم يتغير "١/ ٢٦٠" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الطهارة - باب إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شىء "١/ ١٣٢،١٣٣ ، ١٣٤" وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين فقد احتجا بجميع رواته ولم يخرجاه ووافقه الذهبى ، وقال : على شرطهما وتركاه للخلاف فيه ، وقال ابن منده : إسناده على شرط مسلم ومداره على الوليد بن كثير.

قوله : « قلتين » القلة بضم القاف وتشديد اللام بمعنى الجرة العظيمة ، روى الدارقطنى فى سننه بسند صحيح عن عاصم بن المنذر أنه قال : القلال هى الخوابى العظام ، وقال فى التلخيص : قال إسحاق بن راهويه : الخابية تمنع ثلاث قرب ، وعن إبراهيم قال : القلتان الجرتان الكبيرتان ، وعن الأوزاعى قال : القلة ما تقله اليد أى ترفعه ، وأخرج البيهقى من طريق ابن إسحاق قال : القلة الجرة التى تسقى فيها الماء والدورق ، ومال أبو عبيدة فى الطهور إلى تفسير عاصم بن المنذر وهو أولى .

وروى على بن الجعد عن مجاهد قال : القلتان الجرتان ولم يقيدهما بالكبر .

انظر : عون المعبود "١٠٣/١" ، تحفة الأحوذى "١/ ٢١٦-٢١٧" ، نيل الأوطار "١/ ٣٧" .

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المحصول للإمام الرازى "١/ ق٣/ ١٥٩" حيث قال : " ولقائل أن يقول : إنما رجحنا الخاص على العام، لأن دلالة الخاص على ما تحته أقوى من دلالة العام على ==

خلاف بين القائلين به ، وإن كنا لا نعرف فيه ، إذ ليس هو أقوى من الخبر والقياس وفى التخصيص بهما خلاف بين القائلين بكونهما حجة .

المسألة الثانية عشرة [1]

[فى حكم تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس]

يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة ، بالقياس مطلقا[2]، عند الشافعى ، وأبى حنيفة ، ومالك ، وأحمد بن حنبل [3]، وأبى الحسن الأشعرى [4]، وجماعة من المعتزلة : كأبى هاشم فى إحدى

== ذلك الخاص ، والأقوى راجح ، وأما هاهنا فلا نسلم أن دلالة المفهوم على مدلوله أقوى من دلالة العام على ذلك الخاص ، بل الظاهر أنه أضعف ، وإذا كان كذلك : كان تخصيص العام بالمفهوم ترجيحا للأضعف على الأقوى وأنه لا يجوز مطلقا " .

(١) فى "ص" : عشر .

(٢) ومحل الخلاف هنا هو أن القياس إذا كان قطعيا ، فإنه يجوز التخصيص به بلا خلاف، كما نقله الأسنوى فى نهاية السول عن شرح البرهان لابن الأنبارى وعليه فالخلاف الذى ذكره المصنف إنما هو فى القياس الظنى .

انظر : نهاية السول "٢/١٢٥" ، حاشية البنانى "٢/٢٩" .

(٣) نقله الآمدى عن الأئمة الأربعة وتبعه ابن الحاجب ونقله الشيخ الغزالى عن مالك والشافعى وأبى حنيفة ، إلا أن السرخسى نقله عن أكثر الحنفية ولم ينسبه للإمام أبى حنيفة ، وأومأ إليه أحمد فى مواضع واختاره أبو بكر عبد العزيز وإليه ذهب القاضى أبويعلى .

انظر : العدة "٢/٥٥٩" ، أصول السرخسى "١/١٤٢" ، البرهان "١/٤٢٨" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٦٦" ، المستصفى "٢/١٢٢" ، المحصول "١/ق٣/١٤٨" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٣٧" ، مختصر ابن الحاجب "٢/١٥٣"، التمهيد لأبى الخطاب "٢/١٢١" .

(٤) انظر : المعتمد "٢/٨١١" ، العدة " ٢/٥٦٣" ، الوصول إلى الأصول ، المحصول، الأحكام للآمدى " فى المواضع السابقة " .

الروايتين، وأبى الحسين البصرى ، والقاضى عبد الجبار الهمذانى ، رحمهم الله تعالى[1] .

وذهب جماعة من الفقهاء ، كأهل العراق من الحنفية [2]، وجماعة من المعتزلة كأبى على وأبى هاشم فيما روى عنه أولا [3]: إلى [4] المنع مطلقا[5] .

ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها :

أحدها : وهو قول ابن سريج وجماعة من أصحابنا أنه يجوز بالقياس الجلى دون الخفى .[6]

واختلف هؤلاء فى تفسير [الجلى ، والخفى ، فقال : بعضهم الجلى قياس

---

(١) انظر : المعتمد ، المحصول ، الأحكام للآمدى " فى المواضع السابقة " ،الفائق "٣/ ١١٢" .

(٢) انظر : تيسير التحرير "١/ ٣٢١" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٥٧" .

(٣) انظر : المعتمد ، التبصرة " ص ١٣٨ " ، المحصول ، الأحكام للآمدى " فى المواضع السابقة " .

(٤) آخر الورقة "٩٩" من "ص" .

(٥) وإلى المنع ذهب بعض الشافعية ومنهم : أبوبكر الباقلانى واختاره الرازى فى المعالم.
انظر : المعتمد ، العدة "٢/ ٥٦٢" ، التبصرة "ص ١٣٨" ، المستصفى ، المخول "ص ١٧٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٣" " فى المواضع السابقة " .

(٦) وإليه ذهب جماعة من الأصوليين منهم : الإصطخرى ، ومبارك بن أبان وأبوعلى الطبرى ، وإسماعيل بن مروان من أصحاب الشافعى وحكاه الأستاذ أبومنصور عن أبى القاسم الأنماطى وهو قول الطوفى من الحنابلة .
انظر : المعتمد "٢/ ٨١١" ، المستصفى "٢/ ١٢٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٤٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٣" ، روضة الناظر "ص٢٤٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٧٨" .

العلة ، والخفى قياس الشبه[1] .

وقيل [2] الجلى ما تتبادر [3]] علته إلى الفهم عند سماع الحكم نحو إعظام الأبوين عند سماع قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾[4] ونحو اندهاش العقل عند تمام الفكر عند سماع / (٢٦٩ / أ) قوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان »[5] .

والخفى ما ليس كذلك .

[وقيل الجلى ما لو قضى القاضى بخلافه لنقض قضاؤه ، والخفى ما ليس

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ١٣١" ، المحصول "١/ق٣/١٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص٢٠٣" ، روضة الناظر " ص ٢٥٠" .

(٢) فى الأصل ، "ت" : وقياس ، والمثبت من "ص" .

(٣) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت،ص" .

(٤) الإسراء : آية "٢٣" .

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الأحكام - باب هل يقضى الحاكم أو يفتى وهو غضبان "٨/ ١٠٩" بلفظ : « لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان » .

وأخرجه مسلم "١٧١٧" فى كتاب الأقضية - باب كراهة قضاء القاضى وهو غضبان "٣/ ١٣٤٢-١٣٤٣" .

وأخرجه الترمذى "١٣٣٤" فى كتاب الأحكام - باب ما جاء لا يقضى القاضى وهو غضبان "٣/ ٦٢٠" وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب آداب القاضى - باب ذكر ما ينبغى للحاكم أن يجتنبه "٨/ ٢٣٧-٢٣٨" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٣١٦" فى كتاب الأحكام - باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان "٢/ ٧٧٦" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده فى كتاب أدب القاضى " ص ٣٧٨" .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "٥/ ٣٦، ٣٧، ٣٨ "

كذلك] [(١)]، وهو قول الإصطخرى[(٢)] رحمه الله تعالى .

وفى هذا التعريف نظر : لأنه ليس[(٣)] كل ما لو قضى القاضى بخلافه لنقض قضاؤه قياسا جليا ، فإن القضاء الذى يكون بخلاف الخبر الصريح وإن كان خبراً واحداً ينقض ، مع أنه ليس بقياس ، فليس المراد من كلمة "ما" العموم، بل الخصوص ، وهو القياس ، ويكون التقدير الجلى : هو القياس الذى لو قضى القاضى بخلافه لنقض قضاؤه ، وحينئذ يلزم تعريف الشىء بما لا[(٤)] يعرف إلا به لأنه لا يعرف القضاء الذى بخلاف القياس ينقض إلا بالقياس الجلى ، فتعريف القياس الجلى به تعريف بما لا يعرف إلا به وهو باطل.[(٥)]

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت،ص" .

(٢) هو : أبو سعيد المعروف بالإصطخرى ، الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى ابن الفضل بن بشار ، قاضى "قم" أحد أصحاب الوجوه فى المذهب الشافعى كان ورعا دينا ، له مناظرات مع ابن سريج وتصانيف منها : " أدب القضاة " . توفى سنة "٣٢٨ هـ " .

انظر : اللباب "٦٩/١" ، الفهرست " ص ٣٠٠" ، تاريخ بغداد "٢٦٨/٧" ، طبقات الشيرازى " ص٩٠" المنتظم " ٣٠٢/٦" ، طبقات الشافعية "٣/ ٢٣٠" .

وبهذا يتبين أن تفسير "الجلى " و"الخفى" جاء على ثلاثة أوجه :

أحدها : إن الجلى هو قياس المعنى ، والخفى هو قياس الشبه .

وثانيها : أن الجلى هو مثل قوله ﷺ : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يتعدى إلى الجائع والحاقن .

وثالثها : قول أبى سعيد الإصطخرى : وهو أن الجلى هو الذى إذا قضى القاضى بخلافه ينتقض قضاؤه .

انظر : المحصول "١/ق١٤٩/٣-١٥٠" ، الإبهاج "١٧٦/٢" .

(٣) فى "ت" : ما ليس .

(٤) آخر الورقة "٢٧١" من "ت" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق١٥٠/٣" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٠٣" ، روضة الناظر " ص ٢٥٠" ، الإبهاج "١٧٦/٢" ، شرح الكوكب المنير "٣٧٩/٣" .

وثانيها : وهو قول الغزالى - رحمه الله تعالى - أنه يرجح الأقوى منها فى إفادة الظن ، وتعرف القوة والضعف بقلة تطرق التخصيص وكثرته ، وإن تعادلا فالتوقف[1] .

وثالثها : وهو قول عيسى بن أبان : أنه إن تطرق التخصيص إليه ، سواء كان بمتصل ، أو بمنفصل جاز تخصيصه بالقياس وإلا فلا[2] .

ورابعها : وهو قول الكرخى : أنه إن تطرق التخصيص إليه بمنفصل جاز تخصيصه ("به[3] " وإلا فلا] [4] .

وذهب القاضى ، وإمام الحرمين - رحمهما الله تعالى - إلى القول بالتوقف[5] .

---

(١) هذا ما رجحه الإمام الرازى واستحسنه القرافى والقرطبى ، وقال عنه الأصفهانى إنه حق واضح .
انظر : المستصفى "٢/ ١٣٢" ، المنخول " ص ١٧٥" .
وراجع : المحصول "١/ق٣/ ١٥٠" ، الفائق "٣/ ١١٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٣" ، الإبهاج " ٢/ ١٧٦" ، تيسير التحرير "١/ ٣٢٢" .

(٢) وحكى عن أبى حنيفة ، ونقل ذلك عن أبى بكر الجصاص وهو قول أكثر أصحاب أبى حنيفة ، وقول بعض أصحاب الشافعى .
انظر : المعتمد "٢/ ٨١١" ، العدة "٢/ ٥٦٣" ، التبصرة " ص ١٣٨" أصول السرخسى "١/ ١٤١" ، المستصفى "٢/ ١٢٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٤٨" ، كشف الأسرار "١/ ٢٩٤" .

(٣) هذه الزيادة من "ص" .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت،ص" .
وانظر فى مذهب الكرخى ومن وافقه :
المحصول "١/ق٣/ ١٤٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٧" ، الفائق "٣/ ١١٤" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٠٣" ، الإبهاج "٢/ ١٧٦" ، نهاية السول "٢/ ١٢٥"

(٥) فى "ت" التوقف
وانظر فى مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى وتلميذه أبى المعالى إمام الحرمين ==

قال إمام الحرمين [1]: يحصل مقصود المخصص من وجه دون وجه ، لأنه من حيث إنه لا يحكم فى محل التعارض بمقتضى العموم يحصل مقصوده ، ومن حيث إنه لا يحكم بمقتضى القياس فيه أيضا لا يحصل مقصوده، هذا كله فى القياس المستنبط من الكتاب ، أو من السنة المتواترة ، بالنسبة إلى عموم الكتاب وعموم[2] "السنة[3]" المتواترة ، أو عموم خبر الواحد ، فأما القياس المستنبط من خبر الواحد ، بالنسبة إلى عموم خبر الواحد ، فعلى الخلاف السابق أيضا، وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب فيترتب على جواز تخصيصه بخبر الواحد ، فمن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس المستنبط منه بطريق الأولى ، وأما من يجوز ذلك فيحتمل أن لا يجوز ذلك لزيادة الضعف ، ويحتمل أن يجوز ذلك أيضا ، كما فى القياس المستنبط من الكتاب إذ قد يكون قياسه أقوى قوة من عموم الكتاب[4] ، بأن يكون قد تطرق إليه تخصيصات كثيرة ، ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما إذ قد يظهر له ذلك .

لنا وجهان / (٢٦٩ / ب) :

أحدهما : ما تقدم غير مرة ، من أن تقديم العام على الخاص يوجب إلغاء الخاص بالكلية ، وتقديم الخاص عليه لا يوجب ذلك ، فكان ذلك أولى .

وثانيهما : أن العام يحتمل التجوز ، ويحتمل الخصوص احتمالا ظاهرا ،

== البرهان "١/٤٢٨" .

وراجع : المستصفى "٢/١٢٣" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٦٦" ، المحصول "١/ق٣/١٥١" ، الأحكام للآمدى "٢/٣٣٧" .

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "الموضع السابق " .

وراجع : المحصول "١/ق٣/١٥١" ، الإبهاج "٢/١٧٧" .

(٢) فى "ص" : أو عموم .

(٣) مكرر فى "ص" .

(٤) آخر الورقة "١٠٠" من "ص"

بناء على ما تقدم ، أنه ما من عام إلا وقد خص عنه البعض [1] ، والقياس لا يحتمل ذلك فكان أولى[2] .

احتجوا بوجوه :

أحدهـــا : حديث معاذ[3] ، فإنه دل على تقديم الكتاب والسنة على القياس والقول بتخصيص عموم الكتاب بالقياس تقديم للقياس على

---

(١) انظر ما سبق " ص ١٢٥٨ " .

(٢) انظر فى أدلة الجمهور القائلين بجواز التخصيص بالقياس :

المعتمد " الموضع السابق " ، العدة "٢/ ٥٦٤" ، التبصرة " ص ١٣٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٥٢" ، الفائق "٣/ ١١٥" ، شرح تنقيح الفصول ، روضة الناظر " فى الموضعين السابقين " .

(٣) هو : أبو عبد الرحمن ، معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عابد بن عدى بن كعب الأنصارى الخزرجى الإمام فى علم الحلال والحرام ، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ ، وأمره النبى ﷺ على اليمن وهو أحد الذين جمعوا القرآن فى عهد النبى ﷺ قدم من اليمن فى خلافة أبى بكر ، توفى بالشام سنة "١٧" وقيل "١٨" هـ .

(انظر : طبقات ابن سعد "٣/ ١٢٠" ، حلية الأولياء "١/ ٢٢٨" ، الاستيعاب "٣/ ٣٥٥" ، أسد الغابة "٤/ ٣٧٦" ، الإصابة "٣/ ٤٢٦-٤٢٧").

وحديث معاذ هو قوله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن :" بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله، قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : اجتهد رأيى ولا آلو . . . " الحديث .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية - باب اجتهاد الرأى فى القضاء "٤/ ١٨، ١٩"

وأخرجه الترمذى فى كتاب الأحكام - باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى "٢/ ٣٩٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب أدب القاضى - باب ما يقضى به القاضى "١٠/ ١١٤"

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٥/ ٢٣٠، ٢٣٦" .

وأخرجه الطبرى وابن عدى ، من حديث الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ عن معاذ .

قال الترمذى   لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل .   ==

. . . .

== وقال البخارى فى تاريخه : " الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ ، وعنه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا الإسناد " .

وقال الدارقطنى فى العلل : " رواه شعبة عن أبى عون هكذا ، وأرسله ابن مهدى وجماعات عنه والمرسل أصح " .

وقال أبو داود : " أكثر ما كان يحدثنا شعبة عن أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ قال: مرة عن معاذ " .

وقال ابن حزم : " لا يصح لأن الحارث مجهول ، وشيوخه لا يعرفون ، وقال : وادعى بعضهم فيه التواتر ، وهذا كذب بل هو ضد التواتر ، لأنه ما رواه أحد غير أبى عون عن الحارث ، فكيف متواترا " .

وقال عبد الحق : " لا يسند ، ولا يوجد من وجه صحيح " .

وقال ابن الجوزى فى العلل المتناهية : " لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه فى كتبهم ويعتمدون عليه ، وإن كان معناه صحيحا " .

وقال ابن ظاهر فى تصنيف له مفرد فى الكلام على هذا الحديث : "اعلم أننى فحصت عن هذا الحديث فى المسانيد الكبار والصغار ، وسألت منه من لقيت من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين : أحدهما طريق شعبة ، والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن الشعثاء عن رجل من ثقيب عن معاذ وكلاهما لا يصح" .

وأخرجه الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه "١/١٨٨" ، من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل وقال : " وهذا سند متصل ، ورجاله معروفين بالثقة على أن أهل العلم تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول الرسول ﷺ "لا وصية لوارث " .

وقال ابن القيم فى إعلام الموقعين "١/٢٠٢" ، : " هذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك ، لأنه يدل على شهرة الحديث ، وإن الذى حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم ، وهذا أبلغ فى الشهرة ، وفى إسناده شعبة ، وقد قالوا ' إذا رأيت حديثا فى إسناده شعبة فاشدد يدك به . ولشهرة هذا الحديث قال إمام الحرمين - فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر - أنه حديث مدون فى الصحاح ، متفق على صحته . لا يتطرق إليه التأويل وقد استدل أبو العباس بن القاص على صحته بتلقى أئمة الفقه والاجتهاد له ==

الكتاب وأنه خلاف النص فكان باطلا

وجوابه أنه بعينه يقتضى أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة وإن كانت متواترة ، وهو باطل بالإجماع ، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا

فإن قلت : مقتضى الدليل أن لا يجوز ذلك ، لكن ترك العمل به فى السنة لإجماع الصحابة على جواز التخصيص بها لما تقدم فيبقى فيما عداه على الأصل .

قلت المعنى الذى لأجله أجمعوا عليه ، وهو أن لا يلزم الترك بمقتضى الدليل بالكلية قائم " ما [1]" هنا ، فيلزم من جواز التخصيص به جواز التخصيص بالقياس . [2]

وثانيها : أن العام فى دلالته على محل التعارض ، لا يخلو ، إما أن يكون راجحا على القياس ، أو مساويا ، أو مرجوحا .

فإن كان الأول ، وجب العمل به ، وامتنع تخصيصه « به ضرورة أن العمل بالراجح واجب .

وإن كان الثانى : وجب التوقف إذ ليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر .

== بالقبول، وقال هذا القدر مغن عن مجرد الرواية

انظر " الأحكام لابن حزم "٥/ ١٣٢" ، التلخيص الحبير "٤/ ٢٠١-٢٠٢" ، جامع الأصول " ١/ ١٧٨"

(١) هذه الزيادة من "ص"

(٢) انظر فى هذا الاستدلال وجوابه فى

المعتمد "٢/ ٨١٧" ، العدة " ٢/ ٥٦٦-٥٦٧" ، التبصرة "ص ١٣٩" ، المستصفى "٢/ ١٢٧" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٦٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣، ١٥٨" روضة الناظر "ص ٢٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٣" ، فواتح الرحموت ١/ ٣٥٨"

وإن كان الثالث : وجب تخصيصه »[1] وتقديمه عليه ، لكن لاشك فى أن وقوع احتمالين من الثلاثة أغلب على الظن ، من « وقوع »[2] احتمال واحد منها ، فيكون عدم تخصيصه به أغلب على الظن ، فيكون العمل به واجبا ، إذ العمل بما هو غالب الظن واجب .

وجوابه : أن ما ذكرتم إنما يسلم فى الاحتمالات المتساوية فى المصلحة ، أو المفسدة ، فأما فى المتقاومة فى ذلك ، فلا نسلم ذلك فيه ، وهذا لأنه رب احتمال واحد قد يغلب على الظن وجوده بالنسبة إلى مقاصد الشرع على الاحتمالات الكثيرة ، بناء على اشتماله على مصلحة راجحة

على تلك الاحتمالات ولا شك أن احتمال التخصيص ، راجح فى المصلحة على احتمال الإلغاء ، وعلى احتمال الترك بالدليلين .[3]

وثالثها : أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم ، والحكم المدلول عليه / (٢٧٠ / أ) بالقياس مظنون ، والمعلوم راجح على المظنون .

وجوابه : منع أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم ، وهذا لأن العام عن الكتاب والسنة المتواترة ، وإن كان مقطوع المتن ، لكنه مظنون الدلالة على العموم : إذ هو مبنى على عدم المخصص وهو ظنى .

سلمنا : ذلك لكنه لا فرق بينهما ، وقد عرفت دليل ذلك فى مسألة[4] أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر[5] الواحد فلا نعيده .[6]

---

(١) مابين القوسين ساقط من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/٣٣٧" ، الفائق "٣/١١٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٤" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٩" .

(٤) فى "ص" : المسألة .

(٥) فى "ت" : بالخبر .

(٦) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه فى : ==

ورابعها : أن القياس فرع النص ،وتقديم الفرع على الأصل غير جائز.

وجوابه : أنه فـرع نص « آخر» [1] لا فرع المخصوص به ،حتى[2] يلزم ما ذكرتم من تقديم الفرع على الأصل[3] .

وخامسها : أن الإجـمـاع حاصل على أن مـن شرط القـيـاس أن لا يرده النص،وإذا كان مقتضى العموم مخالفا له ، فقد رده [4] فلم يصح العمل به .

وجوابه[5] : أن النص إنما يرد القـيـاس أن لو كـان القـيـاس رافـعـا لكل مقتـضاه، أما إذا كان رافـعًا لبعض مقـتضاه فلا نسلم أن النص حـينئذ يرده ، وهذا لأنه حينئذ بيان له والمبـين لا يرد المبين ، وبتقدير أن يكون ذلك «ردا»[6] بناء على ظاهر التعـميم ، لكن لا نسلم أن الإجماع منعـقد على أن من شرط صحة القياس أن لا يرده النص مـثل هذا الرد ، وإنما الذى يسلم حصوله عليه هو الرد بالمعنى الأول لا غير[7] .

= المعتـمد "٢/٨١٥" ، العـدة "٢/٥٦٨" ، التبصـرة " ص ١٤١" ، المستـصفى "٢/١٢٥" ، المحصول "١/ق٣/١٥٣، ١٥٦" ، الفائق "٣/١١٧" ، مـختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٤" .

(١) ساقط من "ت" .

(٢) آخر الورقة "١٠١" من "ص" .

(٣) انظر : هذا الدليل ومناقشـته فى :
المعتمـد "٢/٨١٦-٨١٧" ، العدة " فى الموضع السابق " ، التـبصرة " ص ١٤٠" الوصول إلى الأصـول لابن برهان "١/٢٦٨" ، المستصفى "٢/١٢٣" ، المحـصول "فى الموضع السابق " ، الإبهاج "٢/١٧٧-١٧٨" .

(٤) فى "ص" : بعد رده .

(٥) آخر الورقة "٢٧٢" من "ت" .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) انظر : المعتمـد "٢/٨١٩" ، العدة "٢/٥٦٨" ، المحصول"١/ق٣/١٥٦، ١٥٨" ، الفائق "٣/١١٧" .

وسادسها : أن جهة الضعف فى العام المقطوع المتن منحصرة فى أمرين :

أحدهمـــا : احتمال التخصيص .

وثانيهما : احتمال التجوز ، وفى غيره فى الثلاثة الاحتمالات المذكوران مع احتمال كذب الناقل .[١]

وأما فى القياس فكثيرة :

أحـدها : هذه الثـلاثة ، والاثنان ، لأن أصل القيـاس[٢] لابد وأن يـكون نصا.

وثانيها : احتمال ألا يكون معللا بعلة أصلا .

وثالثها : أنه وإن كـان معللا بعلـة ، لكن يحتـمل أن يكون غـير مـا ظنه القائس[٣] عليه[٤] .

رابعها : أنها وإن كانت مـا ظنه القائس علة ، لكن يحتمل أن لم يصـادفها على طريقها ، إمـا بأن يكون ليس أهلاً لذلك ، أو وإن [كان][٥] أهلاً له ، لكنه أخطأ فى طريق إثباتها[٦] .

وخامسها : أنه وإن صادفهـا بطريقها ، لكنه يحتـمل أن تكون موجودة فى الفرع ، مع أنه قد ظن وجودها فيه .

---

(١) عبارة "ص" هكذا : وفى غيره الاحتمالان المذكوران فى الثلاثة .

(٢) فى "ص" : الأصل فى القياس .

(٣) فى "ت،ص" : القياس .

(٤) وإيضاحه كـما ذكر ابن السبكى فى الإبهاج "١٧٨/٢" ، وهـو أنه يحتمل أن تكون العلة هى غير ما ظنه القائس ، وذلك لأنه ربما لم يستكمل أوصاف الاجتهاد .
وأيضا : ربما قصر فى الاجتهاد إما مخطأ أو عامدا .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٦) وهذا الاحتمال نسبه ابن السبكى فى الإبهاج "١٧٨/٢" ، إلى القاضى وأنه ذكره فى مختصر التقريب .

وسادسها : أنهـا وإن وجدت فى الفـرع ، لكن ربما لم يوجد فـيه شـرط الحكم، أو وأن وجـد شرطه[1] ، لكن وجـد فيـه مانع منه ، مع أنه قـد ظن حصـول الشرط وعدم المانع ، وإذا كـان / (٢٧٠ / ب) كذلك كان القـياس أضعف من العام ، لاسيما من المقطوع مـتنه فلم يجز تقديمه عليه ، إذ العمل بالمرجوح مع وجود الراجح غير جائز[2] .

وجوابه من وجوه :

أحدها : أن كـميـات[3] المقدمـات ، قد تصيـر معارضـة لكيفيـاتها [4]، فمقدمات القياس ، وإن كانت كثيرة ، لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة ، بحيث تصير مع كثرتها بسبب كيـفياتها معادلة للمقدمات القليلة التى للعام أو راجحة عليها وهذا [5]، فإنه لا يخفى على ذى لب ، أن دلالة قياس "الأرز" على "البر" على تحريم بيعه متفاضلا ، أقوى بالنسبة إلى دلالة قوله تعالى : ﴿ **وأحل الله البـيع** ﴾[6] على جواز بيـعه ، كذلك وإذا كـان كذلك وجب تقديمه عليه .

وعند هذا ظهر أن الحق ماذهب إليه الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى.[7]

---

(١) فى "ص" : بشرطه .

(٢) انظر فى هذه الاحتمالات :

المستصفى "١٢٨/٢" ، الأحكام للآمدى "٣٣٨/٢" ، الإبهاج "١٧٨/٢" ، نهاية السول "١٢٦/٢" .

(٣) فى "ص" : أن كتاب .

(٤) فى "ص" : ككيفياتها .

(٥) فى "ت" : وايضا .

(٦) البقرة : آيه "٢٧٥" .

(٧) وهو أن دلالة العموم المخصوص على مدلوله إذا افتقر إلى مقدمـات كثيرة ، ودلالة العموم الذى هو أصل القياس إذا افتقرت إلى مقدمات قليلة ، بحيث تكون تلك ==

وثانيها : أنا نسلم أن العام أرجح[1] من القياس مطلقا ، ولهذا لا يقدم قياس[2] على عام ، وإن كان خبراً واحداً عند تعارضهما بالكلية ، لكن فى تقديمه على القياس إلغاء القياس بالكلية ، وفى تقديم[3] القياس عليه على وجه التخصيص ليس ذلك ، فكان تقديمه عليه أولى ، لأن مفسدة الترك بمقتضى الدليل بالكلية تربو على مفسدة تقديم المرجوح على الراجح فى بعض مقتضيات الراجح ، بدليل أنه يخص العموم بما أنه لو وقع[4] التعارض بينه وبين العام تعارضا يمتنع الجمع بينهما ، لكان تقديم[5] العام واجبا كالفعل إذا دل[6] دليل على تعميمه وكالمفهوم ، وقول الصحابى عند من يقول بكونهما حجة .

وثالثها : النقض بجواز تخصيص[7] المقطوع من الكتاب والسنة بالخبر المظنون ، وقد سلم ذلك كثير ممن منع تخصيص العام بالقياس .

وسابعها[8]: أنه لو جاز التخصيص بالقياس ، لجاز النسخ به ، بجامع

= المقدمات المعتبرة فى القياس معادلة لمقدمات قليلة بحيث تكون تلك المقدمات مع المقدمات المعتبرة فى القياس معادلة لمقدمات العموم المخصوص أو أقل جاز ، وحينئذ لا يتوجه ما قالوه .

انظر : المستصفى "٢/١٣٤" .

وراجع : المحصول "١/ق٣/١٥٧-١٥٨" ، الإبهاج "٢/١٧٩" .

(١) فى الأصل : ليرجح .

(٢) فى "ص" : قياسا .

(٣) فى الأصل : تقديمه ، والمثبت من "ت،ص" .

(٤) آخر الورقة "١٠٢" من "ص" .

(٥) فى الأصل : تقديمه .

(٦) فى "ص" : إذ ذاك .

(٧) فى "ص" : التخصيص .

(٨) فى "ت" : ورابعها .

تقديم[1] الخاص على العام واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

وجوابه ما تقدم غير مرة[2] .

وأما حجة من فرق بين القياس الجلى والخفى : فهى[3] أن الجلى أقوى من العموم ، بدليل أنه يتبادر فيه الذهن إلى فهم العلة عند سماع الحكم، بخلاف العموم فإنه قل ما يتبادر الفهم إلى التعميم عند سماع العام ، بسبب كثرة تطرق التخصيص إلى العمومات ، وإذا كان أقوى وليس فى تقديمه على العام إلا مفسدة التخصيص / (٢٧١ / أ) بخلاف تقديم العام عليه ، فإن فيه مفسدة التعطيل وجب تقديمه عليه[4] .

وأما مأخذ ما اختاره الغزالى - رحمه الله تعالى - فظاهر جدا[5] .

وأما مأخذ عيسى بن أبان ، والكرخى ، والقاضى - رحمهم الله - فما سبق فى خبر الواحد[6] .

وأما إمام الحرمين : فإنه لم يتوقف فى جواز تخصيص الكتاب بالسنة، بل جزم بجوازه ، وتوقف هنا فمأخذه فى ذلك : هو أنه زعم أن مقتضى الدليل التوقف فى خبر الواحد أيضا .

كما قال القاضى أبو بكر - رحمه الله تعالى - لكن ترك مقتضاه

---

(١) فى الأصل : تقديمه .

(٢) انظر فى أدلة المانعين ومناقشتها :
المعتمد "٢/٨١٥-٨١٩" ، العدة "٢/٥٦٦-٥٦٩" ، التبصرة "ص ١٣٩-١٤١"، الوصول إلى الأصول "١/٢٦٧-٢٦٩" ، المستصفى "٢/١٢٣-١٢٨" ، المحصول "١/ق٣/١٥٦-١٥٨" .

(٣) فى الأصل : فهو ، والمثبت من "ت ، ص "

(٤) انظر : المستصفى "٢/١٣١" ، روضة الناظر " ص ٢٤٩" ، الفائق "٣/١١٩" .

(٥) انظر : المستصفى " ٢/ ١٣٢" .

(٦) انظر ما سبق " ص ١٦٤٣ "

الإجماع الصحابة وهو غير حاصل فى القياس فوجب أن يبقى على الأصل.

وجوابه : أن ما لأجله أجمعوا عليه حصل[1] هنا ، وإن لم يكن الإجماع حاصلا فوجب تقديمه عليه كالخبر .[2]

(١) فى "ص" حاصل

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ١٣٠" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٧١" الفائق " الموضع السابق " ، تيسير التحرير "١/ ٣٢٥"

الفصل السادس

فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك

وفيه مسائل :

الفصل السادس

فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك

وفيه مسائل :

المسـألة الأولـى

[فى حكم عطف الخاص على العام]

عطف الخاص على العام[1] لا يوجب تخصيص العام عندنا .[2]

خلافا لأبى حنيفة وأصحابه - رحمهم الله .[3]

وتوقف فيه بعض المتكلمين .[4]

مثاله : قوله عليه السلام : « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده»[5] .

---

(١) آخر الورقة "٢٧٣" من "ت" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٣٠٨" ، المستصفى "٢/ ٧٠" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٧٧" ، المحصول "١/ق٣/٢٠٥" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٥٨" ، الإبهاج "٢/١٩٥" .

(٣) انظر فى مذهب أبى حنيفة وأصحابه :

تيسير التحرير "١/٢٦٢" ، فواتح الرحموت "١/٢٩٨" .

وراجع : المعتمد ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ، الأحكام للآمدى " المواضع السابقة " .

(٤) انظر : الفائق "٣/ ١٢٠" ، الإبهاج "٢/١٩٥" ، فواتح الرحموت "١/٢٩٨"

(٥) سبق تخريجه بلفظ : " لا يقتل المسلم بالكافر " أما بهذا اللفظ : فأخرجه أبو داود "٤٥٣٠" فى كتاب الديات - باب إيقاد المسلم بالكافر "٤/ ١٨٠-١٨١" عن قيس ابن عبادة قال انطلقت أنا والأشتر إلى على عليه السلام فقلنا . هل عهد إليك ==

فإنه لو وقع الاتفاق على أن المراد من قوله : « ولا ذو عهد فى عهده » هو أن لا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر إذ لا موجب لهذا الإضمار لأنه كلام تام بدونه سوى زيادة المناسبة ، وهى قرينة ضعيفة لا تقتضى الإضمار ، فهل يقتضى ذلك تخصيص الكافر بالحربى فى قوله « لا يقتل مسلم بكافر » فإنه عام إذ النكرة فى سياق النفى تعم بناء على أن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط بالإجماع .

فعندنا [1] "لا" ولهذا لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان أو ذميا إجراء لعموم قوله عليه السلام : « لا يقتل مسلم بكافر » وعندهم نعم [2]: ولهذا يقتلون المسلم بالذمى ، والمراد من الكفار فى قوله : « لا يقتل مسلم بكافر » هو الحربى عندهم لقرينة[3] عطف الخاص عليه ، وهو الحربى [4].

= رسول الله ﷺ شيئا لم يعهده إلى الناس عامة ؟. قال: لا، إلا ما فى كتابى هذا. قال مسدد : قال : فأخرج كتابا وقال أحمد : كتابا من قراب سيفه ، فإذا فيه «المؤمنون تتكافأ دماؤهم .. ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده ... » الحديث .

وأخرجه النسائى فى كتاب القسامة - باب القود بين الأحرار والمماليك فى النفس "٨/ ١٩-٢٠" وفى باب سقوط القود من المسلم بالكافر "٨/ ٢٤" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٦٦٠" فى كتاب الديات - باب لا يقتل مسلم بكافر "٢/ ٨٨٧-٨٨٨" .

وأخرجه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب الجنايات - باب المؤمن يقتل بالكافر متعمدا "٣/ ١٩٢" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "١/ ١٢٢" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الجنايات - باب فيمن لا قصاص بينه باختلاف الدينين "٨/ ٢٩"

(١) انظر : المجموع للنووى "١٧/ ٢٣٥" .

(٢) انظر : الهداية شرح بداية المبتدى "٤/ ١٦٠" .

(٣) فى الأصل : بقرينة ، والمثبت من " ت ، ص " .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٠٨" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٧٨" ، المحصول ==

لنا وجوه :

أحدها : أن المقتضى للتعميم قائم ، وهو اللفظ العام ، والمعارض الموجود وهو عطف الخاص عليه لا [1] يصلح أن يكون معارضا له ، لأن مقتضى العطف هو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى أصل الحكم الذى عطف عليه ، لا الاشتراك فيه من جميع / (٢٧١ / ب) الوجوه ، وإذا كان كذلك لم يكن عطف الخاص منافيا لتعميم المعطوف عليه ، فلم يصلح معارضا له ، وإذا وجد المقتضى للتعميم ولم يوجد المعارض له وجب القول بالتعميم ، لأن المقتضى لا ينفك عن المقتضى إلا لمعارض .

وثانيها : أنه إن لم يرد فى استعمالاتهم عطف الخاص على العام مخصصا له لم يجز جعله مخصصا له ، لأنه خلاف استعمالاتهم ، وهو يقتضى عدم جواز استعمال فى ذلك ، فإن لم يقتض ذلك ، فلا أقل من أن لا يقتضى وجوب ذلك ، وإن ورد مخصصا له فقد ورد أيضا غير مخصص له، كما فى قوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ [2]، فإنه عام فى الرجعية والبائن ، وقوله : ﴿ **وبعولتهن أحق بردهن** ﴾ [3]، خاص فى الرجعية ولم يخصص الأول بالإجماع ، وعند ذلك ، إما أن يجعل حقيقة فيهما بخصوصيتهما ، وهو خلاف الأصل ، أو فى أحدهما دون الآخر وهو أيضًا خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة فيهما بحسب قدر مشترك بينهما ، وهو الاشتراك فى أصل الحكم من غير أن يكون له دلالة على إثبات أو نفى

== "١/ق٣/ ٢٠٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٠" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٢٢" ، نهاية السول "١٣٥/٢" ، تيسير التحرير "٢٦١/١" ، فواتح الرحموت "٢٩٨/١" .

(١) آخر الورقة "١٠٣" من "ص" .

(٢) البقرة آية "٢٢٨" .

(٣) البقرة : آية "٢٢٨"

أمر زائد [1] عليه .

وثالثها : أنا لو جعلناه مقتضيًا لذلك ، فحيث لم يقتض ذلك كما فى الآية المتلوة لزم الترك بالدليل ولو لم يجعله مقتضيا لذلك فحيث اقتضى ذلك لم يلزم منه إلا إثبات أمر زائد عليه ، بدليل آخر لم يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا بإثبات ، ومعلوم أن الثانى أولى ، فجعله غير مقتض لذلك أولى .

ورابعها : أن الاشتراك فى الأصل الحكم الذى عطف عليه متيقن ، وفى صفاته مشكوك فيه ، وجعل اللفظ حقيقة فى المتيقن أولى ، فجعله حقيقة فى الاشتراك فى أصل الحكم أولى .[2]

احتجوا بوجهين :

أحدهما : أن حرف العطف [3] يجعل المعطوف والمعطوف عليه كالشىء الواحد وذلك يقتضى التسوية بينهما فى الحكم وتفاصيله .

وجوابه : أن حرف العطف يقتضى ذلك ، لكن فيما عطف عليه لا فى غيره .

فلم قلتم : إنه عطف على الحكم وتفاصيله ؟ .

---

(١) فى "ص" : بدل أمر "أو" .

(٢) هكذا العبارة فى النسخ وعبارة الآمدى أوضح منها حيث قال : " إن الاشتراك فى أصل الحكم متيقن وفى صفته محتمل فجعل العطف أصلا فى المتيقن دون المحتمل أولى " .
انظر فى هذه الأدلة :
المعتمد "١/٣٠٩، ٣١٠" ، المستصفى "٢/ ٧١" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٧٨، ٢٨٠" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٠٦" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٥٨" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ١٩١" ، تيسير التحرير "١/ ٢٦١" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٩٩" .

(٣) فى الأصل : حروف ، والمثبت من "ت ، ص" .

ولم قلتم : إن ذلك مقتضى العطف حتى يلزم ما ذكرتم ؟.

وثانيهما : أنه إما أن لا يضمر فى المعطوف شىء مما تقدم فى المعطوف عليه، وهو باطل ضرورة أنه غير مفيد حينئذ أو يضمر بعضه المعين ، وهو / (٢٧٢ / أ) أيضا باطل لعدم دلالة الكلام عليه ، أو غير المعين وهو أيضا باطل لما فيه من الإجمال فلم يبق إلا أن يضمر الكل .

وجوابه : أنا نختار من الأقسام القسم الثانى .

قوله : إنه باطل لعدم دلالة الكلام عليه ممنوع ، فإن الاشتراك فى أصل الحكم مع عدم التعرض لإثبات النافى أو نفيه مقتضى العطف عندنا ، فلم قلتم إنه ليس كذلك ؟ (١)

---

(١) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد " ١/ ٣٠٩" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٠٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٠" ، الفائق "٣/ ١٢٢" ، تيسير التحرير "١/ ٢٦١" .

فهرس موضوعات المجلد الرابع

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : فى إثبات صيغ العموم ، ومذاهب الناس فيها .	١٢٦٣
مذهب جماهير المتكلمين والمعتزلة وغيرهم .	١٢٦٣
مذهب المرجئة .	١٢٦٣
مذهب الواقفية .	١٢٦٤
المختار مذهب الجمهور .	١٢٦٥
الدليل عليه وجهان عام وخاص ، أما العام فوجهان	١٢٦٥
الجواب عن هذا الوجه .	١٢٦٧
الوجه الثانى .	١٢٦٨
بيان الأول بصور : أحدها .	١٢٦٩
ثانيها .	١٢٦٩
وثالثها .	١٢٧٠
ورابعها .	١٢٧٢
وخامسها .	١٢٧٣
وسادسها .	١٢٧٣
وسابعها .	١٢٧٥
وثامنها .	١٢٧٧
وتاسعها .	١٢٧٨
عاشرها .	١٢٧٩

الموضوع	رقم الصفحة
اتفاق أهل اللغة على مذهب الجمهور .	١٢٨٧
بيان الثانى .	١٢٨٨
أما الوجوه الخاصة .	١٢٨٨
القول فى أن صيغة "من" ، "ما" ، "أين" وما يجرى مجراها العموم .	١٢٨٨
الأول من الوجوه الخاصة ومناقشته.	١٢٨٨
الثانى من الوجوه الخاصة والدليل عليه وجوه .	١٢٩٣
أحدها .	١٢٩٣
ثانيها .	١٢٩٣
ثالثها .	١٢٩٤
رابعها .	١٢٩٤
لا خلاف فى أن الجمع المعرف باللام منصرف إلى المعهود إن كان هناك معهود .	١٢٩٦
الجمع المعرف باللام إذا لم يكن هناك معهود فذهب الجمهور إلى أنه للعموم .	١٢٩٦
وخالف فى ذلك أبو هاشم وإمام الحرمين .	١٢٩٦
استدل الجمهور بوجوه .	١٢٩٦
الوجه الأول : ومناقشته .	١٢٩٦
الوجه الثانى : ومناقشته .	١٢٩٧
الوجه الثالث : ومناقشته	١٢٩٩

رقم الصفحة	الموضوع
١٢٩٩	استدلال أبى هاشم ومن وافقه .
١٣٠٠	الاعتراض على استدلال أبى هاشم ومناقشته .
١٣٠٢	الوجه الرابع : ومناقشته .
١٣٠٢	وجوه تدل على أن الاستثناء عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه .
١٣٠٥	الدليل على أن الاستثناء ليس عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه وجوه .
١٣٠٧	الجواب على ما ذكروه من الوجوه .
١٠٣٩	الوجه الخامس : ومناقشته .
١٣١٠	الوجه السادس : ومناقشته .
١٣١٠	الوجه السابع : ومناقشته .
١٣١٢	فرع : الكناية نحو افعلوا تابعة للمكنى فى العموم والخصوص والدليل عليه وجوه .
١٣١٣	أحدها : ومناقشته .
١٣١٤	ثانيها .
١٣١٤	ثالثها : ومناقشته .
١٣١٥	رابعها .
١٣١٥	خامسها : ومناقشته .
١٣١٦	سادسها : ومناقشته .
١٣١٦	سابعها .

الموضوع	رقم الصفحة
ثامنها .	١٣١٧
تاسعها : ومناقشته .	١٣١٧
النكرة فى سياق النفى تعم .	١٣١٩
الدليل على أنها تعم وجوه .	١٣١٩
أحدها .	١٣٢٠
ثانيها : والاعتراض عليه .	١٣٢٠
ثالثها : والاعتراض عليه .	١٣٢٠
رابعها : ومناقشته .	١٣٢٢
اسم الجنس المعرف بالألف واللام .	١٣٢٣
مذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يفيد العموم مطلقا .	١٣٢٣
مذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا يفيده مطلقا .	١٣٢٣
مذهب المفصلة .	١٣٢٤
احتج الفقهاء بوجوه .	١٣٢٦
أحدها :	١٣٢٦
ثانيها : ومناقشته .	١٣٢٧
تضعيف ما ذكره الرازى على هذا الوجه .	١٣٢٨
ثالثها : ومناقشته .	١٣٢٨
رابعها : ومناقشته .	١٣٢٩
خامسها : ومناقشته .	١٣٣٠
الجمع المنكر هل يفيد العموم أولا ؟	١٣٣١

الموضوع	رقم الصفحة
ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمون إلى أنه يفيد العموم .	١٣٣١
ذهب الجبائى إلى أنه لا يفيده .	١٣٣١
حجة الجبائى ومن تابعه من وجوه ومناقشتها .	١٣٣٢
القول فى شبه المنكرين للعموم والمتوقفين فيه وأجوبتها .	١٣٣٤
الأولى .	١٣٣٤
الثانية .	١٣٣٤
الثالثة .	١٣٣٤
الرابعة .	١٣٣٥
الخامسة .	١٣٣٥
السادسة .	١٣٣٥
السابعة .	١٣٣٦
الثامنة .	١٣٣٧
التاسعة .	١٣٣٨
الجواب عن هذه الشبه من وجوه	١٣٣٨
ترتيب فى حجة من فرق من الواقفية بين الأمر والنهى والإخبار من وجهين .	١٣٤٣
الجواب عن هذين الوجهين .	١٣٤٣
المسألة الخامسة : فى أقل الجمع .	١٣٤٦
ذهب الشافعية والحنفية وغيرهم إلى أن أقل الجمع ثلاثة .	١٣٤٧
ذهب زيد بن ثابت ومالك وغيرهم إلى أن أقل الجمع اثنان .	١٣٤٧

الموضوع	رقم الصفحة
احتج الأولون بوجوه .	١٣٤٩
الأول : ومناقشته .	١٣٤٩
الثانى : ومناقشته .	١٣٥١
الثالث : ومناقشته .	١٣٥٢
الرابع : ومناقشته .	١٣٥٣
الخامس : ومناقشته .	١٣٥٣
السادس : ومناقشته .	١٣٥٤
احتج الآخرون بوجوه .	١٣٥٤
أحدها : وجوابه .	١٣٥٤
ثانيها : وجوابه .	١٣٥٥
ثالثها : وجوابه .	١٣٥٥
رابعها : وجوابه .	١٣٥٦
خامسها : وجوابه .	١٣٥٧
سادسها : وجوابه .	١٣٥٧
سابعها : وجوابه من وجهين .	١٣٥٩
ثامنها : وجوابه .	١٣٦٠
تاسعها : وجوابه .	١٣٦٢
عاشرها : وجوابه .	١٣٦٣
المسألة السادسة : فى حكم نفى الاستواء بين الشيئين نفى الاستواء يقضى نفى الاستواء من جميع الوجوه .	١٣٦٤

الموضوع	رقم الصفحة
مذهب الحنفية ومن وافقهم .	١٣٦٥
احتج أصحاب القول الأول بوجوه .	١٣٦٥
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه .	١٣٦٧
المسألة السابعة : الخلاف فى عموم المقتضى .	١٣٦٩
حجة القائلين لا عموم للمقتضى .	١٣٦٩
حجة القائلين له عموم من وجوه ومناقشتها .	١٣٧٠
المسألة الثامنة : فى عموم الفعل المتعدى إلى مفعولاته .	١٣٧٣
مذهب الشافعى ومن وافقه إلى أنه له عموم .	١٣٧٣
مذهب أبى حنيفة إلى أنه ليس له عموم .	١٣٧٣
فائدة الخلاف .	١٣٧٤
احتج الأصحاب بوجهين .	١٣٧٥
احتج الإمام للخصم .	١٣٧٧
واحتجوا أيضا بوجهين آخرين وجوابهما .	١٣٨٠
المسألة التاسعة : الخطاب المختص بالنبى لا تدخل تحته الأمة .	١٣٨١
القول الأول : إلى أنه لايدخل تحته الأمة .	١٣٨١
القول الثانى : أنه تدخل تحته الأمة .	١٣٨٢
أدلة أصحاب القول الأول .	١٣٨٢
أدلة أصحاب القول الثانى ومناقشتها .	١٣٨٢
المسألة العاشرة : الخطاب المتناول للرسول والأمة .	١٣٨٤

رقم الصفحة	الموضوع
١٣٨٥	القول الأول : أن الخطاب المتناول للرسول والأمة
١٣٨٥	يشملهما .
١٣٨٦	القول الثانى : أنه مختص بالأمة .
١٣٨٦	القول الثالث : التفصيل .
١٣٨٧	أدلة القول الأول من وجهين .
١٣٨٨	أدلة القول الثانى ومناقشتها .
	المسألة الحادية عشرة : أقسام اللفظ بالنسبة إلى الدلالة على
١٣٩٠	**المذكر والمؤنث وهو على أربعة أقسام .**
١٣٩٠	لفظ "من" ذكر الأكثرون إلى أنه يشمل المذكر والمؤنث .
١٣٩١	أنكره أبى حنيفة .
١٣٩١	حجة الأكثرون .
١٣٩٢	حجة أبو حنيفة .
	اختلفوا فى أن اللفظ الذى يستعمل فى المذكر والمؤنث لكن
	بعلامة التأنيث ، فذهب الشافعية وآخرون إلى أنه لا
١٣٩٣	يشملهما .
١٣٩٣	مذهب الحنابلة والظاهرية إلى أنه يشملهما .
١٣٩٤	احتج الأكثرون بوجوه .
١٣٩٧	احتج الحنابلة ومن وافقهم بوجوه ومناقشتها .
	المسألة الثانية عشرة : الخطاب المضاف إلى الناس وبنى آدم
١٤٠٠	**لا يدخل تحته العبد والكافر عند الشافعية .**
١٤٠٠	قال قوم لا يدخل تحته .

الموضوع	رقم الصفحة
حجة هؤلاء القوم من وجوه .	١٤٠١
الوجه الأول : ومناقشته .	١٤٠١
الوجه الثانى : ومناقشته .	١٤٠٤
المسألة الثالثة عشرة : الخطاب الخاص بواحد خطاب للباقين.	١٤٠٦
ذهب الجماهير إلى أنه ليس خطاب لهم .	١٤٠٦
ذهب بعض الظاهريين إلى أنه خطاب لهم	١٤٠٦
حجة الجماهير .	١٤٠٦
حجة أصحاب القول الثانى .	١٤٠٧
بيان الأول بصور .	١٤٠٩
أحدها .	١٤٠٩
ثانيها .	١٤٠٩
ثالثها .	١٤١٠
رابعها .	١٤١٢
خامسها .	١٤١٣
المسألة الرابعة عشرة : الخطاب الوارد شفاها يختص بالموجودين .	١٤١٤
أدلة القول الأول .	١٤١٥
احتج أصحاب القول الثانى	١٤١٨

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة عشرة : دخول المخاطب تحت خطابه وذلك عند الجماهير وحجتهم .	١٤٢١
صحة المخالفين .	١٤٢٣
المسألة السادسة عشرة : حكاية النهى عن الرسول ﷺ لا يفيد العموم .	١٤٢٤
المسألة السابعة عشرة : فى عموم الفعل .	١٤٢٩
المسألة الثامنة عشرة : فى قول الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال.	١٤٣٨
المسألة التاسعة عشرة : هل الحكم فى واقعة مخصوصة يفيد العموم إذا ذكرت علته أو لا ؟	١٤٤١
ذهب الشافعى ومن تابعه إلى أنه يفيد العموم .	١٤٤٢
ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى أنه لا يفيد العموم .	١٤٤٢
المسألة العشرون : فى عموم مفهوم الموافقة .	١٤٤٤
القسم الثانى فى الخصوص وهو مرتب على مقدمة وفصول أما المقدمة ففيها مسائل	١٤٤٧
المسألة الأولى : فى حد التخصيص .	١٤٤٩
المسألة الثانية فى الفرق بين التخصيص والنسخ .	١٤٥٢

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثالثة : إطلاق العام وإرادة الخاص الدليل على ذلك.	١٤٥٦
الدليل على أن الله شيء المنقول والمعقول.	١٤٥٧
المسألة الرابعة : فيما يجوز تخصيصه وما لايجوز.	١٤٦٠
المسألة الخامسة : فى الغاية التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص .	١٤٦٠
فذهب جماعة إلى أنه ينتهى إلى الواحد فى جميع ألفاظ العموم .	١٤٦١
ومنهم من منع ذلك فى جميع ألفاظ العموم .	١٤٦٢
ومنهم من فصل .	١٤٦٣
احتج الأول بالنص والأثر والمعقول . أما النص :	١٤٦٣
أما الأثر .	١٤٦٥
أما المعقول فمن وجوه .	١٤٦٦
الجواب عن الآيات والأثر .	١٤٦٧
الجواب عن المعقول .	١٤٦٨
احتج أبو الحسين البصرى.	١٤٦٩
حجة من قال بالتفصيل والجواب عنها .	١٤٧٠
المسألة السادسة : العام المخصوص حقيقة فى الباق أو مجاز.	١٤٧١
القول الأول : لجمهور الشافعية وغيرهم .	١٤٧١

الموضوع	رقم الصفحة
القول الثاني : لجمهور الحنفية والحنابلة ومن وافقهم المفصلة وذكروا فيه وجوه .	١٤٧٢
الحق مذهب الأولين والدليل عليه .	١٤٧٥
الجواب من وجهين .	١٤٧٧
حجة من قال بالتفصيل .	١٤٧٩
الجواب عن حجة المفصلة .	١٤٨٠
احتج القاضي .	١٤٨٠
مبنى ما ذهب إليه أبو بكر الرازي .	١٤٨١
حجة إمام الحرمين وجوابها .	١٤٨٢
تنبيه .	١٤٨٣
المسألة السابعة : يجوز التمسك بالعام المخصوص مطلقا وذلك عند جماهير الفريقين .	١٤٨٤
ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يجوز التمسك به مطلقا .	١٤٨٤
ومنهم من فصل وذكر فيه وجوها .	١٤٨٥
احتج الأولون بوجوه .	١٤٨٨
أحدها : الإجماع .	١٤٨٨
ثانيها :	١٤٩١
ثالثها :	١٤٩١
رابعها :	١٩٢
احتج أصحاب القول الثاني بوجهين .	١٤٩٣

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثامنة : فى التمسك بالعام قبل استقصاء طلب المخصص .	١٤٩٥
ذهب ابن سريج إلى أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء .	١٤٩٥
وذهب أبو بكر إلى أنه يجوز .	١٤٩٥
استدل على أبى بكر الصيرفى .	١٤٩٦
احتج لأبى بكر الصيرفى بوجوه .	١٥٠١
حجة ابن سريج .	١٥٠٣
فرع .	١٥٠٤
الفصل الأول	
فى الاستثناء	
وفيه مقدمة ومسائل	١٥٠٧
أما المقدمة .	١٠٥٧
ففى اشتقاقه : أما اشتقاقه .	١٥٠٧
أما حده ففيه وجهان : أحدهما .	١٥٠٧
ثانيهما .	١٥٠٨
اعترض على الحد الثانى بوجوه .	١٥٠٩
المسألة الأولى : فى اتصال الاستثناء بالمستثنى منه اتفق الجماهير على ذلك .	١٥١٠

الموضوع	رقم الصفحة
روى عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء المنفصل إلى مدة مد يده .	١٥١٠
نقل عن عطاء بن أبى رباح أنه يجوز الاستثناء المنفصل مادام فى المجلس .	١٥١٣
ذهب قوم إلى أنه يجوز الاستثناء المنفصل فى كتاب الله خاصة .	١٥١٤
احتج الجماهير على بطلان الاستثناء المنفصل بوجوه .	١٥١٤
واحتجوا بوجوه .	١٥١٨
المسألة الثانية : فى الاستثناء من غير الجنس .	١٥٢٢
ذهب جماعة إلى القول بالجواز .	١٥٢٢
ذهب آخرون إلى عدم الجواز .	١٥٢٢
المسألة الثالثة : فى الاستثناء المستغرق .	١٥٢٨
أقوال العلماء فى استثناء الأكثر والمساوى فمنع بعضهم الأول .	١٥٢٨
منع القاضى والحنابلة منهما جميعا .	١٥٢٩
الدليل على فساد المذهبين جميعا .	١٥٣٠
الدليل على فساد المذهب الثانى وهو مذهب القاضى .	١٥٣٢
واعترض عليه بوجهين .	١٥٣٣
الاستدلال على فساد استثناء النصف خاصة .	١٥٣٧
احتج المانعون بوجهين .	١٥٣٨

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى عند أصحابنا .	١٥٤٠
خلافا للحنفية فيهما .	١٥٤٠
احتج الأصحاب على مذهبهم .	١٥٤٢
احتج الحنفية .	١٥٤٣
الجواب عن هذه الحجة .	١٥٤٦
المسألة الخامسة : فى تعدد الاستثناءات .	١٥٤٨
المسألة السادسة : فى أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة المعطوف بعضها على بعض هل يعود إليها بأسرها أو لا ؟.	١٥٥٣
ذهب الشافعى وأصحابه .	١٥٥٣
ذهب أبو حنيفة وأصحابه .	١٥٥٤
مذهب المرتضى من الشيعة.	١٥٥٥
مذهب الواقفية .	١٥٥٥
مذهب المفصلة .	١٥٥٥
المختار.	١٥٦٠
احتج أصحابنا بوجوه .	١٥٦٠
أحدها : والجواب عنه .	١٥٦٢
ثانيها : والجواب عنه .	١٥٦٢
ثالثها : والجواب عنه .	١٥٦٤

الموضوع	رقم الصفحة
رابعها : والجواب عنه .	١٥٦٥
خامسها : والجواب عنه .	١٥٦٦
سادسها : والجواب عنه .	١٥٦٦
سابعها : والجواب عنه .	١٥٦٦
حجة الحنفية من وجوه .	١٥٦٨
أحدها : وجوابه .	١٥٦٨
ثانيها : وجوابه .	١٥٦٩
ثالثها : وجوابه .	١٥٦٩
رابعها : وجوابه .	١٥٧١
خامسها : وجوابه .	١٥٧٤
سادسها : وجوابه .	١٥٧٥
سابعها : وجوابه .	١٥٧٦
حجة المرتضى على الاشتراك بوجوه والجواب عنها .	١٥٧٧
الفصل الثانى	
فى التخصيص بالشرط	
وفيه مسائل	١٥٨١
المسألة الأولى : فى تعريفه.	١٥٨١
اعترض عليه بوجهين .	١٥٨١
المسألة الثانية : فى أوان الشرط المشروط إذا كان موقوفا	

الموضوع	رقم الصفحة
على الشرط فقط .	١٥٨٤
المسألة الثالثة : لا نزاع فـى أن الشرط يخرج بعض الأفراد التى كانت تدخل تحت لفظ العام لولاه .	١٥٨٦
المسألة الرابعة : فى أقسام الشرط والمشـروط باعتبار التعدد والاتحاد .	١٥٨٧
المسـألة الخـامسـة : اتفـقـوا على وجوب اتصـال الشـرط بالكلام.	١٥٨٩
المسألة السادسة : فى تقديم الشرط وتأخيره .	١٥٩٠
الفصل الثالث فى التخصيص بالغاية	١٥٩٥
الفصل الرابع فى التخصيص بالصفة	١٦٠١
الفصل الخامس فى التخصيص بالأدلة المنفصلة وفيه مسائل	١٦٠٥
المسألة الأولى : فى التخصيص بدليل العقل .	١٦٠٥
ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجـوز التخصيص بالعقل	

رقم الصفحة	الموضوع
١٦٠٥	وخالف فيه بعضهم .
١٦٠٩	**المسألة الثانية : التخصيص بالحس .**
١٦١١	**المسألة الثالثة : فى تخصيص الكتاب بالكتاب ، فإنه يجوز عند عامة أهل العلم.**
١٦١١	خالف فيه أهل الظاهر .
١٦١١	أدلة المجوزين .
١٦١٣	احتج أهل الظاهر .
١٦١٤	**المسألة الرابعة : يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله .**
١٦١٦	خالف فى ذلك بعض الشاذين .
١٦١٧	**المسألة الخامسة : فى تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة .**
١٦١٧	الدليل عليه الوقوع والمعقول .
١٦١٨	جواز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحاد بالكتاب .
١٦١٨	خالف فى ذلك بعض الفقهاء والمتكلمين .
١٦١٨	دليل المجوزين .
١٦١٩	المعارضة لدليل المجوزين .
١٦٢٠	دليل المخالف .
١٦٢٢	**المسألة السادسة : فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد .**
١٦٢٢	يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند الفقهاء .
١٦٢٢	منهم من منع مطلقا .

الموضوع	رقم الصفحة
منهم من فصل وذكر فيه وجوها .	١٦٢٢
استدل الجمهور بوجهين بيان الأول بصور : أحدها .	١٦٢٣
ثانيها .	١٦٢٥
ثالثها .	١٦٢٧
رابعها .	١٦٢٧
خامسها .	١٦٢٨
سادسها .	١٦٢٩
سابعها .	١٦٢٩
اعتراض الإمام الرازى وتضعيفه .	١٦٣١
احتج الخصم بوجوه .	١٦٣٢
أحدها : إجماع الصحابة وجوابه .	١٦٣٢
ثانيها : وجوابه .	١٦٣٥
ثالثها : وجوابه .	١٦٣٨
رابعها : وجوابه .	١٦٤١
خامسها : وجوابه .	١٦٤٢
مأخذ ما ذهب إليه عيسى بن أبان والكرخى وجوابه .	١٦٤٣
المسألة السابعة : فى بناء العام على الخاص .	١٦٤٤
إذا كان الخاص مقارنا للعام فيكون الخاص مخصصا للعام لوجوه ونقل شذوذ من الناس إلى أن ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص .	١٦٤٥

الموضوع	رقم الصفحة
وإن كان العام مقارنا للخاص فحكمه كحكم الذى قبله .	١٦٤٧
حكم الخاص إذا كان متراخيا عن وقت العمل	١٦٤٨
حكم الخاص إذا كان متراخيا عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل .	١٦٤٨
إذا كان العام متراخيا عن وقت العمل بالخاص فيبنى العام على الخاص عند الشافعية والظاهرية والحنفية وغيرهم .	١٦٤٩
وذهب أبو حنيفة وغيره إلى أن العام المتأخر ناسخ للعام المتقدم	١٦٥٠
توقف ابن العارض	١٦٥٠
احتج الشافعية بوجوه	١٦٥٠
احتج أبوحنيفة ومن وافقه بوجوه	١٦٥١
حجة ابن العارض على ما مذهب إليه بوجهين	١٦٥٥
الحكم إذا لم يعرف تاريخهما فيبنى العام على الخاص عند الشافعية .	١٦٥٧
أما عند أبى حنيفة يتوقف فيه إلى ظهور التاريخ	١٦٥٨
استدلال القاضى عبدالجبار على البناء عند الجهل والجواب عنه .	١٦٥٩
أدلة الشافعية على بناء العام على الخاص عند الجهل بالتاريخ بوجوه	١٦٦٠
أحدها . الإجماع	١٦٦٠
ثانيها :	١٦٦٣

الموضوع	رقم الصفحة
ثالثها :	١٦٦٤
فـــــرع .	١٦٦٥
المسألة الثامنة : فى أنه يجوز تخصيص كتاب الله تعالى والسنة بالإجماع والدليل عليه وجوه .	١٦٦٩
المسألة التاسعة : فى تخصيص الكتاب والسنة هل يجوز بفعل الرسول أم لا ؟ .	١٦٧١
المسألة العاشرة : إذا فعل واحد بحضرة الرسول فعلا يخالف مقتضى العموم وهو عليه السلام غير ذاهل عنه ولم بنكر عليه ، دل ذلك على أنه مخصوص من ذلك العام أن كان ذلك قبل حضور وقت العمل به .	١٦٧٥
وإذا كان ذلك بعد حضور وقت العمل بالعام فلا يمكن حمله على التخصيص .	١٦٧٦
واختلفوا فى كونه نسخا فى حق الباقين .	١٦٧٦
المسألة الحادية عشرة : التخصيص بمفهوم الموافقة .	١٦٧٨
التخصيص بمفهوم المخالفة عند القائلين به .	١٦٧٩
المسألة الثانية عشرة : فى حكم تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس .	١٦٨٣
يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس عند الشافعى وآخرون مطلقا .	١٦٨٣
وذهب جماعة من الفقهاء كأهل العراق من الحنفية وجماعة إلى المنع مطلقاً ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوه	

الموضوع	رقم الصفحة
أحدها وهو قول بن سريج الخلاف فى معنى القياس الخفى والجلى .	١٦٨٤
الوجه الثانى : وهو للغزالى .	١٦٨٧
الوجه الثالث : وهو قول عيسى بن أبان .	١٦٨٧
الوجه الرابع : وهو قول الكرخى .	١٦٨٧
وذهب القاضى وإمام الحرمين إلى القول بالتوقف .	١٦٨٧
احتج أصحاب القول الأول بوجهين .	١٦٨٨
احتج المخالف بوجوه .	١٦٨٩
الوجه الأول : وجوابه .	١٦٨٩
الوجه الثانى : وجوابه .	١٦٩١
الوجه الثالث : وجوابه .	١٦٩٢
الوجه الرابع : وجوابه .	١٦٩٣
الوجه الخامس : وجوابه .	١٦٩٣
الوجه السادس :	١٦٩٤
الجواب عن هذا الوجه من وجوه .	١٦٩٥
الوجه السابع : وجوابه .	١٦٩٦
حجة من فرق بين القياس الجلى والخفى .	١٦٩٧
مأخذ الغزالى .	١٦٩٧
مأخذ عيسى بن أبان .	١٦٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل السادس	١٦٩٩
فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك وفيه مسائل	١٧٠١
المسألة الأولى : فى حكم عطف الخـاص على العام خلاف العلماء فيه .	١٧٠١
مثالـــه .	
احتج الشافعية بوجوه .	١٧٠١
احتج أبو حنيفة وأصحابه بوجهين وجوابه .	١٧٠٣
	١٧٠٤

المسألـــة الثانيـــة

[تخصيص العموم بمذهب الراوى الصحابى]

لا يجوز تخـصيص العمـوم بمذهب الراوى الصحابى عندنا وعند أكـثر[1] الأصوليين .[2]

خلافا للحنفية [3]، والحنابلة .[4]

ومنهم من فصل : فقـال : قوم « إن وجد [5]ما » يقتضى تخصيصه به لم يخص بمذهب الراوى ، بل به إن اقتـضاه عند الناظر فيـه ، وإلا خص بمذهبه وهو مذهب القاضى عبد الجبار .[6]

---

(١) آخر الورقة "١٠٤" من "ص" .

(٢) وهو قول الإمام الشافعى فى الجديد وإليه ذهب جمهور الأصوليين من الشافعية ومنهم إمام الحرمين والشيخ الغزالى والفخر الرازى .
انظر : العـدة "٢/ ٥٨٠" ، التبـصـرة " ص ١٤٩" ، البـرهان "١/ ٤٣٠" ، المستصفى "٢/ ١١٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٩١" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥١" .

(٣) انظر : كشف الأسرار عن أصـول البزدوى "٣/ ٦٦" ، تيسيـر التحرير "٣/ ٧٢" ، التقرير والتحبير "٢/ ٢٦٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٥٥" .
وراجع : العدة ، التبصرة ، المستصفى " المواضع السابقة " .

(٤) انظر : العـدة "٢/ ٥٧٩" ، روضـة الناظر " ص ٢٤٨" ، المسـودة "ص ١٢٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٣٧٥" .

(٥) ساقط من "ت" .

(٦) وإليه ذهب بعض الأصوليين منهم : أبو الحسين البصرى :
انظر : المعتـمد "٢/ ٦٧٠" ، المستصـفى "٢/ ١١٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٩٢"، الفـائق "٣/ ١٢٣" ، الإبهـاج "٢/ ١٩٢" ، كـشف الأسـرار "٣/ ٦٦" ، تيسيـر التحرير "٣/ ٧٢" .

وقال إمام الحرمين رحمه الله تعالى : إن علم [١] من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً ، فلاينبغى أن يكون فيه خلاف ، إذ لايظن بعاقل أنه يرجح فعله إذ ذاك ، ولو احتمل أن يكون فعله احتياطا ، كما لو روى ما يقتضى رفع الحرج عن الفعل فيما يظن فيه التحريم ، ثم رأيناه متحرجا عنه غير ملابس به له فالتعويل على الحديث ، ويحتمل[٢] فعله على الورع والتعلق بالأفضل ، وإن لم يحتمل شىء من ذلك لم يجز التعلق بالحديث .[٣]

مثاله : ماروى ابن عباس رضى الله عنه عن النبى عليه السلام إنه قال : «من بدل دينه فاقتلوه »[٤] فهذا عام فى الرجال والنساء .

---

(١) فى "ص" : أنه إن علم .

(٢) فى "ص" : ويحمل.

(٣) وهذا ما اختاره الشيخ الغزالى فى المنخول :

انظر : البرهان لإمام الحرمين "١٣٦١/٢" ، والمنخول "ص١٧٦" الفائق "١٩٢/٣"

وراجع : الإبهاج "١٩٢/٢" .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب الجهاد والسير - باب لا يعذب بعذاب الله "٢١/٤" .

وأخرجه أيضا فى كتاب استبانة المرتدين - باب حكم المرتد والمرتدة "٨/ ٥٠" .

وأخرجه أبو داود "٤٣٥١" فى كتاب الحدود - باب الحكم فيمن ارتد "١٢٦/٤" .

وأخرجه الترمذى "١٤٥٨" فى كتاب الحدود - باب ماجاء فى المرتد "٥٩/٤" ، وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم - باب الحكم فى المرتد "١٠٤/٧" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٣٥" فى كتاب الحدود - باب الحكم المرتد عن دينه "٨٤٨/٢" . وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "١/ ٢٨٢، ٢٨٣" .

وأخرجه الطبرانى فى معجمه الكبير من حديث معاوية بن حيدة رضى الله عنه ، وفى معجمه الأوسط من حديث عائشة عن أبى بكر الهذلى عن الحسن وشهر بن حوشب عن عائشة مرفوعا نحوه سواء .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الفضائل - باب مناقب ابن عباس ==

لكن من مـذهبه أن المرتدة لا تقـتل [1] ، فهل يخصص عـمومه بمذهبه أم لا؟ .

فعندنا لا . ولهذا تقتل المرتدة .[2]

== "٣/٥٣٨-٥٣٩" . ووهم وقـال : هذا حديث صـحيح على شـرط البخـارى ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب المرتد - باب قتل من ارتد عن الإسلام "٨/ ١٩٥" .

وفى باب قتل من ارتد عن الإسلام إذا ثبت عليه رجلا كان أو امرأة "٨/ ٢٠٢" .

(١) آخر الورقة "٢٧٤" من "ت" .

وأخرج ابن أبى شيـبة فى مصنفه : حـدثنا عبد الرحمن بن سليـمان ووكيع عن أبى حنيفة عن عاصم عن أبى رزين عن ابن عـباس قال : النساء لا يقتلن إذا هن ارتددن عن الإسلام لكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه .

ورواه محمد بن الحسن فى كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة به .

ورواه عـبد الرزاق فى مـصنفه فى كـتاب الـلقطة - باب كفـر المرأة بعد الإسـلام " ١٠/ ١٧٧" ، قال أخبرنا سفيان الثورى عن عاصم عن أبى رزين به .

ومن طريق عـبد الرزاق رواه الدارقطنى "١١٩" فى كـتاب الحـدود والديات وغـيره "٣/ ١١٨" إلا أنه أدرج فقـال : عن الثورى عن أبى حنيفـة عن عاصم ، أى أدخل بين الثورى وعاصم ، أبا حنيفة .

وأخـرجه الدارقطنى "١٢٠" عن أبى مـالك النخـعى عن عاصم بن أبى النجـود به "٣/ ١١٨" .

قال الزيعلى فى نصب الراية "٣/ ٤٥٨" أسنده الدارقطنى عن يحيى بن معين قال : كان الثـورى يعيب على أبى حنيـفة حديـثا كان يرويه ولم يروه غـير أبى حنيـفة عن عاصم عن أبى رزين .

قال فى الفتح : حـديث ابن عباس لا تقتل النسـاء إذا هن ارتددن رواه أبو حنيفة عن عاصم إلى آخره . وخالفه جماعة من الحفاظ فى لفظ المتن .

انظر : نصب الراية "٣/ ٤٥٧-٤٥٨" التعليق المغنى على الدارقطنى "٣/ ١١٨" .

(٢) وقال تقتل المرأة إذا ارتدت : " أبو بكر الصديق رضى الله عنه والحسن والزهرى ==

وعندهم نعم ، ولهذا لا يقتلونها .[1]

وقد أورد الإمام رحمه الله تعالى ، لهذا مثالا : خبر أبى هريرة [2] فإنه روى عنه عليه السلام : أنه قال : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب » .

ثم إن مذهبه الاكتفاء بالثلاث .[3]

== والأوزاعى والليث وإليه ذهب الإمام مالك والشافعى وأحمد وإسحاق وغيرهم .
انظر : الأم "٦/ ١٨٠" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "١/ ٤٨٥" ، المغنى لابن قدامة "٨/ ١٢٣" ، المجموع "١٨/ ١٠" .

(١) وإلى القول بعدم قتلها إذا ارتدت ذهب أبو حنيفة وقال : إنما تحبس وتطالب بالرجوع إلى الإسلام وتجبر عليه وإن لحقت بدار الحرب سبيت واسترقت .
انظر : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق "٣/ ٢٨٤" ، كشف الأسرار "٣/ ٦٥" ، تيسير التحرير "٣/ ٧٢" المغنى" ٨/ ١٢٣ " ، المجموع "١٨/ ١٠" .
وهذا المثال ذكره ابن برهان فى كتابه الوصول إلى الأصول "١/ ٢٩٣" ، وفى "الوجيز " وفيه نظر ، كما يراه ويراه ابن السبكى ، وهو أن " من " الشرطية على رأى بعض العلماء لا تدخل فيها النساء فلعل ابن عباس يرى ذلك .
انظر : الإبهاج "٢/ ١٩٢" ، جمع الجوامع مع حاشية المحلى "٢/ ٣٣" .

(٢) هو : أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسى سيد الحفاظ الأثبات اختلف فى اسمه واسم أبيه على أقوال كثيرة : أرجحها أنه عبد الرحمن بن صخر صحابى جليل ، أسلم سنة سبع للهجرة لزم صحبة الرسول ﷺ فروى عنه " ٣٥٧٤" حديثا فهو حافظ فقيه مجتهد ، توفى سنة "٥٩" هـ .
(انظر : طبقات ابن سعد "٢/ ٣٦٢" ، حلية الأولياء "١/ ٣٧٦" ، الاستيعاب "٤/ ٢٠٢" ، سير أعلام النبلاء "٢/ ٥٧٨" ، الإصابة "٤/ ٢٠٢") .

(٣) انظر فى هذا المثال : المحصول "١/ ق٣/ ١٩٢" .
وهذا الخبر روى عن أبى هريرة من طريقين :
الطريق الأول :
أخرجه الدارقطنى فى كتاب الطهارة - باب ولوغ الكلب فى الإناء "١/ ٦٥" ==

فهل يجوز تخصيصه به حتى يجوز الاقتصار على الثلاث ، فعلى

== عن عبد الوهاب بن الضحاك عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن عروة عن أبى الزناد الأعرج عن أبى هريرة عن النبى ﷺ فى الكلب يلغ فى الإناء أنه يغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا .

قال الدارقطنى "٦٥/١" تفرد به عبد الوهاب عن إسماعيل وهو متروك " الحديث وغيره يرويه عن إسماعيل بهذا الإسناد " فاغسلوه سبعا " وهو الصواب .

وأخرجه الدارقطنى أيضا فى كتاب الطهارة - باب ولوغ الكلب فى الإناء "٦٦/١" عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى هريرة قال : "إذا ولغ الكلب فى الإناء فأهرقه، ثم اغسله ثلاث مرات " .

وأخرجه أيضا بهذا الإسناد عن أبى هريرة أنه كان إذا ولغ الكلب فى الإناء أهرقه وغسله ثلاث مرات .

الطريق الثانى :

أخرجه ابن عدى فى "الكامل " عن الحسين بن على الكرابيسى ، حدثنا إسحاق الأزرق ، ثنا عبد الملك عن عطاء عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : " إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات " .

ثم أخرجه عن عمر بن شبية ، ثنا إسحاق الأزرق به موقوفا . قال : ولم يرفعه غير الكرابيسى ، والكرابيسى لم أجد له حديثا منكرا غير هذا ، وإنما حمل عليه أحمد بن حنبل من جهة اللفظ فى القرآن ، فإما فى الحديث فلم أر به بأسا .

ورواه ابن الجوزى فى " العلل المتناهية " " ٣٣٣/١" من طريق ابن عدى ثم قال : هذا حديث لا يصح لم يرفعه عن إسحاق غير الكرابيسى وهو ممن لا يحتج بحديثه ، وأصل هذا الحديث أنه موقوف .

وقال البيهقى فى "كتاب المعرفة " حديث عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى هريرة فى غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات " تفرد به عبد الملك من بين أصحاب عطاء ثم عطاء من بين أصحاب أبى هريرة والحفاظ الثقات من أصحاب عطاء، وأصحاب أبى هريرة يروونه " سبع مرات "

وعبد الملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات ، ولمخالفته أهل الحفظ والثقة - فى بعض رواياته - تركه شعبة بن الحجاج . ولم يحتج به البخارى فى صحيحه ، وقد اختلف عليه فى هذا الحديث ، فمنهم من يرويه عنه مرفوعا ومنهم من يرويه ==

الخلاف السابق .[1]

وفى هذا المثال نظر : لأن أسماء الأعداد نصوص فى مسمياتها ، والنص لا يقبل التخصيص ، إذ لا يجوز إطلاق العشرة وإرادة الخمسة منها ، وإنما يقبل الاستثناء ، وما يجرى مجراه ، فلا يكون المثال مطابقا .[2]

نعم : قد يحسن إيراد ذلك مثالا : إذا صدرت المسألة هكذا : الراوى الصحابى إذا / (٢٧٢ / ب) خالف الحديث ، وفعل ما يضاده ، فالتعويل على الحديث ، أو على فعله ، فعلى الخلاف نحو خبر أبى هريرة .[3]

== عنه من قول أبى هريرة ، ومنهم من يرويه عنه من فعله .

قال : وقد اعتمد الطحاوى على الرواية الموقوفة فى نسخ حديث السبع وأن أبا هريرة لا يخالف النبى ﷺ فيما يرويه عنه ، وكيف يجوز ترك رواية الحفاظ الأثبات من أوجه كثيرة لا يكون مثلها غلطا برواية واحدة قد عرف بمخالفة الحفاظ فى بعض أحاديثه .

وهذا الذى نقله الطحاوى ذكره فى شرح الآثار فقال بعد أن روى الموقوف عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى هريرة قال : " إذا ولغ الكلب . . . " ثم قال فثبت بذلك نسخ السبع ، لأنا نحسن الظن بأبى هريرة ولا يجوز عليه أنه يترك ما سمعه من النبى ﷺ وإلا سقطت عدالته ولم نقبل روايته بل كان يجب على الخصم المخالف أن يعمل بحديث عبد الله بن المغفل عن النبى ﷺ ، رواه مسلم " أنه يغسل سبعا ويعفر الثامنة بالتراب " لأنه قد زاد على السبع ، والأخذ بالزائد أوجب بالحديثين وهم لا يقولون به فثبت أنه منسوخ .

انظر : نصب الراية "١/ ١٣١-١٣٢" ، العلل المتناهية "١/ ٣٣٣" ، التعليق المغنى على الدارقطنى "١/ ٦٦" .

(١) أى الخلاف فى المرتدة كما سبق قريبا .

(٢) انظر : المعتمد "٢/ ٦٧٠" ، الفائق "٣/ ٢٥" ، الإبهاج "٢/ ١٩٢" . نهاية السول "٢/ ١٣٣" ، تيسير التحرير "٣/ ٧٢" .

(٣) وكذلك اعترض القرافى على تمثيل الرازى بحديث أبى هريرة للمسألة وذلك لأنه اسم عدد ، والكلام فى صيغ العموم وعليه فلا يتجه التمثيل به لأنه لا يقبل ==

لنا : أن العام دليل ظاهر فيما اقتضاه من التعميم ، ولم يوجد له معارض فوجب الجرى على موجبه .

أما الأول : فظاهر .

وأما الثانى : فلأنه لم يوجد ما يصلح أن يكون معارضا له سوى فعله، وهو غير معارض له إما بحسب ذاته فظاهر ، وإما بحسب سنده ، فلأن فعله

== التخصيص ، واختار - أى القرافى - تمثيل إمام الحرمين بقوله ﷺ : " لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا هاء وهاء " وحمله رواية عمر رضى الله عنه على التقابض فى المجلس ، وذكر الأصفهانى فى تسويغه لتمثيل المصنف - أى الرازى - بحديث أبى هريرة ، هو أن حديث أبى هريرة فى ولوغ الكلب يصلح أن يكون مثالا لمطلق مخالفة الراوى لظاهر الحديث الذى يرويه ، ولا يصلح لمذهب الرواى فى تخصيص العام بمذهبه حمله الحديث على الغسل سبعا استحبابا ، وذلك مجاز إذا قلنا : ظاهر الأمر يقتضى الوجوب فيكون مثالا لصورة من مسائل الباب .

انظر : الكاشف "٣/ ٣٢-١" على ما فى هامش المحصول "١/ ق٣/ ١٩٢" .

وذكر ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٩٣" أن التمثيل بحديث أبى هريرة وعمله صحيح، وإنما جاءه الفساد من جهة تقريره ، وكان الإمام علاء الدين الباقى يقرره على الوجه الصحيح ، وهو أن الكلب من حيث إنه معروف للعموم يشمل كل كلب سواء كان كلب صيد أو زرع أو غيره وأبو هريرة يرى أن كلب الزرع ونحوه لا يغسل منه إلا ثلاثا وما عدا ذلك فيغسل منه سبعا وعليه فقد خرج بعض أفراد الكلب .

ثم ذكر ابن السبكى : أن هذا هو معنى التخصيص فى الحديث ، وهذه فائدة حسنة لكن من أين كان له أن أبا هريرة كان يغسل من كلب الزرع ثلاثا لأن المعروف عن أبى هريرة رضى الله عنه اختلاف الرواية فى أنه هل كان يرى أن الغسل من الولوغ ثلاثا أو سبعا . . .

ثم قال ابن السبكى : " فإن صح أن أبا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره يكون ذلك جمعا بين اختلاف الروايات فمن روى عنه السبع يكون فى غير كلب الزرع، ومن روى الثلاث يكون مراده كلب الزرع " .

لم يكن مستندا « إلى قاطع دال على أن المراد من ذلك العام الخاص ، كما أنه لم يكن مستندا »[1] إلى مجرد التشهى ومجرد اتباع الهوى ، لظهور عدالته لأنه لو كان كذلك لبينه وأشهره ، إزالة للتهمة عن نفسه ، والشبهة عن غيره، ولو كان كذلك لظهر ، لأنه مما تتوفر الدواعى على « نقله ، وحيث لم يظهر دل على أنه ما بينه وأشهره ، بل يكون مستندا إلى »[2] ما يظنه دليلا أقوى منه، فيحتمل أن يكون دليلا ، ويحتمل أن لا يكون ، وبتقدير أن يكون دليلا، يحتمل أن يكون أقوى منه ، ويحتمل أن لا يكون .

وإذا كان كذلك لم يكن فعله معارضا له بحسب سنده أيضا ، إذ الاحتمالات متعارضة ، ولو سلم أن الاحتمالين الأولين أظهر من مقابلتهما ، لكن ليس ظهورهما بحيث يقام ظهور العام ، إذ الدلالة اللفظية أظهر من القرينة التى ظاهر الحال .

ولو سلم أن ظهورها مثل ظهوره ، لكن حكمه فى وجوب الاتباع مقصور فى حقه دون غيره ، إذ لا يجب[3] على غيره متابعته مهما أدى اجتهاده إلى شىء بخلاف العام ، فإن حكم ظهوره غير مقصور فى حقه ، بل يجب اتباعه على كل من اعتقد عمومه ، فكان بالاتباع أولى .[4]

احتجوا : بأن مخالفة الراوى للحديث ، إن كانت لا عن طريق قدح ذلك فى عدالته ، والقدح[5] فى عدالته فى الخبر ، فلم يجز العمل به فضلا عن أن

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) آخر الورقة "١٠٥" من "ص" .

(٤) انظر : المعتمد "٢/ ٦٧١" ، العدة "٢/ ٥٨٢" ، التبصرة " ص ١٤٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ق٣/ ١٩٢-١٩٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥١" ، الفائق "٣/ ١٢٦" .

(٥) فى الأصل : ولا يقدح ، والمثبت من "ت،ص" .

يكون واجبا .

وإن كانت عن طريق ، ذلك الطريق ليس بمحتمل ، ولو سلم أنه كذلك فالمقصود أيضا حاصل .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لبينه إزالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ، وإذا لم يكن محتملا كان قاطعا فيجب اتباعه إذ اتباع القاطع واجب .

وأما الثاني : فلأنه حينئذ يجب تخصيصه به أيضا ، كيلا يلزم الترك بذلك الدليل المحتمل .[1]

وجوابه / (٢٧٣ / أ) : أنا لا نسلم أنه ليس بمحتمل ، ولا نسلم أن المقصود حاصل على تقدير أن يكون محتملا .

قوله : لو كان محتملا لبينه وأشهره .

قلنا : متى إذا اتفق فى ذلك مناظرة أو مطلقا .

والأول : مسلم لكن لعلها لم تتفق .

والثاني : ممنوع ، وهذا لأنه لا يجب اتباعه عبثا فلا يجب إظهاره ، بخلاف القاطع فإنه يجب اتباعه عبثا فيجب إظهاره .

قوله : على تقدير أن يكون محتملا يجب تخصيصه به جمعا بين الدليلين.

قلنا : على من ظهر له ذلك الدليل أو على الكل .

والأول : مسلم .

والثاني : ممنوع .

فلم قلتم : إنه يجب علينا [2] تخصيصه به ، فإنه لم يظهر لنا ذلك

---

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) فى الأصل عليها

الدليل ، ولم يجب علينا اتباعه .(١)

وأما تخصيص الخبر بمخالفة الصحابى الغير الراوى ، هل يجوز أم لا؟

فمن لا يجوز(٢) بمخالفة الراوى لم يجوز بمخالفة الصحابى الغير الراوى بالطريق الأولى .

وأما من يجوز تخصيصه به فمن قال منهم : إن قول الصحابى حجة خصص به ، وإلا فلا .(٣)

المسألة الثالثة

فى أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ

وتحقيق القول فى ذلك ، أن يقال : الخطاب الذى يرد جوابا عن سائل الحكم ، إما أن ألا يكون مستقلا بنفسه دون السؤال ، أو يكون مستقلا بنفسه دونه .

فإن كان الأول : فإما أن يكون [ذلك (٤)] الأمر يرجع إلى الوضع كقوله عليه السلام : حين سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال : « أينقص الرطب إذا جف » ؟ .

قالوا : نعم .

قال : « فلا إذاً »(٥) ، فقوله : « فلا إذاً » لا يفيد ما لم يعد السؤال فيه ،

---

(١) انظر : المعتمد "٢/ ٦٧١" ، العدة "٢/ ٥٨٠" ، التبصرة " ص ١٤٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٩٥" ، المحصول "١/ق٣/ ١٩٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥١" ، الفائق "٣/ ١٢٦-١٢٧".

(٢) فى "ت" : ممن لم يجوز .

(٣) العدة "٢/ ٥٨٢" ، الفائق "٣/ ١٢٧" ، الإبهاج "٢/ ١٩٤" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت ، ص" .

(٥) الحديث سبق تخريجه " ص ٥٨٩ " .

وعدم إفادته أينما كان ، لأنه لم يوضع لأن يعاد به ، أو لا يكون لذلك بل للعرف والعادة ، كقول : القائل : والله لا أكلت .

فى جواب من يقول له : " كل عندى " فإن قوله : " والله لا أكلت " يفيد بحسب الوضع ، لأنه كلام تام يحسن السكوت عليه ، لكن العرف والعادة اقتضى تخصيصه بالسؤال حتى صار تقديره والله لا أكلت عندك .

ولهذا لا يعدونه مخالفاً بالأكل عند غيره ، وحكم الجواب فى هذين القسمين (١)، هو أن يكون تابعا للسؤال فى العموم (٢)، والخصوص (٣)، لكن فى أحدهما بحسب اللغة ، وفى الآخر بحسب العرف .

مثال العام من القسم الأول : ماسبق من الحديث .(٤)

مثال الخاص منه : نحو قول : القائل :"لا" حين سئل أيجوز بيع هذا الرطب بهذا التمر ؟ .

مثال العام من القسم الثانى : قول القائل / (٢٧٣ / ب) :" والله لا أكلت " حين قيل له كل عند الناس .(٥)

مثال الخاص منه ما سبق .

---

(١) آخر الورقة "٢٧٥" من "ت" .

(٢) انظر : المعتمد "٣٠٣/١" ، العدة "٥٩٦/٢" ، المحصول "١/ق١٨٧/٣" ، الأحكام للآمدى "٢٣٧/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٠٩/٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١٦" ، تيسير التحرير "٢٦٣/١" ، فواتح الرحموت "٢٨٩/١" .

(٣) انظر : البرهان "٣٧٤/١" ، المستصفى "٥٨/٢" ، المنخول " ص ١٥٠" ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، شرح تنقيح الفصول "المواضع السابقة " .

(٤) آخر الورقة "١٠٦" من "ص" .

(٥) انظر فى هذه الأمثلة : المعتمد "٣٠٣/١" ، المحصول "١/ق١٨٤/٣-١٨٥"

وإن كان الثانى : وهو أن يكون الجواب مستـقلا بنفسه بدون السؤال ، فهذا على أقسام أربعة : لأنه إما أن يكون مساويا له ، أو أخص منه ، أو أعم منه ، أو أعم منه من وجه وأخص « منه [1] » من وجه .

ولنبين أمثلة هذه الأقسام وأحكامها .

القسم الأول : وهو أن يكون الجواب مساويا له ، وهو إما فى العموم: نحو قوله عليه السـلام : « من أفطر فى نهار رمضان فعـليه ما على المظاهر »[2] لو فرض أنه قال فى جواب من سأله عمن أفطر فى نهار رمضان .

وأما فى الخصوص : نحو قول القـائل : يجب عليك كفارة الظهار ، حين قال له : " ماذا يجب على وقد أفطرت فى نهـار رمضان ؟ " . وحكمه ظاهر لا إشكال فيه[3] .

القسم الثانى : وهو أن يكون الجـواب أخص منه ، نحو قول الـقائل: من جامع فى نهار رمضان فعليـه ما على المظاهر ، فى جواب من سأله عمن أفطر فى نهار رمضان ، وهذا الجواب إنما يجوز بثلاث شرائط .

أحدها : أن يكون فيما خرج [من][4] الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز .

وثانيها : أن يكون السائل من أهل الاجتهاد وإلا لم يفد التنبيه .

وثالثها : أن لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد، لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق، وحكمه حينئذ فى العمـوم والخصوص كحكم السؤال فى

---

(١)ساقطة من "ص" .

(٢) سبق تخريجه "ص ٨٥٦" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٣٠٣" ، أصول السرخسى "١/٢٧٢" ، المستصفى "٢/٥٨" ، المحـصول "١/ ق٣/١٨٨" ، الأحكام للآمـدى "٢/٢٣٧" ، شرح تنقيح الفصـول "ص ٢١٦" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت،ص" .

ذلك ، لكن لا يسمى عاما وإن كان السؤال عاما ، لأن الحكم فى غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ ، بل من التنبيه .[1]

والقسم الثالث : وهو أن يكون الجواب أعم منه ، وهذا ينقسم إلى قسمين: لأنه إما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه ، لقوله عليه السلام : لما سئل عن بئر بضاعة : " خلق الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير طعمه أو لونه " .

أو فى غير ما سئل كقوله عليه السلام : حين سئل عن التوضؤ بماء البحر : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »[2]، وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه ، وإلى غيره من غير خلاف ، لأنه وارد ابتداء بالنسبةإلى غير المسؤول عنه ، وأما بالنسبة إلى المسؤول عنه فللمطابقة .

---

(١) انظر : المعتمد "١/٣٠٣" ، المحصول "١/ق٣/١٨٨" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٣٨" ، الفائق "٣/١٢٨" ، نهاية السول "٢/١٣١" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/٣٧" ، الإبهاج "٢/١٨٣" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٩٠" .

(٢) أخرجه أبو داود "٨٣" فى كتاب الطهارة - باب الوضوء بماء البحر .

وأخرجه الترمذى "٦٩" فى أبواب الطهارة -باب ما جاء فى ماء البحر أنه طهور "١/ ١٠٠-١٠١"وقال وفى الباب عن جابر والفراسى وقال هذا حديث حسن صحيح

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب ماء البحر "١/ ٥٠" ، وفى كتاب المياه - باب الوضوء بماء البحر " ١/١٧٦" وفى كتاب الصيد - باب ميتة البحر "٧/٢٠٧".

وأخرجه ابن ماجه "٣٨٦" فى كتاب الطهارة وسننها - باب الوضوء بماء البحر " ١/١٣٦" .

وأخرجه الدارقطنى "٤" فى كتاب الطهارة - باب فى ماء البحر "١/ ٣٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب التطهير بماء البحر "١/ ٣" .

وأخرجه الإمام مالك فى كتاب الطهارة - باب الطهور للوضوء "١/ ٢٢" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص٧" - باب ما خرج من كتاب الوضوء .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "٢/ ٢٣٧-٣٩٢-٣٩٧" . ==

وأما القسم الأول : فقد اختلفوا فيه فذهب أبو حنيفة وأكثر الفقهاء ومعظم الأصوليين إلى تعميم حكمه[1] .

== وأخرجه الدارمى "٧٣٤" فى كتاب الطهارة - باب الوضوء من ماء البحر "١/ ١٥١" وأخرجه الحاكم فى كتاب الطهارة - باب البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته "١/ ١٤٠-١٤١" .

وأخرجه ابن خزيمة وابن حبان وابن الجارود ، وصححه البخارى فيما حكاه عنه الترمذى وتعقبه ابن عبد البر بأنه لو كان صحيحا عنده لأخرجه فى صحيحه ، وهذا مردود لأنه لم يلتزم الاستيعاب ، ثم حكم عبد البر مع ذلك بصحته لتلقى العلماء له بالقبول فرده من حيث الإسناد ، وقبله من حيث المعنى ، وقد حكم بصحة جملة من الأحاديث لا تبلغ درجة هذا ولا تقاربه ، ورجح ابن منده وصححه أيضا ابن المنذر وأبو محمد البغوى ، ومداره على صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة عن المغيرة ابن أبى بردة عن أبى هريرة .

قال الشافعى فى إسناده هذا الحديث من لا أعرفه ، قال البيهقى : يحتمل أن يريد سعيد ابن سلمة أو المغيرة أو كليهما . انظر : السنن "١/ ٣" .

قال الحافظ : لم ينفرد به سعيد عن المغيرة ، فقد رواه عنه يحيى بن سعيد الأنصارى إلا أنه اختلف عليه فيه والاضطراب منه .

أما حال المغيرة : فقد روى الآجرى عن أبى داود أنه قال : المغيرة ابن أبى بردة معروف .

وقال ابن عبد البر : وجدت اسمه فى مغازى موسى بن نصير ، وقال ابن عبد الحكم: اجتمع عليه أهل أفريقية أن يؤمروه بعد قتل يزيد بن أبى مسلم فأبى .

ووثقه النسائى فعلم بهذا غلط من زعم أنه مجهول لا يعرف .

وأما سعيد بن سلمة فقد تابع صفوان بن سليم على روايته له عنه الحلاج أبو كثير ، رواه عنه الليث بن سعد وعمرو بن الحارث وغيرهما ومن طريق الليث رواه أحمد والحاكم والبيهقى عنه وسياقه أتم .

قال الزيعلى قال ابن منده : " اتفاق صفوان " والحلاج يوجب شهرة سعيد بن سلمة، واتفاق يحيى بن سعيد بن سلمة عن المغيرة يوجب شهرته فصار الإسناد مشهورا وبهذا يرتفع جهالة عينهما " .

انظر : نصب الراية "١/ ٩٦-٩٨" ، التلخيص الحبير "١/ ٢٢-٢٤" .

(١) وذلك لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند جمهور العلماء وإليه ذهب==

وذهب مالك [١] ، والمزنى [٢]، وأبو ثور[٣] ، وأبو بكر القفال ، وأبو بكر الدقاق[٤] من أصحابنا إلى تخصيص حكمه بالمسؤول عنه .

== الشافعى وأحمد وأكثر أصحابهما وبعض الحنفية والأشاعرة واختاره إمام الحرمين والفخر الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وغيرهم .

(انظر : المعتمد "١/٣٠٣" ، العدة "٢/٦٠٧" ، التبصرة " ص ١٤٤" ، البرهان "١/٣٧٢" ، أصول السرخسى "١/٢٧٢" ، المستصفى "٢/ ٦٠" ، المنخول " ص ١٥١" ، المحصول "١/ق٣/١٨٨" ، الأحكام للآمدى "٢/٢٣٨" ، تخريج الفروع على الأصول " ص ٣٥٩") .

(١) حكى القرافى فى كتابه شرح تنقيح الفصول " ص ٢١٦" عن الإمام مالك روايتين ونقل بخصوص السبب مالك أيضا القاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وابن السمعانى ، وأكثر المالكية على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، كما ذكر القرافى والقول عن الإمام مالك بأن العبرة بخصوص السبب هو الذى نقله أكثر الأصوليين كالآمدى والأسنوى وحكاه ابن برهان وأبو الخطاب .

(٢) هو : أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزنى المولد سنة "١٧٥" هـ صاحب الإمام الشافعى رضى الله عنه وكان زاهدا عالما مجتهدا محججا غواصا على المعانى الدقيقة ، صنف كتبا كثيرة فى مذهب الإمام الشافعى منها: الجامع الكبير ، والجامع الصغير ، توفى "٢٦٤ هـ " .

(انظر : الفهرست " ص ٢٩٨" ، اللباب "٣/ ٢٠٥" ، وفيات الأعيان "١/ ٢١٧"، البداية والنهاية "١١/ ٢٦" ، طبقات الشافعية "٢/ ٩٣" ، النجوم الزاهرة "٣/ ٣٩" .

(٣) هو : أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبى اليمان الكلبى المولود سنة "١٧٠" هـ فقيه أهل بغداد ومفتيهم سمع سفيان بن عيينة وإسماعيل بن عليه ووكيعا وغيرهم روى عنه أبو داود السختيانى ومسلم بن الحجاج وغيرهما ، له الكتب المصنفة فى الأحكام جمع بين الحديث والفقه ، توفى سنة " ١٤٠" هـ .

(انظر : الفهرست " ص ٢٩٧" ، تاريخ بغداد "٦/ ٦٥" ، وفيات الأعيان "١/ ٢٦"، تذكرة الحفاظ "٢/ ٥١٢" ، البداية والنهاية "١٠/ ٣٢٢") .

(٤) هو : أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الدقاق ، ولد سنة "٣٠٦" ، فقيه شافعى أصولى له كتاب فى الأصول على مذهب الإمام الشافعى وشرح المختصر للمزنى ، ولى القضاء بكرخ ببغداد وكانت فيه دعابة ، توفى سنة "٣٩٢" هـ . ==

وعـزى ذلك أيضـا إلى الشـافـعى / (٢٧٤ / أ) - رضى الله عنه[١] - وصحح إمام الحرمين نقل ذلك أيضا عنه[٢] .

وعلى هذا الخـلاف أيضا إذا ورد العـام إبتداء على سـبب خاص من غـير

== (انظر : طبـقـات الشيـرازى " ص ٩٧" ، تاريخ بغـداد "٣/ ٢٢٩" ، المـنتظم "٧/ ٢٢٢" ، المختصر فى أخبـار البشر "٢/ ١٣٥" ، طبقات الأسنوى "١/ ٥٢٢")
حكاه الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وسليم الرازى وابن الصباغ وابن السمعانى وابن برهان عن المزنى وأبى ثور والقفال والدقاق .

انظر : نهاية السول "٢/ ١٣١" ، إرشاد الفحول " ص ١٣٤" .

وإلى القول بأن العبرة بخصوص السبب ذهب الإمـام أبوحنيفة كما حكاه عنه الجوينى فى البـرهان وهو رواية عن الإمـام أحـمد بن حـنبل ، وإليه ذهـب بعض الحنابلة ، وحكاه أيضا الشـيخ أبومنصور عن أبى الحـسن الأشعرى ، كـما حكاه القاضى عـبد الوهاب والباجى عن أبى الفرج من أصحابهم .

انظر : العدة "٢/ ٢٠٨" ، التبصرة " ص ١٤٥" ، المستصفى "٢/ ٦٠" ، المنخول " ص ١٥١" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٨٩" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٩"

مختـصر ابن الحاجب وشرحـه " ٢/ ١١٠" ، تيسير التـحرير "١/ ٢٦٤" ، المسودة "ص ١٣٠" ، نهاية السول "٢/ ١٣٢" .

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٧٢" ، المنخول " ص ١٥١" ، المحصول " ص ١٥١" ، المحـصـول " ١/ ق٣/ ١٨٨-١٨٩" ، مـخـتـصـر ابن الحـاجب وشـرحـه "٢/ ١١٠" ، الفائق "٣/ ١٣٠" .

(٢) وحـيث قال فى البـرهان "١/ ٣٧٢" : " فـالذى صح عندنا من مـذهب الشافـعى اختصاصها به " .

وانظر : المحصول "١/ق٣/ ١٨٩" ، المنخول " ص ١٥١" ، الإبهاج"٢/ ١٨٥"، نهاية السول "٢/ ١٣١" .

وجاء فى مختصر التقـريب والإرشاد على ما نقله ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ١٨٥" أن كلا المذهبين نقل عن الشـافعى ، وأن الذى صح من مذهب الشافعى هو مـوافقة الجمهور على خلاف ما ذكر إمام الحرمين ، ثم ذكر ابن السبكى عن الإمام الرازى أنه ذكر فى كتابه الموضوع فى مناقب الشافعى رحمه الله قوله معاذ الله أن يصح هذا ==

سؤال ، كقوله : عليه السلام : « أيمـا إهاب دبغ فقد طهر »[1] فإنه روى أنه قال ذلك حين مر بشاة ميمونة[2] .

ولنا وجـوه : أحدها : أنا نعلم بالضـرورة أنه يمكن أن يكون حـكم غيـر

== النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت على أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي رحمه الله إنها مقصورة على تلك الأسباب ، قال : والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول : إن دلالتـه على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصـورة لم يجز أن يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة

(١) قال الزركشي : لم يرد هكذا في شاة ميمونة وحديثها متفق عليه عن ابن عباس قال: وجد النبي ﷺ شاة مـيتة أعطتها مـولاة لميمونة من الصدقـة فقال النبي ﷺ : « هلا انتفعتم بجلدها ؟ » . قالوا : إنها ميتة قال : " إنما حرم أكلها " . المعتبر " ص١٤٩"

وأما قوله : « أيما إهاب دبغ فقد طهر » .

رواه مـالك في الموطأ "١٧" في كـتـاب الصـيـد - باب مـا جـاء في جلود الميـتـة "٤٩٨/٢" وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده " ص ١٠" .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده " ٢١٩/١ ، ٢٧٠ "

وأخرجه التـرمذي "١٧٢٨" في كتاب اللباس -باب ماجـاء في جلود الميتة إذا دبغت "٢٢١/٤" .

وأخرجه النسائي في كتاب الفرع والعتيرة - باب جلود الميتة "١٧٣/٧" .

وأخرجـه ابن ماجه "٣٦٠٩" ، في كـتاب اللباس باب لبس جلود الميـتة إذا دبغت "١١٩٣/٢" .

وأخرجه إسـحاق بن راهويه وابن حبان والبزار من طريق عـبد الرحمن بن وعلة عن ابن عباس ، بهذا قال الترمذي : حديث حسن صحيح .

وأخرجه الدارقطني "٢٤" في كتـاب الطهارة باب الدباغ "٤٨/١" ، من حديث ابن عمر .

وأخرجه مـسلم "٣٦٦" بلفظ : " إذا دبغ الإهاب فقد طهر " في كـتاب الحيض - باب طهارة جلود الميتة -باب الدباغ "٢٧٧/١-٢٧٨" .

وأخرجه الدارقطني "١٧" في كتاب الطهارة - باب الدباغ "٤٦/١" .

وأخرجه أبوداود "٤١٢٣" في كتاب اللباس -باب في أهب الميتة"٦٦/٤" .

انظر : نصب الراية "١١٥/١-١٦٦" ، المـعتـبـر" ص ١٤٩"،التلخـيص الحـبيـر "٥٨/١"

(٢) هي أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث الهلالية أخت أم الفضل بن العباس تزوجها ==

المسؤول مساويا لحكم غير المسؤول عنه . ونعلم أيضا بالضرورة ، أنه لا منافاة بينه وبين بيان حكمهما بلفظ واحد عـام ، وإذا لم يكن بينهما منافاة ، والثانى مقتضى لثبوت الحكم فيهما عملا بالمقتضى .

وثانيها : أنه لو كان خصـوص السبب معارضا لعمـوم اللفظ ، فحيث ثبت التعميم مع خصوص السبب ، كما فى كثير من العمومات ، نحو آية السرقة ، والظهار واللعان ، وغيرها[١] من الآيات ، والأخبار التى يطول استقصاؤها لزم الترك بمقتضى الدليل المخصص ، فكان تعـميم أحكامها على خلاف الدليل ، ولم يقل[٢] أحد من الصحابة والتابعين ، بل أحـد من الأمة أن تعميم كثير من عمومات الكتاب والسنة التى شأنها ما ذكرنا على خلاف الأصل .

ولئن سلم أنه لم ينعقـد الإجماع عليـه ، لكن لا شك فى أنه على خلاف الأصل فما يستلزمه أيضا خلاف الأصل .

وثالثها : لو كان خصوص السـبب مقتضيا لاقتصـار الحكم عليه فحيث بين حكمـه بلفظ يتناوله وغـيـره ، لزم التـعـارض بينه وبين ذلك اللفظ العـام ، والتعارض خـلاف الأصل ، وانتفاء مسـتلزمه[٣] يتعـين أن يكون بانتفـاء كون خصوص السبب مقـتضيًا لاقتصار الحكم عليه ، إذ الأمـران الباقيان وهو العام وبيان العام وبيان الحكم به ثابتان بالاتفاق[٤] .

احتجوا بوجوه :

== رسول الله ﷺ سنة سبع فى ذى القعدة لما اعتمر عـمرة القضاء ، خطبها للرسول ﷺ جعفر بن أبى طالب لأنه كان زوج أختها من أمها وزوجها له العباس لأن أختها كانت تحته واختلف هل كان زواجهـا بالرسول ﷺ وهو محرم أو وهو حلال ؟ توفيت سنة "٥١" بسرف ، وقيل غير ذلك .

(انظر : الاستيعـاب "٤٠٤/٤" ، تهذيب الأسـماء واللغـات "٣٥٥/٢" ، أسد الغابة "١٧٢/٧" ، الإصابة "٤١١/٤").

(١) فى الأصل "ت" : وغيرهما ، والمثبت من "ص" .

(٢) فى "ص" : لم يقل .

(٣) فى الأصل : مستلزم ، والمثبت من " ت،ص " .

(٤) انظر : المعتمد :١/ ٣٠٤" ، العدة "٦٠٨/٢" ، التبصرة " ص ١٤٥" ،أصول ==

أحدها : أن اللفظ العام الوارد على السبب الخاص صار نصا صريحا فيه ، وبهذا[1] لم يجز تخصيصه عنه بالإجماع ، ولو كان اللفظ عاما لم يكن نصا فيه ، لأن دلالة العام على مسمياته متحدة ، وحينئذ كان يجوز إخراجه عنه كغيره من المسميات ، ولما لم يكن كذلك ، علمنا أنه ليس بعام، بل هو مختص بالسبب.

لا يقال : لا نسلم حصول الإجماع على عدم جواز تخصيصه عنه ، وهذا لأن أبا حنيفة - رضى الله عنه - لم يثبت نسبة [2] ولد الأمة المستفرشة عن سيده بمجرد الفراش ، بل يعتبر فى ذلك الإقرار / (٢٧٤ / ب) الصريح بالنسب [3]مع ورود قوله عليه السلام : " الولد للفراش " فيه إذا روى أنه اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد الله[4] بن زمعة إلى رسول الله ﷺ [5]

== السرخسى "١/ ٢٧٢" ، المستصفى "٢/ ٦٠" ، المحصول "١/ق٣/١٨٩-١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٣٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١٠" .

(١) فى "ص" : ولهذا .

(٢) فى "ص" : نسب .

(٣) انظر : الهداية "٢/ ٦٨" .
وراجع : البرهان "١/ ٣٧٩" ، المستصفى "٢/ ٦١" ، تيسير التحرير "١/ ٢٦٥" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٩٠" .

(٤) هكذا فى النسخ " عبدالله بن زمعة " وصوابه " عبد بن زمعة " قال الزركشى فى المعتبر "ص ١٥٣" : " وهو غلط - يعنى عبدالله بن زمعة - والصواب عبد بن زمعة" قال: " ويجوز فى عبد الضم والفتح ، وأما ابن فمنصوب لا غير على حد قولهم : يازيد بن عمرو ، وزمعة بسكون الميم ، وحكى ابن عبد البر وغيره فتحها" . وهو كذلك فى صحيح البخارى كما سيأتى قريبا .
وهو عبد بن زمعة بن قيس عبد شمس بن عامر بن لؤى القرشى العامرى المكى الصحابى أمه عاتكة بنت الأحنف ، وهو أخو سودة بنت زمعة أم المؤمنين لأبيها وأخو عبد الرحمن الذى تخاصم فيه سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة وكان عبد شريفاً من سادات الصحابة .
(انظر . تهذيب الأسماء واللغات "١/ ٣١٠-٣١١") .

(٥) آخر الورقة "٢٧٦" من "ت" .

فى ابن أم زمعة فقال سعد : " أوصانى أخى عتبة [1] بقبض ابن أمة زمعة فإنه ابنه " ، وقال عبد الله بن زمعة : " هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه" فقال عليه السلام : " الولد للفراش وللعاهر الحجر " [2]، وذلك يدل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه يجوز إخراجه عنه على وجه التخصيص .

---

(١) هو : عتبة بن مالك بن أهيب بن زهرة القرشى الزهرى أخو سعد بن أبى وقاص ، قال ابن حجر : لم أر من ذكره من الصحابة إلا ابن منده ، واستند إلى قول موسى ابن سعد فى أن أمة زمعة عهد إلى أخى عتبة أنه ولده الحديث ، والحديث صحيح لكن ليس فيه ما يدل على إسلامه " وقال ابن العماد فى شأن عتبة : لم يكن مسلما وهو الذى كسر رباعية النبى ﷺ .

(انظر : الإصابة "٣/ ١٦١" ، شذرات الذهب "١/ ٢٨") .

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت : كان عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبى وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه ، قالت فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبى وقاص وقال ابن أخى قد عهد إلى فيه فقام عبد بن زمعة فقال : أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فتساوقا إلى النبى ﷺ فقال سعد يا رسول الله ابن أخى كان قد عهد إلى فيه فقال عبد بن زمعة أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه ، فقال رسول الله ﷺ : « هو لك يا عبد بن زمعة » ثم قال النبى ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبى ﷺ : احتجبى منه يا سودة لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقى الله .

فى كتاب البيوع - باب تفسير المشبهات . . . الخ "٣/ ٤-٥" وفى كتاب الخصومات باب دعوى الوصى للميت . وفى مواضع أخرى .

وأخرجه مسلم "١٤٥٧" فى كتاب الرضاع - باب الولد للفراش وتوقى الشبهات "٢/ ١٠٨٠-١٠٨١" .

وأخرجه أبو داود "٢٢٧٣" فى كتاب الطلاق - باب الولد للفراش "٢/ ٢٨٢-٢٨٣" وأخرجه الترمذى "٢١٢٠،٢١٢١" فى كتاب الوصايا - باب ما جاء لا وصية لوارث "٤/ ٤٣٣-٤٣٤" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق - باب فراش الأمة "٦/ ١٨١" .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح - باب الولد للفراش وللعاهر الحجر "١/ ٦٤٦" وأخرجه البيهقى فى كتاب اللعان - باب الولد للفراش ما لم ينفه رب الفراش باللعان "٧/ ٤٠٢" .

==

لأنا نقول : لا نسلم أن ذلك يدل عليه لاحتمال أن يقال : إنه إنما ذهب إليه لعدم اطلاعه على ورود الخبر عليه ، أو وإن اطلع عليه لكن لم يصح ذلك عنده .[1]

وجوابه : منع اللازم ، وهذا لأنه [لا [2]] يجوز أن يصير اللفظ [نصا[3]] صريحا فى بعض مسمياته ، لقرينة[4] خارجية تتصل به بالنسبة إليه، وهو إنما صار نصا فيه لقرينة الورود فيه لا من حيث الوضع ، ودلالة العام إنما تتحد بالنسبة إلى مسمياته من حيث الوضع لا غير ، فلا منافاة بين كونه نصا صريحا فى محل الورود وبين كونه عاما .[5]

وثانيها : أنه لو كان الحكم عاما ثابتا فى محل الورود وغيره ، لما تأخر البيان إلى وقوع تلك الواقعة ظاهرا ، لكنه تأخر فلا يكون عاما .

== وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الأقضية والأحكام "٢٤١/٤" .
وأخرجه الدارمى فى كتاب النكاح - باب الولد للفراش "١٥٢/٢" .

(١) ذكر الشيخ الغزالى فى توجيه مذهب الإمام أبى حنيفة بأن الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما أخرج وبذلك صرح إمام الحرمين فى البرهان وصوب ذلك صاحب مسلم الثبوت ثم قال صاحب مسلم الثبوت متابعا لابن الهمام : كل ذلك لعدم اطلاعهم على مذهب أبى حنيفة ، والقول بعدم بلوغ الحديث غير صحيح فإنه مذكور فى مسنده ، فإن الأمة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والإخراج فرع الدخول فلا إخراج للأمة الغير المدعّو ولدها ، ووليد زمعة كانت أم ولد .
انظر : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٢٩١/١" .
وراجع : البرهان "٣٧٩/١" ، المستصفى "٦١/٢" ، تيسير التحرير "٢٦٥/١" .

(٢) ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ت" .

(٣) ساقط من الأصل والمثبت من "ت،ص" .

(٤) آخر الورقة "١٠٨" من "ص" .

(٥) انظر فى هذا الدليل ومناقشته فى :
المستصفى "٦١/٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١" ، تيسير التحرير "٢٦٤/١" ، فواتح الرحموت "١/ ٢٩٠" ، نهاية السول "١٣٢/٢"

وجوابه : أنه إنما لا يجوز تأخير بيـانه إلى ذلك الوقت إن لو اتفقت الحاجة إليه قبله ، وهو ممنوع ، أمـا إذا لم تتفق فلا نسلم أنه لا يجوز تأخـيره إليه لا قطعا ولا ظاهرا ، وما الدليل عليه ؟ .

ولئن سلم ذلك : لكنه منقوض بما أنه لا يختص بذلك الشخص ، وبذلك الزمان ، وبذلك المكان بالاتفاق .

ولئن سلم : سلامـته عن هذا النقض ، لكنه منـقوض بالعمـومات الواردة على الأسباب الخاصة الغير المختصة بها .(١)

وثالثها : أن الجواب لو لم يستقل بنفسه اختص بالسؤال وفاقا .

فكذا إذا استقل قياسا عليه ، والجامع عدم إلغاء فائدة السؤال .

وجوابه : الفـرق وهو ظاهر فإنه لو لم يتـعلق به ثمة للـغا فائدة الـسؤال والجواب ، ومـا نحن فيـه لو لم يتعلق الجـواب بالسؤال كان الجـواب مفـيدا بنفسه، بل فائدته حينئذ يكون أكثر مما إذا عقلناه به وما هو المقصود من السؤال حاصل أيضا .(٢)

ورابعها : أن الرجل إذا قال لغيره : كلم فلانا فـقال :/(٢٧٥/أ) والله لا أكلم(٣)، فإنه يختص بذلك الرجل حتى لا يحنث بالكـلام مع غيره مع عموم اللفظ وفاقا. فلو لم يكن خصوص السبب مقتضيًا للتخصيص لما كان كذلك .

---

(١) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المعتـمد "١/ ٣٠٥" ، التبـصرة " ص ١٤٧" ، المستصفى "٢/ ٦١" ، المحـصول "١/ ق٣/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٠" ، الفائق "٣/ ١٣٣، ١٣٥" .

(٢) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المعـتمـد "١/ ٣٠٥" ، العـدة "٢/ ٦١١" ، التبـصـرة " ص ١٤٦" ، المحصـول "١/ ق٣/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٠، ٢٤١" ، الفائق "٣/ ١٣٣" .

(٣) فى "ص" : لا أكلمه .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك لخصوص السبب ، بل للقرينة العرفية ، فإن من الظاهر أنه لم يحلف على أنه لم يكلم أصلا مع مسيس حاجته إليه ، وهذه القرينة منتفية بالنسبة إلى خطاب الشارع ، فلم يلزم من تخصيص خطاب الناس بعضهم مع بعض ، تخصيص خطاب الشارع[1] .

وخامسها : أن الجواب لو كان عاما غير مقتصر على السؤال لم يكن الجواب مطابقا للسؤال ، [وحينئذ لم يجز ضرورة أن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال][2] ولهذا لم يجز أن يكون الجواب خاصا والسؤال عاما .

وجوابه : أن المعنى من قولهم : " الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال ، هو أنه يجب أن يستوعبه ولا يغادر منه شيئا ، والخاص لما لم يكن مطابقا " للسؤال " بهذا المعنى لا جرم لم يجز ، لا أنه يجب أن لا يتضمن بيان شيء آخر مع بيانه ، يدل عليه أنه عليه السلام لما سئل عن التوضؤ بماء البحر أجاب بقوله : « هو الطهور[3] ماؤه والحل ميتته » ولو كان يجب أن يكون الجواب[4] مطابقا للسؤال بمعنى أنه لا يزيد عليه ولا ينقص منه ، لما جاز هذا الجواب وهو خلاف الأصل إذ لم يقل أحد من الأمة بذلك[5] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٠" ، الفائق "٣/ ١٣٣" .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من :ت،ص " .

(٣) فى الأصل : الطهو ، والمثبت من "ت،ص" .

(٤) فى الأصل : الخطاب ، والمثبت من "ت،ص " .

(٥) ومما يدل أيضا على أن الجواب يجوز أن يكون زائدا على السؤال قوله تعالى : ﴿ **وما تلك بيمينك يا موسى قال : هى عصاى أَتَوَكَّؤُ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى** ﴾ فأجاب عما سئل وزاد .
وانظر فى هذا الاستدلال ومناقشته :
المعتمد "١/ ٣٠٥" ، العدة "٢/ ٦١١" ، التبصرة " ص ١٤٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٠، ٢٤١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١١"

وسادسها : أن السبب يجرى مجرى العلة ، لأنه المثير للحكم فوجب أن يختص الحكم به كما فى العلة .

وجوابه : أنه لا يلزم من[1] اشتراك الشيئين فى بعض الأمور اشتراكهما فى الماهية ، ولئن ذكر ما ذكر بطريق[2] القياس فنطالبهم بالجامع المناسب ، ثم نجيبهم بالفرق وهو ظاهر ، ولئن سلم صحة القياس ، لكنه منقوض بالسائل فإنه هو المثير للحكم ، والحكم غير مختص به وفاقا .

وسابعها : أنه لو لم يكن للسبب مدخل فى اختصاص الحكم به ، لم يكن فى فعله فائدة ، فكان الاشتغال به عبثا ، لكن الأمة اتفقت على نقله خلفا عن سلف ، ويرون ذلك جائزا ، واتفاق الأمة بأسرها على العبث والباطل غير جائز .

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا لأن الفائدة غير منحصرة فى اختصاص الحكم به فإن معرفة أسلوب التنزيل ومعرفة تلك القضية وعدم جواز تخصيصه عن النص فوائد .[3]

وأما القسم الرابع : وهو أن يكون الجواب أعم من السؤال من وجه دون وجه ، فنحو ما إذا سئل هل على من أفطر بالجماع / (٢٧٥ / ب) فى نهار رمضان كفارة ؟ .

فيقول فى جوابه : على من أفطر فى نهار رمضان الكفارة إذا تعمد الإفطار لا إذا ما أفطر ناسيا ، فالسؤال خاص بالمجامع[4]، عام فى الناسى

---

(١) آخر الورقة "١٠٩" من "ص" .

(٢) فى "ص" : من طريق .

(٣) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

العدة "٢/٦١٣" ، التبصرة " ص ١٤٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٤٠،٢٤١" .

(٤) فى "ص" : قالوا أخاص .

والمعتمد ، والجواب خاص بالمعتمد عام فى المجامع[1] وغيره .

وحكم هذا القسم على رأى من يرى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ظاهر ، وأما على رأى المخصصين فيحتمل أن يختص بالسبب أيضا لكن مع ما ذكر [2]من القيد إذ لم يرد على القسم الثالث سوى ذكر القيد فيعتبر ذلك من غير تغيير وهو الاحتمال الأظهر ، ويحتمل أن لا يختص به بل يجرى على عمومه ، لأنه لما عدل عن ذكر الحكم على إطلاقه إلى ذكر قيد فيه خالف السؤال فكأنه ابتدأ به والخطاب[3] العام المبتدأ به يجرى على عمومه ، فكذا هذا.

المسألة الرابعة

[فى تخصيص العام بذكر بعضه]

لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه عند الجماهير من الفقهاء والأصوليين.[4]

خلافا لأبى ثور .[5]

---

(١) فى الأصل : الجامع والمثبت من "ت ، ص" .

(٢) فى "ت" : ما ذكرنا .

(٣) آخر الورقة "٢٧٧" من "ت" .

(٤) انظر فى نسبة هذا القول للجمهور :
المعتمد "١/ ٣١١" ، المحصول "١/ق٣/ ١٩٥" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٢" ، المسودة " ص ١٤٢" .

(٥) ذكر ابن برهان فى الوصول إلى الأصول " ١ / ٣٩٩ " ،وأبو الخطاب فى التمهيد "٢/ ١٧٦" ، الخلاف فى ذلك عن أبى ثور كما حكاه المصنف هنا.
لكن جاء فى المسودة " ص ١٤٢" نفى الخلاف فى ذلك حيث قال : "وهذا القسم لا خلاف فيه " وكذلك الشوكانى فى إرشاد الفحول " ص ١٣٥" شكك فى سبة القول إليه فقال لعلهم ألزموه بذلك لأنه يقول بمفهوم اللقب .وانظر المراجع السابقة

مثاله : قوله عليه السلام : « أى إهاب دبغ فقد طهر » فإنه عام فى كل جلد غير مدبوغ ، إذ الإهاب اسم لذلك، وقال عليه السلام فى شاة ميمونة «دباغها طهورها »[1] فهذا لا يكون مخصصا لذلك العام عندنا حتى يقال : إن المراد من الإهاب هوجلد الشاة لا غير .

---

(١) هذا الحديث بهذا السياق لا يوجد بل هو ملفق من حديثين ، ففى صحيح مسلم "٣٦٣" فى كتاب الحيض - باب طهارة جلود الميتة بالدباغ "١/ ٢٧٦" من حديث ابن عباس قال : تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله ﷺ فقال: « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به » فقالوا : إنها ميتة فقال : « إنما حرم أكلها». وكذا رواه أحمد "١/ ٢٦١-٢٦٢، ٣٢٩-٣٣٠" .

وأخرجه أبو داود "٤١٢٠" فى كتاب اللباس - باب جلود الميتة "٤/ ٦٥-٦٦" .

والترمذى "١٧٢٧" فى كتاب اللباس - باب ماجاء فى جلود الميتة إذا دبغت "٤/ ٢٢٠-٢٢١"

والبخارى فى كتاب وجوب الزكاة - باب الصدقة على موالى أزواج النبى ﷺ "٢/ ١٣٥" إلا أنه لم يقل : « فدبغتموه » .

أما حديث : « دباغها طهورها » :

فأخرجه النسائى فى كتاب الفرع والعتيرة - باب جلود الميتة "٧/ ١٧٤" .

وأخرجه الدارقطنى "١٠" فى كتاب الطهارة - باب الدباغ "١/ ٤٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب طهارة جلد الميتة بالدبغ "١/ ٧" .

وأخرجه الطبرانى وابن حبان من حديث عائشة رضى الله عنها .

ومن طريق الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق أن النبى ﷺ فى غزوة تبوك دعا بماء من عند امرأة قالت : ما عندى إلا فى قربة لى ميتة قال : « أليس قد دبغتها » . قالت : بلى ، قال : « فإن دباغها طهورها » .

وأخرجه أحمد فى المسند "٥/ ٦،٧" .

وأبو داود "٤١٢٥" فى كتاب اللباس - باب فى أهب الميتة "٤/ ٦٦" .

والنسائى فى كتاب الفرع والعتيرة - باب جلود الميتة "٧/ ١٧٣، ١٧٤" .

والدارقطنى "١٢" فى كتاب الطهارة - باب الدباغ "١/ ٤٥".

والبيهقى فى كتاب الطهارة -باب طهارة جلد الميتة بالدبغ « ١ / ١٧ » ==

خلافا له ، فإنه قال : المراد من الإهاب هو جلد الشاة .

لنا : أن المخصص يجب أن يكون منافيا للعام ، وذكر بعض العام بحكم العام غير مناف له ، فلا يكون مخصصا له[1] .

احتج الخصم : بأن المفهوم مخصص ، كما ذكرتم واعترفتم به ، وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه بطريق المفهوم فتخصيص جلد الشاة بالذكر يدل على نفى ذلك الحكم عما عداه ، وإذا ورد عام متناول لكل الجلود ،وقع التعارض بينه وبين مفهوم هذا الخاص ، فيكون مخصصا له كيلا يلزم الترك بالدليل الخاص[2] .

وجوابه : أن مفهوم المخالفة الذى أثبتناه مخصصا فهو مفهوم الصفة لا مفهوم اللقب ، فإن القول به عندنا : باطل ، وذكر [3] جلد الشاة إنما يدل على عدم ما عداه بطريق مفهوم اللقب لا بطريق مفهوم الصفة ، فلا يرد ذلك علينا إلزاما ، ولو سلم أن مفهوم اللقب حجة ، لكنه فى غاية الضعف لا يصلح أن يكون مقاوما للعموم، فالتمسك بالعموم أولى ولا استبعاد فى ذلك، فإن القياس وخبر الواحد حجة عند كثير من الناس/(٢٧٦/أ) ، فإذا عارضهما

== قال الزيلعى : قال فى "الإمام " : " وأعله الأثرم بجون ، وحكى عن أحمد أنه قال: لا أدرى من هو جون بن قتادة " . نصب الراية "١/١١٨" .

وهذا مردود ، فإن على بن المدينى عرفه وروى عنه الحسن وقتادة .

تهذيب التهذيب "٢/ ١٢٢-١٢٣" ، انظر : نصب الراية "١/١١٦-١١٧" .

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) انظر فى حجة أبى ثور :

الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٣٣٠" ،المحصول "١/ق٣/١٩٧". الأحكام للآمدى "٢/٣٣٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٢" ، نهاية السول "٢/ ١٣٤" . تيسير التحرير "١/ ٣٢" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٦"

(٣) آخر الورقة " ١١" من "ص"

عموم الكتاب أو السنة المتواترة لم يروا التمسك بهما ، بل يرون أن التمسك بالعموم أولى[1] .

المسألة الخامسة

[فى جواز التخصيص بالعادة]

لا يجوز تخصيص بالعادة[2] عندنا ، وعند جماهير الأصوليين[3] .

خلافا للحنفية[4] .

واعلم أن كون العادة مخصصة للعام ، يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون الرسول - عليه السلام - أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام ، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها ، أو بفعل بعضها ، فهل تؤثر تلك

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) فى "ص" : العادات .

(٣) وإلى القول بعدم جواز التخصيص بالعادة ذهب جمهور الأصوليين من شافعية وحنابلة .

انظر : العدة : "٢/ ٥٩٣" ، البرهان "١/ ٤٤٦" ، المستصفى "٢/ ١١١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/ ٣٠٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٩٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٢" ، المسودة " ص ١٢٣" ، تيسير التحرير "١/ ٣١٧" .

(٤) نسب الآمدى هذا القول لأبى حنيفة - أى القول بجواز التخصيص بالعادة - بينما نسبه الشوكانى للحنفية ، ونقله القرافى عن الإمام مالك ، وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد بن حنبل على ما فى المسودة لقوله فيمن أوصى لقرابته ينصرف إلى من كان يصله فى حياته .

انظر : المعتمد "١/ ٣٠١" ، الوصول إلى الأصول مع هامشه "١/ ٣٠٦" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١١" ، المسودة " ص ١٢٤" ، إرشاد الفحول " ص ١٦١" ، والمراجع السابقة

العادة فى تخصيص ذلك[1] العام حتى يقال : المراد من ذلك العام ماعدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه ، أو بفعله أم لا يؤثر فى ذلك ، بل هو باق على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره .

والحق فى هذا النمط التفصيل ، وهو أن يقال : إن علم أن العادة كانت حاصلة فى عصر الرسول - عليه السلام - مع علمه بها وعدم منعهم عنها كانت مخصصة كما سبق أن تقريره عليه السلام مخصص لكن المخصص بالحقيقة ، هو تقرير الرسول عليه السلام لا العادة .

وإن علم أنها ما كانت حاصلة فى عصره ، أو ما علم بها ، أو كان يمنعهم من ذلك أو لم يثبت شىء من ذلك لم يجز التخصيص بها ، لأن أفعال الناس ليس بحجة على الشرع ، نعم لو فرضت العادة بحيث يكون مجمعا عليها ، بأن يستمر[2] عليها كل واحد من العلماء وغيرهم كانت مخصصة ، لكن المخصص بالحقيقة هو الإجماع لا العادة .[3]

وثانيهما : أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلا ، ثم إنه عليه السلام نهاهم عنه بلفظ تناوله وغيره ، كما لو قال : نهيتكم عن أكل الطعام [4]، فهل يكون النهى مقتصرا على أكل ذلك الطعام فقط ، أم يجرى على عمومه ولا يؤثر عادتهم فى ذلك .

---

(١) فى الأصل ، "ت" : تلك ، والمثبت من "ص" .

(٢) فى "ص" : بأن كان يستمر .

(٣) وهذا القسم هو الذى تكلم به الإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى حيث قال الرازى فى المحصول "١/ق٣/١٩٨-١٩٩" : " والحق أن نقول : العادات إما أن يعلم من حالها أنها كانت حاصلة فى زمان الرسول ﷺ . . " إلى آخر كلامه الذى ذكره المصنف هنا .

وانظر : الإبهاج "٢/ ١٨١" ، إرشاد الفحول " ص ١٦١" .

(٤) فى الأصل : طعام ، والمثبت من "ت ، ص" .

فمن قال : بأن العادة تخصص حمل النهى عليه لاغير .

ومن قال : إنها لا تخصص ، وهو الحق أجراه على عمومه ، لأن اللفظ عام " ولم يوجد له "[1] معارض إذ العادة ليست بحجة[2] على ما تقدم حتى تكون معارضة له فوجب الجرى على موجبه[3] .

فإن قلت : قد قدمتم فى اللغات ، أن المجمل العرفى مقدم على المجمل اللغوى فى تنزيل لفظ الشارع عليه .

فلم قدمتم المجمل اللغوى على العرفى هنا فإن العموم مجمل لغوى ؟

قلت : ليس هذا الذى نحن فيه / (٢٧٦ / ب) من هذا القبيل ، لأنه ليس لأهل العرف عرف طارئ وتصرف فى لفظ الطعام ولا فى لفظ الأكل ، وإنما عرفهم فى المأكول لا غير ، ولهذا يطلقون على أكل غير ذلك الطعام أكل الطعام من غير استبعاد[4] ولا اعتقاد يجوز بخلاف لفظ الدابة ، فإنهم لا يطلقون على غير ذوات الأربع أو على غير الحمار أو على غير الفرس منها على اختلاف فى العرف فى ذلك ، ولو أطلق واحد منهم عليه فمع اعتقاد

(١) فى الأصل ، "ت" : ولم يوجد به ، والمثبت من "ص" .

(٢) فى الأصل زيادة بعد قوله : بحجة : وهى قوله فى اللغات : أن المجمل المغاير .

(٣) وهذه الحالة هى التى تكلم فيها الآمدى وتابعه ابن الحاجب . ونقل الشوكانى فى إرشاد الفحول "ص١٦١" عن الزركشى قوله : وهما مسألتان لا تعلق لأحدهما بالأخرى فتفطن لذلك ، فإن بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الفخر الرازى فى محصوله ، وكلام الشيخ الآمدى وابن الحاجب ظنا منه أنهما تواردا على محل واحد وليس كذلك ، وممن صرح بأنهما حالتان القرافى فى شرح تنقيح الفصول، وفرق بين العادة السابقة للعموم والعادة الطارئة ، فجعل العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعده لا تخصص العموم .

انظر : الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢١١" ، الإبهاج " ٢/ ١٨١" .

(٤) آخر ورقة "١١١" من "ص" .

التجوز بالنسبة إلى عرفهم ، وإذا لم يكن لهم فيه عرف مغاير للغة واللفظ عام بحسب الوضع، وجب إجـراؤه على عمـومه بخلاف الألفـاظ العرفيـة ، فإن العرف الطارئ نسخ الوضع الأول ، فلم يكن مـا نحن فيه من قبـيل ما ذكرتم في شيء[1] .

المسألة السادســـة

[قصد المدح والذم لا يوجب التخصيص]

اللفظ العام إذا قـصد به المتكلم المدح أو الذم لا يوجب ذلك تخصـيصه عند الجماهير .[2]

خلافا لبعض فقهائنا [3]، ونسب ذلك إلى الشافعي رضي الله عنه .[4]

---

(١) انظر المراجع السابقة ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٣٠٨/١" .

(٢) وهو اختيـار جمهور الأصوليين منهم : الآمـدي وابن الحاجب وابن السبكي ، وهذا الكلام إذا لم يعارضه عام آخر ، أما إذا عارضـه عام آخر لم يسق للمدح أو الذم كما نقله ابن السبكي عن الـشيخ أبي حامد وسليم الـرازي ، وابن السمعاني وغـيرهم ، وهذا خلافا لما حكاه السهيلي من أنه وجهـه لبعض أصحاب الشافعي ، من أنه يوقف العامان إلى البيان .

قال ابن السبكي : " وليست المسألة مقصورة على ما سبق للمدح أو الذم بل هي عامة كل ما سبق لغرض " .

وانظر : المعـتمـد "٣٠٢/١" ، التـبصـرة وهامـشه " ص ١٩٣" ، الوصـول إلى الأصول لابن بـرهان "٣٠٨/١" ، المحصول "١/ق٣/٢٠٣" ، الأحكـام للآمدي "٢/ ٢٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٢٨/٢" .

(٣) وروى القول بعدم عمومه عن القاشاني والكرخي ، نقله عن الأول أبو بكر الرازي ، وعن الثـاني : ابن برهان ، وقال الكيـاالهراس : أنه الصـحيح ، وبـه جزم القـفال الشـاشي . انظر : التبـصـرة " ص١٩٣" ، الوصول إلى الأصـول "٣٠٨/١" ، المحصول "١/ق٣/٢٠٣" ، إرشاد الفحول " ص ١٣٣" .

(٤) وممن نسبه إلى الإمام الشافعي الآمـدي وابن الحاجب وابن الهمام ، وعقب على ذلك ابن السـبكي في رفع الحاجب فـقال : " وهو ضـعيف في المذهب نقله الجـلائي ==

مثاله قوله تعالى : ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** ﴾[1] وقوله : ﴿ **إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم** ﴾[2] فالقائلون بالتخصيص : منعوا التعلق بالأول : فى وجوب الزكاة فى الحلى وما يجرى مجراه[3] .

وبالثانى : فى إنقطاع الوعيد عن أصحاب الكبائر .

وقالوا [4]: المقصود من الكلام الأول إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة تحذيرا من الادخار وترغيبا فى الإنفاق لا التعميم .

ومن الثانى :[5] مدح المؤمنين ترغيبا فى الإيمان ، وذم الكافرين تحذيرا عن الكفر لا التعميم [6].

== عن القفال، والثابت عن الشافعى الصحيح من مذهبه العموم " .

انظر: التبصرة وهامشه "ص ١٩٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٣٠٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" ، جمع الجوامع وشرحه "١/ ٤٢٢" .

(١) التوبة " آية "٣٤" .

(٢) الانفطار : آية "١٣، ١٤" .

(٣) اختلف العلماء فى زكاة الحلى : فذهب الإمام مالك وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد إلى أنه لا زكاة فيه وهو قول الإمام الشافعى فى العراق ، ووقف فيه بعد ذلك فى مصر وقال: أستخير الله فيه .

وذهب أبو حنيفة والثورى وأصحابهما والأوزاعى : أن فى كل ذلك زكاة .

انظر : الأم "٢/ ٤٤" ، مختصر الطحاوى "ص ٤٩" ، المغنى "٣/ ١١" ، المجموع "٥/ ٤٨٩" ، تفسير القرطبى "٨/ ١٢٦" ، تفسير الرازى "١٦/ ٤٦" .

(٤) فى "ص" : فقالوا .

(٥) آخر الورقة « ٢٧٨ » من « ت » .

(٦) انظر : المعتمد"١/ ٣٠٢"، التبصرة "ص ١٩٤"، الوصول إلى الأصول "١/ ٣٠٩" المحصول "١/ق٣/ ٢٠٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" ، تيسير التحرير "١/ ٢٥٧" .

وقال المعممون : لا نزاع فى أنه قصد بالكلام المدح والذم ، لكن لم قلتم إن قصده مناف لقصد التعميم ؟ وما الدليل عليه ؟ فظاهر أنه ليس بمناف له إذ الجمع بينهما ممكن ، وبهذا[1] لو صرح به معه لم يعد ذلك تناقضا وتهافتا ، وإذا لم يكن قصده منافياً لقصد التعميم ، وقد وجد المقتضى له ، وهو اللفظ العام وجب القول به[2] .

المسألة السابعة

إذا عقب اللفظ العام باستثناء ، أو تقييد بصفة ، أو حكم خاص لا يتأتى فى كل مدلوله بل فى بعضه ، فهل يوجب ذلك تخصيصه أم لا ؟

اختلفوا فيه .

فذهب أكثر أصحابنا [3]، والقاضى عبدالجبار[4]: إلى أن ذلك لايوجب تخصيصه ،وهو الأظهر.

وذهب أكثر الحنفية - رحمهم / (٢٧٧ / أ) الله تعالى - : إلى أنه

---

(١) فى "ص" : ولهذا .

(٢) انظر : التبصرة " ص ١٩٣ " ، الوصول إلى الأصول " ١/ ٣٠٩ " ، المحصول "١/ق٣/ ٢٠٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٢٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٢٩" .

(٣) أى أكثر الشافعية ، وهو ما اختاره الشيخ المصنف متابعا فى ذلك للغزالى .
انظر : المعتمد :"١/ ٣٠٦" ، العدة "٢/ ٦١٤" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٢٧٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٠٨" ، الأحكام للآمدى "٢/ ٣٣٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٢٣" .

(٤) انظر : المعتمد " الموضع السابق " .

يخصصه .[1]

ولهذا قالوا فى قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البر بالبر إلا كيلا بكيل » أن المراد منه ما يكال من البر ، فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين ، لأن ذلك القدر مما لا يكال .

وذهب جماعة نحو إمام الحرمين [2]، والإمام[3] وأبى الحسين البصرى[4] ، إلى التوقف .

مثال : الاستثناء قوله تعالى : ﴿ لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن ﴾[5] إلى قوله : ﴿ إلا أن يعفون ﴾[6]، فاستثنى العفو عنه[7] بكناية[8] راجعة إلى النساء .

ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة ،

---

(١) تيسير التحرير "١/ ٣٢٠" ، فواتح الرحموت "١/٣٥٦" .

(٢) نقله عنه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "١/ ٢٧٧" ، والآمدى فى الأحكام "٢/ ٣٣٦" ، وقال ابن برهان : وكان الإمام أبو المعالى - رحمه الله - يتوقف فى هذه المسألة ويقول : اجتمع فيها ظاهران أحدهما ظاهر العموم وهو يقتضى الاستغراق والآخر ظاهر الاستثناء ، وهو يقتضى اختصاص اللفظ ببعض المسميات فتقاوما فلا مزية لأحدهما على الآخر .

بينما نقل عنه ابن الحاجب فى مختصره "٢/ ١٥٢" ، التخصيص .

انظر : شرح تنقيح الفصول " ص٢٢٣" ، الإبهاج "٢/ ١٩٧" ، نهاية السول "٢/ ١٣٧" ، المسودة " ص ١٣٩" ، تيسير التحرير "١/ ٣٢٠" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢١٠" ، حيث قال : « ومنهم من توقف وهو المختار ».

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٠٦" ، حيث قال : « والأولى عندنا التوقف فى ذلك » .

(٥) البقرة : آية "٢٣٦" .

(٦) البقرة : آية "٢٣٧" .

(٧) فى "ت" : منه .

(٨) فى "ص" : لكناية .

فـهل يوجب ذلك أن يقـال : إن المراد مـن النسـاء فى أول الكلام البـالغـات العاقلات دونهن أم لا ؟ .

مثال : التـقييد بالصفـة قوله تعالى : ﴿ **يا أيهـا النبى إذا** [(١)] **طلقتم النساء فطلقوهـن لعدتهن** ﴾[(٢)]، ثم قـال : ﴿ **لا تدرى لعل الله يـحـدث بعـد ذلك أمرا** ﴾[(٣)] يعنى الرغبـة فى مراجعتـهن ، ولا شك أن ذلك لا يتأتى فى الطلاق البائن ، فهل يقتضى ذلك تخصيص الطلاق المذكور فى أول الكلام بالرجعى أم لا ؟

مثال : التقيـد بحكم آخر نحو قوله [تعالى [(٤)]] : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسـهن ثلاثة قروء** ﴾[(٥)] ثم قـال : ﴿ **وبعولتـهن أحق بردهن** ﴾[(٦)] ، وهذا مختص بالمطلقة بالطلاق الرجعى دون البائن .

فهل يقتضى ذلك أن يقال المراد من المطلقات الرجعيات أم لا ؟[(٧)] .

إذا عرفت هذا [(٨)]،فنقول : الدليل على أن ذلك لا يوجب تخصيص العام، هو أن اللفظ عـام ولم يوجـد له مخـصص ، لأن المخـصص لابد وأن يكون منافيا للعام ، وكـون الضمير عائدا إلى بعض مدلول العام غيـر مناف لعمومه

---

(١) آخر الورقة "١١٢" من "ص" .

(٢) الطلاق : آية "١" .

(٣) الطلاق : آية "١" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ت،ص" .

(٥) البقرة : آية "٢٢٨" .

(٦) البقرة : آية "٢٢٨" .

(٧) انظر : المعتمد"١/٣٠٦" ، العدة "٢/٦١٤" ، الوصول إلى الأصول "١/٢٧٦" ، المحـصـول "١/ق٣/٢٠٨-٢١٠" ، الأحكام لـلآمـدى "٢/٣٣٦" ، الإبهـاج "٢/١٩٧" ، نهاية السول "٢/١٣٧" .

(٨) فى "ت" ذلك .

فوجب إجراؤه على العموم عملا بظاهر[1] اللفظ[2] .

فإن قلت : إن أردتم بقولكم : إن كون الضمير عائدا إلى بعض مدلول العام غير مناف لعموم[3] أنه غير مناف له على سبيل القطع فهذا مسلم ، لكن ليس من شرط المخصص أن يكون منافيا للعام على القطع ، وإن أردتم به أنه ليس منافيا له لا قطعا ولا ظاهرا فممنوع .

وهذا لأن الأصل مطابقة الكناية للمكنى فى العموم والخصوص ، فهذا الأصل يدل على أن المراد من العام البعض الذى يطابق الكناية ، وإلا لزم الترك بهذا الأصل[4] .

قلت : هذا الأصل إنما يجب العمل به لو لم يستلزم مخالفة أصل آخر، أما إذا استلزم ذلك ، كما فى مسألتنا فإن العمل بهذا الأصل يستلزم الترك / (٢٧٧ /ب) بمقتضى العام ، وهو أيضا خلاف الأصل ، إذ الأصل إجراء العام على عمومه ، فلم قلتم : إنه يلزم العمل به حينئذ ؟[5] .

فإن قلت : فحينئذ يجب التوقف ، كما ذهب إليه جماعة ، لأنهما يتعارضان ويتساقطان ، إذ ليس العمل بأحد الأصليين أولى من العمل بالأصل الآخر .[6]

قلت : لا نسلم إنه ليس العمل بأحد الأصلين أولى من الآخر ، وهذا لأن

---

(١) فى الأصل : لظاهر ، والمثبت من "ت،ص" .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) فى "ص" : لعمومه .

(٤) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٣/٢"، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٢٤" تيسير التحرير "٣٢٠/١" ، فواتح الرحموت "٣٥٧/١"

(٥) انظر : المراجع السابقة .

(٦) انظر: المعتمد "٣٠٧/١"، المحصول"١/ ق٣/ ٢١١" ، الأحكام للآمدى "٣٣٦/٢" مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٣/٢" .

مراعاة إجراء العام على عمـومه أولى من مراعاة مطابقة الكناية ((للمكنى))[1] لأن المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر فى دلالتها على مسعاها إليه من غير عكس ، ومراعاة دلالة المتبوع أولى من مراعاة دلالة التابع، ولأنه[2] أكثر فائدة وأظهر دلالة ، فكان بالرعاية أجدر[3] .

---

(١) ساقط من "ت" .

(٢) فى "ص" : لأنه .

(٣) المراجع السابقة .

وإلى هنا ينتهى مقابلة نسخة تيمور المرموز لها بـ"ت" . وأهملت منها صفحة واحدة من أجل أن تكون النسخة المـغربية المرموز لها بـ"ك" تكمل "ت" ، وهذه الصـفحة المهملة ليس فيها فوارق ومن هنا تبدأ "ك"

« النـــوع الســادس »

الكلام فى المطلق والمقيد

وفيه مسائل :

« النوع السادس »

الكلام فى المطلق والمقيد

وفيه مسائل :

المســـألة الأولى

اعلم أن المطلق ، ينقسم إلى مطلق حقيقى : وهو المطلق على الإطلاق ، والمطلق من كل وجه : وهو اللفظ المجرد عن القيود أجمع الدال على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها على ماذكرناه فى باب العموم .

وليس ذلك هو المراد فقط هنا ، فإن قولنا [١]: " رقبة " و" رجل " ، فى نحو قوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة ﴾[٢] ، وفى مثل قولنا : " اعتق رقبة " أو "اضرب رجلا " مطلق باتفاق الأصوليين ، مع أنه ليس على الوجه الذى ذكرناه ، لأنه يدل على واحد شائع فى الجنس ، وهما قيدان[٣] زائدان على ماهية الرقبة ، بل ((ما))[٤] يعمه وغيره .

وإلى مطلق إضافى : نحو " رقبة " أو " رقبة مؤمنة " فإن قولنا : "رقبة" مطلق بالنسبة إلى قولنا :((رقبة))[٥] مؤمنة ، ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة ، من غير أن يكون فيه دلالة على كونها واحدة ، أو كثيرة أو شائعا فى الجنس ، أو معينا ، وأقرب لفظ يعقل فيه هذا المعنى نحو الرقبة إذا أريد بالألف واللام تعريف الماهية،وكذلك قولنا : « رقبة مؤمنة » مطلق بالنسبة

---

(١) فى "ص" : قلنا .

(٢) المجادلة : آية "٣".

(٣) آخر الورقة "١١٣" من "ص" .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) ساقط من "ص" .

إلى ((قولنا))[1] : رقبة مؤمنة سليمة عن العيوب[2] ، ومقيد بالنسبة إلى قولنا : " رقبة " .

وإذا عرفت أن المطلق ينقسم إلى قسمين .

فاعلم أن المقيد أيضا ينقسم إلى قسمين مقابلتهما : فالمقيد على الإطلاق ومن كل وجه : هو اللفظ الذى لا اشتراك فيه أصلا كأسماء الأعلام / (٢٧٨/أ) .

وأما المقيد من وجه دون وجه فنحو "رقبة مؤمنة " و " رجل عالم " على ما عرفته .[3]

وإذا ((قد))[4] عرفت معنى المطلق والمقيد وأقسامهما فلنذكر أنه هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟ .

المسألة الثانية

فى حمل المطلق على المقيد

اعلم أن متعلق حكم المطلق : إما أن يكون عين[5] متعلق حكم المقيد ، أو لا يكون .

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) آخر الورقة "٢٧٩" من "ت" .

(٣) انظر فى تعريف المطلق والمقيد وأقسامهما :
البرهان "٣٥٦/١" الحدود للباجى " ص ٤٧" ، الأحكام للآمدى "٣/٣-٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٥/٢"، روضة الناظر " ص ٢٥٩" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٦" ، المسودة " ص ١٤٧" ، الإبهاج "١٩٩/٢" ، كشف الأسرار "٢٨٦/٢" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : غير .

فإن كـان الثانـى : نحو أن يقـول الشارع ((مـثلا))[1] : أدوا الزكـاة ، واعتقوا رقبة مؤمنة إذا حنثتم ، فلا خلاف فى أنه لا يحمل المطلق على المقيد، لأنه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر أصلا .[2]

وإن كان الأول : فإما أن يكون السبب واحدا ،أو مختلفا وعلى التقديرين، إما أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد أمرا أو نهيا ، أو أحدهما أمرا والآخر نهيا ، فهذه أقسام ستة :

((أحدها))[3] : أن يكون السبب واحـدا وكل واحد منهما أمـرا نحو أن يقول : اعتقوا رقـبة مؤمنة إذا حنثتم ، ثم يقول مرة أخرى : اعـتقوا رقبة إذا حنثتم ، فهاهنا لا خلاف فى أن المطلق محمول على المقيد .

وكذا لو قال أولا : اعتقوا رقبة ، ثم قال : اعتقوا رقبة مؤمنة .

وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما ، وهذا التفصيل وإن لم يكن مصرحا به فى المؤلفات ، لكن إطلاقهم القول يدل عليه .[4]

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٣١٢" ، العدة "٢/٦٣٦" ، التبصرة " ص ١١٢" ، المستصفى "٢/ ١٨٥" ، المحصول "١/ق٣/ ٢١٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٦" ، روضة الناظر " ص ٢٦٦" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) وقد نقل الاتفـاق فى هذا القسم جماعـة من العلماء منهم القاضى أبو بكر البـاقلانى والقاضى عبدالوهاب والكيا الطبرى وابن فورك .
وجاء فى "الأوسط" لابن برهان أن أصـحاب أبى حنيـفة اختلفـوا فى هذا القسم : فذهب بعضهم : إلى أنه لا يحمل ، إلا أن الصـحيح من مذهبهم أنه يحمل ، ونقل أبو منصور الماتريدى وأبو زيد الحنفـى أن أبا حنيفة يقول : بالحـمل فى هذه الصور .
وحكى الطرطوسى الخـلاف فيـه عن المالكية وبعض الحنابلـة ، وفيه نظـر : فإن من جملة من نقل الاتفاق القاضى عبـدالوهاب من المالكية ، ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بيـن المتفقـين فرجح ابن الحـاجب من المالكيـة ، ثم بعد الاتفـاق المذكور ==

ولهذا اعترض الشيخ الغزالي ((رحمه الله تعالى))[1] وقال : " هذا صحيح مستقيم على رأى من لايرى بين العام والخاص تقابل الناسخ والمنسوخ، والقاضى مع مصيره إلى ذلك ، نقل الاتفاق من العلماء على ذلك "[2] .

وما ذكره الشيخ حسن متجه ،لأن المطلق كالعام ، والمقيد كالخاص.

فإذا تأخر المطلق عن المقيد ، أو إذا لم يعلم التاريخ بينهما ، ينبغى أن لا يحمل المطلق على المقيد ، لأنه حينئذ يكون ناسخه كالعام إذا تأخر عن الخاص[3] .

((وفى بعض المؤلفات قيل : إن تأخر المقيد نسخ المطلق ، ويلزمه عكسه إن رأى نسخ الخاص بالعام))[4] .

ثم الدليل على ذلك أن العمل بالمقيد عمل بالمطلق ، ضرورة أن المطلق جزء

== وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد .

انظر : العدة "٢/٦٢٨" ، المستصفى "٢/ ١٨٥" ، المحصول "١/ق٣/٢١٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٦" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٦" ، كشف الأسرار "٢/٢٨٧" ، إرشاد الفحول " ص ١٦٥" .

(١) ساقط من "ك" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/١٥٨" .

(٣) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٦" ، نهاية السول "٢/ ١٤٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٠" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٢" .

(٤) مابين القوسين ساقط من "ص" .

وقال الشيخ صفى الدين الهندى فى الفائق "٣/ ١٤٥" : "لعل المراد منه : ما إذا تأخر بعد وقت عمله ، وإلا : فالحمل على النسخ مع إمكان حمله على البيان بعيد ثم يلزمه عكسه " .

وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٦" ، نهاية السول "٢/ ١٤٠" ، جمع الجوامع وشرحه"٢/ ٥٠" ، تيسير التحرير"١/ ٣٣٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٢" .

من المقيد ، والآتى بالكل آت بالجزء ، فيكون العمل بالمقيد عملاً بالدليلين .

وأما العمل بالمطلق فليس عملا بالمقيد ، لأن الآتى بالجزء لا يكون آتيا بالكل، بل يكون تاركا له ، فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك بأحد الدليلين بالكلية .

فإذا كان الجمع بين الدليلين واجبا حيث إنه يستلزم / (٢٧٨ / ب) ((الترك)) بأحد الدليلين[(١)] بالكلية فإذا كان الجمع بين[(٢)] الدليلين واجبا حيث يستلزم))[(٣)] الترك بشىء من مدلولات لفظ أحدهما ، فلأن يجب ذلك حيث لا يستلزم ذلك بطريق الأولى .

ولعلهم[(٤)] لهذا الفرق اتفقوا على حمل المطلق على المقيد كيف ما فرض الأمر من التقدم والتأخر ، ولم يخرج على الخلاف الذى فيما بين العام المتأخر والخاص المتقدم[(٥)] .

فإن قلت : لا نسلم أن المطلق جزء المقيد ، وهذا لأن المطلق ضد المقيد ، وأحد الضدين لا يكون جزء الآخر[(٦)] .

سلمنا : ذلك لكن ليس يتعين الجمع بينهما بما ذكرتم من الطريق بل هنا طريق آخر غير ما ذكرتم وهو : أن يجرى المطلق على إطلاقه ، ويحمل المقيد على الندب .

---

(١) آخر الورقة "١١٤" من "ص" .

(٢) هنا انتهى الموجود من نسخة تيمور المرموز لها بـ"ت" .

(٣) مابين القوسين ساقط من "ص،ك" .

(٤) فى الأصل : لعل ، وفى "ك" : لعله ، والمثبت من "ص" .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢١٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٦" ، الإبهاج "٢/ ٢٠٠" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٣" .

(٦) انظر . الأحكام للآمدى "٣/ ٥" ، المحصول " الموضع السابق " .

فلم قلتم : إن ماذكرتم من الطريق أولى ، وعليكم الترجيح ، لأنكم مستدلون .

ثم إنه معنا : لأن[١] على هذا التقدير مقتضى المطلق وهو تمكن المكلف من الإتيان بأى فرد شاء باق ، ومقتضى المقيد[٢] أيضا : باق لأنا اعتبرنا ذلك القيد[٣] على وجه الندبية[٤] .

وأما على ما ذكرتم من التقدير فإن مقتضى الإطلاق غير باق[٥] .

قلت : الدليل على أن المطلق جزء المقيد هو : أن المطلق إن كان حقيقيًا فهو دال على نفس[٦] الماهية والحقيقة لا غير ، والمقيد[٧] الذى يقابله دال عليها مع اعتبار آخر ،ولا شك أن المفهوم الأول : جزء من المفهوم الثانى[٨]. وإن كان إضافيا فهو دال على الماهية مع إعتبار أمر آخر أو أمرين والمقيد الذى يقابله يدل على ذلك المجموع مع اعتبار أمر آخر ولا خفاء أن المفهوم الأول جزء من المفهوم الثانى[٩] .

قوله : المطلق ضد المقيد .

قلنا : لا نسلم بالمعنى الذى ذكرناه ، وكيف يكون ضده بذلك المعنى، وقد

---

(١) فى "ك" : لأنه .

(٢) فى الأصل ، "ص" : القيد ، والمثبت من "ك" .

(٣) فى الأصل : المقيد ، والمثبت من " ص،ك " .

(٤) فى "ك" : البدلية .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢١٥" .

(٦) فى "ك" : نعين .

(٧) فى "ص" : القيد .

(٨) فى الأصل ، "ص" : أمرا .

(٩) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢١٦"

وراجع : الإبهاج "٢/ ١٠٢" ، نهاية السول "٢/ ١٤"

ذكرنا أن جـزءه ، بل بمعنى أن حكمه ضد حكم المقـيد ، أو بمعنى الدال على الشىء بشرط الخلو عن جـميع القيود ، ونحن لا نعتـبر ذلك فى المطلق ، بل نعتبر أن لا يدل على القيود لا أنه يدل على عدم القيود ، وفرق بين الشىء لا بشرط بشىء ، وبين الشىء بشرط لاشىء ، فإن عدم الشرط غير شرط العدم.

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن مقـتضى المقيد باق حـينئذ ، وهذا لأن ظاهره يقتضى وجوب المقيد ، لأن ظاهر الأمر للوجوب على ماثبت "ذلك[1]" ، ولأن الخصم مساعد عليه ، فإذا حمل على الندب فقد ترك ظاهره.[2]

بقى أن يقال : لو راعينا هذا لزم ترك مقتضى الإطلاق ، وهو تمكن المكلف من الإتيان بأى فرد شاء ، ولو راعـينا مقتضى الإطلاق لزم / (٢٧٩/أ) ترك ظاهر التـقيـيـد ، فلم كان التـزام ترك مقـتضى الإطلاق أولى من الـتزام ترك مقتضى التقييد ؟ .

قلنا : التزام ترك مقتضى الإطلاق أولى .

أما أولا : فلأنه غير مدلول عليه[3] باللفظ بطريق الوضع ، لأن دلالته عليه معنوية .

ولئن سلم : أنه يدل عليه بطريق الوضع ، لكنه ليس بصريح فيه ، بخلاف المقـيد فـإنه يدل على وجـوب ذلك المسمى المخـصـوص بطريق الوضع، وهو صريح فى دلالته على اعتبار ذلك القيد .

وأما ثانيا : فلأن مراعاة ظاهر[4] التقيد يقتضى الخـروج عن العهدة بيقين ،

---

(١) هذه الزيادة من "ك" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/٢١٦-٢١٧" ، الفـائق "٣/ ١٤٥-١٤٦" ، نهاية السول "٢/ ١٤٠" .

(٣) آخر الورقة "٢" من "ك"

(٤) آخر الورقة "١١٥" من "ص"

ومراعاة مقتضى الإطلاق لا يقتضى ذلك ، فكان أجدر بالرعاية .

وأما ثالثا : فلأنه لـيس فى حمل المطلق على المقـيد التـزام مجـاز ، ولهذا يجوز له أن يعتق الرقبة المسلمة ، وإن لم يدل عليها قرينة .

وأما فى صرف المقيد إلى الندب ،فإن فيه التزام ذلك فكان الأول أولى[1] .

وثانيها : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهيا نحو أن يقول : "لاتعتق رقبـة " ثم يقول مرة أخرى : " لا تعـتق رقبة كافـرة فى كفارة اليمـين "فمن لايقول بمفهوم الخطاب لايخصص النهى العام إذ لا موجب لذلك .

وأما من يقول به فأصله يقتضى تخصيص النهى العام بالكفارة ، لأن النهى الثانى عنده يدل على ((إجـزاء المسلمة لأنه مخـتص بالنهى عن الكافرة وهو بمفـهومـه يدل على))[2] إجزاء[3] المسلمـة[4] والتخصيص بـالمفهوم جائز عنده .[5]

وثالثها : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهـيا ، وهو على قسمين : لأنه[6] إما أن يكون المطلق أمرا والمقيد نهيا نحو أن يقول فى كفارة اليمين أيضا : اعتق رقبة ، ثم يقـول : لا تعتق رقبة كافرة ، أو بالعكس نحـو أن يقول : لا تعتق رقبة ، ثم يقـول : اعتق رقبة مؤمنة ، وفى هاتين الصـورتين لاخلاف أيضا :

---

(١) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢١٧" ،الأحكام للآمدى"٣/ ٥" ،الفائق "٣/ ١٤٥-١٤٦" .

(٢) مابين القوسين من "ص" .

(٣) فى "ص" : آخر .

(٤) فى "ص" : المسألة .

(٥) انظر : المعـتـمـد " ١/ ٣١٣" ، المحـصـول "١/ق٣/٢١٧" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٧" ، الإبهاج "٢/ ٢٠١" ، كشف الأسرار "٢/ ١٣٩" ، جـمع الجوامع وشرحـه "٢/ ٥٠" ، المسودة : ص ١٤٦" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦١" .

(٦) فى "ص" : أنه .

فى أن المقيد يوجب تقييد المطلق بضده ، وهو ظاهر غنى عن البيان[1] .

ورابعها : أن يكون كل واحد منهما أمرا ، لكن السبب مختلف نحو قوله تعالى فى كفارة الظهار : ﴿ **والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ [2]، وقوله تعالى فى كفارة القتل : ﴿ **من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ [3].

فهاهنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو قول الشافعى رضى الله عنه ، وجمهور أصحابه : أنه إن قام دليل نحو القياس على المقيد أو غيره ، حمل المطلق على المقيد وإلا بقى على إطلاقه[4] .

وثانيها : وهو قول بعض أصحابنا أنه يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فإن تقييد أحدهما / (٢٧٩ / ب) يوجب تقييد الآخر لفظا[5] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٧/٢" ، الإبهاج "٢٠١/٢" ، جمع الجوامع وشرحه "٥١/٢" ، القواعد والفوائد الأصولية " ص ٢٨٠" .

(٢) المجادلة : آية "٣" .

(٣) النساء : آية "٩٢" .

(٤) وهو الأظهر من قول الشافعى رضى الله عنه وصححه الفخر الرازى فى محصوله فقال : " ولا ندعى وجوب هذا القياس بل ندعى أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقيد وإلا فلا " .

وإلى ذلك ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والشيخ الآمدى وغيرهم .

انظر : المعتمد "٣١٣/١" ، التبصرة " ص ٢١٥" ، البرهان "٤٣٢/١" ، المستصفى " ١٨٥/٢ " ، المحصول "١/ق٣١٨/٣"، الأحكام للآمدى "٥/٣" ، الروضة " ص ٢٦١" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٦" .

(٥) وهذا القول ضعيف جدا قاله الإمام الرازى فى المحصول ، وذلك ، لأن الشارع لو قال: أوجبت فى كفارة القتل رقبة ، وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة ، كيف كانت==

وثالثها : وهوقول : الحنفية أنه لا يجوز الحمل عليه بحال ، لأن ذلك الدليل إن كان دون المطلق فى القوة لم يصلح لنسخه ، وإن كان مثله ، فإن علم شرط النسخ كان ناسخا له ، وإلا كان[1] معارضا [2] فهو غير محمول على المقيد بحال .[3]

لنا وجهان :

أحدهما : أن القياس دليل شرعى عام فى كل الصور إلا ما فقد فيه ركنه أو

== لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر ، وعليه فيكون تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا . راجع المحصول « ١ / ق ٣ / ٢١٩ » .

وانظر : العدة " ٢/ ٦٣٩" ، التبصرة " ص ٢١٢" ، البرهان "١/ ٤٣٥" ، نهاية السول "٢/ ١٤١" ، الإبهاج "٢/ ٢٠١" .

(١) فى الأصل : وإلا لكان ، والمثبت من "ص ، ك " .

(٢) فى "ك" : تعارضا .

(٣) وحكاه القاضى عبدالوهاب عن أكثر المالكية :

انظر : المعتمد "١/ ٣١٣" ، العدة "٢/ ٦٣٩" ، البرهان "١/ ٤٣٣" ، أصول السرخسى "١/ ٢٦٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢١٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٧" ، كشف الأسرار "٢/ ٢٨٧" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٧" .

وفى المسألة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو : أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل فإن قام الدليل على تقييده قيد ، وإن لم يقم الدليل صار كالذى لم يرد فيه نص فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة ، ذكر الزركشى على ما فى إرشاد الفحول " ص ١٦٥" أن هذا أفسد المذاهب ، وذلك لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا إليها ولا يعدل إلى غيره .

وفى المسألة : مذهب خامس : وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين فى المقيد فإن كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق المقيد ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل ، لأن التغليظ إلزام لا يسقط التزامه باحتمال ، وقال الماوردى : وهذا المذهب هو الأولى

وقال الشوكانى : بل هو - يعنى هذا المذهب - أبعدها من الصواب .

انظر : إرشاد الفحول " ص ١٦٥-١٦٦" .

شرط لانعقاد الإجماع عليه ، ولأن الأدلة [(١)] التى تدل على أن القياس حجة غير مخصص له بصورة دون صورة ، فإذا دل القياس على حمل المطلق على المقيد وجب المصير إليه عملا بالدليل[(٢)]

فإن قلت : لا نزاع فى أنه لو وجد شرائطه وأركانه لوجب العمل به ، لكن لا نسلم أنه وجد ذلك فيما نحن فيه ، وهذا لأن من جملة شرط صحة القياس أن لا يكون مخالفا للنص ، فإذا أوجب تقييده بما اقتضاه [(٣)] النص من الإطلاق كان مخالفا له ، لأن التقييد مخالف للإطلاق فلم يجب العمل به[(٤)].

قلت : إن عنيتم بقولكم إن من[(٥)] [شرط][(٦)] القياس أن لا يكون مخالفا للنص : أن لا يكون مخالفا له مخالفة لا يمكن الجمع بينهما ، بأن يكون رافعا لكل ما اقتضاه ، فهذا مسلم لكنه[(٧)] مفقود هنا .

وإن عنيتم به أن لا يكون مخالفا له بوجه ما ، بأن لا يكون رافعا ولو لشىء[(٨)] من مقتضاه فهذا ممنوع .

وهذا لأن تخصيص النص بالقياس جائز باتفاق بيننا وبينكم ، مع أنه مخالف له من بعض الوجوه ، إذ [(٩)] هو رافع لبعض مقتضاه .

---

(١) فى "ك" : الدلالة .

(٢) انظر : الفائق "٣/١٤٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٧" ، تيسير التحرير "١/٣٣٣" .

(٣) فى "ص" . ما اقتضاه .

(٤) انظر الفائق "٣/١٤٧" ، تيسير التحرير "١/٣٣٣" ، فواتح الرحموت "١/٣٦٥"

(٥) آخر الورقة "١١٦" من "ص"

(٦) ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ك"

(٧) فى "ك" لكونه

(٨) فى "ك" بشىء

(٩) فى "ك" أو

سلمنا : ذلك لكنه منقوض بالتخصيص[1] .

فإن قلت : إنه ليس بمخالف ، بل هو بيان المراد من العام .

قلت : كذلك نقول : إن المقيد مع ذلك القياس ينبئ عن المراد من المطلق.

وثانيهما : القياس[2] على تخصيص العام بالقياس ، والجامع مع صيانة القياس عن الإلغاء ، بل هذا أولى ، لأن دلالة العام على كل الأفراد لفظية ودلالة المطلق عليه ليست لفظية ، بل معنوية والدلالة اللفظية أقوى من الدلالة المعنوية ، فإذا جاز أن تقاوم القياس أقوى الدلالتين ، فلأن يجوز أن تقاوم أضعفهما بالطريق الأولى[3] .

احتجوا : بأن تقييد النص المطلق بالقياس نسخ له به إما لأنه رافع لحكم كان ثابتا بالنص لولاه ، أو لأنه زيادة على النص ، وأنه نسخ والنسخ بالقياس غير جائز بالاتفاق[4] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن زوال ذلك الحكم بطريق النسخ ، بل هو عندنا بطريق التقييد ، ولهذا كان / (٢٨٠/أ) الحكم كذلك أيضا ، لو كان المطلق والمقيد مقترنين فى الورود ، أو كان المقيد متقدما ولو كان ذلك بطريق النسخ لما كان كذلك ، فلم قلتم إنه ليس كذلك ؟ أو أن ذلك غير جائز بالقياس .

وأما الطريقة الثانية [5] : فلا نسلم أن الزيادة على النص نسخ ، وسيأتى

---

(١) انظر الفائق "٣/ ١٤٧" .

(٢) فى "ص" : أن القياس .

(٣) انظر : العدة "٢/ ٦٤٨" ، التبصرة "ص ٢١٦" ، الفائق "٣/ ١٤٨" ، الروضة "ص ٢٦١" .

(٤) انظر : العدة " ٢/ ٦٤٥ " ، التبصرة ص٢١٦ ، البرهان "١/ ٤٣٤ " ، والمحصول "١/ ق٣/ ٢٢٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٧" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٣" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٥"

(٥) فى "ص" : الطريق .

ذلك إن شاء الله تعالى[1] .

سلمناه أنه نسخ لكن[2] يلزم أن يكون التخصيص أيضا نسخا ، لأنه يدل على رفع حكم كان ثابتا لولاه ، فكان ينبغي أن لا يجوز فما هو جوابكم فهو جوابنا .

سلمنا : سلامته عن هذا النقض ، لكنه منقوض[3] بما أنكم اعتبرتم سلامة الرقبة عن كثير من العيوب ، فإن اشتراطها يخرج الرقبة[4] المعيبة عن أجزاء مطلق الرقبة الذى كان ثابتا بالنص،كما أن اشتراط الإيمان يخرج الكافرة عنه، فكان[5] اشتراطها نسخا للنص ، فكان ينبغى أن لا يجوز إثباتها بالقياس[6] .

وأما من قال من أصحابنا أن تقييد أحدهما يوجب تقييد الآخر لفظا من غير حاجة إلى دليل آخر .

فقد احتجوا بوجوه :

أحدها : أن المطلق فى باب الشهادة نحو قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾[7] محمول على المقيد[8] نحو قوله تعالى : ﴿ وأشهدوا

---

(١) انظر ما يأتى فى مباحث النسخ " ص ٢٠٥٥" .

(٢) فى "ص" بعد : لكن : زيادة : لا .

(٣) فى "ص" : عما ، آخر الورقة "٣" من "ك" .

(٤) فى "ك" :الرقاب .

(٥) فى "ك" : وكان .

(٦) انظر : العدة "٦٤٥/٢" ، التبصرة " ص ٢١٦" ، البرهان لإمام الحرمين "٤٣٦/١" ، المحصول"١/ق٣/٢٢١" ، الأحكام للآمدى "٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٧/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٦٨" ، الإبهاج "٢٠٢/٢" .

(٧) البقرة : آية "٢٨٢" .

(٨) فى "ك" : بعد : المقيد ، زيادة : منه .

ذوى عدل منكم ﴾[1] ،ولذلك[2] اعتبرت العدالة فى شهود المداينة مع إطلاق النص فيها فكذا هاهنا ، والجامع تقديم المقيد الذى هو كالخاص على المطلق ((الذى))[3] هو كالعام .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك التقييد بحسب اللفظ من غير دليل ، بل هو للإجماع والنص وهو قوله تعالى[4] : **﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾**[5]، والقياس على الموضع الذى نص فيه على العدالة ، بجامع حصول الثقة بقولهم[6] .

وثانيها : أن الذاكرات محمول على قوله تعالى : **﴿ والذاكرين الله كثيرا﴾**[7] من غير دليل ، إذ الأصل عدم ما يفرض دليلا عليه ، فلو لم يكن المطلق محمولا على المقيد لفظا لما جاز هذا .

وجوابه : منع أنه من غير دليل ، وهذا لأن دليله العطف فإنه يوجب حمله عليه ، لأن قوله : **﴿ والذاكرات ﴾** لا استقلال له فى نفسه فلو لم يكن محمولا على قوله : **﴿ والذاكرين الله [كثيرا]**[8]**﴾** ومشاركا له فيما هو به مما للغا ، وكلام الله تعالى يصان عن ذلك ، بل[9] كلام العقلاء[10] .

---

(1) الطلاق : آية "2" .

(2) فى "ص" : وكذلك .

(3) ساقط من "ص" .

(4) آخر الورقة "117" من "ص" .

(5) الحجرات : آية "6" .

(6) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى :
المحصول "1/ق3/219،220" ، الفائق "3/ 150" ، شرح تنقيح الفصول "ص267،268" ، روضة الناظر " ص 261" ، الإبهاج "2/202" .

(7) الأحزاب : آية "35" .

(8) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(9) فى "ك" : بين .

(10) انظر : العدة "2/649" ، الأحكام للآمدى "3/6" ، الفائق "3/ 150" .

وثالثها : أن القرآن كالكلمة الواحدة ، فتقييد الرقبة بالإيمان فى كفارة القتل، كتقييدها به فى كفارة الظهار .

وجوابه : أنكم إن ادعيتم أن القرآن كالكلمة الواحدة ، فى أنه لا تناقض فيه فهذا مسلم [و [(١)]] معلوم أن الاختلاف فى / (٢٨٠ / ب) الإطلاق والتقييد لا يستلزم ذلك .

وإن ادعيتم أنه كالكلمة الواحدة فى كل شىء فهذا ممنوع .

وكيف يمكن ادعاؤه مع اختلافه فى العموم والخصوص ((والإطلاق))[(٢)] ، والتقييد والأمر والنهى وغير ذلك من الاختلافات[(٣)] .

وخامسها : أن يكون كل واحد منهما نهيا والسبب مختلف ، نحو أن يقول: لا تعتق رقبة فى كفارة الظهار مثلا ، ثم يقول : لا تعتق رقبة كافرة فى كفارة القتل ، فمن يقول : بالمفهوم وتقييد المطلق بالمقيد إن وجد دليل، فأصله[(٤)] يقتضى تخصيص النهى العام بالكافرة إن وجد دليل وإلا فلا .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٢) ساقط من "ك" .

(٣) جاء فى البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٣٥" أن أقرب طريق لهؤلاء هو أن كلام الله تعالى فى حكم الخطاب وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد ، قال: وهذا من فنون الهذيان ، وذلك لأن قضايا الألفاظ فى كتاب الله متباينة مختلفة ، فإن لبعضها حكم التعليق والاختصاص ولبعضها الآخر حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن فى كتاب الله النفى والإثبات والأمر والزجر وغير ذلك من الأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيما . إلخ.
وانظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى :
المحصول "١/ق٣/٢١٩، ٢٢٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٧" ،شرح تنقيح الفصول "ص ٢٦٧، ٢٦٨" ، الإبهاج "٢/ ٢٠١-٢٠٢" ، نهاية السول "٢/ ١٤١" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٦" .

(٤) فى "ك" : فأصل .

وأما من لايقول به فلايخصص النهى العام .

وسادسها : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا والسبب مختلف .

وهذا أيضا على قسمين : لأنه إمـا أن يكون المطلق أمرا نحو أن تقول: اعتق رقبة فى كـفارة الظهار ، والمقيد نهيـا نحو أن تقول : لا تعتق رقبـة كافرة فى كفارة الـقتل ، أو بالعكس نحو أن تقول: لا تعـتق رقبة فى كفـارة الظهار، ثم يقول: اعتق رقبة مسلمة فى كفارة القتل .

وحكمهما واحد لا يخفى عليك مما سبق فلا حاجة إلى ذكره[١] .

المســـألة الثالثـــة

الشارع إذا أطلق الحكم مرة ، ثم ذكـره مرة أخرى وقيده تقيـيداً ، ثم ذكره مرة أخرى وقيده تقييداً مضاداً لقيد المرة الأولى ، كيف يكون حكمه ؟ .

اعلم أن هذا على قسمين ، لأنه إما أن يكون فيما اتحد سببه .

أو فيما اختلف سببه .

فإن كان الأول : نحو مـا روى عنه عليه السلام أنه قال : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليـغسله سـبع مرات إحداهن بالتـراب » ، وروى فى حديث آخر: « أولاهن بالتراب » ،وروى فى حديث آخر : « آخرهن بالتراب » .[٢]

فحكمه أن يبقـى المطلق على إطلاقه ، ويتعارض المقيدان ،لأن التـقييد فى هذا القسم مـتفق عليـه ، وليس لدليل آخر غيـر المقيـد وفاقا ، وليس إلحـاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر ، فيبقى على إطلاقه .[٣]

---

(١) انظر : الإبهاج "٢/٢٠٢" .

(٢) الحديث سبق تخريجه " ص ١٤٧٧" .

(٣) ذكر ابن السبكى فى الإبـهاج "٢/٢٠٣" أنه يجوز التعفـير فى كل واحدة من المرات وذلك عملا برواية إحـداهن بالتراب ، وهى رواية مطلقة .
==

وإن كان الثانى : فنحو الصوم فإنه أطلق فى قضاء رمضان، قال الله تعالى : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾[1] من غير اشتراط التتابع والتفريق .

وقيد صوم التمتع بالتفريق قال الله تعالى : ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام[2] فى الحج وسبعة إذا رجعتم ﴾[3] وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع ، قال الله تعالى : ﴿ فصيام شهرين متتابعين ﴾[4] .

وحكم هذا القسم كحكم القسم الأول : عند من يقول : المطلق يتقيد بالمقيد لفظا من غير حاجة إلى دليل آخر لما سبق[5] .

" وأما من [6] " يقول إنما يتقيد به لو دل /(٢٨١/أ) عليه قياس أو دليل آخر فحكمه عنده أنه يحمل على ماكان القياس عليه أولى أو على ماكان دليل

== وبهذا أجاب الشيخ أبوالعباس القرافى عن الاعتراض ، كما أورد ذلك بعض قضاة الحنفية على الشافعية ، بأن قاعدتهم حمل المطلق على المقيد ، وعليه يجب أن تكون أولاهن لورود إحداهن وأولاهن .

أجاب القرافى : بأنه قد عارض رواية أولاهن ، رواية آخراهن ، يريد بذلك فعفروه الثامنة ، فيرجع إلى أصل الإطلاق . قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغى انحصار الوجوب فى الأولى والثامنة يخير فيها .

هذا هو الذى نص عليه الإمام الشافعى فى الأم حيث قال : " وإذا غسلهن سبع مرات جعل أولاهن ترابا لا يطهر إلا بذلك " .

انظر : الأم للشافعى "١٩/١" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٩" نهاية السول "١٤١/٢" ، الفائق "١٥١/٣" ،جمع الجوامع وشرحه " ٥٢/٢" ، شرح الكوكب المنير "٤٠٥/٣" .

(١) البقرة : آية "١٨٤" .

(٢) آخر الورقة "١١٨" من "ص" .

(٣) البقرة : آية "١٩٦" .

(٤) النساء : آية "٩٢" .

(٥) انظر ماسبق " ص ١٥٢٧" .

(٦) فى "ك" : وإنما .

الحمل عليه [1] أقوى .[2]

تنبيـــــه :

اعلم أن المطلق كالعام ، والمقيد كالخاص ، فكل[3] ما يجوز به[4] تخصيص العام من خبر الواحد والقياس وغيرهما من الأدلة [5]، إما على الوفاق أو على الخلاف ، فإنه يجوز به تقييد المطلق عند من يقول به من غير تفاوت فلا حاجة إلى إعادة تلك المسائل ، بعد إحاطة العلم بها[6] .

---

(١) انظر: العدة " ٢/ ٦٣٧ " ، أصول السرخسي " ١/ ٢٦٧ " ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٢٢-٢٢٣" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٦٩" ، الفائق "٣/ ١٥١" ، تيسير التحرير "١/ ٣٣٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٥" ، المسودة " ص ١٤٥" .

(٢) فى "ك" : أولى .

(٣) فى "ك" : وكل .

(٤) فى "ص" : فيه .

(٥) فى "ك" : الآلة .

(٦) انظر : الفائق "٣/ ١٥٢" ، الإبهاج "٢/ ١٩٩" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٤٨"، فواتح الرحموت "١/ ٣٦٤" .

« النـــوع الســـابع »

الكلام فى المجمل والمبين

« النــوع السابــع »

الكلام فى المجمل والمبين

وهو مرتب على مقدمة وفصلين .

أما المقدمة : ففى تفسير المجمل والمبين والبيان :[1]

أما المجمل : فـهو اسم المفعول من الإجمال ، وهو فى اللغـة : عبارة عن جعل الشىء جـملة واحدة ، يقال : أجملت الحـساب إذا جمعت المتـفرق منه ورددته إلى جملة واحدة[2] .

وقيل : الإجمال : الإبهام ، يقال : أجمل الأمر إذا أبهمه[3] .

والأقرب أن المجمل فى اصطلاح الأصوليين مأخوذ من هذا .

وقيل : الإجمال التـحصيل يقال : أجملت الشىء إذا حصـلته ، فالمجمل على هذا المحصل[4] .

وأما فى الاصطلاح : فـقيل : لفظ تمس الحـاجة إلى بيانه فـى حق السامع دون المتكلم[5] .

وهو غير جامع ، لأنه يخرج عنه الفعل والإجـمال قد يكون فيه كما يكون فى الألفاظ على ما ستعرف ذلك[6] .

---

(١) آخر الورقة "٤" من "ك" .

(٢) معجم مقاييس اللغة "١/٤٨١" ، لسان العرب "١٢٨/١١" .

(٣) معجم مقاييس اللغة "١/٤٨١" ، مختار الصحاح " ص ١١١"

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغة " الموضع السابق "

(٥) انظر الفائق "٣/ ١٥٤"

(٦) انظر مايأتى " ص ١٥٤٥ "

وغير مانع[1] : لأنه يدخل فيه اللفظ الذى له حقيقة ظاهرة ، وأريد منه المجاز المرجوح ، فإنه يحتاج إلى البيان فى حق السامع مع أنه ليس بمجمل[2] .

وقيل المجمل : ما لايطاق العمل به إلا ببيان يقترنه[3] . وهو أيضا غير مانع لما سبق .

وقيل : هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شىء[4] .

وهو أيضا غير جامع لما سبق ، بل لا يتناول شيئا من المجملات ، لأنه ما من مجمل من المشترك ، والمتواطئ ، وغيرهما من أقسامه ، على ما ستعرفه إن شاء الله تعالى[5] ، وألا يفهم[6] منه شىء نحو أن يفهم من المشترك انحصار المراد فى أحد مفهوماته .

ومن المتواطئ نحو قوله تعالى : ﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده** ﴾[7] إيجاب الحق على سبيل الإيهام ، بحيث يصلح أن يفسر بأى جزء أريد نحو النصف والثلث والربع ، وكذا من غيرهما لابد من أن يفهم شىء .

وغير مانع : أيضا لما سبق لا لأنه[8] لايمنع اللفظ المهمل والممتنع والمستحيل

---

(١) فى " ص " : وهو غير مانع .

(٢) انظر : الفائق " الموضع السابق " .

(٣) فى الأصل ، "ص" : يعتريه ، والمثبت من "ك" .
وانظر : الفائق "الموضع السابق " .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٨" ، روضة الناظر " ص ١٨٠" ، الفائق "٣/ ١٥٤" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "١/ ٥٤" .

(٥) انظر ما يأتى " ص ١٥٤٠" .

(٦) فى الأصل ، "ص" : ولا لفهم .

(٧) الأنعام : آية "١٤١" .

(٨) فى الأصل : إلا لأنه ، والمثبت من "ص،ك" .

من الدخول تحته وهى ليست بمجملات[1] ، لأنه قد يدفع[2] ، بما أن[3] قولنا : لا يفهم منه عند الإطلاق شيء يشعر بأنه عندما لا يكون مطلقا يفهم منه شيء وهى ليست /(٢٨١/ب) كذلـك ، ويخص الأخيران [4] بالدفع ، بأن المراد من الشيء ما يطلق عليه اسم الشيء ، وإن كان على وجه التجوز لا ما حقيقة شيء ، وإطلاق الأسـماء المجـازية ليس بممـتنع فى الحـدود لاسيـما الشـائع الكثير[5] الاستعمال .

وقال الشيـخ الغزالى - رحـمه الله تعـالى - : المجمل هو اللفظ الـصالح لأحد معنيين الذى لا يتعين معناه ، لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال[6] .

وهو غيـر جامع لما سبق ، وأيضـا فإنه إن عنى[7] بقوله : لأحد مـعنيين، أحد مـعنيين مخـتلفين فغـير جامع ، مـن وجه آخر أيضـا : لأنه يخرج عنه المتواطئ إذ ليس له معنيـان مختلفان ، بل معناه واحد والتـعدد والاختلاف إنما هو فى مجال معناه .

وإن عنى به أحد معنيين سـواء كانا مختلفين أو مـتفقين فغـير مانع ، لأنه يدخل تحت نحو أعتق رقبة إذ هى صالحة لأحد مـعنيين متفقين الذى لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال مع أنها ليست مجملة بالاتفاق[8] .

---

(١) فى الأصل ، "ص" : مجملات ، والمثبت من "ك" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٨" .

(٣) فى "ص" : مما تبين .

(٤) فى الأصل ، "ص" : الأمران ، والمثبت من "ك" .

(٥) آخر الورقة "١١٩" من "ص" .

(٦) انظر : فى هذا التعريف المستصفى "١/ ٣٤٥" .
وراجع : الأحكام للآمدى "٣/ ٩" ، الفائق "٣/ ١٥٥" .
وعرفـه الغزالى فى المنخول "ص ١٦٨ "بقـوله : " والمجمل فى غرضنا : مـالا يفهم معناه " .

(٧) فى "ص" : إنما عنى .

(٨) انظر . الأحكام للآمدى "٣/٨-٩" ، الفائق "٣/ ١٥٥" .

وقال أبو الحسين البصرى : المجمل ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين فى نفسه واللفظ لا بعينه(١) .

ولا يرد عليه قولك : اضرب رجلا ، فإنه وإن أفاد شيئا من جملة أشياء لكنه غير متعين فى نفسه بل أى رجل ضربه (٢) جاز (٣)، وليس كذلك لفظ : "القرء" ، فإنه يفيد إما الطهر أو الحيض بعينه ، ولهذا لا يخرج المكلف عن عمدة التكليف الوارد بلفظه(٤) بامتثال أيهما كان ، وإنما تخرج عن عهدته بامتثال ما دلت القرينة على تعينه(٥) .

واعلم أن هذا التعريف إن كان تعريفا لمطلق المجمل وهو الذى أشعر به كلامه إشعارا ظاهرا ، فإنه ذكر فى أوله لفظة "ما" وهى عامة التناول فيشمل اللفظ والفعل ، كان ينبغى أن لا يذكر فى آخره اللفظ " فإن ذلك يشعر بأنه أراد من "ما" اللفظ وحينئذ يكون التعريف غير جامع ، لخروج الفعل المجمل عنه، وإن كان تعريفا للمجمل اللفظى فقط ، إما لأن الإجمال بالذات للفظ

---

(١) وهذا التعريف لأبى الحسين البصرى هو الذى اختاره الإمام الرازى فى محصوله وسراج الدين الأرموى .
انظر : المعتمد "٣١٧/١" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٣١" ، التحصيل من المحصول "٤٤٦/١" .

(٢) فى "ك" : ضربته .

(٣) انظر : التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموى "الموضع السابق " .

(٤) فى "ص" : بلفظ .

(٥) انظر : المحصول ، الأحكام للآمدى " فى الموضعين السابقين " .
وانظر فى تعريف المجمل :
المعتمد "٣١٧/١" ، العدة "١٤٢/١" ، البرهان "٤١٩/١" ، أصول السرخسى "١٦٨/١" ، المستصفى"٣٤٥/١" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٣١" ، الأحكام للآمدى "٨/٣" ، التحصيل من المحصول "٤٤٦/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٨/٢" ، الروضة " ص ١٨٠" ، كشف الأسرار "٣/ ١٠٤" .

وبالعرض للفعل إذ الفعل غير موضوع [١] للدلالة على الشيء حتى يتطرق إليه الإجمال والتصريح ، أو لأن الغالب إنما هو الإجمال في اللفظ دون الفعل كأن ينبغي أن لا يذكر في أوله ما يتناوله وغيره ، بل كان ينبغي أن يصرح بذكر اللفظ دفعا لإيهام التعميم .

هذا مع أن الأولى[٢] ذكر التعريف على وجه يتناولهما ، فإصلاحه بحذف اللفظ وإيراد "هو" وما يجري مجراه مكانه فيقال : ما أفاد شيئا من جملة أشياء / (٢٨٢/أ) ، هو متعين في نفسه وهو لا بعينه .

وحينئذ يكون جامعا مانعا لا إشكال فيه .

((وأما المبين))[٣] فيطلق على معنيين :

أحدهما : الخطاب الذي يحتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانه .

وثانيهما : الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان ، وهو نوعان :

أحدهما : ما دل عليه الخطاب بحسب الوضع وهو النص والظاهر .

وثانيهما : ما دل عليه بحسب المعنى كمفهوم الموافقة والمخالفة ، وسائر ما دل عليه النص بطريقة التعليل كقوله عليه السلام : « إنها من الطوافين والطوافات »[٤] ، وكقوله : « أينقص الرطب إذا جف؟ » فقالوا :

---

(١) في "ص" : متنوع ، وفي "ك" : مصوع .

(٢) في "ك" : الأول .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ "١٣" في كتاب الطهارة - باب الطهور "١/٢٣" .

وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده " ص ٩" .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده "٥/٣٠٣" .

وأخرجه أبو داود "٧٥" في كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة "١/١٩-٢٠" .

وأخرجه الترمذي "٩٢" في أبواب الطهارة - باب ما جاء في سؤر الهرة "١/١٥٣-١٥٤" .

==

(نعم) فقال : « فلا إذاً »[1] ، وكما دل عليه النص بواسطة الفعل[2] نحو الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلا به[3] .

وكقوله [تعالى [4]] : ﴿ واسأل القرية ﴾[5] فإنه لما تعذر إجراء الخطاب على ظاهره [6]، وجب إضمار " الأهل " وما جرى مجراه ، وهكذا كل خطاب دل الفعل على تعين مجازه [7] فى بادئ النظر ، والأول يشبه أن يكون

== وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة "١/ ٥٥" .

وأخرجه ابن ماجه "٣٦٧" فى كتاب الطهارة وسننها - باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة فى ذلك "١/ ٥٥" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الطهارة - باب أحكام سؤر الهرة "١/ ١٥٩-١٦٠" .

وأخرجه الدارقطنى "٢٢" فى كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة "١/ ٧٠" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة "١/ ٢٤٥" كلهم من حديث كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبى قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت. قالت كبشة : فرآنى أنظر ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخى ، فقلت : نعم . فقال : إن رسول الله ﷺ قال: « إنها ليست بنجس من الطوافين عليكم والطوافات » .

قال الترمذى : حديث حسن صحيح .

وقال الحافظ : " وصححه البخارى والترمذى والعقيلى والدارقطنى وساق له فى الأفراد طريقا غير طريق إسحاق " التلخيص "١/ ٥٤" .

وقال ابن دقيق العيد : " لعل من صححه اعتمد على تخريج مالك وإن كل من خرج له فهو ثقة عند ابن معين " . التلخيص "١/ ٥٣-٥٤" .

(١) سبق تخريجه "ص ٥٨٩" .

(٢) فى "ك" : العقل .

(٣) كما سبق ذلك " ص ٤٩٣" .

(٤) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(٥) يوسف : آية "٨٢" .

(٦) آخر الورقة "١٢٠" من "ص" وآخر الورقة "٥" من "ك" .

(٧) فى "الأصل " ، "ت" : معين ، والمثبت من "ك" .

هو الحقيقة ، أما لغة فلأنه هو الذى ورد عليه البيان وبين دون الثانى[1] .

والمبين : اسم المفعول من بين الشىء إذا ظهر[2] .

وأما اصطلاحا : فلتبادر الفهم إليه عند إطلاقه وكثرة استعماله فيه .

وأما البيان : فى اللغة : فهو اسم مصدر " بين " إذا أظهر[3]، وأزال الإيهام كالكلام والأذان ، يقال : بين يبين تبينا وبيانا كما يقال : كلم يكلم تكليما وكلاما وأذن يوذن تأذينا وأذانا[4] .

وأما فى الاصطلاح فاعلم : أن للشيخ الغزالى - رحمه الله تعالى - فيه كلاما حسنا[5] .

وهو : أنه لا شك فى أن البيان أمر يتعلق بالتعريف والإعلام ، وإنما يحصل الإعلام بدليل ، والدليل محصل للعلم أو الظن فهاهنا أمور ثلاثة : الإعلام ، ومحصله ، ونتيجته[6] .

فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف ، وإليه ذهب أبو بكر الصيرفى من أصحابنا ،وهؤلاء قالوا فى حده : إنه إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز

---

(١) انظر : المعتمد "١/٣١٩" ، المحصول "١/ق٣/٢٢٧" ، الفائق "٣/١٥٦" .

(٢) كما سبق فى اللغات " ص ١١٦" .

(٣) فى "ص" : إذا ظهر .

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "بين" "١/٣٢٨" ، لسان العرب مادة "بين" "١٣/٦٧" .

وانظر فى معنى البيان :

المعتمد "١/٣١٧" ، العدة "١/١٠٠"، البرهان "١/١٥٩" ، أصول السرخسى "٢/٢٦" ، المستصفى"١/٣٤٦" ، المنخول " ص ٦٣" ، المحصول "١/ق٣/٢٢٦" الأحكام للآمدى "١/٣٨" .

(٥) انظر : المستصفى "١/ ٣٦٤-٣٦٥" .

(٦) فى "ص" وسجه

التجلى[1] .

ومنهم من جعله عبارة عما به يحصل الإعلام : وهو الدليل .

وإليه ذهب القاضى أبو بكر[2] ، وأكثر أصحابنا : نحو الشيخ الغزالى[3] ، والإمام[4] ،وغيرهما ، وأكثر المعتزلة : كأبى هاشم ،وأبى حسين البصرى[5]، وغيرهما .

وهؤلاء قالوا فى حده : إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب منه[6] .

ومنهم من جعله عبارة عن : نفس العلم أو الظن الحاصل من الدليل[7]. وإليه ذهب أبو عبدالله البصرى[8] .

وهؤلاء قالوا : فى تحديده "هو"[9] عبارة عن تبيين /(٢٨٢/ب) الشىء،

---

(١) هذا التعريف للصيرفى واختاره أبو بكر الحنبلى وارتضاه من خاض فى الأصول من أصحاب الشافعى ، وذكره الشيخ الغزالى فى المستصفى والمنخول ولم يعزه لأحد ، وذكر ابن النجار ، إلا أنه أبدل كلمة "شىء" بكلمة " المعنى " وأكثر العلماء على إثبات كلمة "شىء" ومنهم : أبو يعلى ، والجوينى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم . انظر : المعتمد " ٣١٨/١" ، العدة "١٠٥/١" ، البرهان "١٥٩/١" ، المستصفى "٣٦٥/١" ، المنخول " ص ٦٣" ، الأحكام للآمدى "٢٥/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ١٦٢/٢" .

(٢) انظر : البرهان "١/ ١٦٠" ، الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

(٣) انظر : المستصفى ، المنخول " فى الموضعين السابقين " .

(٤) انظر : المحصول " ١/ق٣/٢٢٦" .

(٥) انظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى " فى الموضعين السابقين " .

(٦) انظر : المراجع السابقة .

(٧) فى الأصل : الدليلين ، والمثبت من "ك،ص" .

(٨) انظر : المعتمد " الموضع السابق " .

(٩) فى الأصل : وهو ، والمثبت من " ك ، ص " .

فالتبيين عندهم واحد[1] .

واعلم أن القول الذى عليه الجماهير هو الأشبه : أما بحسب اللغة فلكثرة الاستعمال فيه ، قال الله تعالى :﴿ هذا بيان للناس ﴾[2] أى : دليل لهم ، ويقال : بين فلان كذا ، بيانا حسنا إذا ذكر الدلالة عليه ، ويقال : لفلان بيان حسن أى قدرة على تقرير الدلائل .

وأما بحسب الاصطلاح : فلأن الأصولى إذا سمع لفظ البيان من مثله لم يتبادر فهمه إلا إلى الدليل ، لكن غايته أنه يتبادر[3] إلى دليل مخصوص ، وهو الدليل القولى فقط عند من يعتقد أنه مخصوص به ، وأما من لا يعتقد ذلك فلا تخصيص عنده بدليل دون دليل بل يتبادر[4] إلى مطلق الدليل[5] .

ويقول الأصولى : وجد لهذا الكلام بيان أى دليل يبين المراد منه ، وإن لم يحصل التعريف والإعلام به بعد ، وبهذا عرف فساد المذهبين الآخرين ، لأنه إذا لم يحصل التعريف والإعلام به ، لم يحصل العلم أو الظن به لا لما قيل ((أن))[6] من ذكر الدلالة على الشىء لغيره ، وأوضحها غاية الإيضاح يصح لغة [7] وعرفا أن يقال : " تم بيانه " و " هو بيان حسن " وإن لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع فلا يحصل به تعريفه ولا إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى،لأنه ليس من شرط التعريف والإعلام حصول المعرفة

---

(١) انظر : المراجع السابقة ، روضة الناظر " ص ١٨٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٤٠" .

(٢) آل عمران : آية "١٣٨" .

(٣) فى "ص" : تتبادر .

(٤) فى "ص" : تتبادر .

(٥) انظر · البرهان لإمام الحرمين "١/ ١٦٠" ، المستصفى "١/ ٣٦٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٢"

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) فى الأصل لغير ، والمثبت من "ص ، ك"

والعلم ، بدليل أنه يصح أن يقال : عرفه فما عرف ، واعلم فما علم . ومن جعل البيان [1] عبارة عن التعريف والإعلام ، لم ينقل عنه أنه يشترط فى ذلك حصول المعرفة للمعرف له ، وكذلك ليس من شرط إخراج الشىء عن حيز الإشكال إلى حيز التجلى أن يكون ذلك حاصلا للسامعين لجواز أن يكون ذلك لمانع من جهتهم لا لإشكال فى الشىء ، ولهذا يصح أن يقال : " ظهر الحق وتجلى " بحيث ليس فيه إشكال وإن كان أكثر الناس لا يعرفونه ولا يقال : بأن تحديده بذلك غير جامع لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقه إشكال بيان ، ولم يتصور فيه الإخراج عن حيز الإشكال إلى حيز التجلى لأنا نمنع أنه بيان على اصطلاحهم[2] ، .فإن الذهن لم يتبادر عند سماعه إلا إلى بيان المجمل ، أو مافيه نوع من الإيهام ، وكيف لا واختصاص البيان بما يزيل الإشكال على اصطلاحهم أظهر من اختصاصه بالدليل [القولى][3] والشيخ الغزالى المزيف لهذا الحد بما ذكرنا معترف بأن البيان فى اصطلاح القوم مخصوص بالدليل القولى ، وليس هو / (٢٨٣ / أ) عبارة عن مطلق الدليل عندهم ، مع أن الفعل قد يكون بيانا للمجمل عندهم على ما ستعرف ذلك[4]، والدليل العقلى أيضا قد يكون بيانا له فإن المشترك إذا استحال حمله على أحد مفهوميه لدليل عقلى ، فإنه يتعين حمله على المعنى الآخر إذ ذاك ، فبيانه هو ذلك الدليل العقلى[5] .

---

(١) آخر الورقة "١٢١" ، من "ص" .

(٢) فى "ص" : اصطلاحه .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك " .

(٤) انظر ما يأتى " ص ١٦٠١" .

(٥) انظر : المستصفى "١/٣٦٦-٣٦٧" ، المنخول " ص ٦٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٥" .

قال العبدرى بعد حكاية المذاهب : الصواب أن البيان هو مجموعة هذه الأمور .

وقال السرخسى الحنفى :

اختلف أصحابنا فى معنى البيان فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه ==

وإذا عرفت هذه الألفاظ فلنشرع فى المقاصد .

== للمخاطب .

وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذى حصل له عند الخطاب قال : وهو اختيار أصحاب الشافعى : لأن الرجل يقول : بان هذا المعنى أى ظهر والأول أصح ، أى الإظهار .

قال الأستاذ أبو بكر الإسفرايينى قال أصحابنا : إنه الإفهام بأى لفظ كان ، وقال أبوبكر الدقاق : إنه العلم الذى يتبين به المعلوم ، وقال الشافعى : فى الرسالة : إن البيان : اسم جامع لأمور مجتمعة لأصول متشعبة الفروع .

انظر : الرسالة للإمام الشافعى " ص ٢١" أصول السرخسى "٢/٢٦" ، إرشاد الفحول " ص ١٦٨" .

« الفصل الأول »

فى المجمل وما يتعلق بـــه

وفيه مسائل :

« النـوع الأول »

فى المجمل وما يتعلق به

وفيه مسائل :

المسألـة الأولى

فـى أقســـام المجمـــل

اعلم أن الدليل إما شرعى ، أو عقلى : والشـرعى إما أصلى ، أو مستنبط منه وهو القياس ، والإجمـال غير متصور فى هذين القسـمين : أعنى العقلى والمستنبط من الشرعى[١] .

والأصلى ، إما قول ، أو فعل .

والقول : إما مفرد أو مركب .

والمفرد : إما علم "كزيد" المتردد بين الشخصين المسميين به ، أو غيره[٢] .

وهو إما ظاهر : حكم عليه بالإجمال[٣] حال كونه مستعملا فى موضوعه، وهو اللفظ الظاهر الذى يتناول معانى كثيرة ، لا يجوز الحمل عليها بأسرها لا على وجه التعميم ، ولا على وجه البدلية ، كما فى المطلق .

---

(١) انظر : البرهان "٤١٩/١" ، المستصفى "٣٦١/١" ، المحـصول "١/ ق٣/ ٢٣٧" الأحكام للآمدى "٩/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٨/٢" ، روضة الناظر " ص ١٨١" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٤" ، فواتح الرحموت "٣٢/٢" .

(٢) انظر : الفائق "١٥٨/٣" .

(٣) آخر الورقة "٦" من "ك"

وهو على قسمين ، لأن تناوله لها : إما بحسب خصوصياتها ، وهو اللفظ المشترك كالقرء [1]، والمختار ، فإنه مشترك بين الفاعل ، والمفعول ، وقد عرفت أقسامه فى بابه .

وأما بحسب معنى مشترك بينهما ، وهو المتواطئ كقوله تعالى : ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾[2] .

أو حال كونه مستعملا فى بعض موضوعه ، وهو العام المخصوص ، وما يجرى مجراه .

إما باستثناء مجهول[3] كقوله تعالى : ﴿ **وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم** ﴾[4] .

أو بصفة مجهولة[5] كقوله تعالى : ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين** ﴾[6] .

---

(١) فى "ص" : كالفرد .
(٢) الأنعام : آية "١٤١" .
وانظر أقوال العلماء فى" الحق " فى هذه الآية:
تفسير القرطبى" ٧/٩٩-١٠٠ "، تفسير الرازى" ١٣/ ٢١٣ " .
وراجع : المحصول " ١/ق٣ / ٢٣٣"، الأحكام للآمدى "٣/ ٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢/ ١٥٨ " ، الفائق " ٣/ ١٥٩ " .
(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٢٣" ، البرهان "١/ ٤٢١" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٣٤، ٢٣٥" الأحكام للآمدى "٣/ ١١" ، الفائق "٣/ ١٥٩" ، نهاية السول "٢/ ١٤٤" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٦١" .
(٤) الحج : آية "٣٠" .
(٥) انظر : العدة "١/ ١٠٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤١٩" ، والمراجع السابقة .
(٦) النساء : آية "٢٤" .
قوله تعالى : ﴿ **إلا ما يتلى عليكم** ﴾ قد بين الله المستثنى فى آية : ﴿ **حرمت عليكم الميتة** ﴾ من سورة المائدة ، وآية ﴿ **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه** ﴾ وغيرها من سورة الأنعام وآية ﴿ **إنما حرمت عليكم الميتة** ﴾ من سورة النحل ، وهما قبل ==

فإنه لو لم يكن الحل مقيدا بقوله : ﴿ ... محصنين ﴾ كان التعميم معلوما فلما قيده به وهو غير معلوم لنا صار ما هو المراد ((منه))[1] مجهولا ((لنا))[2] .

أو بدليل منفصل[3] ، كما إذا قيل فى عام ، المراد منه البعض لا الكل.

أو حال كونه مستعملا خارج موضوعه ، لا[4] فى كله ، ولا فى بعضه، وهو على قسمين لأنه : إما أن يكون مستعملا فيه بطريق النقل إليه ، وهو الأسماء المنقولة الشرعية ((أى))[5] والمنقولات الخاصة[6] دون العامة ، فإن الاشتهار فيها واجب فيما بين أهل العرف ، فلا يتحقق فيها الإجمال ، أو لا بطريق النقل إليه ، بل على وجه التجوز ، وهو اللفظ الذى دل الدليل على أن الحقيقة غير مرادة منه وله مجازات عديدة / (٢٨٣/ب) متساوية ، فإن اللفظ يكون مجملا بالنسبة إلى تلك المجازات ، إذ ليس الحمل على بعضها أولى من حمله على بعضها الآخر ، كما هو فى المشترك والمتواطئ ، فيكون مجملا.[7]

أو غير ظاهر نحو اسم الإشارة المتردد بين أمور يصلح كل واحد منها أن يكون مشارا إليه ، ونحو اسم الموصول [المتناول][8] بصلته أشياء كثيرة،

=== سورة المائدة نزولا ، وبذلك لم يكن المستثنى مجهولا ولا المستثنى منه مجملا ضرورة أن ما يتلى من المحرمات قد سبق بيانه فى القرآن قبل نزول هذه الآية .

انظر : تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفى على الأحكام للآمدى "٣/ ١١" .

(١) ساقط من "ص ، ك " .

(٢) ساقط من " ص ، ك " .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) آخر الورقة "١٢٢" من "ص" .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) فى الأصل : الحاصلة ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٧) انظر : المعتمد ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٣٦" ، الفائق " فى المواضع السابقة " .

(٨) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك"

ونحو الضمير الذى يكون مترددا فى عوده إلى الشىء وغيره تردداً سوياً ، نحو "هو" عندما تقدم عليه ذكر أمور يصلح أن يكون مرجوعا إليه ((له))[1] وكذلك [2] الضمير المتصل البارز ، فإنه وإن كان لا يتلفظ بدون التركيب ((لكن))[3] لا مدخل له فى إجماله وما نشاء[4] إجماله من التركيب ، لكن لا يجوز الحمل عليهما، لا بطريق المعية ، ولا بطريق البدلية ، بل يحمل على واحد منهما نحو قوله تعالى : ﴿ **إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح** ﴾[5] ((فإن قوله : ﴿ **أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح** ﴾)) [6] صالح للزوج، والولى وصادق عليهما[7] .

وقد يكون بسبب حرف العطف الذى يصلح أن يكون ما بعده معطوفا على ما قبله ، ويصلح أن يكون مبتدأ نحو قوله تعالى : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا** ﴾[8] ، فإن قوله : ﴿ **والراسخون** ﴾ يصلح أن يكون معطوفا ، ويصلح أن يكون مبتدأ ، وإنما يتعين أحدهما بدليل من خارج .[9]

---

(١) ساقط من " ص ، ك " .

(٢) فى الأصل : ولذلك ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ص" : وما يشاء .

(٥) البقرة : آية "٢٣٧" .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٧) فإن من بيده العقدة يحتمل أن يكون هو الزوج ، أو الولى ، ولذلك اختلف العلماء فأخذ بالأول الشافعى ، وبالثانى مالك رحمهما الله تعالى .
انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٨/٢" ، الإبهاج "٢٠٩/٢" ، نهاية السول "١٤٤/٢" ، منهاج العقول "١٤٤/٢" .

(٨) آل عمران : آية "٧" .

(٩) إن الاختلاف فى الموقف والابتداء فى هذه الآيه فرع الاختلاف فى المراد بالمتشابه وبتأويله والجميع من اختلاف التنويع لا التضاد . ==

وقد يكون بسبب التجوز الناشئ من التركيب ، كما فى النفى الداخل على الشىء الذى علم أنه غير منتفى ، فإنه يجب صرف ذلك النفى إلى ما هو المطلوب منه من الصفات ، فإذا كان ذلك أمورا عديدة نحو عدل السلطان ، وعلمه وقدرته ، وشجاعته ، لم يمكن صرفه إلى الكل .

أما أولا : " فلأن "[1] كل [ما] [2] هو المطلوب [3] منه غير منفى قطعا .

وأما ثانيا : فلأنه إضمار من غير ضرورة ، إذ الضرورة مندفعة بإضمار بعض ملك الصفات فلا حاجة إلى إضمار كلها ، ثم ليس البعض أولى من البعض فيتحقق الإجمال ، وهذا على رأى بعضهم[4] .

وقد يكون بسبب جميع الصفات وأردافها بما يصلح أن يرجع إلى كلها، أو إلى بعضها نحو قولك : زيد طبيب أديب خياط ماهر ، فقولك : "ماهر"

== فإن أريد بالمتشابه حقيقة الله سبحانه وتعالى وكنه صفاته وكنه الجنة والنار والروح وكنه ما ورد من المغيبات التى لا نعلم حقيقتها التى اختص الله سبحانه وتعالى بعلمها ومعرفتها كان التأويل بمعنى الحقيقة والمآل التى لا يعلمها إلا الله وعليه يكون الوقف تاماً على لفظ الجلالة ، وتكون "الواو" استئنافية والجملة بعدها ابتدائية .

وإن أريد بالمتشابه ما اشتبه معناه وخفى علمه على بعض الناس دون بعض كان تأويله بمعنى تفسيره ، وعليه يكون الوقف على لفظ "العلم" وتكون "الواو" عاطفة وجملة "يقولون" حال من قوله : " والراسخون " وعليه يكون التقدير : وما يعلم المعنى المراد من الآيات المتشابهة إلا من أنزلها والراسخون فى العلم قائلين آمنا به كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فليس فى الآية تردد يوجب الإجمال ويمنع من اعتقاد ما دلت عليه والعمل به ، كما هو الشأن فى الإجمال ، بل التخيير بين قراءتين لكل منهما معنى صحيح .

انظر : حاشية الأحكام للآمدى "٣/ ١٠" .

(١) مكررة فى الأصل .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك " .

(٣) فى "ص ، ك" : مطلوب .

(٤) انظر : الفائق "٣/ ١٦٠" .

يصح أن يكون راجعا إلى الكل ، وإلى البعض فقط ، وذلك البعض يصح أن يكون هو الأخير أو غيره[1] .

فإن قلت : هو ظاهر فى عـوده إلى الكل عند البعض ، وإلى الأخـير عند البعض الآخر ، وعلى التقديرين لا يتحقق الإجمال .

قلت : أليس أنه عند البعض مجمل غير ظاهر فى شيء منهما ؟

وغـرضنا إنمـا هو /(٢٨٤/أ) تطرق[2] الإجمال فى الجـملة لا الإجمال المتفق عليه ثم الإجمـال فى مثل هذا لازم على رأيهم أيضا : إذا دل دليل على أنه لا يرجع إلى الكل أو إلى الأخير .

وقد يكون بسبب[3] أن اللفظ متردد بـين جميع[4] الأجزاء ،وبين جميع[5] الصفات نظرا إليه ، وإن كان أحدهمـا يتعين بدليل من خارج ، نحو قولك : الثلاثة زوج وفرد ، فـإنه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحـدهما ، وبالنظر إلى صدق القائل يتعـين أن يكون المراد فيه جمع[6] الأجزاء ، فإن حمله على جميع[7] الصفات ، أو على جمعهما يوجب كذبه [8].

وأما الفعل فالاحتمال[9] فيه بالذات ، لأنه لا يدل بمجرده على وجه وقوعه

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٠-١١" ،مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٨/٢" ، الفائق "٣/ ١٦٠" .

(٢) فى الأصل : طرق ، والمثبت من "ص،ك" .

(٣) آخر الورقة "١٢٣" من "ص" .

(٤) فى الأصل : جميع ، والمثبت من " ص،ك" .

(٥) فى الأصل : جمع : والمثبت من "ص،ك" .

(٦) هكذا فى النسخ ، ولعلها : جميع .

(٧) فى "ص ، ك" : جمع .

(٨) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٠" ، الفائق "٣/ ١٦٠" .

(٩) فى الأصل ، ك : فالإجمال .

والظهور[1] والقطع فى دلالته على وجـه وقوعه ، إنما [2] هو من دليل خارج فإذا اقترن[3] به ذلك كان مبينا وإلا كان مجملا .

مثال الأول : مداومته عليه السلام علـى الركوع والسجود فى الصلاة ، فإن مجرد فعلها لا يدل على[4] أنهما من واجبات الصلاة ، لكن قرينة المداومة تدل على ذلك ، إذ لو كان غـير واجب لتركـه لئلا يعتـقد وجوبه ، فـإن المدوامة خصوصا مع قوله : « صلوا كما رأيتمونى [أصلى [5]] »[6] يدل على ذلك.

مثال الثانى : تركه التشهد الأول ، فإن مجرد تركه لا يدل على أنه ليس من واجبات " الصلاة "[7] لاحتمال أن يكون تركـه ناسيا ، وإنما يدل عليه أن لو علم تركه متعمدا[8] .

---

(١) فى "ص" : الطهور .

(٢) فى "ص" : إما .

(٣) فى "ص" : إقترب .

(٤) آخر الورقة "٧" من "ك" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك " .

(٦) الحديث سبق تخريجه " ص ٣٥٨" .

(٧) فى الأصل : والصلاة ، والمثبت من "ص،ك" .

(٨) انظر : المحصـول "١/ ق٣/٢٣٦-٢٣٧" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ١٢" ، الفـائق "٣/ ١٦٠" ، نهاية السول "٢/ ١٤٤"

المسألة الثانية

يجوز ورود المجمل فى كتاب الله تعالى و [سنة[1]] رسول "الله ﷺ[2]"[3] ، والدليل عليه ما تلونا من الآيات هنا، وفى مسألة أنه يجوز ورود المشترك فى كتاب الله تعالى وسنة رسول[4] [الله عليه السلام[5]] والكلام فى هذه المسألة نفيا وإثباتا ما سبق فى تلك المسألة ، ولا حاجة إلى التطويل[6] .

المسألة الثالثة

[لا إجمال فى التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان]

ذهب جماهير الأصوليين من الفريقين ، إلى أن التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان نحو قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾[7] لا إجمال فيه ، بل يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الأعيان

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٣٧" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٠" ، الفائق " ص ١٦٠" ، المحلى على جمع الجوامع "٢/ ٦٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤١٥" .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) فى الأصل ، "ك" : رسوله ، والمثبت من "ص" .

(٥) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(٦) انظر ماسبق " ص ١٨٨" .

وانظر : المحصول ، الفائق " فى الموضعين السابقين " .

ذهب داود الظاهرى إلى القول بمنع الإجمال لأن الإجمال بدون البيان لا يفيد ومعه تطويل ، ولا يقع فى كلام البلغاء فضلا عن كلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم . انظر : شرح الكوكب المنير "٣/ ٤١٥" .

وراجع: المحصول "١/ق٣/٢٣٨/٢٣٩"، جمع الجوامع وشرحه" الموضع السابق" .

(٧) النساء : آية "٢٣" .

فقوله تعالى :﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾[1] يفيد تحريم الاستمتاع ، وقوله تعالى :﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾[2] يفيد تحريم أكل الميتة وشرب الدم[3].

خلافا للكرخى [4] ، وأبى عبدالله البصرى [5] ، فإنهما ذهبا إلى أنه مجمل[6] .

لنا وجوه :

---

(١) النساء : آيه "٢٣" .

(٢) المائدة : آية "٣" .

(٣) وإلى هذا القول ذهب عبد الجبار والجبائى وأبو هاشم وأبو الحسين البصرى والغزالى والرازى والآمدى وابن الحاجب ، ونقله عبدالعزيز البخارى فى كشف الأسرار عن الكرخى على أن المشهور عنه هو الثانى ونقله السرخسى عن مشايخهم العراقيين .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٣٨/١٧" ، المعتمد "٣٣٣/١" ، أصول السرخسى "١٩٥/١" ، المستصفى "٣٤٦/١" ، المحصول "١/ق٣/٢٤١" ، الأحكام للآمدى "١٢/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٩/٢" ، كشف الأسرار "١٠٦/٢" .

(٤) هكذا نسبه أبو الحسين البصرى فى المعتمد "٣٣٣/١" لأبى الحسن الكرخى وعلى هذه النسبة تبعه الآمدى وابن الحاجب ، وتبع هؤلاء ابن الهمام وقد ذكرت آنفا أن عبدالعزيز البخارى نقل عنه القول الأول والله أعلم بذلك .
انظر : المراجع السابقة وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "٣٣/٢" .

(٥) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار والمعتمد فى الموضعين السابقين ، والتبصرة " ص ٢٠١" ، والمراجع السابقة .

(٦) ثم اعلم أن التحريم المضاف إلى العين ثابت لها بطريق الحقيقة فيوصف المحل أولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما وإلى هذا ذهب السرخسى والبزدوى والسمرقندى وغيرهم .
انظر : أصول السرخسى ، المستصفى ، كشف الأسرار ، تيسير التحرير فى "المواضع السابقة " .

أحدهـــا : قوله عليـه السلام " لعن الله اليهود حـرمت عليهم[1] الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها "[2].

ووجه الاستدلال به هو أن التحريم المضاف إلى الشحوم ، لو لم يفد تحريم كل نوع من أنواع التصرفات المتعلقة بها ، لما استحقوا اللعن / (٢٨٤ / ب) على بيعها وأكل أثمانها[3] .

---

(١) في الأصل : عليكم ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) أخرجه البـخارى فى صحيحه فى كـتاب البيوع - باب لا يذاب شحم الميـتة ولا يباع ودكه "٣/ ٤٠" عن أوطاس أنه سـمع أن ابن عباس رضى الله عنه يقول : بلـغ عمر أن فلانا باع خمرا فقال : قاتل الله فلانا ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال : « قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها » .

ومن حـــديث أبى هـريرة رضى الله عنه أن رســـول الله ﷺ قـــال : « قـــاتل الله اليهود. .إلخ » وفى باب بيع الميتة والأصنام "٣/ ٤٣" .

وأخرجه مـسلم "١٥٨١" ، "١٥٨٢" ، "١٥٨٣" ، فى كتاب المساقـاة باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام "٣/ ١٢٠٧-١٢٠٨" .

وأخرجـه أبو داود "٣٤٨٥" ، "٣٤٨٨" فى كتـاب البيـوع - باب فى ثمن الخـمر والميتة "٣/ ٢٧٩" .

وأخـرجه التـرمذى "١٧٩٧" فى كـتاب البـيوع - بـاب ماجـاء فى بيع جلود الميتـة والأصنام "٣/ ٥٩١" .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع -باب بيع الخنزير "٧/ ٣٠٩، ٣١٠" .

وأخرجه ابن ماجه "٢١٦٧" فى كتاب التجارات - باب مالا يحل بيعه "٢/ ٧٣٢" .

وأخرجـه الدارمى "٢١١٠" فى كـتاب الأشـربة - باب النهى عن الخمـر وشرائهـا "٢/ ٤٠" .

وأخرجـه البيـهقى فى كتـاب البيـوع - باب تحريم الخـمر والميتـة والخنزير والأصنام "١٢/ ٦" . وقوله فى الحديث « فجملوها » أى أذابوها ، قال ابن قتيبة : " أصله من الجمـيل وهو ودك الشحـم المذاب " . انظر : معـجم مقاييـس اللغة مـادة "جمل " "١/ ٤٨١" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٣٤٢-٣٤٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٩" ، الفائق "٣/ ١٦٢" .

فإن قلت : إنه حكاية وهى لا تفيد التعميم ، فلعل ذلك التحريم كان ((على))[1] وجه يفيد تحريم جميع أنواع التصرفات المتعلقة بها ، وذلك مما لا نزاع فيه وليس فى الحديث ما يدل على أن ذلك التحريم كان مطلقا حتى يحصل مقصودكم .

سلمنا : أنه كان مطلقا ، لكن لا نسلم أنه لو لم يفد تحريم جميع أنواع التصرفات لما استحقوا اللعن ، وهذا لأنه يجوز أنهم إنما استحقوا ذلك، لأنهم عملوا ذلك[2] قبل الاستكشاف وطلب البيان وصادفوا ما هو المحرم عليهم من جملة تلك التصرفات ، وكان الواجب عليهم أن لا يقدموا على شىء من التصرفات المتعلقة[3] بها قبل الاستكشاف ، فلما تركوا ذلك وصادفوا المحرم إستحقوا اللعن .

قلت : الأصل والظاهر متطابقان فى الدلالة على أنهم إنما استحقوا ما استحقوا بمجرد مخالفة تحريم الشحوم لا غير .

أما الأول : فلأن الأصل عدم ما يظن أنه مستفاد منه غير التحريم .

وأما الثانى : فلأن ترتب الحكم على الوصف مشعر بعليته فترتب[4] اللعن على البيع وأكل الثمن بعد تحريم الشحوم ، يدل على أن علته هى مخالفة تحريم الشحوم بالبيع وأكل ثمنها .

وعن الثانى : أنه لو كان ذلك لما ذكرتم ، لكان الواجب التصريح بذلك وأن لا يأتى بعبارة تشعر بضده دفعا لظن الباطل ، أو إيهامه ولما لم يفعل ذلك علمنا أنه ليس لما ذكرتم[5] .

---

(١) ساقط من "ص"

(٢) فى "ك" : بذلك .

(٣) آخر الورقة "١٢٤" من "ص" .

(٤) فى الأصل ، "ص" : فثبت ، والمثبت من "ك" .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٩" . الفائق "٣/ ١٦٣"

ثانيها : أن المتبادر إلى الفهم عند سماع قول القائل : هذه المرأة حرام على هذا الرجل ، أو حرمت هذه المرأة عليه ، أو هذا الطعام حرام ، أو حرم هذا الطعام ، إنما هو تحريم الاستمتاع بها ، وتحريم أكل الطعام ، والتبادر دليل الحقيقة[1] .

فإن أحيل ذلك إلى العرف الطارئ ، دفع بأن الأصل عدم التعبير .

ولئن[2] سلم : كان المقصود أيضا حاصلا لأنا ما ادعينا سوى أنه يفيد بحسب العرف تحريم الأفعال المطلوبة من تلك الأعيان سواء كان العرف مطابقا لمقتضى[3] اللغة أو لم يكن .

وثالثها : أن التعميم أكثر فائدة من الإجمال[4] [لأن مدلولاته معينة وأكثر بخلاف مدلول المجمل[5]، فإنه غير معين وأقل منه][6] فكان الحمل عليه أولى[7] .

فإن قلت : التعميم وإن كان أكثر فائدة من الإجمال ، [لأن مدلولاته معينة وأكثر ، بخلاف مدلول المجمل ، فإنه غير معين][8] لكنه فى هذا المقام يستلزم محذورين ، وهما كثرة الإضمار[9]، ولزومها إياه دائما ((لأن مدلولاته

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢" .

(٢) فى "ك" : وإن سلم .

(٣) فى "ص" : بمقتضى .

(٤) فى "ص" : الاحتمال .

(٥) فى "ص" : الحمل .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٣" ، الفائق "٣/ ١٦٣" .

ومما استدل به الرازى فى محصوله "١/ق٣/ ٢٤٣"، هو أن المفهوم من قولنا :" فلان يملك الدار ،ومن قولنا : فلان يملك الجارية"هو قدرته على التصرف بهما ببيع وغيره وإذا جاز أن تتخلف فائدة الملك على هذا النحو جاز مثله فى التحرى والتحليل.

(٨) ساقط من الأصل ، "ك" والمثبت من "ص" .

(٩) فى "ك" : الإلزام .

معينة وأكثر بخلاف مدلول المجمل فإنه غير معين وأقل منه))[1] بخلاف محذور الإجمال ، فإنه يزول عنه عندما عرف المراد منه ، بدليل آخر وليس فيه كثرة الإضمار ، بل لا يضمر فيه إلا أمر واحد /(٢٨٥/أ) فمع هذين المحذورين، لم قلتم أنه أولى من الإجمال ؟

قلت : لا نسلم أولا لزوم كثرة الإضمار ، لو سلم أن هناك إضماراً وهذا لأن المعنى من قوله تعالى : ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم** ﴾[2] حرم عليكم جميع أنواع الاستمتاع بها ، فالإضمار واحد ، وإنما المضمرات أمور كثيرة ،وفرق بين كثرة الإضمار ، وبين كثرة المضمر ومفسدة الإضمار ، إنما يلزم من الأول دون الثاني .

فإن قلت : إن كثرة المضمر يستلزم كثرة الإضمار ، لأن قولنا : حرم جميع أنواع الاستمتاع جار مجرى قولنا : حرم عليكم النظر بالشهوة ، وحرم عليكم القبلة ، وحرم عليكم المعانقة ، وحرم عليكم الوطء ، وإذا كان كذلك كان كثرة الإضمار لازما له . قلت : لا نسلم أنه جار مجراه ، وقد عرفت سنده فيما سبق غير مرة فلا نعيده .

سلمنا : لزوم كثرة الإضمار ودوامها له ، لكنه مع هذا[3] خير من الإجمال، لأن ما هو المقصود[4] من الكلام،هو إفهام المراد منه حاصل فيه كل زمان .

وأما الإجمال فإنه يخل بهذا المقصود قبل البيان فى حق الكل وبعده فى حق من لا يصل إليه البيان ، وهو موقع للمتكلم فى كلفة البيان ، وللسامع فى كلفة طلبه ، والنظر بخلاف القول بالتعميم ، فكان أولى .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص ، ك" .

(٢) النساء : آية "٢٣" .

(٣) آخر الورقة "١٢٥" من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٨" من "ك"

احتجـا بوجهيـن :

أحدهمـا : أن التحليل والتـحريم يستـحيل أن يتعلقـا بالأعيان ، لأنهـما حكمان شرعيان ، والحكم الشرعى إنما يتعلق بما هو مقدور للعبد من أفعاله ، والأعيان غيـر مقدورة له فيستحـيل تعلقهما بها ، وحينئذ يجب صـرفهما عن ظاهرهما وتعليـقهما بالأفـعال المتعلقة بتلك الأعـيان دفعا للتعـطيل ، فإما أن تعلقهما بجميع الأفعال المتعلـقة بها وهو باطل ، لأنه إضمار من غير حاجة أو يتبعض بمعين[1] وهو أيضا باطل ، لأنه ليس البعض أولى من البعض لعدم ما يدل عليه لفظا ومـعنى أو ببعض غيـر معين ، وهو أيضـا باطل ، لأنه خلاف الإجمـاع ((أولا تعلقهـمـا بشىء وهو أيضا باطل ، لأنه تعطيل للنـص وهـو أيضـا خـلاف الإجمـاع))[2] فلم يبق إلا لتـوقف إلى أن يدل دلـيـل عـلى ذلك التعليق، وهو المطلوب[3] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن تعليقها بالأفعال المطلوبة من تلك الأعيان على وجه الإضمـار ، وهذا لأن اللفظ يدل عليه بطريق الحقيـقة بعرف الاسـتعمال بدليل التبـادر كما سـبق فى الاستدلال ، وإذا كـان كذلك /(٢٨٥/ب) لم يكن هناك إضمار، فضلا عن أن يكون بغير حاجة .

سلمنا : أن تعليقهما بالأفعال المتعلقة بتلك الأعيان على وجه الإضمار، لكن لا نسلم إنه البـعض أولى من البـعض ، بل الأفعـال المطلوبة منهـا أولى بذلك للعرف[4] .

---

(١) فى "ص" : معين .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) انظر : المعتـمد "١/٣٣٣" ، التبصـرة "ص ٢٠٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٤٤" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ١٢" ، مختـصر ابن الحـاجب وشرحـه "٢/ ١٥٩" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣٤" .

(٤) انظر : التبصرة " ص ٢٠٢"، المحصول "١/ ق٣/ ٢٤٥" ، الأحكام للآمدى ==

وثانيهما : أنهما لو دلا على تحريم فعل معين ، أو تحليله لدلا[1] عليه فى كل موضع واللازم باطل بالإجماع ، فالملزوم مثله .

وجوابه : منع الملازمة ، وما الدليل عليه .

سلمناه [2]: لكن فى التعين النوعى،فأما فى التعين الشخصى فممنوع، والتعيين النوعى حاصل فيما نحن فيه فإنهما يدلان فى كل موضع على تحريم وتحليل الأفعال المطلوبة من تلك الأعيان[3] .

== "٣/ ١٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٩" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣٤" .

(١) فى "ص" . لولا .

(٢) فى الأصل : سلمنا ، والمثبت من "ص،ك ".

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٣٣" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٤٤" ، الفائق "٣/ ١٦٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٢١"

المسألـــة الرابعـــة

ذهب بعض الحنفيـة إلى أن قـوله تعـالى : ﴿ وامسحـوا برؤوسكم ﴾[1] مجمل.[2]

لأنه محتمل لمسح جميع الرأس ولمسح بعضه ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، فتحقق[3] الإجمال ، وإنما أوجبنا مسح مقدار الناصية ، لأن فعله عليه السلام وقع بيانا له[4] .

---

(١) المائدة : آية "٦" .

(٢) هكذا نسبه ابن الهمام فى التحرير"١/١٦٧" لبعض الحنفية وكذلك فعل عبد الشكور فى مسلم الثبوت "٢/٣٥" ، وهذا على خلاف صنيع ابن النجار حيث نسبه للحنفيه كما فى شرح الكوكب المنير "٣/٤٢٣" .
وانظر فى هذا المذهب :
المعتمد "١/٣٣٤" ، المحصول "١/ق٣/٢٤٥" ، الأحكام للآمدى "٣/١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٥٩" ، الإبهاج "٢/ ٢١٠" ، كشف الأسرار "١/٨٣" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/١٥٩" ، المسودة " ص ١٧٨" .

(٣) فى "ك" : فيتحقق .

(٤) يريد بفعل النبى ﷺ حديث مسح الناصية الذى يروى عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه قال : " تخلف رسول الله ﷺ وتخلفت معه فلما قضى حاجته قال : «أمعك ماء ؟ » فأتيته بمطهره فغسل كفيه ووجهه ، ثم ذهب يحسر عن ذراعيه فضاق كم الجبة فأخرج يده من تحت الجبة وألقى الجبة على منكبيه ، وغسل ذراعيه ومسح بناصيته وعلى العمامة ، ثم ركب وركبت . . . " الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم "٨١" فى كتاب الطهارة - باب المسح على الناصية والعمامة "١/ ٢٣٠-٢٣١" .
وأخرجه أبو داود "١٥٠" فى كتاب الطهارة - باب المسح على الخفين "١/٣٨" .
وأخرجه الإمام مالك فى كتاب الطهارة- باب ما جاء فى المسح على الخفين "١/٣٥-٣٦" .
وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة- باب المسح على العمامة مع الناصية "١/٧٦"==

وذهب الباقون إلى نفى الإجمال[1] .

لكن منهم من قال : إنه يفيد مسح جميع الرأس وإليه ذهب مالك رضى الله عنه [2]، ومن الأصوليين القاضى[3] ، ومن الأدباء ابن جنى[4] .

ومنهم من قال : إنه يفيد التبعيض وإليه ذهب أصحابنا[5] .

ومنهم من قال : يفيد القدر المشترك بين الكل والبعض ، وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه [6]، واختاره جماعة من الأصوليين ، نحو القاضى

== وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب مسح بعض الرأس "١/٥٨" .
وأخرجه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب الطهارة - باب فرض مسح الرأس فى الوضوء "١/ ٣٠" .

(١) وإليه ذهب جمهور الأصوليين :
انظر : المراجع السابقة، نهاية السول "١٤٧/٢" ، شرح الكوكب المنير "٤٢٣/٣" .

(٢) انظر فى مذهب الإمام مالك رضى الله عنه :
المدونة "١٦/١" ، تفسير القرطبى "٨٧/٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٩/٢" ، الإبهاج "٢/ ٢١٠" .

(٣) انظر فى مذهب القاضى : " المراجع السابقة " ، ومختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٩/٢" .

(٤) قال ابن جنى فى سر صناعة الإعراب " ص ١٣٩ " : " فأما ما يحكيه أصحاب الشافعى رضى الله عنه من أن الباء للتبعيض فشىء لا يعرفه أصحابنا ولا ورد به ثبت" .
وإلى القول بأنه يفيد مسح جميع الرأس ذهب الإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه .
وانظر فى هذا القول : المحصول "١/ق٣/٢٤٦" ، نهاية السول "١٤٧/٢" ، فواتح الرحموت "٣٦/٢" ، شرح الكوكب المنير "٤٢٣/٣" ، والمراجع السابقة .

(٥) انظر : البرهان "١/ ١٨٠" ، المحصول ، الإبهاج ، نهاية السول فى " المواضع السابقة " ، الفائق "١٦٦/٣" .

(٦) انظر : الأم "٤١/١" .
وراجع : أحكام القرآن للكيا الهراس "٣/ ٨٤" ، تفسير القرطبى "٨٨/٦" .

عبد الجبار [1] وغيره .

وتمام الكلام فيه قد مر فى اللغات [2] فلا نعيده [3] .

---

(١) قال فى المعتمد "١/ ٣٣٤" وذكر قاضى القضاة أن ظاهر الباء فى اللغة للإلصاق وقوله : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ يفيد فى اللغة مسح جميع الرأس ، لأن الباء المفيدة للإلصاق دخلت على المسح وقرنته بالرأس ، ولذا يسمى رأسا هو جميعه لا بعضه .

(٣) آخر الورقة "١٢٦" من "ص" .

(٤) انظر ما سبق فى اللغات " ص ٣٧٥" .

والمراجع السابقة .

المسألـة الخامسة

اختلفوا فى قولـه عليه السـلام : « لا صـلاة إلا بفاتحة الكتاب »[1] و« لا صـيـام لمـن لم يبيت الصـيـام من الليل »[2] و « لا نكـــاح إلا بـــولى

---

(١) أخرجه البخـارى فى صحيحه فى كتاب الأذان - باب وجـوب القراءة للإمام والمأموم فى الصلوات كلها فى الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت "١/ ١٨٤" .

وأخـرجه مـسلم فى كـتـاب الصلاة - بـاب وجوب قـراءة الفـاتحة فـى كل ركعـة "١/ ٢٩٥-٢٩٧" .

وأخرجه أبو داود فى كـتاب الصلاة - باب من ترك القراءة فى صلاته بفـاتحة الكتاب "١/ ٢١٦-٢١٧" .

وأخرجه التـرمذى "٣١١" فى أبواب الصلاة - باب ما جـاء فى القراءة خلف الإمام "٢/ ١١٦" وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كـتاب الافتتاح - باب : إيجاب قراءة فـاتحة الكتاب فى الصلاة "٢/ ١٣٧" .

وأخرجه ابن ماجـه "٨٣٧" فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فـيها - باب القراءة خلف الإمام "١/ ٢٧٣" .

وأخـرجه الدارمى "١٢٤٥" فى كـتاب الصـلاة - باب لا صلاة إلا بفـاتحة الكتـاب "١/ ٢٢٧" .

وأخرجـه الدارقطنى فى كـتاب الصـلاة - باب وجوب قـراءة أم الكتاب فى الـصلاة وخلف الإمام "١/ ٣٢١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة - باب تعيين القراءة بفاتحة الكتاب "٢/ ٣٨" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى الأم "١/ ١٢٩" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٥/ ٣١٤، ٣٢٢" .

(٢) رواه أبو داود "٢٤٥٤" فى كتاب الصيام - باب النية فى الصيام "٢/ ٣٢٩" .

وأخرجه الترمـذى "٧٣٠" فى كتاب الصوم - باب ما جاء لا صـيام لمن لم يعزم من الليل "٣/ ١٠٨" بلفظ :« من لم يجمع الصيام قبل الفـجر فلا صيام له » وكذا لفظ أبى داود .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام- باب النية فى الصيام - ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك"٤/ ١٩٦" بلفظ «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» ==

وشاهدى عدلى »(١) . . . .

== وأخرجه ابن ماجه "١٧٠٠" فى كتاب الصيام - باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل "١/ ٥٤٢" بلفظ : « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل » .

وأخرجه ابن خزيمة "١٩٣٣" فى كتاب الصيام ، جماع أبواب الأهلية ـ باب إيجاب الإجماع على الصوم الواجب قبل طلوع الفجر "٣/ ٢١٢" .

وأخرجه الدارقطنى "٢،٣،٤ " فى كتاب الصيام - باب الشهادة على رؤية الهلال "٢/ ١٧٢-١٧٣" من طريق عبد الله بن عمر عن حفصة أن النبى ﷺ قال : به .

قال الترمذى : لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله وهو أصح .

قال الحافظ : واختلف الأئمة فى رفعه ووقفه ، فقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا أدرى أيهما أصح ، يعنى رواية يحيى بن أيوب عن عبد الله بن أبى بكر عن الزهرى عن سالم ، ورواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبى بكر عن سالم بغير واسطة الزهرى ، لكن الوقف أشبه ، وقال أبو داود : لا يصح رفعه ، الموقوف أصح ، ونقل فى العلل عن البخارى أنه قال : هو خطأ وهو حديث فيه اضطراب ، والصحيح عن ابن عمر موقوف ، وقال النسائى : الصواب عندى أنه موقوف ولم يصح رفعه ، وقال أحمد : ماله عندى ذلك الإسناد ، وقال الحاكم فى الأربعين : صحيح على شرط الشيخين ، وقال فى المستدرك : صحيح على شرط البخارى ، وقال البيهقى : رواته ثقات إلا أنه روى موقوفا .

وقال الخطابى : أسنده عبد الله بن أبى بكر وزيادة الثقة مقبولة ، وقال ابن حزم : الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة ، وقال الدارقطنى : كلهم ثقات . انظر : التلخيص الحبير "٢/ ٢٠٠" .

قال الغمارى : " قلت : والحاصل أن إسناده صحيح ورفعه صواب ، لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة كما فى الأصول والمصطلح " .

انظر : الابتهاج "ص ١٢٨" .

(١) سبق تخريج الحديث بلفظ : « لا نكاح إلا بولى » أما بهذا اللفظ الذى أورده به المصنف هنا .

فأخرجه الدارقطنى "١١" فى كتاب النكاح "٣/ ٢٢١-٢٢٢" ، وقال رفعه عدى بن الفضل .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح - باب لا نكاح إلى بولى مرشد ==

و « لا صلاة إلا بطهور »[١] وأمثالها فذهب جماهير الأصوليين إلى أنه لا إجمال فيها مطلقا[٢] .

وذهب القاضى أبو بكر [٣]، وأبو عبد الله البصرى [٤]، إلى أنها مجملة مطلقا ، ونقل ذلك أيضا عن أبى على وأبى هاشم[٥] .

ومنهم من فصل وقال : حرف النفى إن كان داخلا على مسمى شرعى: كالصلاة ، والصوم ، فلا إجمال فيه[٦] ، بل اقتضى نفى نفس الفعل الشرعى، لأنه حقيقة فى نفى الذات ، كما فى قولهم : لا رجل فى الدار .

= "٧/ ١٢٤-١٢٥". قال الحافظ :" حديث ابن عباس : « لا نكاح إلا بولى مرشد وشاهدى عدل » .

رواه الشافعى والبيهقى وابن خثيم عن سعيد بن جبير عنه مرفوعا . قال : والمحفوظ الموقوف .

ثم رواه من طريق الثورى عن ابن خثيم به ، ومن طريق عدى بن الفضل عن ابن خثيم بسنده مرفوعا . قال عدى : ضعيف . التلخيص الحبير "٣/ ١٨٦" ، وانظر : نصب الراية "٣/ ١٨٩" .

(١) جاء فى نسخ الكتاب : « لا وضوء إلا بطهور » وهو كما أثبت بدليل السياق وعليه يكون الحديث سبق تخريجه .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٣٥" ، التبصرة " ص ٢٠٣" ، البرهان "١/ ٣٠٤" ، أصول السرخسى "١/ ٢٥١" ، المستصفى "١/ ٣٥١" ، المنخول " ص ٧٧" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٥٩" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٦" ، كشف الأسرار "٢/ ٢٣٧" ، المسودة " ص ١٠٧" .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٣٠٦" المستصفى "١/ ٣٥٣" ، الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .

(٤) انظر : المعتمد " الموضع السابق " .

(٥) أى فى نقل عنهما، وإليه ذهب القاضى عبد الجبار،ونقله أبو منصور عن أهل الرأى. انظر : المعتمد ، التبصرة " فى الموضعين السابقين " ، المستصفى "١/ ٣٥٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٤٨" ، الفائق "٣/ ١٦٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٧٦" .

(٦) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢٤٩" ، والمراجع السابقة .

وقد أمكن استعماله فى حقيقته بحسب الشرع إذ لا يلزم فى ذلك كذب ، لاحتمال أن يكون الوصف المفقود معتبرا فى ماهية ذلك الفعل وبحسب[1] الشرع فوجب المصير إليه ، وإن كان / (٢٨٦/أ) داخلا على مسمى لغوى فقد تعذر استعماله فى حقيقته ، لأن استعماله فيها يستلزم كذب الشارع ، ضرورة أنه وجد مسماه اللغوى ، فيجب صرفه إلى حكمه حذارا عن تعطيل النص ، فأما أن يكون له حكم واحد ، أو أكثر[2] .

فإن كان الأول : نحو الشهادة ، والإقرار فيما ندب ستره ، فإذا " فرض" ورود[3] " قوله [4]" : لا شهادة لمجلود فى القذف ، ولا إقرار لمن أقر بالزنا مرة واحدة من الشارع ، وجب صرفه إلى نفى الجواز ، لأنه تعذر إجماله بالنسبة إلى المسمى لما سبق ، وكذا فى غير ذلك الحكم ، إذ ليس له إلا ذلك الحكم الواحد ، فيتعين[5] تعليقه به لئلا يتعطل النص[6] .

وإن كان الثانى : نحو الشهادة فيما لا يندب ستره ،بل يندب إظهارها فيه، فإذا فرض أنه قال فيه : لا شهادة لمستورين منه ، فيحتمل أن يكون المراد منه نفى الفضيلة والكمال ، ويحتمل أن يكون المراد نفى الجواز فهاهنا يتحقق الإجمال وهو مختار الأكثرين[7] .

احتج من قال : بنفى الإجمال مطلقا بوجهين :

أحدهما : أن النفى إن دخل على ما له مسمى بحسب عرف الشرع ، سواء

---

(١) فى "ص" : بحسب .

(٢) فى "ك" : وأكثر .

(٣) فى "ك" : ورد .

(٤) فى "ك" : قولنا .

(٥) فى "ص" : فتعين .

(٦) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٥١" ، الفائق "٣/ ١٦٨" .

(٧) انظر : التبصرة " ص ٢٠٤" ، المحصول " ١/ق٣/ ٢٥١" ، الفائق " ٣/ ١٦٨ " شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٦" ، نهاية السول "٢/ ١٤٥" .

كان له مسمى بحسب وضع اللغـة ، أو لا ، وجب حمله على نفيه ، لما سبق في تقرير مذهب القائلين بالتفصيل فيما يوصف به .

أما إذا لم يكن له حقيقة بحسب اللغة فظاهر .

وأما إذا كان له حقيقة بحسب اللغة أيضا : فكذلك ، لأن الغالب منه عليه السلام استعمال[1] الألفاظ في مسمـاها الشرعـية ، والحمل علـى الغالب ، وبتقدير أن لا يحمل عليه لعلة يذكرها الخصم وستعرفها [2]،وجب حمله على نفي حكمه ، فإن كـان له حكم واحد تعين حمله عليـه ، وإن كان له حكمان وجب حمله على نفي الجواز[3] ، لما سيأتي[4] ، وعلى كل تقدير لا إجمال ، وإن دخل على مـا ليس ((له))[5] في مسـماه عرف تعـذر حمله على نفي حقيقته بحسب عرف اللغة لما سبق وحينئذ يجب صرف النفي إلى حكمه ، فإن كان له حكم واحد تعـين حمله عليه لئلا يتعـطل النص ، وإن كان له حكمان الكمال والجواز ، وجب حمله على نفي الجواز لوجوه :

أحدها : أن اللفظ دال على نفي الذات بطريق الحـقيـقة [6] ، وذلك مما لا نزاع فيه ، والدال على نفي الذات بطريق الحقيقة دال على نفي جميع الصفات بطريقة الالتزام لاستحالة بقاء الصـفات مع عدم الذات ، فإذا تعذر حمله على حـقيـقتـه ، وجب حملـه على لازمه وهو نفي جـميـع الصفـات فتنتـفي / (٢٨٦/ب) الصحة والكمال[7] .

---

(١) آخر الورقة "٩" من "ك" .

(٢) انظر مايأتي "ص ١٥٦٥" .

(٣) في "ك" : إجواز .

(٤) انظر ما يأتي "ص ١٥٦٦" .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) آخر الورقة "١٢٧" من "ص" .

(٧) المحـصول " ١/ق٣/٢٥٢ " ، الأحكام للآمـدي " ٣/ ١٧" ، فـواتح الرحمـوت "٢/ ٣٩" .

فإن قلت : دلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة ، فإذا انتفى المتبوع انتفى التابع[1] .

قلت : لا نسلم انتفاء[2] المتبوع فيما نحن فيه ، فإن دلالة اللفظ بالمطابقة على نفى الذات متحققة فيما نحن فيه وإنما [3] المدلول المطابقى غير متحقق ، ولا يلزم من انتقاء المدلول انتفاء الدلالة ، وليس المعنى من كون دلاله الالتزام والتضمن تابعة لدلالة المطابقة ، هو أنه حيث لم يتحقق المدلول المطابقى لم يتحقق المدلول الالتزامى والتضمنى ، لأن ذلك يقتضى عدم جواز الحمل على المجاز عند تعذر الحمل على الحقيقة ، وهو شرط له .

وثانيها : أنا بينا فى اللغات[4] أن اللفظ إذا تعذر حمله على حقيقته، يجب حمله على المجاز الذى هو أكثر مشابهة للحقيقة ، ولا شك أن المشابهة بين المنفى ، وبين ما لايصح ، ولا يفضل أكثر وأتم من المشابهة بين المنفى وبين ما لايفصل ، ولكنه يصح ، وإذا كان كذلك كان الحمل عليه واجبا عند تعذر حمله على نفى الذات[5] .

وثالثها : أن القول بالحمل على نفى الصحة يقتضى رفع الإجمال ، والقول بترديد اللفظ بينه وبين نفى الفضيلة يقتضى إثباته ، ولاشك أن الإجمال خلاف الأصل فما يقتضيه أيضا خلاف الأصل ، وأما أنه يحمل على نفى الفضيلة فقط فقول لم يقل به أحد ، وعند هذا يجب حمله على رفع[6] الجواز[7] [8] .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٥٢" .

(٢) فى الأصل : البقاء ، والمثبت من "ص،ك " .

(٣) فى "ص" : فإنما .

(٤) انظر : ما سبق فى اللغات "ص ٣٣٧" .

(٥) المحصول "١/ ق٣/ ٢٥٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٨" .

(٦) فى "ص ، ك" : نفى .

(٧) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٥٥"

(٨) فى "ص" : الجواب .

وثانيهما [١]: أن المتبادر إلى الفهم عند السماع من استعمال النفى فيما هو غير منفى حقيقته إنما هو نفى فائدته وجدواه[٢] كقولهم : لا بلد إلا بسلطان ، ولا سلطان إلا بعدل ، ولا علم إلا ما نفع ، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا حكم إلا لله ولرسوله ، ولا طاعة إلا لله ولرسوله ، والتبادر دليل الحقيقة، فيكون حقيقة فيه سواء كان بحسب اللغة ، أو بحسب العرف الطارئ، وعلى كل تقدير يلزم أن لا يكون اللفظ مجملا ، ومتوقفا[٣] فيه فى الحمل بين نفى الكمال ، وبين نفى الجواز ، بل هو محمول على حقيقته ، وهو نفى الفائدة والجدوى ، ولا شك أن ذلك يقتضى نفى الجواز ، لأن كل ما كان جائزا كان مفيدا لآثاره ، فهو إذاً دال على نفى الجواز[٤] .

احتج الخصم بوجوه :

أحدها : أن حرف النفى إذا دخل على غير ما هو غير منفى بحسب الصورة فتارة يفيد نفى صحته ، نحو قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بطهور » ، و((قوله))[٥] : « لا نكاح إلا بشهود » .

وتارة يفيد نفى الفضيلة أو الكمال فقط نحو قوله عليه السلام : « لا صلاة للعبد الآبق حتى يعود إلى "أهله"[٦] »[٧] ، و« لا صلاة لجار المسجد إلا فى

---

(١) فى "ص،ك" : وثانيها .

(٢) فى "ص" : وحدوه .

(٣) فى "ص" : ومتوقعا .

(٤) انظر : التبصرة " ص ٢٠٤" ، المستصفى "١/ ٣٥٤" الأحكام للآمدى "٣/ ١٧" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" ، الفائق "٣/ ١٦٩" ، روضة الناظر " ص ١٨٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣٨" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى "ص" : أصله .

(٧) أخرجه مسلم فى صحيحه "١٢٤" فى كتاب الإيمان - باب تسمية العبد الآبق كافراً "١/ ٨٣" من حديث الشعبى قال: كان جرير بن عبد الله يحدث عن النبى ﷺ أنه قال: « إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة » . ==

المسجد »[1] والأصل فى الاستعمال / (٢٨٧/أ) الحقيقة فهو حقيقة فيهما ، إما بحسب اللفظ ، أو بحسب المعنى وإنما كان يلزم الإجمال .

== وأخرجه أيضا عن جرير أنه سمعه يقول : « أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم » .

قال منصور : " قد والله روى عن النبى ﷺ ولكنى أكره أن يروى عنى هاهنا بالبصرة" .

وأخرجه أيضا قال : قال رسول الله ﷺ : « أيما عبد أبق فقد برئت منه الذمة » .

وأخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم - باب العبد يأبق إلى أرض الشرك ، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر جرير فى ذلك الاختلاف على الشعبى "٧/ ١٠٢" .

بلفظ : « إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة صلاة حتى يرجع إلى مواليه » .

وبلفظ : « إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة وإن مات مات كافرا » .

وانظر : صحيح الجامع الصغير "١/ ١٣٢" .

(١) روى هذا الحديث عن أبى هريرة وجابر بن عبد الله وعائشة مرفوعا وعن على موقوفا

أما حديث أبى هريرة رضى الله عنه :

أخرجه الدارقطنى "٢" فى كتاب الصلاة - باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر "١/ ٤٢٠" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصلاة - باب لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد "١/ ٢٤٦" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة - باب ماجاء من التشديد فى ترك الجماعة من غير عذر "٣/ ٥٧" .

من طريق سليمان بن داود اليمامى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال البيهقى : وهو ضعيف ، وعلته من اليمامى ، قال البخارى : منكر الحديث ، وقال ابن معين : ليس بشىء ، وقال ابن حبان : متروك ، ورواه ابن عدى من حديث أبى هريرة وضعفه . ميزان الاعتدال "٢/ ٢٠٢" .

أما حديث جابر : فأخرجه الدارقطنى "١" "١/ ٤١٩" فقال : حدثنا أبو حامد محمد بن هارون الحضرمى ، ثنا أبو السكين الطائى زكريا بن يحيى ، وحدثنا محمد بن خلد ، ثنا جنيد بن حكيم ، ثنا أبو السكين الطائى ، حدثنا محمد بن سكين ==

. . . .

== الشقـرى المؤذن ، ثنا عبد الله بن بكيـر الغنوى عن محمـد بن سوقة عن محـمد ابن المنكدر عن جـابر بن عبد الله قـال : فقـد النبى ﷺ قوما فى الصـلاة فقـال : « ما خلفكم عن الصلاة ؟ » قالوا : لحاء كان بيننا ، فقال : « لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » .

هذا لفظ ابن مخلد ، وقال أبو حامد : « لا صلاة لمن سمع النداء ثم لم يأت إلا من علة » .

وبهذا اللفظ الثـانى : رواه الدولابى فى "الكنى والأسمـاء " معلقا ، والعـقيلى فى الضعفاء بإسناده عن محمد بن سكين به وقـال : محمد بن سكين : قال البخارى : فى إسناده نظر ، وقال الذهبى: لا يعرف وخبره منكر، ميزان الاعتدال "٣/ ٥٦٧" .

وقال الدارقطنى : ضعيف .

أما حديث عـائشة : فهو من رواية عمـر بن راشد عن ابن أبى ذئب عن الزهرى عن عروة عنها مرفوعا . أخرجه ابن حبان فى الضعفاء ، وقال :" عمر لا يحل ذكره إلا بالقدح " .

وأورده ابن الجـوزى فى الموضوعـات من طريق ابن حـبان ، وتعـقبـه السيـوطى فى "اللآلئ " " ٢/ ١٦" بقوله :" قلت : وثقه العجلى وغـيره وروى له الترمذى وابن ماجه " .

قال الألبانى : قلت : وهذا تعقيب مردود من وجهين :

الأول : أن السيوطى ظن أنه عـمر بن راشد هو اليمامى فـهو الذى روى له من ذكر السيوطى . وقال فيه العجلى:" لا بأس " وليس به ، بل هو عمر بن راشد الجارى، فإنه يروى عن ابن عجـلان ومالك وغيرهما من طبقـة ابن أبى ذئب ، فهو يروى عن أتباع التابعين، وأما اليمامى فـإنه أعلى طبقة من هذا ، فإنه يروى عن نافع وغيره من التابعين .

الثـانى : أنه لو كان اليمـامى فلا اعتداد بتوثيق العجلى له ، لأنه قـد خالفه من هو أعلم بالجرح والتـعديل وأكثـر كأحمد وابن مـعين والبخـارى وغيرهم كثـير ، كلهم أطبقوا على توهين شأنه ، بل قال فيـه ابن حبان : ما عرفت ، وقال النسائى ليس بثقة . الضعفاء والمتروكين للنسائى "٨٤" ، الميزان "٣/ ١٩٣" .

والجرح مقدم علـى التعديل فسقط بذلك تعقب السـيوطى على ابن الجوزى الإرواء "٢/ ٢٥٣" ==

وجوابه : أنه حقيقة فى نفى الصحة أو فيما يستلزمه مجاز فى نفى الكمال، وهذا [1] وإن كان خلاف الأصل ، لكن الاشتراك والتواطؤ الذى هو مجمل أيضا خلاف الأصل .

فلم قلتم : إنه أولى من التجوز وعليكم الترجيح لأنكم المستدلون ؟ ثم أنه معنا ، أما بالنسبة إلى الاشتراك ((فلما))[2] سبق فى اللغات[3] .

== وقال الحافظ : " مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له إسناد ثابت أخرجه الدارقطنى عن جابر وأبى هريرة ، وفى الباب عن على وهو ضعيف ". التلخيص الحبير "٢/ ٣٢" .

أما حديث على :

فهو موقوف خلافا لما أوهمه كلام الحافظ ، وهو من رواية أبى حيان عن أبيه عن على به ، قيل له : ومن جار المسجد ؟ قال : من أسمعه المنادى . أخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة - باب ما جاء من التشديد فى ترك الجماعة من غير عذر "٣/ ٥٧" .

وقال : وهو ضعيف : وعلته : ولد أبى حيان واسمه سعيد بن حيان .

قال الذهبى : " لا يكاد وعنه ولده ، وروى له الترمذى حديثا عن على وقال فيه : غريب " الميزان " ٢/ ١٣٢" .

وقال العجلونى : " وبالجملة فهو مأثور عن على ومن شواهده حديث السنن " من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر ". وقال الصنعانى "موضوع" ، وقال ابن حزم : " هذا الحديث ضعيف ، وقد صح من قول على " .

ورواه الشافعى عن على ، وابن أبى شيبة أيضا : موقوفا. وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه . وما ذكر فى السنن لا يصح أن يكون شاهدا : فإن شهادته قاصرة لأنه أعم، والمشهود له أخص ، فإنه لا يفيد - لو صح - إن الواجب على جار المسجد أن يصلى فيه لا فى غيره من المساجد وهذا لا يفيده هذا الشاهد .

انظر : الموضوعات لابن الجوزى "٢/ ٩٣" ، اللآلئ المصنوعة " ٢/ ١٦" ، كشف الخفاء "٢/ ٥٠٩" ، التعليق المغنى على الدارقطنى "١/ ٤٢٠" ، إرواء الغليل "٢/ ٢٥١-٢٥٥" .

(١) آخر الورقة "١٢٨" من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر ما سبق فى اللغات " ص ٤١١" .

وأما بالنسبة إلى التواطؤ الذى هو مجمل ، فلأن المجاز أكثر من جميع أنواع المجمل للاستقراء ، فضلا عن المتواطئ الذى هو مجمل ، وذلك يدل على قلة اشتماله على المفسدة بالنسبة إلى المجمل[1] .

وثانيها : أن حرف النفى يقتضى نفى مسمى ما دخل عليه ، فإن لم يكن له مسمى شرعيا لم يكن حمله على مقتضاه لئلا يلزم كذب الشارع ، وحينئذ يجب صرفه إلى نفى حكمه لئلا يتعطل النص ، فإما أن يصرف إلى الكل ، وهو باطل ، لأنه كثير إضمار من غير ضرورة ، إذ الضرورة تندفع بإضمار واحد منها ، ولأن إضمار الكل قد يتناقض لأن نفى الكمال يستلزم ثبوت الصحة بطريق المفهوم ، فلو أضمرنا معه[2] الصحه لزم التناقص ، أو إلى بعض معين وهو أيضا باطل ، لأنه ليس البعض أولى من البعض، أو إلى بعض غير معين أى بعض كان وهو أيضا : باطل بالاتفاق ، فلم يبق إلا التوقف إلى أن يدل عليه ، وهو المطلوب ، وإن كان له مسمى شرعيا سواء كان مع اللغوى أو هو وحده لم يكن صرف النفى إلى نفى الحقيقة أيضا : إذ المسمى حاصل بدليل أنه يصدق عليه[3] الاسم مع ذهاب ذلك الوصف المخصوص ، قال عليه السلام : « دعى الصلاة أيام إقرائك »[4] ويقال : الصلاة فاسدة بدون قراءة الفاتحة ، والصوم الفرض بدون نية من الليل فاسد ، والأصل فى الاستعمال هو الحقيقة، وإذا لم يكن حمله على المسمى وجب صرفه إلى حكمه أيضا لما مّر،وما "فى"[5] " التقريب"[6] كما مر[7] ، ولو

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى :
التبصرة " ص ٢٠٤،٢٠٥" ، الأحكام للآمدى "١٨/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" ، فواتح الرحموت "٣٩/٢" .

(٢) فى "ص" : بعد .

(٣) آخر الورقة "١٠" من "ك" .

(٤) الحديث سبق تخريجه " ص ١٠١٨"

(٥) فى "ك" وباقى .

(٦) هذا كتاب لأبى بكر الباقلانى ، وهو لا يزال مجهول المكان ، فهو إذا فى عداد المفقودات .

(٧) انظر ما سبق قريباً

سلم أنه يمكن حمله لكن لا يتعين لذلك ، لأن ذلك الوصف المفقود[1] يحتمل أن يكون داخلا فى ماهية المسمى، ويحتمل ألا يكون داخلا فيها فى اعتبار الشارع ، فعلى الأول ، يمكن الحمل على المسمى ، وعلى الثانى لا ، وحينئذ يتردد اللفظ بين نفى المسمى ، وبين نفى الجواز ، وبين نفى الكمال فبتقدير إمكان الحمل على نفى المسمى الشرعى يرد احتمال الإجمال ، لأنه يرفعه كما ذكرتم[2] .

وجوابه : أن نقول : لم لا يجوز أن يصرف إلى الكل ؟ .

قوله : لأنه تكثير الإضمار من غير ضرورة .

قلنا : لا نسلم وقد عرفت سنده فى/ (٢٨٧/ ب) المسألة السابقة .

قوله : فى الوجه الثانى : إن إضمار الكل قد يتناقض .

قلنا : نعم لكن عند من يقول بالمفهوم ، ونحن لا نقول به .

سلمنا : القول بالمفهوم ، لكنه إنما يعتبر حيث لا منطوق ، أو ما هو فى حكمه يخالفه ، فأما معه فلا .

سلمنا : ذلك لكن لم لا يجوز أن يصرف إلى بعض معين ؟ .

قوله : ليس البعض أولى من البعض .

قلنا : بل الصرف[3] إلى نفى الجواز أولى لما سبق ، ونخص القسم الثانى : أنا لا نسلم لا يمكن صرف النفى إلى المسمى ، وهذا لأنه يجوز أن يكون الوصف المفقود داخلا فى المسمى فى اعتبار الشارع ، فينتفى المسمى بانتفائه فحينئذ يتصرف النفى[4] إليه .

---

(١) فى "ص" : المقصود .

(٢) انظر : التبصرة " ص ٢٠٤" ، الفائق "٣/ ١٧٠" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" .

(٣) فى "ص" : يصرف

(٤) آخر الورقة "١٢٩" من "ص"

قوله : المسمى حاصل بدليل صدق الاسم عليه .

قلنا : لا نسلم وصدق الاسم عليه إنما هو على وجه التجوز للمشابهة فى الصورة ، بدليل أن لو حلف أنه لا يصلى ، فصلى صلاة فاسدة لا يحنث ، ولأن فى حمل التسمية على التجوز جمعا بين ظاهر النفى وبين التسمية ، لأن ظاهر النفى يقتضى نفى مسمى ما دخل عليه ، بخلاف حمله على الحقيقة ، لأن ظاهر النفى[1] يصير متروكا فكان أولى .

وبهذا خرج الجواب أيضا عن قوله : أنه لا يتعين لذلك [بتقدير الإمكان ، لأنه يتعين لذلك][2] ظاهرا لظاهر النفى[3] .

وثالثها : أن صرف النفى إلى الجواز ، عند تعذر صرفه إلى الحقيقة يترجح من وجه ، وهو أنه أقرب إلى الحقيقة ، وأكثر مشابهة لها ، وصرفه إلى الكمال يترجح من وجه آخر ، وهو أنه متيقن ، لأنه منتفى على تقدير نفى الصحة أيضا ، لكن غايته أنه على سبيل الالتزام ، وإذا ترجح كل منهما على صاحبه من وجه لم يتعين ، لأن يصرف النفى إليه وحينئذٍ يتحقق الإجمال .

وجوابه : أن الصرف إلى الجواز أولى ، لأنه لازم ما يتبادر إليه الفهم، ولأن فيه تقليل[4] مخالفة الدليل ومرعاة زيادة المشابهة ونفى الإجمال .[5]

فإن قلت : فقوله عليه السلام : « لا عمل إلا بنية »[6] وقوله : « إنما الأعمال بالنيات » .

---

(١) فى "ص" : اللفظ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر : التبصرة " ص ٢٠٥ " ، الفاتق "٣/ ١٧١" .

(٤) فى الأصل ، "ص" : تعليل ، والمثبت من "ك" .

(٥) انظر : التبصرة " ص ٢٠٤ " ، الفاتق "٣/ ١٧١"

(٦) تقدم تخريجه لأنه معنى حديث « إنما الأعمال بالنيات ، وقول المصنف هنا : « لا عمل إلا بنية » لفظ من ألفاظ الحديث ، قال العجلونى فى كشف الخفاء عند ==

هل هو كقوله عليه السلام : «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » أم لا ؟

قلت : هو عندنا فى نفى الإجمال كالأخبار التى تقدم ذكرها لاطراد الدليلين[1] المذكورين .[2]

وخالف فيه بعض من وافقنا فى نفى الإجمال عن الأول ، بناء على أنه ليس للشارع فى مسمى ((العمل))[3] عرف ، فلا يدرى[4] إلى "ماذا"[5] يرجع النفى ، فإنه غير راجع إلى نفس العمل وفاقا ، ولا يخفى عليك إنما ذكروه غير قادح فى الدليلين المذكورين ، لأنهما مطردان فما للشارع فيه عرف وفيما ليس له عرف ، فلا يكون عدم عرف الشارع قادحا فى الدليل[6] / (٢٨٨ / أ) .

المسألة السادسة

ذهب جماهير الأصوليين إلى أنه لا إجمال فى قوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وأمثاله[7] .

== حديث : « الأعمال بالنيات » ورد بألفاظ مختلفة بيناها فى أوائل الفيض الجارى منها: « العمل بالنية » ومنها : « لا عمل إلا بنية » .

(١) فى الأصل ، "ص" : الدليل ، والمثبت من "ك" .

(٢) انظر ما سبق " ص ١٥٥٦" .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) فى "ك" : فلا ندرى .

(٥) فى الأصل : ما جددا .

(٦) انظر : التبصرة " ص ٢٠٣" ، المستصفى "١/ ٣٥٤"، المحصول "١/ق٣/ ٢٤٨"، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" ، روضة الناظر " ص ١٨٣" ، الفائق "٣/ ١٧١" ، المسودة " ص ١٠٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٣١" .

(٧) انظر فى مذهب الجمهور : العدة "٢/ ٥١٤" ، أصول السرخسى "١/ ٢٥١" ، المستصفى "٣٤٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٥٧" الأحكام للآمدى "٣/ ١٥" ==

خلافا لأبى عبد الله وأبى الحسين البصريين[1] .

لنا : أن المتبادر منه وأمثاله إلى الفهم[2] حيث لا يرتفع نفس الخطأ والنسيان، كما فى قول السيد لعبده : رفعت عنك الخطأ والنسيان ، إنما هو رفع المؤاخذة والعقوبة عن الفعل الذى أخطأ فيه أو نسيه والتبادر دليل الحقيقة ، ولأنه لو قال : ذلك ثم أخذ يعاقبه على ما أخطأ فيه أو نسيه عد مناقضا ، فيكون حقيقة فيه فإذا صدر من الشارع وجب حمله عليه ، لأنه كما لا يمكن حمله على رفع نفس الخطأ والنسيان ثمة لعدم قدرته عليه ، هكذا لا يمكن حمله عليه فى كلام الشارع ، لكن لعلة أخرى وهى صيانة منصبه عن الكذب فإن الخطأ والنسيان واقعان من أمته ، وحينئذ يجب حمله على ما هو المتبادر إلى الفهم ، ضرورة أنه يجب حمل الألفاظ على حقائقها مالم يصرفها صارف عنها[3] .

ثم اعلم أن المعنى من رفع المؤاخذة والعقوبة عما فعل خطأ ونسيانا هو [4]: أنه ما كان من خصائص تحريمه ، وهو الذم عاجلا والعقاب آجلا يكون مرتفعا عنه ، إذ هو المتبادر إلى الفهم ، من المؤاخذة والعقاب على الفعل ، لا أنه يرتفع عنه جميع أحكامه نحو وجوب القضاء والضمان والكفارة ، فإن كل ذلك ليس من خصائص التحريم ولا هو متبادر إلى الفهم من إطلاق المؤاخذة والعقاب على الفعل ولا وجوبها على وجه العقاب ، "ألا ترى" [5] أن القضاء

== مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢/ ١٥٩" ، روضة الناظر " ص ١٨٣ "جامع الجوامع وشرحه "٢/ ٦٠" ، تيسير التحرير "١/ ١٦٩" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٣٦" ، العدة "٢/ ٥١٧" ، المستصفى "١/ ٣٥٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٥٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥" .

(٢) هكذا فى النسخ ، ولو زيد قوله " الفهم " " رفع المؤاخذة " ، لكان أصح للعبارة.

(٣) انظر : العدة ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، الروضة " فى المواضع السابقة " .

(٤) آخر الورقة " ١٣٠" من "ص" .

(٥) فى "ك" ألا أن يرى ، آخرالورقة " ١١ " من " ك " .

يجب على من حبس عن الصلاة مع أنه لا يعصى بالترك[١] .

وكذلك يجب قضاء الصوم على من أفطر على ظن الغروب ، أو تسحر على ظن عدم طلوع الفجر ثم بان خلافهما [٢] ، مع أنهما لا يعصيان ولا يستحق كل هؤلاء العقاب ، ولا هو أهل للمؤاخذة .

وكذلك الضمان فإنه قد يجب في مال من لا يعصى بالإتلاف كالصبى والمجنون ، وقد يجب على من يثاب على فعله كالرامى إلى صف الكفار إذا قتل مسلما ، وقد يجب على من يجب[٣] عليه الإتلاف كالمضطر فى المخمصة، إذا وجد طعام الغير ، فإنه يجب عليه أن يأكل ، ويجب عليه الضمان،فليس هو من خصائص المحرم ولا وجوبه على وجه المؤاخذة والعقاب على ذلك الفعل فإن المندوب والواجب لايستحق على فعلهما المؤاخذة والعقاب

---

(١) اختلف العلماء فيمن حبس عن الصلاة :
ذهب الحنفية إلى أن منع من الصلاة عليه أن يصلى إيماء ثم يعيد ، وذهب الشافعية: إلى إنه يؤخرها عن وقتها حتى يزول العذر ، هذا إذا منع من الإيماء ، أما إذا لم يمنع من الإيماء وجب عليه أن يصلى فى الوقت لحرمته ثم عليه الإعادة بعد ذلك لقوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » متفق عليه .
قلت : الحديث يدل على أنه لا إعادة عليه لأنه اتقى الله على قدر استطاعته .
انظر : المجموع "٢/ ٣٣٠" " ٣/ ٦٠" رد المحتار على الدر المختار "١/ ٢٧٥" .

(٢) ذهب أكثر أهل العلم من الفقهاء وغيرهم إلى أنه يجب القضاء ، وحكى عن عروة ومجاهد والحسن وإسحاق إلى أنه لا قضاء عليهم لما روى زيد بن وهب . قال : "كنت جالسا فى مسجد رسول الله ﷺ فى رمضان فى زمن عمر بن الخطاب فأتينا بعساس فيها ضراب من بيت حفصة فشربنا ونحن نرى أنه من الليل ، ثم انكشف السحاب فإذا الشمس طالعة ، قال فجعل الناس يقولون : يقتضى يوما مكانه ، فقال عمر : والله لا نقضيه ما تجانفنا لإثم .
ولأنه لم يقصد الأكل فى الصوم فلم يلزمه القضاه كالناسى .
انظر : مختصر الطحاوى "ص ٥٤"، المغنى "٣/ ١٣٦"، نهاية المحتاج "٣/ ١٩٤" .

(٣) فى "ك" : من لا يجب .

ولهذا يجب على العاقلة ((مع))[1] أنه لم يصدر منهم[2] ما يوجب المؤاخذة/ (٢٨٨/ ب) والعقاب فهو إذا قد يجب جبرانا للحق وامتحانا ليثاب عليه ، وكذلك تجب الكفارة حيث لا مؤاخذة ولا عقاب ، بل هو يثاب كما فى الرامى إلى صف الكفار إذا قتل مسلما ، فلا يلزم من رفع المؤاخذة والعقاب عمن فعل خطأ ونسيانا ، رفع الضمان والكفارة والقضاء عنه ، فعلى هذا لا حاجة لنا إلى التزام التخصيص بالنسبة إلى هذه الأحكام كما التزمه بعضهم ورجحه على احتمال الإجمال[3] .

واحتج الخصم : بأن ظاهر الحديث يقتضى رفع الخطأ والنسيان عن الأمة وهو غير مرفوع عنهم لوقوعه منهم فلم يمكن حمله عليه لئلا يلزم الكذب ، فيجب صرفه إلى حكمه لئلا يتعطل ، وحينئذ إما أن يصرف إلى الكل وهو باطل ، لأنه يكثر الإضمار من غير حاجة أو بعض معين أو غير معين وهما باطلان لما سبق فيتعين الإجمال[4] .

وجوابه : ما سبق[5] .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ص" : منه .

(٣) انظر : العدة "٥١٧/٢"، المحصول "١/ق٣/٢٥٧" ، الأحكام للآمدى "١٥/٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٥٩/٢" ، فواتح الرحموت "٣٨/٢".

(٤) انظر المراجع السابقة .

(٥) انظر ما سبق " ص ٣٩٥" .

المسألة السابعة

الحق أنه لا إجمال في قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾[1] وهو مذهب جماهير الأصوليين [2]، لأنه لا إجمال في لفظ ﴿ السارق والسارقة ﴾ وهو متفق عليه ولا في لفظ " اليد " لأنها حقيقة في العضو المخصوص إلى المنكب ويدل عليه وجوه :

أحدها : ما روى أن الصحابة رضى الله عنهم مسحت إلى المناكب والآباط[3] .

---

(١) المائدة : آية "٣٨" .

(٢) وهو مذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض الحنفية :
انظر: المعتمد "١/٣٣٦" ، العدة "١/١٤٩" ، المحصول " ١/ق٣/٢٥٦" ، الأحكام للآمدى "٣/١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" ، الإبهاج "٢/ ٢١١" ، فواتح الرحموت "٢/٣٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٢٥" .

(٣) أخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة - باب التيمم "١/ ٨٦" عن الزهرى أن عبيد الله ابن عبد الله بن عتبة حدثه عن عمار بن ياسر أنه كان يحدث أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله ﷺ بالصعيد لصلاة الفجر ، فضربوا بأكفهم الصعيد ، ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ، ثم عادوا فضربوا بأكفهم الصعيد مرة أخرى فمسحوا بأيدهم كلها إلى المناكب والآباط من بطون أيديهم .
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها - باب ما جاء فى السبب "١/١٨٧" .
قال الزيلعى : " وهو منقطع : فإن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة لم يدرك عمار بن ياسر " نصب الراية "١/ ١٥٥" .
وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب الاختلاف فى كيفية التيمم "١/١٦٨" .
وأخرجه ابن ماجه - فى الموضع السابق - من حديث عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه عن عمار موصولا .
وأخرجه أبو داود أيضا فى الموضع السابق من حديث الزهرى ، قال حدثنى عبيد الله عن ابن عباس عن عمار بن ياسر ثم قال : وكذلك رواه ابن إسحاق قال فيه : عن ابن عباس ، فقال مالك عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه عن عمار ==

لما نزلت آية التيمم [1]، ولولا أنهم فهموا من إطلاق لفظ اليد العضو بجملته لما فعلوا ذلك ، إذ لا قرينة يمكن إحالة الفهم إليها[2] .

أما أولا : فبالأصل .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم الترك بمقتضى تلك القرينة ، إذ لا يجب المسح إلى المنكب بالإجماع ، وأنه خلاف الأصل ولا يعارض هذا الثانى بمثله ، لأنا نرجحه بأنه لا يلزم[3] على هذا الإجمال ، بخلاف القول بالإحالة إلى القرينة

== وشك فيه ابن عيينة فقال مرة : عن عبيد الله عن أبيه ، وقال مرة : عن ابن عباس.

وقال ابن أبى حاتم : سألت أبى وأبا زرعة عن حديث رواه صالح بن كيسان وعبد الرحمن بن إسحاق عن الزهرى عن عبد الله بن عباس عن عمار عن النبى ﷺ فى "التيمم " فقالا : هذا خطأ ، رواه مالك ، وابن عيينة عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه عن عمار وهو الصحيح وهما أحفظ .

انظر : نصب الراية "١/ ١٥٥-١٥٦" .

(١) اختلف العلماء أين يبلغ بالتيمم فى اليدين ، فقال ابن شهاب إلى المناكب ، وروى عن أبى بكر الصديق . وقيل : يبلغ به إلى المرفقين قياسا على الوضوء ،وهو قول أبى حنيفة والشافعى وأصحابهما والثورى .

وقيل : يبلغ به إلى الكوعين وهما الرسغان ، وروى عن على بن أبى طالب والأوزاعى وعطاء والشعبى فى رواية ، وبه قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وروى عن مالك وهو قول الشافعى فى القديم . وقال مكحول : اجتمعت أنا والزهرى فتذاكرنا التيمم فقال الزهرى المسح إلى الآباط ، فقلت : عمن أخذت هذا ؟ فقال عن كتاب الله عز وجل إن الله تعالى يقول : ﴿ **فامسحوا بوجوهكم وأيديكم**﴾ فهى يد كلها . قلت له : فإن الله تعالى يقول : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ فمن أين تقطع اليد ؟ قال: فخصمته .

انظر : تفسير الطبرى "٥/ ١١٠" ، أحكام القرآن للكيا الهراس "٣/ ١١٣" ، تفسير القرطبى "٥/ ٢٣٩، ٢٤٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٢٦" .

(٢) فى "ص" : إليهما

(٣) آخر الورقة "١٣١" من "ص" .

فإنه يستلزم الإجمال والترك بمقتضى القرينة ، " بل لو قيل بوجود "[1] قرينة تدل على عدم استيعاب مسح جميع العضو لكان أقرب ، فإن كون التيمم بدلا عن الوضوء[2] ، وأن البدل لا يزيد على المبدل بدل عليه ، وفهم ذلك يدل على أنها حقيقة فى العضو المخصوص بحملته[3] .

وثانيها : أنه لا نزاع فى أن لفظ اليد يطلق تارة ويراد منه العضو إلى المنكب، ويطلق مرة ويراد منه العضو إلى المرفق ، ويطلق أخرى[4] ويراد منه العضو إلى الكوع ، فإما أن يجعل حقيقة فى الكل وهو باطل ، لأنه يلزم منه الاشتراك أو مجازا فى الكل وهو أيضا باطل بالإجماع ، فلم يبق إلا أن يحصل حقيقة فى واحد منها ومجازا فى الباقى / (٢٨٩/أ) وحينئذ إما أن يجعل حقيقة فيه إلى المنكب مجازا فى الباقيتين[5] ، أو يجعل حقيقة فيه إلى المرفق مجازا فى الباقيتين[6] ، أو يجعل حقيقة [فيه][7] إلى الكوع مجازا فى الباقيتين[8] ، والأول راجح على الاحتمالين الأخيرين[9] ، لأنه حينئذ يكون التجوز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء ، وعلى التقديرين الآخرين يكون من باب إطلاق اسم الجزء على الكل وقد ثبت أن الأول راجح على الثانى .

وثالثها : كما ((يقال))[10] إذا قطعت يده من المنكب أنه قطعت يده بالكلية، بل يقال : ما قطعت يده بالكلية ، وإنما قطعت يده من المرفق أو من

---

(١) فى "ص" : بل لوجود .

(٢) فى "ص" : الوصف .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٢١" ، الفائق "٣/ ١٧٥" .

(٤) فى "ص" : مرة .

(٥) فى "ص" : الباقين .

(٦) فى "ص" : الباقين .

(٧) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ص ، ك" .

(٨) فى "ص" : الباقين .

(٩) فى "ص" : الإجمال للأخيرين .

(١٠) ساقط من : "ص" .

الكوع ، ولا يصح هذا إذا قطعت يده من المنكب ، ولو كان اسم اليد حقيقة فى العضو إلى المرفق أو الكوع لصدق الأول ، كما فى سائر الأعضاء ، لأن من شأن الحقيقة الاطراد [(١)] عند عدم المانع ، والأصل عدمه ولما صح السلب، فإن الحقيقة لا يصح سلبها عن مسماها ، ولهذا لا يصح السلب فيما إذا قطعت من المنكب ، ولا فى لفظ القطع ، لأن القطع حقيقة فى الإبانة ، فإذا أضيف إلى شىء أفاد إبانته ، والشق [(٢)] إنما أطلق عليه القطع ، كما فى قولهم: فلان كان يبرى القلم فقطع يده ، لأنه يفيد إبانة الجلد عما كان متصلا به لا لخصوصية الشق [(٣)] حتى يلزم الاشتراك ، فالقطع على هذا مستعمل فى موضوعه ، وإنما التجوز فى إطلاق اسم اليد على الجلد الذى هو جزؤها ، ولا يلزم من استعمال لفظ فى معناه المجازى استعمال ما يتعلق به،ويقارنه[(٤)] فى مجازاه أو ((نقول))[(٥)] القطع حقيقة فى الإبانة مجاز فى الشق [(٦)] إذ التجوز خير من الاشتراك ، وعكسه فانتفى بالإجماع ، وإذا كان كذلك لم يكن الإجمال[(٧)] حاصلا فى لفظ القطع أيضا : وإذا انتفى الإجمال عن هذه الألفاظ الثلاثة لم تكن "الآية"[(٨)] مجملة[(٩)] .

---

(١) فى الأصل : والاطراد ، والمثبت من "ص،ك " .

(٢) فى "ص" : السبق .

(٣) فى "ص" : السبق .

(٤) فى "ص" : وتفاوته .

(٥) ساقط من "ص" وفى الأصل : أو القول ، والمثبت من "ك" .

(٦) فى "ص" : السبق ، آخر الورقة "١٢" من "ك" .

(٧) فى الأصل : الإجماع ، والمثبت من "ص،ك" .

(٨) فى "ك" : الثلاثة .

(٩) انظر أدلة الجمهور فى :

المعتمد "١/ ٣٣٦،٣٣٧" ، المحصول"١/ ق٣/ ٢٥٦" ، الأحكام للآمدى، "٣/ ١٩، ٢٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٠" ، "٣/ ١٧٤-١٧٥" ، الإبهاج "٢/ ٢١١" ، تيسير التحرير "١/ ١٧١" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣٩"

وذهب بعضهم : إلى أنها مجملة[1] لزعمه أن اليد مجملة ، لترددها بين المعانى الثلاثة ، وهى العضو المخصوص إلى الكوع ، وإلى المرفق ، وإلى المنكب ،لأنها مستعملة فيها ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

ولزعمه أن القطع أيضا مجمل لتردده بين المعنيين ،وهما : الإبانة ،والشق، لأنه مستعمل فيهما فيكون حقيقة فيهما[2] .

وهو ضعيف لما سلف أنه لا إجمال فيهما ، والاستعمال إنما يدل على كون اللفظ حقيقة فيما [3] استعمل فيه ، لو لم يستلزم الاشتراك ، فأما إذا استلزمه فلا .

المسألة الثامنة

قد سبق فى اللغات أنه يجب تنزيل لفظ الشارع على الحقيقة الشرعية أولا، ثم العرفية / (٢٨٩/ب) اللغوية [4]، فعلى هذا إذا [5] كان للفظ معنى شرعى ، ومعنى لغوى ، فليس هو بمجمل بالنسبة إليهما[6] .

وقال القاضى : أنه مجمل بالنسبة إليهما،ولعله قال ذلك تفريعا على القول

---

(١) وإليه ذهب بعض الحنفية منهم : أبو الحسن الكرخى ، وهو المحكى عن عيسى بن أبان . انظر : المراجع السابقة .

(٢) آخر الورقة "١٣٢" من "ص" .

وانظر : المعتمد "١/٣٣٦" ، المحصول "١/ق٣ / ٢٥٦" ، الأحكام للآمدى "٣/١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ٢/ ١٦٠" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٠" .

(٣) فى "ص" : مما .

(٤) انظر ما سبق فى اللغات " ص ٢٢٦" .

(٥) فى "ك" : أن .

(٦) وإليه ذهب بعض الحنيفة وبعض الشافعية وهو مذهب الجمهور .

انظر: التبصرة "ص ١٩٥" ، المستصفى "١/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٣"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" شرح تنقيح الفصول " ص ١١٢"

بالحقائق الشرعية وإلا فهو منكر لها[1] .

وفصل الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى بين الوارد فى الإثبات كقوله عليه السلام : « إنى إذا أصوم »[2] حين كان يقال له ليس فى البيت شىء بعد سؤاله عنه ، وبين الوارد فى النهى كقوله عليه السلام :« إلا لا تصوموا فى هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وابتعال » .

فقال : ما ورد فى الإثبات فهو للمعنى الشرعى ، فقوله عليه السلام: «إنى إذا أصوم » محمول على المعنى الشرعى حتى يستفاد منه صحة الصوم بنية من النهار .

وما ورد فى النهى فهو مجمل[3]، لتردده بين المعنى الشرعى ،واللغوى

---

(١) انظر : العدة "١/١٤٣" ، التبصرة " فى الموضع السابق "، المستصفى "١/٣٥٧"، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " فى الموضعين السابقين " ، المسودة " ص ١٧٧" ، فواتح الرحموت "٢/٤١" .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه "١١٥٤" فى كتاب الصيام - باب جواز صوم النافلة بنية النهار قبل الزوال ، وجواز فطر الصائم نفلا من غير عذر "٢/٨٠٨-٨٠٩" من حديث عائشة رضى الله عنها قالت : دخل على النبى ﷺ ذات يوم فقال : « هل عندكم شىء ؟ » فقلنا : لا . قال : « فإنى إذن صائم » ثم أتانا يوما آخر فقلنا : يا رسول الله أهدى لنا حيس ، فقال : « أرينيه فلقد أصبحت صائما فأكل » .

وأخرجه أبو داود (٢٤٥٥) فى كتاب الصوم باب فى الرخصة فى ذلك - النية فى الصوم-(٢/٣٢٩) .

وأخرجه الترمذى "٧٣٣،٧٣٤" فى كتاب الصوم - باب صيام المتطوع بغير تبييت "٣/١١١" وقال : حديث حسن . وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام - باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل والخيار فى الصوم "١/٥٤٣" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام - باب التطوع يدخل فى الصوم بنية النهار "٤/٢٠٣" .

وأخرجه الدارقطنى "١٧،١٨" ، فى كتاب الصيام " ٢/١٧٥-١٨٦" .

(٣) انظر: المستصفى "١/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى ،مختصر ابن الحاجب وشرحه ==

حتى لا يستفاد بالنهى الوارد عن الصوم فى أيام النحر وأيام التشريق ((صحة[1])) الصوم فى هذه الأيام ، لاحتمال أن يكون المراد هو : الصوم اللغوى[2] ، فلا يدل ذلك على صحة الصوم الشرعى فى هذه الأيام ، ولو كان المراد منه الصوم الشرعى ، دل ذلك على إمكان الصوم الشرعى فى هذه الأيام ، إذ النهى عن الممتنع ممتنع ، إذ يقال للأعمى لا تبصر ، ولا للزمن لا تمش[3] .

واعلم أن ما ذهب إليه القاضى أبو بكر رحمه الله تعالى ضعيف لا يظهر له مأخذ، إلا أن يفرض أن المسمى الشرعى ما صار بحيث ينسخ المسمى اللغوى، وجعله مجازا فيه لا يفهم من اللفظ إلا بقرينة [4]، بل يتردد الذهن بينه وبين المسمى الشرعى عند سماع ذلك اللفظ ، لتعادلهما ، كما فى المشترك ، فأما إذا فرض بحيث يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ من الشارع ، أو من جملة الشرع وصار المسمى اللغوى بسببه منسوخا لا يفهم منه إلا لقرينة فلا ، لأن تبادره إلى الفهم مع أن الغالب من الشارع فى الألفاظ ((التى))[5] له فيها عرف إنما هو إطلاقها وإرادة معانيها الشرعية ينفى كونه مجملا،ولأن كونه عليه السلام مبعوثا لبيان الأحكام الشرعية يغلب على الظن حمل لفظه[6] عليها .

== " فى الموضعين السابقين " ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٦٣" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٢" .

(١) ساقط من "ص" .

(٢) والقول فى النهى اللغوى اختاره الآمدى فى الأحكام "٣/ ٢٣" حيث قال : " والمختار ظهوره فى المسمى الشرعى فى طرف الإثبات وظهوره فى المسمى اللغوى فى طرف الترك ". وانظر : المستصفى "١/ ٣٥٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٢" .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ٣٥٨-٣٥٩" .

(٤) فى "ك" : إلا لقرينة .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى "ص" : لفظ .

احتج القاضى : بأنه عليه السلام كان يناطق العرب بعرفهم ، كما كان يناطقهم بعرفه ، نحو قوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام إقرائك » ونحو نهيه عليه السلام عن بيع المضامين والملاقيح ، ونهية عن بيع الحر [1] ، والخمر [2] ، فإنه لا يجوز أن يراد منها معانيها الشرعية ، وإلا لكانت الصلاة الشرعية متصورة فى أيام القروء ، والبيع الشرعى متصورا فى المضامين ، والملاقيح والحر ، لأن / (٢٩٠/أ) النهى عن الشيء يقتضى إمكانه لامتناع النهى [3] عن الممتنع لما سبق ، وإذا كان كذلك كان اللفظ مجملا بالنسبة إلى كل واحد منها [4] .

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب البيوع - باب إثم من باع حرا عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ، رجل أعطى بى ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا » "٣/ ٤١" .

(٢) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب البيوع - باب بيع الميتة والأصنام من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة: « إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ... » الحديث "٣/ ٤٣" .
وأخرجه مسلم "١٥٨١" فى كتاب المساقاة - باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام "٣/ ١٢٠٧" .
وأخرجه أبو داود "٣٤٨٦" فى كتاب البيوع - باب فى ثمن الخمر والميتة "٣/ ٢٧٩" . وأخرجه الترمذى "١٢٩٧" فى كتاب البيوع - باب ما جاء فى بيع جلود الميتة والأصنام " ٣/ ٥٩١" ، وقال : حديث حسن صحيح ، والعمل على هذا عند أهل العلم .
وأخرجه ابن ماجه "٢١٦٧" فى كتاب التجارات - باب ما لا يحل بيعه "١/ ٧٣٢" .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٣/ ٣٢٤، ٤٢٦ .
وأخرجه النسائى وابن الجارود ، من طريق عطاء بن أبى رباح عن عبد الله بن جابر .

(٣) آخر الورقة "١٣٣" من "ص" .

(٤) انظر : التبصرة " ص ١٩٦" ، المستصفى "١/ ٣٥٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٢" ، الفائق "٣/ ١٧٨" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٢" .

وجوابه : أنا لا نسلم أن النهى عن الشىء يستدعى إمكان وجوده ، وهذا لأن تكليف ما لايطاق جائز عندنا .

سلمنا : امتناعه لكن يستدعى إمكان وجوده ، بحسب العقل ، وبحسب الشرع .

والأول : مسلم ، والثانى : ممنوع ، فلم لا يجوز أن يقال : أنه وإن كان متصور الوجود بحسب العقل ، لكنه غير متصور الوجود بحسب الشرع ؟

سلمنا : ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال : أنها محمولة على المعانى الشرعية وأن هذا وإن اقتضى إمكان وجود المنهى[١] [عنه][٢] بحسب الشرع، لكن ترك[٣] ذلك لدليل ، وهذا وإن كان خلاف الأصل ، لكن الإجمال أيضا خلاف الأصل . فلم قلتم : إنه[٤] " أولى " ؟

سلمنا : ذلك لكن الاستعمالات المذكورة إنما هى فى طرف النفى[٥] لا فى طرف الإثبات ، فلم قلتم أنه فى طرف الإثبات أيضا مجمل ؟

سلمنا : الاستعمال فى الطرفين لكنه نادر بالنسبة إلى الاستعمال فى المعنى الشرعى ، والحمل على الغالب أولى .

سلمنا : التساوى فى الاستعمال لكنه إنما يعتبر لو لم يستلزم الإجمال، أما إذا استلزم فلا نسلم اعتباره .

سلمنا : اعتباره مطلقا ، لكن الحمل على المعنى الشرعى أولى لما سبق[٦] .

ومما سبق لا يخفى عليك مأخذ من قال : بالتفصيل[٧] .

وجوابه :

---

(١) فى "ص" : النهى .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٣) فى "ص" : قول .

(٤) فى "ك" وأن .

(٥) فى الأصل ، "ص" : النهى ، والمثبت من "ك" .

(٦) انظر : المراجع السابقة ، وفواتح الرحموت "٢/ ٤٢" .

(٧) انظر ما سبق قريباً . والفائق "٣/ ١٧٩" و " المراجع السابقة " .

المسألــة التاسعــة

فى أن لفظ الشارع إذا دار بين أن يفيد معنى ، وبين أن يفيد معنيين ، فهل هو مـجمل بالنسـبة إلى كل واحـد منهـما ، أم هو ظاهر بالنسـبة إلى إفـادة المعنيين.

اختلفوا فيه :

فذهب الأكثرون : إلى أنه ظاهر(1) بالنسبة إلى إفادة المعنيين(2) .

وذهب الأقلون : منهم الشيخ الغـزالى (3) رحـمه الله تعـالى إلى أنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما .(4)

والنزاع إنما هو فى "مـا لم (5)" يظهر أنه حـقيقـة فى المعنيين ، أو فى المعنى الواحد بل يحتملهما ، فمن لم يجعله مـجملا يجعله حقيقة فى المعنيين مجازا فى المعنى الواحد .

---

(1) آخر الورقة "١٣" من "ك" .

(2) وهو اختـيار للآمدى فى الأحكام "٣/ ٢١" حـيث قال : " بل هو ظاهر فـيما يفـيد معنيين وهذا هو المختار " كما حكاه عن الأكثرين .

وانظر فى هذا المذهب :

المستصـفى "١/ ٣٥٥" ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" ، نهـاية السول "٢/ ١٨٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٦٥" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٣٢" .

(3) انظر : المستصفى " الموضع السابق "

(4) وهو إختيار ابن الحاجب وجمع آخرين

انظر : الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجـب وشرحه " فى الموضعين السابقين" ، الفـائق "٣/ ١٧٩" ، جمع الجـوامع وشرحـه "٢/ ٦٤" ، نهـاية السول ، تيـسيـر التحرير، فواتح الرحموت ، شرح الكوكب المنير " فى المواضع السابقة "

(5) فى "ك" فيما

واللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز ليس بمجمل ، بالنسبة إلى كل واحد منهما ، بل هو ظاهر بالنسبة إلى الحقيقة ، ومن جعله مجملا لا يجعله حقيقة فى أحدهما عينا ، بل يحتمل عنده احتمال سواء أن يكون حقيقة فى المعنى الواحد مجازا فى المعنيين ، وبالعكس ، وأن يكون حقيقة فيهما ولا ترجح بسبب إفادة المعنيين[1] .

احتج الأكثرون بوجوه :

أحدها : أن حمله على المعنيين أكثر فائدة من حمله على معنى واحد وكان أولى قياسا على الحمل على التأسيس ، فإن / (٢٩١/ب) اللفظ إذا دار بين أن يفيد فائدة التأسيس ، وبين أن يفيد التأكيد كان الحمل على التأسيس أولى، وقياسا على الحمل على التباين ، فإن اللفظ إذا دار بين أن يفيد معنى لفظ آخر ، وبين أن يفيد معنى غير مدلول عليه للفظ آخر ، كان الحمل على الثانى أولى ، والجامع زيادة الفائدة ، ثم هذا ليس من القياس المتنازع فيه فى اللغات على ما عرفت[2] ذلك فى اللغات حتى يدفع بأنه غير جائز .

وثانيها : أن المقصود من الكلام إنما هو الإعلام والإفادة، وكل ما فيه الفائدة

---

(١) قال الزركشى تعقيبا على كلام الآمدى والشيخ المصنف فى تحريرهما لمحل النزاع فى هذه المسألة : والحق أن صورة المسألة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لمتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجازا راجحا عند القائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء .

ذكر الشيخ الشوكانى فى إرشاد الفحول بعد إيراد كلام الزركشى هذا : والحق أنه مع عدم الظهور فى أحد مدلوليه يكون مجملا ، ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحا ولا رافعا للإجمال ، فإن أكثر الألفاظ ليس لها إلا معنى واحد فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التى لا خلاف فيها .

انظر : إرشاد الفحول " ص ١٧١" .

وانظر فى تحرير محل النزاع : الأحكام للآمدى "٣/ ٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" .

(٢) آخر الورقة "١٣٤" من "ص" وانظر ما سبق " ص ١٤٧"

أكثر كان أقرب إلى المقصود بالوضع ، وكان الحمل على ما هو أكثر فائدة أولى لقربه من المقصود .

وثالثها : المفيد للمعنى الواحد ، كالمهمل بالنسبة إلى المفيد للمعنيين، لعدم إفادته معنى يفيده الثانى ، والمفيد راجح على المهمل والمشابه للراجح راجح على المشابه[1] للمرجوح فالمفيد للمعنيين راجح ، فكان الحمل عليه أولى[2] .

احتجوا : بأن المفيد للمعنيين راجح من وجه ، وهو أنه أكثر إفادة[3] والمفيد للمعنى الواحد راجح من وجه آخر وهو أن المفيد للمعنى الواحد أغلب فى ألفاظ الشارع وغيره ، والغلبة توجب الرجحان فيتعارضان فيتحقق الإجمال .

وجوابه : أن الحمل على إفادة المعنيين أولى لما فيه من رفع الإجمال الذى هو خلاف الأصل ، وهذا المقصود وإن كان حاصلا فى الحمل على المعنى الواحد، لكنه خلاف الإجماع ، إذ القائل : قائلان ، قائل يقول بالحمل على المعنيين ، وقائل يقول بالإجماع لتردده ، بين أن يكون محمولا على إفادة المعنى الواحد ، وبين أن يكون محمولا على إفادة المعنيين ، فإما أن يتعين الحمل على معنى واحد فقول لم يقل به أحد[4] .

---

(١) فى الأصل ، "ص" : والمشابهة ، والمثبت من "ك" .

(٢) انظر هذه الأدلة فى : الأحكام للآمدى "٣/ ٢١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" ، نهاية السول "٢/ ١٦٠" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٠" .

(٣) فى الأصل فادة ، وفى "ص" فائدة وما أثبته من "ك"

(٤) انظر فى هذا الاستدلال والجواب عنه . الأحكام للآمدى . مختصر ابن الحاجب وشرحه ، نهاية السول ، تيسير التحرير ، فواتح الرحموت " فى المواضع السابقة "

المسألة العاشرة

ذهب الأكثرون ، إلى أن لفظ الشارع إذا دار بين أن يكون محمولا على حكم شرعى متجدد ، وبين أن يكون محمولا على التقرير[1] على الحكم الأصلى العقلى ، أو الاسم اللغوى ، كان حمله على الحكم الشرعى المتجدد أولى[2] .

وذهب الأقلون : منهم الشيخ الغزالى [3] رحمه الله تعالى : إلى أنه محتمل لهما مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما[4] .

مثال الأول : قوله تعالى : ﴿ **قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما** ﴾[5] الآية ، فإنه يقتضى نفى التحريم عما عدا المذكورات فى الآية ، ونفيه عنه يحتمل أن يكون بأن ينفى على حكم الأصل ، ويحتمل أن يكون بأن يثبت الحل[6] فيه وهو[7] حكم شرعى متجدد والتقرير على الأصل ، وإن كان حكما شرعيا / (٢٩١/أ) لكنه غير متجدد .

---

(١) فى "ص" : التقدير .

(٢) انظر : المستصفى "٣٥٦/١" ، الأحكام للآمدى "٢٢/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦١/٢" ، جمع الجوامع وشرحه "٦٣/٢" ، نهاية السول "١٦١/٢" ، تيسير التحرير "١٧٣/١" ، شرح الكوكب المنير "٤٣٣/٣" .

(٣) ذهب الشيخ الغزالى : إلى أنه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية . انظر المستصفى "٣٥٦/١" .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) الأنعام : آية "١٤٥" .

(٦) فى الأصل : الحمل .

(٧) فى الأصل : وبين ، والمثبت من "ص ، ك" .

مثال الثانى : كقوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة »[1] فإنه يحتمل

---

(١) هذا الحديث روى مرفوعا وموقوفا .
أما المرفوع :
فأخرجه الترمذى "٩٦٠" فى كتاب الحج - باب ما جاء فى الكلام فى الطواف "٣/ ٢٩٣" .
وأخرجه الدارمى "١٨٥٤" فى كتاب الحج - باب الكلام فى الطواف "١/ ٣٧٤" .
وأخرجه ابن حبان وابن الجارود وابن خزيمة "٢٧٣٩" فى باب الرخصة فى التكلم بالخير فى الطواف والزجر عن الكلام السيء فيه "٤/ ٢٢٢" .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب المناسك - باب أن الطواف مثل الصلاة "١/ ٤٥٩" ، وفى كتاب التفسير - باب الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة "٢/ ٢٦٧" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج - باب إقلال الكلام بغير ذكر الله فى الطواف "٥/ ٨٥" .
وأخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء "٨/ ١٢٨" من طرق عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس مرفوعا وزادوا : « فمن نطق فلا ينطق إلا بخير » قال الترمذى: " لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء بن السائب " .
لكن عطاء بن السائب قد اختلط . قال الذهبى : " تغير بآخره وساء حفظه " .
قال أحمد : من سمع منه قديما فهو صحيح ، ومن سمع منه حديثا لم يكن بشىء وقال يحيى : لا يحتج به . وقال أحمد بن أبى خثيمة عن يحيى : حديثه ضعيف ، إلا ما كان عن شعبة وسفيان . الميزان "٣/ ٧١" .
وهذا الحديث من رواية سفيان : أخرجه الحاكم من طريقين عنه : وقال الحافظ ابن حجر فى " الأربعين العاليات " بعد أن رواه من طريق فضيل : هذا حديث حسن ، رواه ابن حبان من طريق الفضل ، وقد رويناه فى " فوائد سمويه " قال : ثنا أبو حذيفة ، ثنا سفيان الثورى عن عطاء بن السائب به مرفوعا . وتابع أبا حذيفة عبد الصمد بن حسان ، أخرجه الحاكم من طريقه والمعروف عن سفيان الثورى موقوفا"
وتابعهما عن سفيان الحميدى عند الحاكم أيضا وقال صحيح الإسناد ، وقد وافقه جماعة ووافقه الذهبى
ورجح جماعة الموقوف منهم البيهقى والمنذرى والنووى وزاد أن رواية الرفع ضعيفة الإرواء "١/ ١٥٥"

أن يكون المراد منه أنه كالصلاة حكما فى الإفتقار إلى الطهارة عن الحدث والخبث ، ويحتمل أن يكون المراد منه أنه مسمى بالصلاة بناء على أن فيه الدعاء الذى هو مسمى بالصلاة اللغوية ، ويحتمل أن يكون المراد منه أنه مسمى بالصلاة شرعا « لم يكن مسمى بها لغة ، وفى هذا أيضا

== قال الحافظ : تعقيبا عليه : " وفى إطلاق ذلك نظر : فإن عطاء بن السائب صدوق، وإذا روى الحديث مرفوعا تارة وموقوفا أخرى ، فالحكم عند هؤلاء الجماعة للرفع ، والنووى ممن يعتمد ذلك ويكثر منه ولا يلتفت إلى تعليل الحديث به إذا كان الرافع ثقة فيجىء على طريقته أن المرفوع صحيح ، فإن اعتل عليه بأن ابن السائب اختلط ولا تقبل إلا رواية من رواه عنه قبل اختلاطه .

أجيب بأن الحاكم أخرجه من رواية سفيان الثورى عنه والثورى ممن سمع منه قبل اختلاطه باتفاق ، وإن كان الثورى قد اختلف عليه فى وقفه ورفعه فعلى طريقتهم تقدم رواية الرفع أيضا " . التلخيص الحبير "١/١٣٨" .

وهذا كله يقال على افتراض أنه لم يروه مرفوعا إلا عطاء بن السائب كما سبق عن الترمذى وليس كذلك .

قال الألبانى :" بل تابعه ثقتان : الأول إبراهيم بن ميسرة ، والآخر الحسن بن مسلم وهو ابن ينّاق المكى " .

أما متابعة إبراهيم ، فأخرجها الطبرانى فى المعجم الكبير عن محمد بن عبد الله بن عمير عنه عن طاوس به ، لكن ابن عبد الله هذا ضعيف . الإرواء "١/١٥٦" .

وقال الحافظ :" وهى عند النسائى من حديث أبى عوانة بن إبراهيم بن ميسرة به موقوفا على ابن عباس " التلخيص " ص ١٣٩" .

وأما متابعة الحسن بن مسلم فأخرجها النسائى فى كتاب مناسك الحج - باب الكلام فى الطواف "٥/ ٢٢٢" .

وأحمد "٣/ ٤١٤" ، "٤/ ٦٤" " ٥/ ٣٧٧" من طريق عن ابن جريج أخبرنى حسن بن مسلم عن طاوس عن رجل أدرك النبى ﷺ قال : « إنما الطواف صلاة . . . » .

وهذه متابعة قوية بإسناد صحيح ليس فيه علة ولذلك قال الحافظ : " وهذه الرواية صحيحة ، وهى تعضد رواية عطاء بن السائب وترجيح الرواية المرفوعة ، والظاهر أن المبهم فيها هو ابن عباس ، وعلى تقدير أن يكون غيره فلا يضر إبهام الصحابة " التلخيص الحبير " ١/ ١٣٩" .

على أن للحديث طريقا آخر عن ابن عباس أخرجها الحاكم فى كتاب التفسير - باب الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة "٢/ ٢٦٦-٢٦٧" ،وقال هذا حديث صحيح على ==

يرجع إلى الحمل على الحكم الشرعى [1] » لأنه إنما يراد تسميته بها شرعا ليترتب عليه أحكامها المنوطة بالاسم ، كقوله عليه السلام : " الأذنان من الرأس " [2] .

فإنه يحتمل أن يكون المراد منه أنه فى الحكم كالجزء من الرأس حتى يمسح

== شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى . والحافظ لما حكى عن الحاكم تصحيحه للحديث قال : " وصحيح إسناده وهو كما قال فإنهم ثقات " " ١/ ١٣٩" .

وأما الموقوف :

فرواه الشافعى فى مسنده من كتاب المناسك " ص ١٢٧" قال أخبرنا سعيد بن سالم عن حنظلة عن طاوس أنه سمعه يقول : سمعت ابن عمر يقول : أقلوا الكلام فى الطواف ، فإنما أنتم فى صلاة " .

وتابعه السينانى ، واسمه الفضل بن موسى عن حنظلة بن أبى سيفان به ، أخرجه النسائى فى باب إباحة الكلام فى الطواف "٥/ ٢٢٢" .

ثم روى الشافعى بسند عن ابن جريج عن عطاء قال : طفت خلف ابن عمر وابن عباس فما سمعت واحدا منهما متكلما حتى فرغ من طوافه .

وبهذا يتبين أن الحديث مرفوع صحيح ، ووروده أحيانا موقوفا لا يعله لما سبق .

انظر : التلخيص الحبير "١/ ١٣٨-١٣٩" ، نصب الراية "٣/ ٥٧-٥٨" إرواء الغليل "١/ ١٥٤-١٥٨" .

(١) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٢) هذا الحديث له طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة منهم أبو أمامة وأبو هريرة وابن عمر وابن عباس وعائشة وأبو موسى وأنس وسمرة بن جندب وعبد الله بن زيد .

ولفظه من حديث أبى أمامة قال : توضأ النبى ﷺ فغسل وجهه ثلاثا ويديه ثلاثا ومسح برأسه وقال : « الأذنان من الرأس » من طريق سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة مرفوعا .

رواه الإمام أحمد فى مسنده "٥/ ٢٥٨، ٢٦٨" .

وأخرجه الترمذى "٣٧" فى أبواب الطهارة - باب ما جاء أن الأذنين من الرأس "١/ ٥٣" وقال : هذا حديث حسن ليس إسناده بذاك القائم .

وأخرجه أبو داود "١٣٤" فى كتاب الطهارة - باب صفة وضوء النبى ﷺ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها - باب الأذنان من الرأس "١/ ١٥٢" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطهارة-باب ما روى من قول النبى ﷺ «الأذنان من==

بما مسح به الرأس ولا يحتاج إلى ماء جديد ، وكذا فى غيره من الأحكام ، إلا ما خصه الدليل .

ويحتمل أن يكون المراد أن اسم الرأس مشتمل عليه وأنه[1] جزؤه ، وكذا قوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة »[2] فإنه يحتمل أن يكون

== الرأس " " ١٠٣/١" قال : شهر بن حوشب ليس بالقوى ، وقد وقفه سليمان بن حرب عن حماد وهو ثقة ثبت .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب مسح الأذنين بماء جديد "٦٦/١" . وقال : الحديث فى رفعه شك . كلهم عن حماد بن زيد عن سنان به .

وقال ابن دقيق العيد فى الإلمام : وهذا الحديث معلول بوجهين : أحدهما : الكلام فى شهر بن حوشب .

والثانى : الشك فى رفعه ، ولكن شهر وثقه أحمد ويحيى والعجلى ويعقوب بن شيبة وسنان بن ربيعة ، أخرج له البخارى ، وهو وإن كان قد لين .

فقال ابن عدى : أرجو أنه لا بأس به ، وقال ابن معين : ليس بالقوى ، فالحديث عندنا حسن .

وقال ابن القطان فى كتاب " الوهم والإيهام " شهر بن حوشب ضعفه قوم ووثقه آخرون ، وممن وثقه ابن حنبل وابن معين وقال أبو زرعة : لا بأس به . وقال أبو حاتم : ليس هو بدون أبى الزبير وغير هؤلاء يضعفه قال : ولا أعرف لمضعفه حجة.

وأما حديث أبى هريرة : أخرجه الدارقطنى عن اسماعيل بن مسلم عن عطاء عنه مرفوعا ، وأخرجه الدارقطنى وابن ماجه عن عمر بن الحصين ثنا ابن عبد الله بن علاثة عن عبد الكريم الجزرى عن سعيد بن المسيب عنه ، وأخرجه الدارقطنى عن البحترى بن عبيد عن أبيه عنه .

وأما حديث ابن عمر ، رواه الدارقطنى ، ورواه الخطيب فى الموضح عن ابن صاعد، ورواه فى تاريخ بغداد "١٦١/١٤" عن الجراح بن مخلد به .

وأخرجه الدارقطنى وابن عدى فى "الكامل " عن إسماعيل بن عياش عن يحيى به. وقال ابن عدى : لا يحدث به عن يحيى غير عياش .

وأما حديث ابن عباس : أخرجه ابن عدى وأبو عبد الله الفلاكى فى " الفوائد " والدارقطنى ، ورواه الخطيب فى تاريخ بغداد "٣٨٤/٦" ، فى المواضع السابقة .

انظر : نصب الراية "١٧/١-١٨" ، سلسلة الأحاديث الصحيحة "٤٧/١-٥٥" .

(١) آخر الورقة "١٣٥" من "ص" .

(٢) الحديث سبق تخريجه " ص ١١٥٩ " .

المراد منه أن الاثنين كالجماعة فى الحكم فى انعقاد صلاة الجماعة ، وإحراز فضيلتها وفى جواز السفر ، فإنه روى عنه عليه السلام : " أنه كان ينهى عن السفر إلا فى جماعة "[1] ، ويحتمل أن يكون المراد منه أنه مسمى بالجماعة إذا عرفت هذا .

فنقول : الدليل على أن حمله على الحكم الشرعى أولى، هو أن حمله على الحكم الشرعى حمل له على ما [هو[2]] بيانه به عليه السلام أمس وأخص ، لأنه عليه السلام مبعوث لبيان الأحكام الشرعية التى لا تعرف إلا منه ، دون التسمية اللغوية التى يستقل بمعرفتها كل واحد من أهل اللسان،وعلى ما نحن إلى معرفته أحوج ، ولا شك أن حمل اللفظ على ما يتعلق به غرض المتكلم تعلقا ظاهرا ويحتاج إليه السامع احتياجا بينا ماسا أولى مما ليس كذلك ، ولأن حمله على الحكم الشرعى لا يتضمن تعريف المعرف بالنسبة إلى أحد [3]، وحمله على التسمية يتضمن ذلك بالنسبة إلى أهل اللسان ، ولاشك أنه خلاف الأصل فما يتضمنه أيضًا ، كذلك فإن « غلب » [4] الحمل على الحكم الشرعى، وإن كان يترجح مما ذكرتم لكن الحمل على التسمية فى مثل قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة »[5] و« الاثنان فما فوقهما جماعة »[6] يترجح بوجهين :[7]

أحدهما : أنه لا يحتاج إلى الإضمار ، لأن قولنا : " الطواف بالبيت

---

(١) الحديث سبق تخريجه " ص ١١٦١" .

(٢) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(٣) آخر الورقة "١٤" من"ك" .

(٤) ساقط من "ص" وفى "ك" : قلت .

(٥) سبق تخريجه " ص ١٥٨٤" .

(٦) سبق تخريجه " ص ١١٥٩" .

(٧) فى الأصل : لوجهين ، والمثبت من "ص ، ك" ، وفى "ك" زيادة : آخرين ، بعد: بوجهين .

صلاة " جارى مجرى قولنا : الإنسان حيوان ، وهو ليس بمستعمل على طريق الإضمار، فكذا[1] ما نحن فيه ولو سلم أنه/(٢٩١/ب) يحتاج إليه لكنه قليل، إذ التقدير فيه على تقدير الإضمار الطواف مسمى بالصلاة بخلاف الحمل على الحكم الشرعى ، فإنه يحتاج إلى إضمار كثير ، لأن تقديره حينئذ يصير حكم الطواف حكم الصلاة فى كذا أو فى كل شىء إلا ما خصه الدليل[2] .

وجوابه : أنا نسلم أن قوله : « الطواف بالبيت صلاة » ، جار مجرى قوله: الحيوان إنسان ، لكن لا نسلم أنه ليس يتضمن الإضمار ، وهذا لأن قولنا : الحيوان إنسان ، ليس المراد منه أن لفظ الحيوان لفظ الإنسان ، بل مدلوله مدلوله ، وحينئذ يحتمل أن يكون المراد منه أن ما حقيقته[3] الحيوان حقيقته[4] الإنسان ، ويحتمل أن يكون المراد منه ، إنما وصف بأنه حيوان ، « وصف بأنه إنسان » [5] وهو خارج عن ماهيته ، وصف بأنه إنسان وهو خارج عن ماهيته ويحتمل أن يكون المراد منه أن ما صدق عليه الحيوان سواء كان ذلك حقيقته أو لم يكن بل يكون وصفه صدق عليه الإنسان سواء كان ذلك حقيقته أو لم يكن، بل يكون وصفه ، وإذا كان محتملا لهذه التقديرات ، وعلى كل تقدير يلزم الإضمار ، كان استعماله بطريق الإضمار لا محالة .

قوله : الإضمار على تقدير الحمل على التسمية أقل .

قلنا : ممنوع ، وهذا لأن تقديره حينئذ ليس ما ذكرتم ، لأن الطواف نفسه

---

(١) فى الأصل ، "ك" : فكان ، والمثبت من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى "٣٥٦/١" ، الأحكام للآمدى "٢٢/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦١/٢" ، تيسير التحرير "١٧٤/١" ، فواتح الرحموت "٤١/٢" ، شرح الكوكب المنير "٤٣٣/٣" .

(٣) فى الأصل : ما حقيقة ، والمثبت من " ص، ك " .

(٤) فى الأصل : حقيقة ، والمثبت من "ص ، ك " .

(٥) ساقط من "ك" .

ليس مسمى بالصلاة ، بل مسمى الطواف مسمى بالصلاة ، وإذا كان كذلك كان حذف المضاف [١] وإقامة المضاف إليه مقامه لازما على التقديرين[٢] .

وثانيهما : أن الحمل على التسمية والحكم الأصلى ، لا يستلزم النقل عن شيء ، بخلاف الحمل على الحكم الشرعى المتجدد ، فإنه يستلزم النقل عن الحكم الأصلى ،وهو خلاف الأصل .

وجوابه : أنه وإن كان كذلك ، لكنه معارض بوجه آخر ، وهو أن حمله على الحكم الشرعى يقتضى إلحاق الفرد بالأعم والأغلب ، إذ الغالب فى كلام الشارع إنما هو بيان الأحكام الشرعية دون بيان التسمية ، والنفى الأصلى وحمله على التسمية أو النفى[٣] الأصلى يقتضى إلحاقه بالشاذ والنادر ، ولا شك أن إلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى[٤] .

وبهذا أيضا خرج ، الجواب عن قولهم : إنه عليه السلام كما كان ينطق بالحكم الشرعى ، فكذا كان ينطق أيضا بالحكم الأصلى العقلى ، كقوله عليه السلام : « ليس فى الكسعة ولا فى النخسة ولا فى الجبهة صدقة »[٥] ،

---

(١) آخر الورقة "١٣٦" من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى "١/٣٥٦" ، الأحكام للآمدى "٣/٢٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" ، تيسير التحرير "١/ ١٧٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤١" .

(٣) فى "ص" : والنفى .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) أخرجه الدارقطنى "١" فى كتاب الزكاة - باب ليس فى الخضروات صدقة "٢/ ٩٤-٩٥" من طريق أحمد بن الحارث البصرى إن الصقر بن حبيب قال : سمعت أنا رجاء العطاردى يحدث عن ابن عباس عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال : " ليس فى الخضروات صدقة ، ولا فى العرايا صدقة ولا فى أقل من خمسة أوسق ، ولا فى العوامل صدقة ، ولا فى الجبهة صدقة " . قال الصقر: الجبهة الخيل والبغال والعبيد . قال شمس الحق فى التعليق المغنى "٢/ ٩٥" : " وفيه الصقر بن حبيب وأحمد بن الحارث وكلاهما ضعيفان " .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الزكاة - باب لا صدقة فى الخيل"٤/ ١١٨" ،من حديث ==

وكقوله « ليس فى الحلى صدقة »[1] ،وكقوله: « ليس فيما دون خمسة أوسق

== أبى هريرة رضى الله عنه : قال : قال رسول الله ﷺ : « عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخسة » قال البيهقى : قال بقيَة : الجبهة : الخيل والكسعة : البغال والحمير ، والنخسة والمربيات فى البيوت .

وكذا رواه بقية بن الوليد عن أبى معاذ : وهو سليمان بن أرقم متروك الحديث لا يحتج به .

وأخرجه أيضا البيهقى من حديث عبد الرحمن بن سمرة أن رسول الله ﷺ قال : «لا صدقة فى الكسعة والجبهة والنخسة » فسر أبو عمرو الكسعة : الحمير ، والجبهة : الخيل ، والنخسة : العبيد .

ورواه كثير بن زياد ، أبو سهل عن الحسن عن النبى ﷺ مرسلا ، أخرجه أبوداود فى المراسيل .

وأخرجه البيهقى ، مرفوعا عن كثير ، قال : حدثناه ابن أبى مريم عن حماد بن زيد عن كثير بن زياد الخرسانى يرفعه بلفظ : « ليس فى الجبهة ولا فى الكسعة ولا فى النخسة صدقة » .

وأخرجه عن غير حماد عن جويبر عن الضحاك يرفعه .

قال أبو عبيدة : الجبهة : الخيل ، والنخسة : الرقيق ، والكسعة : الحمير .

وأخرجه البيهقى عن سارية الخلجى عن النبى ﷺ قال : « أخرجوا صدقاتكم فإن الله أراحكم من الجبهة والسجة والنخسة » .

وفسرها : أنها كانت آلهة يعبدونها فى الجاهلية ، قال أبو عبيدة : وهذا خلاف ما فى الحديث الأول .

قال الشيخ : أسانيد هذا الحديث ضعيفة ، وفى الأحاديث الصحيحة قبله كفاية .

فعن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة » متفق عليه واللفظ لمسلم .

رواه البخارى فى كتاب الزكاة- باب ليس على المسلم فى عبده صدقة "١٢٧/٢" .

ومسلم "٩٨٢" فى كتاب الزكاة - باب لا زكاة على المسلم فى عبده وفرسه "٦٧٥/٢" .

(١) أخرجه ابن الجوزى فى التحقيق "١٩٦/١" من طريق إبراهيم بن أيوب قال : حدثنا عافية بن أيوب عن الليث بن سعد عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ قال : «ليس فى الحلى زكاة » . ==

. . . .

== قال الزيلعى فى نصب الراية : " ٢/ ٣٧٤" : قال البيهقى فى " المعرفة " : وما يروى عن عافية بن أيوب عن الليث عن أبى الزبير عن جابر مرفوعا : « ليس فى الحلى زكاة » فباطل لا أصل له ، إنما يروى عن جابر من قوله ، وعافية بن أيوب مجهول، فمن احتج به مرفوعا كان معزرا بذنبه ، داخلا فيما نعيب به المخالفين من الاحتجاج برواية الكذابين " .

وقال ابن دقيق العيد فى "الإلمام" : "رأيت شيخنا المنذرى رحمه الله : وعافية بن أيوب لم يبلغنى فيه ما يوجب تضعيفه " ، قال الشيخ : ويحتاج من يحتج به إلى ذكر ما يوجب تعديله " .

وفى الجرح والتعديل : " ٧/ ٤٤" قال : سئل أبو زرعة عن عافية بن أيوب فقال أبوعبيدة : " عافية بن أيوب هو مصرى ليس به بأس " ولذلك قال الحافظ فى اللسان "٣/ ٢٢٢" عقب قول أبى زرعة هذا : " فليس هذا بمجهول " وهذا فيه رد على الذهبى فى قوله :" تكلم فيه ما هو بحجة وفيه جهالة ". الميزان "٢/٣٥٨" فكأنه لم يقف على توثيق أبى زرعة المذكور .

لكن فى سنده علة أخرى ، فإنه من إبراهيم بن أيوب الراوى له عن عافية فقد ذكره أبو العرب فى " الضعفاء " ونقل عن أبى الطاهر أحمد بن محمد بن عثمان المقدسى أنه قال : إبراهيم بن أيوب حوراثى ضعيف ، قال أبو العرب : وكان أبو طاهر من أهل النقد والمعرفة بالحديث بمصر ، وقال أبو حاتم : لا أعرفه .

وللحديث علة أخرى وهى الوقف ، فقال ابن أبى شيبة "٤/٢٧" : عبدة بن سليمان عن عبد الملك عن أبى الزبير عن جابر قال : لا زكاة فى الحلى ، قلت : أنه يكون فيه ألف دينار ؟ قال : يعار ويلبس " .

وهذا سند صحيح على شرط مسلم ، وأبو الزبير قد صرح بالسماع ، وقد تابعه عمرو بن دينار قال :" سمعت رجلا يسأل جابر بن عبد الله عن الحلى : أفيه الزكاة؟ فقال جابر : لا . فقال : وإن كان يبلغ ألف دينار ، فقال جابر : كثير " .

أخرجه أبو عبيدة والشافعى فى الأم فى باب زكاة الحلى "٢/ ٤٤" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الزكاة - باب زكاة الحلى ، من طريق أبى حمزة عن الشعبى عن جابر . قال :" ليس فى الحلى زكاة ""٢/١٠٧" .

وبهذا السند عن الشعبى عن فاطمة بنت قيس أن النبى ﷺ قال : "فى الحلى زكاة" .

قال الدارقطنى "٢/١٠٧" : أبو حمزة هذا ميمون ، ضعيف الحديث .

وبهذا يتبين أن الحديث موقوف على جابر . ==

صدقة » وبالتسمية أيضا كقوله : « كل (٢٩٢ / أ) مسكر خمر »[1] لأنه نادر والغالب إنما هو الحكم الشرعى المتجدد .

== وفى السنن ما يخالف هذا الحديث ، فعن عبد الله بن شداد بن الهادى أنه قال : "دخلنا على عائشة زوج النبى ﷺ فقالت : دخل على رسول الله ﷺ فرأى فى يدى فتختين من ورق ، فقال : « ما هذا يا عائشة ؟ » فقلت : صنعتهن أتزين لك يا رسول الله قال : « أتؤدين زكاتهن ؟ » قلت : لا . أو ما شاء الله ، قال : « هو حسبك من النار » .

أخرجه أبو داود ، والدارقطنى والحاكم والبيهقى .

انظر : نصب الراية "٢/ ٣٧٤-٣٧٥" ، التلخيص الحبير "٢/ ١٨٧" ، التعليق المغنى على الدارقطنى "٢/ ١٠٧" ، إرواء الغليل "٣/ ٢٩٤-٢٩٥" .

(١) هذا جزء من حديث رواه ابن عمر ، وله عنه عدة طرق :

الأولى :

عن نافع عنه : بلفظ : « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » .

أخرجه مسلم "٣٠٠٣" فى كتاب الأشربة - باب بيان أن كل مسكر خمر ، وأن كل خمر حرام "٣/ ١٥٨٧-١٥٨٨" .

وأخرجه أبو داود "٣٦٧٩" فى كتاب الأشربة - باب النهى عن المسكر "٣/ ٣٢٧" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الأشربة - باب إثبات الخمر لكل مسكر من الأشربة "٨/ ٢٩٦" .

وأخرجه الترمذى "١٨٦١" فى كتاب الأشربة - باب ما جاء فى شارب الخمر "٣/ ٢٩٠" .

وأخرجه الدارقطنى "٧" فى كتاب الأشربة وغيرها "٤/ ٢٤٨" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الأشربة والحد فيها - باب الدليل على أن الطبخ لا يخرج هذه الأشربة من دخولها فى الإثم والتحريم إذا كانت مسكرة "٨/ ٢٩٣" .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "٢/ ٢٩، ١٣٤، ١٣٧" من طرق عن نافع به واللفظ لمسلم وغيره ، وزادوا : « ومن شرب الخمر فى الدنيا فمات وهو يدمنها ولم يتب لم يشربها فى الآخرة » .

وقال الترمذى : حديث حسن صحيح .

الثانية :

عن أبى سلمة عنه بلفظ :" كل مسكر خمر وكل خمر حرام " .

أخرجه ابن ماجه "٣٣٩٠" فى كتاب الأشربة - باب كل مسكر حرام "٢/ ١١٢٤" .

وأخرجه النسائى فى باب تحريم كل شراب أسكر "٨/ ٢٩٧" . ==

المسألة الحادية عشرة

روى عن الشافعى رضى الله عنه أنه تردد فى إجمال قوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع**﴾[1] وتعميمه[2] .

== وأخرجه الدارقطنى "١٦" فى كتاب الأشربة وغيرها "٢٤٩" .

وأخرجه أحمد "١٦/٢" من طريق محمد بن عمرو به .

الثالثة :

عن أبى حازم عنه بلفظ : « كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام » .

أخرجه ابن ماجه "٣٣٩٢" فى باب ما أسكر كثيره فقليله حرام "١١٢٤/٢" من طريق زكريا بن منظور عنه ، قال : وفى الزوائد : زكريا بن منظور ضعيف .

الرابعة :

عن سالم بن عبد الله عن أبيه بلفظ : « كل مسكر حرام » .

أخرجه ابن ماجه "٣٣٨٧" فى باب كل مسكر حرام "١١٢٣/٢" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الأشربة - باب ما أسكر كثيره فقليله حرام : "٢٩٦/٨" .

(١) البقرة : آية "٢٧٥" .

(٢) وقال الشافعى فى كتابه أحكام القرآن "١٣٥/١" قال الله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾ يحتمل إحلال الله البيع معنيين :

أحدهما :

أن يكون أحل كل بيع تبايعه المتبايعان عن تراض منهما وهذا أظهر معانيه .

ثانيهما :

أن يكون الله أحل البيع إذا كان مما لم ينه عنه رسول الله ﷺ المبين عن الله معنى ما أراد فيكون هذا من الجملة التى أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف هى على لسان نبيه ﷺ ، أو من العام الذى أراد به الخاص ، فيبين رسول الله ﷺ ما أريد بإحلاله منه وما حرم أو يكون داخلا فيهما ، أو من العام الذى أباحه ، إلا ما حرم على لسان نبيه منه وما فى معناه . . . . وأى هذه المعانى كان ، فقد ألزمه الله خلقه بما فرض من طاعة رسوله ﷺ ، فلما نهى رسول الله ﷺ عن بيوع تراضى بها المتبايعان استدللنا على أن الله أراد بما أحل من البيوع ما لم يدل على تحريمه على لسان نبيه ﷺ دون ما حرم على لسانه . ==

وإلى كل واحد من الاحتمالين ذهب قوم[1] .

وفصل إمام الحرمين ، وقال : إنه مجمل فى البيع الذى اشتمل على جهة من جهات الزيادات ، مبين فى البيع الذى لا مفاضلة فيه بوجه[2] من الوجوه.[3]

واعلم[4] أن تردده فيه - رضى الله عنه - يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه بناء على تردده فى أن الألف واللام فى المفرد ، هل هما ظاهران فى العموم أو فى الجنس ، فإنه بتقدير أن يكون ظاهرا فى الجنس ، يكون اللفظ صادقا على الكل والبعض ، فيكون مجملا بالنسبة إلى كل واحد منهما[5] .

== وراجع هامش شرح الكوكب المنير "٣/٤٢٨" ، وهامش الفائق "٣/ ١٨٥-١٨٦" .
وانظر : المستصفى "٢/٨٨" .

(١) ذهب بعض الحنفية ومنهم السرخسى والبزدوى وابن الهمام ، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى أن هذه الآية من المجمل .
انظر : العدة "١/١٤٨" ، التبصرة " ص ٢٠٠" ، أصول السرخسى "١/١٦٨" ، البرهان "١/ ٤٢١" ، كشف الأسرار "٢/١٠٦" ، تيسير التحرير "١/١٦٦" ، المسودة " ص ١٧٨" .
وذهب بعض الشافعية إلى أنها ليست بمجملة وإنما يعم كل بيع إلا ما خصه الدليل ، وإليه ذهب بعض الحنابلة .
انظر : العدة "١/ ١١٠" ، التبصرة "ص ٢٠٠" ، البرهان "١/ ٤٢١" ، المستصفى "٢/٨٨" ، الفائق "٣/ ١٨٦" ، المسودة " ص ١٧٨" .

(٢) فى "ص" : لوجه .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٢" ، حيث قال : " والمرضى عندنا أن البيع الذى لا مفاضلة فيه بوجه من الوجوه مستفاد من قوله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾ بلا إجمال ، وكل وصف اشتملت على جهة من جهات الزيادات فالأمر فيها على الإجمال ، فإن لم يشعر بالزيادة ولا يحرم كل زيادة " .

(٤) فى "ص" : اعلم .

(٥) انظر : المستصفى "٢/٨٨" ، الفائق "٣/١٨٦-١٨٧" .

وكلام الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ يشعر باحتمال التردد بين التعميم والعهد[١] .

وهو باطل ، لأنه يلزمه القول بالإجمال فى الجمع المعرف ، لإمكان هذا الاحتمال فيه وهو جزم بالإجمال لا تردد فيه .

وثانيهما : أنه وإن جعلهما ظاهرين فى إفادة التعميم ، عند عدم معهود سابق، لكن يجعل قول الله تعالى فيه : ﴿ **وحرم الربا** ﴾[٢] جاريا مجرى الاستثناء منه وهو المجهول ، لأن الربا هو الزيادة لغة [٣]، ومن المعلوم أن كل زيادة لا تحرم فما هو المراد من الربا مجهول ، والعام إذا استثنى المجهول منه صار مجملا وفاقا .

ومن هذا المأخذ نشأ تفصيل إمام الحرمين - رحمه الله تعالى [٤]-

وأما من جزم باحتمال التعميم فهو بناء على أن الألف واللام فى المفرد للعموم ، وقد مر مأخذه[٥] ولم يجعل قوله تعالى :﴿ **وحرم الربا** ﴾[٦] جاريا مجرى الاستثناء بل يجعله جملة أخرى مستقلة فمقتضى قوله تعالى :

---

(١) انظر : المستصفى الموضع السابق حيث قال فيه : " تردد الشافعى فى قوله تعالى : ﴿**وأحل الله البيع** ﴾ فى أنه عام أو مجمل ، من حيث إن الألف واللام احتمل أن يكون فيه للتعريف ، ومعناه : وأحل الله البيع الذى عرف الشرع بشرطه " .

(٢) البقرة : آية "٢٧٥" .

(٣) انظر فى معنى "الربا" فى اللغة معجم مقاييس اللغة مادة " ربو " "٢/ ٤٨٣" .

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٢" حيث قال : " تردد الشافعى فى أن قوله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع** ﴾ من المجملات ، وسبب تردده أن لفظ الربا مجمل . وهو مذكور فى حكم الاستثناء عن البيع ، والمجهول إذا استثنى من المعلوم انسحب على الكلام كله إجمال "

(٥) انظر ما سبق " ص ١١٢٣"

(٦) البقرة آية "٢٧٥"

﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾[1] عنده إحلال كل بيع إلا ما خصه الدليل وتحريم كل زيادة إلا ما خصه الدليل .

وأما من[2] جزم باحتمال الإجمال فهو بناء على أنهما ليستا للعموم فى المفرد بل للجنس ، والجنس يصدق على القليل والكثير ، فيكون اللفظ متردداً بين الكل وبين البعض ، فيكون مجملا بالنسبة إلى كل واحد منهما[3] .

وترددوا أيضا فى إجمال قوله تعالى[4] : ﴿ وافعلوا الخير ﴾[5] . وتعميمه .

فذهب جماعة من الأصوليين إلى أنه عام[6] حتى استدلت[7] به على وجوب

---

(1) البقرة : آية "٢٧٥" .

(2) آخر الورقة "١٣٧: من "ص" .

(3) انظر : التبصرة " ص ٢٠٠" ، الفائق "٣/ ١٨٧" .

(4) آخر الورقة "١٥" من "ك" .

(5) الحج : آية "٧٧" .

ذكر الإمام الرازى فى تفسيره "٢٣/ ٧١" أن ابن عباس - رضى الله عنه - قال : يريد به صلة الرحم ومكارم الأخلاق .

قال الرازى : والوجه عندى فى هذا الترتيب أن الصلاة نوع من أنواع العبادة ، والعبادة نوع من أنواع الخير ، وذلك لأن الخير منقسم إلى قسمين :

أحدهما : خدمة المعبود الذى هو عبارة عن تعظيم أمر الله سبحانه وتعالى .

وثانيهما : الإحسان الذى هو عبارة عن الشفقة والرحمة على الخلق ومن ذلك البر والصلة ، والمعروف ، والصدقة على الفقراء وحسن القول للناس .

فكأنه سبحانه وتعالى قال : كلفتكم بالصلاة وبما هو أعم منها وهو العبادة ، بل كلفتكم بما هو أعم من العبادة وهو فعل الخير .

وانظر : تفسير القرطبى "١٢/ ٩٨" ، فتح القدير للشوكانى "٣/ ٤٧٠"

(6) انظر : المستصفى "٢/ ٨٨" ، الفائق "٣/ ١٨٨" .

(7) فى "ص" : استدل .

الوتر [1] من قال منهم بوجوبه .

وذهب جماعة إلى أنه مجمل ، ومأخذ هذا الاختلاف بعض ما سبق[2].

ومن المجمل قوله تعالى : ﴿ **لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة** ﴾[3]، عند من لم (٢٩٢/ب) يجعله عاما[4] .

المسألة الثانية عشرة

اختلفـوا فى أنه هل بقى مجـمل فى كتـاب الله تعالى « و » [5] بعد وفاة الرسول عليه السلام أم لا ؟.

فذهب ذاهبون إلى المنع منه[6] محتجين عليه بوجهين :

أحدهما : قوله تـعالى : ﴿ **اليوم أكـملت لكم دينكم** ﴾[7] الآية ، وإكمال الدين ، وإتمام النعمة هو بيان ما فى القرآن ، لأنه لو بقى فيه شىء مجهول لم يكن الدين مكملا ، ولم تكن النعمة متممة إذ ذاك ، لأن عند معرفته الدين

---

(١) فذهب إلى القـول بوجوب الوتر أبوبكر ، وبه قال أبوحنيفـة ، لأن النبى ﷺ أمر به فى أحاديث كثيرة والأمر يقتضى الوجوب .
وذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه غير واجب وإنما هو سنة مؤكدة .
انظر أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها فى هذه المسألة فى :
المغنى لابن قدامة "٢/ ١٥٩" ، الهداية شرح بداية المبتدئ "١/ ٦٥" .
المجموع "٣/ ٤٦٧" ، الكافى "١/ ٢٥٥" .

(٢) انظر ما سبق "ص قريباً " ، المستصفى "٢/ ٨٨" ، الفائق "٣/ ١٨٨" .

(٣) الحشر آية " ٢٠" .

(٤) انظر . المستصفى ، الفائق فى الموضعين السابقين ، وانظر ما سبق " ص ١١٦٤" .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) انظر : البـرهان "١/ ٤٢٥" ، المحصـول "١/ ق٣/ ٢٣٧" ، شرح تنقـيح الفصـول "ص ٢٨" ، الفائق "٣/ ١٨٨" ، الإبهاج "٢/ ٢١٠"

(٧) سورة المائدة آية "٣"

أكمل والنعمة أتم .

وثانيهما : أن الدليل ينفى اشتماله عليه ابتداء ودواما ، وهو ما ذكرنا فى باب الاشتراك[1] ، ترك العمل به فى الابتداء لضرورة الوقوع ، فوجب أن يبقى معمولا به فى الدوام[2] .

وذهب آخرون إلى تجويزه [3]، لأنه ممكن عقلا .

أما أولا : بالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأنا نعلم بالضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، لا بحسب الذات ، ولا بحسب الغير ، وليس فى السمع ما يحيله وينفيه بالأصل، فوجب أن يبقى على جوازه[4] .

وأما ما ذكروه من الوجه الأول: فضعيف ، لأنه إنما يكون الدين والنعمة عند معرفته أكمل وأتم ، إن لو لم يكن معرفته على التفصيل مفسدة ، أما إذا [5] كان كذلك فلا .

وقد ذكرنا فى باب الاشتراك أن معرفة الشيء على الإجمال قد يكون منشأ للمصلحة ، ومعرفته على التفصيل قد يكون منشأ للمفسدة[6] ، فلم قلتم : إن هذا الاحتمال منتف عما فى كتاب الله تعالى ؟.

---

(١) انظر ما سبق فى اللغات " ص ١٨٨" .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٥" ، الفائق "٣/ ١٨٩" .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين ، الموضع السابق . وقال :" وقال قائلون : لا يمتنع إشتمال القرآن على مجملات ، لا يعلم معناها إلا الله .

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين ، نفس الموضع " الإبهاج "٢/ ٢١٠" .

(٥) فى الأصل : لها ، وما أثبته من "ص ، ك " .

(٦) انظر ما سبق " ص ١٩٤" .

سلمنا : ذلك لكن دليلكم منقوض ، لأنه يقتضى أن يكون جميع العلوم حتى أخبار الأمم السابقة والآتية ، وجميع ما يتعلق بالمبدأ والمعاد ، من أحوال خلق السماوات والكواكب [والأرض][1] وما فيها من البحار والجبال ، وأحوال الجنة والنار ، وأحوال الثقلين فيهما مبين لنا عند نزول الآية ، ومن المعلوم أنه ليس كذلك ، فكل ما هو " من "[2] جوابكم فيه فهو جوابنا عما بقى مجملا فى كتاب الله تعالى .

وأما الوجه الثانى : بجواب ما ذكروه من الدليل على امتناع اشتمال كتاب الله تعالى على المجمل ، وقد سبق ذلك فى باب الاشتراك[3] .

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من " ص ، ك" .

(٢) هذه الزيادة من "ص" .

(٣) انظر ما سبق " ص ٢١٥" ، البرهان ، " الفائق " فى الموضعين السابقين .

وقال الشيخ المصنف فى الفائق "٣/١٨٨-١٨٩" : " والحق التفصيل بين ما كلفنا بمعرفته تفصيلا ، ولا طريق إليهما إلا ببيان الرسول ، وبين ما ليس كذلك ، إذ تجويزه فى الأول يوجب تكليف ما لايطاق وأما الثانى فلا إحالة فيه فوجب جوازه " .

وانظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٢٥" .

((الفصل الثانى))

فى المبين وما يتعلق به

وفيه مسائل :

الفصل الثانى

فى المبين وما يتعلق به

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

[جواز كون الفعل بيانا]

ذهب [1] جماهير الأصوليين والفقهاء بأسرهم إلى أن الفعل قد يكون بيانا[2] ، ثم لا يظن أن من قال منهم كالغزالى وغيره أن البيان مخصوص بالدليل القولى[3] ، لم " يقل "[4] بكون الفعل بيانا ، لأن ذلك [5] نزاع فى التسمية بحسب الاصطلاح بسبب غلبة الاستعمال / (٢٩٣ / أ) بناء على أن الغالب إنما هو البيان بالقول لا فى حقيقة ما يقع به البيان ولا فى جوازه .

وذهب بعض المتأخرين الشاذين « إلى » [6] أن البيان لا يقع بالفعل[7].

---

(١) فى الأصل : وذهب ، والمثبت من " ص، ك " .

(٢) انظر : المعتمد "١/٣٣٨" ، العدة "١/١١٨" ، التبصرة " ص ٢٤٧" ، أصول السرخسى "٢/٢٧" ، البرهان " ١/٤٨٨" ، المستصفى "١/٣٦٦" ، المحصول "١/ق٣/٢٦٩" ، الأحكام للآمدى "٣/٢٧" .

(٣) قال الشيخ الغزالى فى المستصفى "١/٣٦٦" إن البيان : قد يكون بالفعل والإشارة والرمز ، إذ الكل دليل ومبين ، ولكن صار فى عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول، فيقال له : بيان حسن ، أى : كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد .

(٤) فى الأصل : لم يفعل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٥) آخر الورقة "١٣٨" من "ص" .

(٦) ساقط من "ص"

(٧) وإلى القول بأنه لا يجوز البيان بالفعل ، ذهب أبو الحسن الكرخى من الحنفية ==

لنا : المنقول ، والمعقول :

أما المنقول : فما روى أنه عليه السلام بين للصحابة كيفية الصلاة والحج بفعله وقال : « خذوا عنى مناسككم » . وقال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى» .

وروى أن رجلا سأله عن أوقات الصلاة ، فقال عليه السلام : « صل معنا»[1] ، مبين له بفعله ، بأن أقامها فى أوقاتها ، وكذلك بين الوضوء أيضا بفعله إذ روى أنه عليه السلام : توضأ مرة مرة فقال : « هذا وضوء لا يتقبل[2] الله صلاة [امرئ][3] بدونه »[4] ، وتوضأ مرتين فقال : « هذا

== وهو المحكى عن أبى إسحاق الإسفراييني من الشافعية .

انظر : المعتمد "٣٣٨/١" ، التبصرة " ص ٢٤٧" ، أصول السرخسى "٢٧/٢" ، البرهان "٤٨٨/١" ، الأحكام للآمدى "٢٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٢/٢" ، تيسير التحرير "١٧٥/٣" ، فواتح الرحموت "٤٥/٢" .

(١) أخرجه مسلم "٦١٣" فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب أوقات الصلوات الخمس "٤٢٨/١-٤٢٩" ، عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن النبى ﷺ : أن رجلا سأله عن وقت الصلاة ؟ فقال له : « صل معنا هذين - يعنى اليومين - فلما زالت الشمس أمر بلالا . . . » الحديث ، وفى لفظ فقال : « اشهد معنا الصلاة » .

وأخرجه أبو داود "٣٩٥" فى كتاب الصلاة - باب فى المواقيت من حديث أبى موسى أن سائلا سأل النبى ﷺ . فلم يرد عليه شيئا حتى أمر بلالا فأقام للفجر . . ثم قال : « أين السائل عن وقت الصلاة ؟ الوقت فيما بين هذين » "١٠٨/١-١٠٩" .

وأخرجه الترمذى "١٥٢" فى أبواب الصلاة ـ باب ما جاء فى مواقيت الصلاة عن النبى ﷺ "٢٨٦/١" وقال حديث حسن غريب صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصلاة - باب أول وقت العصر "٢٥١/١-٢٥٢" .

أخرجه الدارقطنى "٢٥" فى كتاب الصلاة باب إمامة جبرائيل "٢٦٢/١" .

وأخرجه أحمد فى مسنده "٤١٦/٤" .

(٢) فى "ص" : لا يقبل .

(٣) ساقط من الأصل "ص" ، والمثبت من "ك" .

(٤) هذا الحديث جاء بألفاظ متقاربة عن جماعة من الصحابة منهم : عبد الله بن عمر ==

وضوء ضاعف الله فيه الأجر » وتوضأ ثلاثا ثلاثا فقال : « هذا وضوئى

== وأبى بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وأبو هريرة رضى الله عنهم .

وأما حديث عبد الله بن عمر فله طرق :

منها : ما أخرجه الدارقطنى "٤" فى كتاب الطهارة - باب وضوء الرسول ﷺ "١/ ٨٠" عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال : " توضأ رسول الله ﷺ مرة مرة وقال : « هذا وضوء من لا يقبل الله منه الصلاة إلا به » ، ثم توضأ مرتين مرتين وقال: « هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين مرتين » ، ثم توضأ ثلاثة ثلاثة وقال : « هذا وضوئى ووضوء المرسلين من قبلى » من حديث المسيب بن واضح ، حدثنا حفص بن ميسرة عن عبد الله بن دينار .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب فضل التكرار فى الصلاة "١/ ٨٠" .

وقال هو والدارقطنى : تفرد به المسيب بن واضح وهو ضعيف .

وقال فى "المعرفة" : المسيب بن واضح غير محتج به ، وقد روى هذا الحديث من أوجه كلها ضعيفة . وقال عبد الحق :" هذا الطريق من أحسن طرق هذا الحديث ، ونقل عن ابن أبى حاتم أنه قال : المسيب صدوق ، لكنه يخطئ كثيرا " . التعليق المغنى "١/ ٨١" .

ومنها ما أخرجه ابن ماجه "٤١٩" فى كتاب الطهارة - باب ما جاء فى الوضوء مرة ومرتين وثلاثة "١/ ١٤٥" من حديث عبد الرحيم بن زيد العمى ، عن أبيه عن معاوية بن مرة عن ابن عمر قال : توضأ رسول الله ﷺ . . . " .

وأخرجه الطبرانى فى معجمه ، والبيهقى فى سننه فى كتاب الطهارة - باب فضل التكرار فى الوضوء "١/ ٨٠-٨١" .

قال البيهقى : وهكذا روى عن عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه وخالفهما غيرهما وليسوا فى الرواية بأقوياء .

فى الزوائد : فى الإسناد زيد العمى وهو ضعيف ، وعبد الرحيم : متروك ، بل كذاب ، ومعاوية بن قرة لم يلق ابن عمر ، قاله ابن حاتم فى العلل ، وصرح به الحاكم فى المستدرك ، سنن ابن ماجه ، الموضع السابق .

وأما حديث أبى بن كعب : فأخرجه ابن ماجه فى سننه "٤٢٠" فى نفس الموضع السابق ، من طريق زيد بن الحوارى عن معاوية بن قرة عن عبيد بن عمير عن أبى بن كعب " أن رسول الله ﷺ دعا بماء . . . . " وهو ضعيف ابن معين فى زيد بن الحوارى : ليس بشىء ، وقال النسائى : ضعيف . الميزان "٢/ ١٠٢" . =

ووضوء الأنبياء من قبلى » ، وكذلك أصحابه رضى الله عنهم بينوا الوضوء بأفعالهم[1] .

وأما المعقول فهو : أن القول حيث يكون بيانا للفعل إنما كان بيانا له لكونه مرشدا إلى كيفية ذلك الفعل ، وهذا المعنى متحقق فى الفعل بل هو أكثر إرشاداً منه ، لأنه قد يرشد[2] إلى دقائق تقصر عنها العبارة وأشد ترسيخا للكيفية فى الخاطر ، ألا ترى أن فهم الأشكال الهندسية عند مشاهدتها ، أشد من حال الإخبار عنها ، ولهذا قيل : " ليس الخبر كالعيان "[3] فيلزم بطريق

== وعبد الله بن عرادة : قال فيه ابن معين : ليس بشىء ، وقال البخارى : منكر الحديث، وقال ابن حبان : لا يجوز الاحتجاج به .

وأما حديث زيد بن ثابت وأبى هريرة : فأخرجه الدارقطنى فى كتابه " غرائب مالك" من حديث على بن الحسن الشامى ، ثنا مالك بن أنس عن ربيعة عن سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت وأبى هريرة : أن النبى ﷺ : توضأ مرة مرة . . . " .

قال الدارقطنى : تفرد به على بن الحسن ، وكان ضعيفا .

انظر : نصب الراية "١/٢٨-٢٩" .

(١) فعن عثمان رضى الله عنه : أنه دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرات فغسلها ، ثم أدخل يمينه فى الإناء فمضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاثا ويديه إلى المرفقين ثلاث مرات ، ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرات إلى الكعبين ثم قال رأيت رسول الله ﷺ توضأ نحو وضوئى هذا " .

أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الوضوء - باب الوضوء ثلاثا "١/٤٨" . وباب المضمضة فى الوضوء "١/٤٩" .

وأخرجه مسلم "٢٢٦" فى كتاب الطهارة - باب صفة الوضوء وكماله "١/٢٠٤-٢٠٥" .

وأخرجه النسائى وأبو داود وأبو عوانة والدارمى والدارقطنى والبيهقى وأحمد فى المسند .

وفى الباب عن عائشة والربيع وابن عمر وأبى أمامة وأبى رافع وعبد الله بن عمر ومعاوية وأبى هريرة وجابر وعبد الله بن زيد وأبى بن كعب .

(٢) فى الأصل "ص" : وقد رشد ، والمثبت من "ك" .

(٣) هذا حديث روى عن ابن عباس وأنس . ==

الأولى أن يكون الفعل بيانا[1] .

== فحديث ابن عباس : رواه أحمد في مسنده "١/ ٢٢٥" من طريق أبى بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « ليس الخبر كالمعاينة » .
ورواه البزار ، وابن حبان فى صحيحه عن الحسن بن سفيان عن سريح بن يونس عن هشيم به .
وأخرجه الطبرانى فى الأوسط ، عن أحمد بن عبد الوهاب ، عن محمد بن عيسى الطباع ، عن هشيم به وزاد : " فإن الله تعالى أخبر موسى بن عمران عليه السلام عما صنع قومه بعده ، فلم يلق الألواح ، فلما عاين ذلك ألقى الألواح ، ثم قال ابن حبان : " ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن هذا الخبر تفرد به هشيم " ، ثم ساقه إلى أبى داود ، ثنا أبو عوانة عن أبى بشر به ، وقال ابن عدى فى الكامل : " يقال هشيم لم يسمع هذا الحديث من أبى بشر " .
ورواه عن حماد عن أبى بشر فدلسه .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب التفسير- باب ليس الخبر كالمعاينة "٢/ ٣٢١" ، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وقال الذهبى رجاله رجال الصحيح "١/ ١٥٣" .
وأخرجه الخطيب فى تاريخ بغداد "٦/ ٥٦" ، "٨/ ١٢" وإسناده صحيح .
وحديث أنس : رواه الطبرانى فى الأوسط من جهة محمد بن عبد الله الأنصارى ، نا أبى ثمامة عن أنس أن النبى ﷺ قال : " ليس الخبر كالمعاينة " .
قال الهيثمى : ورجاله ثقات "١/ ١٥٣" .
وقال الطبرانى : " لا يروى عن أنس إلا بهذا الإسناد " وليس كما قال فقد أخرجه ابن عدى فى الكامل عن عبد الله يحيى ، ثنا محمد بن بكار ، ثنا عبد الصمد بن الوارث، ثنا هشيم عن قتادة عن أنس عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال : « ليس الخبر كالمعاينة » .
قال : وعبد الله بن يحيى أبو محمد السرخسى القاضى حدث بأحاديث لا يتابع عليها، وقد أخطأ فى هذا الحديث وشبه عليه ، وإنما رواه عبد الصمد بن هشام بإسناده : « من بدل دينه فاقتلوه » .
انظر : المعتبر " ص١٨١-١٨٢" ، كشف الخفاء "٢/ ٢٣٦-٢٣٨" .

(١) انظر فى هذه الأدلة للجمهور .
المعتمد "١/ ٣٣٨" ، التبصرة " ص ٢٤٧" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٦٩" ، ==

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن البيان يجب أن يكون متعلقا بالمبين ، ليعلم أنه بيان له ، والفعل لا ينبئ عن التعليق به ، فلم يعلم أنه بيان له ، فلم يصح أن يقع به البيان .

وجوابه : أنا نسلم أن الفعل لا ينبئ عن التعلق بالمبين ، وأن البيان يجب أن يكون متعلقا بالمبين ، لكن لا نسلم أنه لا يعلم كونه بيانا له ، وهذا[1] لأنه لا يلزم من عدم إثباته ذلك أن لا يعلم ، لجواز أن يعلم ذلك بطريق آخر ، نحو أن يعلم بصريح القول : بأن يقول : هذا الفعل بيان لهذا المجمل أو بقرائن الأحوال أو بالفعل نحو أن يتلفظ بالمجمل ، ولم يأت بشيء يصلح أن يكون بيانا له ، ثم إنه فعل ما يصلح أن يكون بيانا له عند حضور وقت عمله فيعلم أنه بيان[2] له ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت العمل ، وهو غير جائز وفاقا ولا يقال أن البيان فى الحقيقة[3] حينئذ إنما يقع بتلك الأشياء لا بالفعل ، لأن المتضمن / (٢٩٣ / ب) لصفة مدلول المجمل ، وكيفية أفعاله ، إنما هو الفعل لا تلك الأشياء ، وهى إنما تدل على أنه وقع بيانا له لا على صفاته ، وليس فيها دلالة على إزالة الإيهام أصلا فكيف . يقال : أن البيان فى الحقيقة إنما وقع بتلك الأشياء .

وثانيها : أن الفعل يطول فيفضى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وجوابه : أن القول أيضا يطول ، بل ربما كان أطول منه ، فإن زمان

== الأحكام للآمدى "٣/ ٢٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ٢/ ١٦٣" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٥" .

(١) فى "ك" : ولهذا .

(٢) فى الأصل : يقال ، والمثبت من "ص،ك" .

(٣) آخر الورقة "١٦" من "ك" .

الإتيان بركعة واحدة أقصر من زمان وصف أفعالها وتركها على الاستقصاء ، إذ ليس من شرط البيان[1] القولى أن يكون وجيزا ، بل يجوز أن يكون طويلا مع القدرة على الوجيز ، فما جوابكم ثمة فهو جوابنا .

وثالثها : أن البيان يجب أن يكون متصلا بالمبين ، واتصال الفعل مع القول غير متصور ، فلا يصح به البيان .

وجوابه : أنه ممنوع على رأينا لأنا نجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

سلمنا : ذلك لكن لا يوجب الاتصال الحقيقى على هذا التقدير ، بل الاتصال العرفى والعادى [وذلك متصور بأن يشرع فى الفعل عقيب تلفظه[2] بالمجمل بل لو صبر لحظة يسيرة ثم][3] شرع[4] فى الفعل جاز أيضا ، كما هو فى القول ، فالبيان يجب أن يكون متصلا أو فى حكم الاتصال ، والثانى متصور فى الفعل فلم يمتنع كونه بيانا ، ولو قيل بأنه يطول بعد الشروع ، فإذا انضم هذا مع[5] ما قبل الشروع من الفصل لزم تأخيره عن وقت خطابه .

فجوابه : ما سبق[6] .

تنبيه : إذا علمت أن البيان يقع بالفعل ، فاعلم أنه يقع بالترك أيضا ، إذ لا قائل بالفصل بينهما ، لكن الفعل يبين صفة الفعل ، والترك لا يبين ذلك بل لا يبين إلا ما يناسبه من الأحكام العدمية وهو على أنواع :

---

(١) آخر الورقة "١٣٩" من "ص" .

(٢) فى "ص" تلفظ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٤) فى الأصل شرعى ، والمثبت من "ص،ك" .

(٥) فى "ك" : ذلك .

(٦) انظر : فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد "٣٣٨/١" ، التبصرة " ص ١٤٨،١٤٧" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٧٢" ، الأحكام للآمدى "٢٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٣/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٨١" .

أحدها : عدم الوجوب فإن الرسول عليه السلام إذا داوم على فعل نحو القنوت فى الفجر[1] ، أو الجلسة الأولى [2]، ثم تركه متعمدا فإن تركه ذلك متعمدا يدل على عدم وجوبه ، إذ لا يجوز أن يكون النبى عليه السلام يتعمد ترك الواجب .

وثانيها : أن يسكت عن بيان حكم حادثة وقعت بين يديه ، أو سئل عنها[3] فإنه يدل على أنه ليس فيها حكم شرعى ، وإلا لزم تأخير البيان عن

---

(١) اختلف العلماء فى سنية القنوت فى صلاة الفجر :

فذهب الشافعية والإمام مالك وابن أبى ليلى والحسن بن صالح وداود : إلى أنه يستحب القنوت فيها سواء نزلت نازلة أو لم تنزل ، وبه قال بعض السلف ، وممن قال به : أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعلى وغيرهم .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأحمد وسفيان الثورى : إلى أنه لا قنوت فى الصبح قال أحمد : إلا الإمام فيقنت إذا بعث الجيوش ، وقال إسحاق يقنت للنازلة خاصة .

انظر : مختصر الطحاوى " ص ٢٨" - كتاب الكافى فى فقه أهل المدينة "١/ ٢٥٦" المغنى لابن قدامة "٢/ ١٥٤" ، المجموع "٣/ ٤٥" .

(٢) ذكر ابن حزم عن بعض المتقدمين أن الجلوس فى الصلاة ليس بفرض .

وقال الإمام أبوحنيفة : إن التشهد ليس بفرض والجلوس مقدار التشهد فرض .

وقال الإمام مالك : إن التشهد ليس بفرض ، والجلوس فرض ، وذكر الله تعالى فيه فرض .

ذكر ابن حزم لما ذكر هذه الأقوال : إن الأقوال كلها خطأ ، لأن النبى ﷺ ، أمر بالتشهد فى القعود فى الصلاة ، فصار التشهد فرضا وصار الجلوس الذى لا يكون التشهد إلا فيه فرضًا ، إذ لا يجوز أن يكون غير فرض مالا يتم الفرض إلا به .

ثم قال : وروينا عن شعبة عن مسلم أبى النضر سمعت حملة بن عبد الرحمن سمعت عمر بن الخطاب يقول : لا صلاة إلا بتشهد " .

ومن أمثلة البيان بالترك : ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن الشرب قائما ثم فعله ، وترك الجلوس ، فدل ذلك على أن الجلوس فى الشرب ليس واجبا بل مندوبا .

(٣) مثال السكوت بعد السؤال :قصة عويمر العجلانى لما سأل رسول الله ﷺ عن شأن==

وقت الحاجة وأنه غير جائز .

وثالثها : أن يترك ابتداء ما يوجبه اللفظ العام المتناول له ولأمته ، فإنه يدل على أنه عليه السلام مخصوص منه .

ورابعها : أن يتركه بعد ما فعله ، فإنه يدل على نسخ ذلك الحكم فى حقه،وفى حق الأمة أيضا : إن كانوا مشاركين له فى علة الحكم(1)وإلا فلا .

وخامسها : أن يترك الإنكار على فعل فُعل بين يديه أو إن / (٢٩٤ / أ) لم يكن بين يديه ، لكن علم ذلك ولم يتقدم له ببيان فى كتاب الله تعالى ، ولا فى سنته (2) عليه السلام ، فإنه يدل على أنه ليس بقبيح(3) .

وأما البيان بالفعل : فيقع تارة بالكتابة - والبيان بها متصور من الله تعالى(4)، ومن الرسول عليه السلام (5)، ومرة بعقد الأصابع كما بين الرسول عليه السلام الشهر به حيث قال : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس إبهامه

== امراته وأنه رأى منها ما يسوؤه فلم يجبه رسول الله ﷺ وسكت فدل ذلك على عدم حكم اللعان ، ثم نزلت آية اللعان فقال عليه الصلاة والسلام : « قد نزل فيك وفى صاحبتك قرآن » ولا عن بينهما .

انظر : شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٩" .

(1) فى الأصل "ك" : العلم .

(2) فى "ك" : ولا فى سنة رسوله .

(3) انظر فى هذه الأنواع : المحصول "١/ق٣/ ٢٦٧-٢٦٨" ، الفائق "٣/ ١٩٤-١٩٥" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٩" ، الإبهاج "٢/ ٢١٤" ، المسودة " ص ٥٧٣" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٤٥" .

(4) وذلك بما كتب فى اللوح المحفوظ فهو ببيان من الله تعالى لملائكته : انظر : المعتمد "١/ ٣٣٧" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٦٢" ، نهاية السول "٢/ ١٥١" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٩" .

(5) وذلك كتبيينه ﷺ أسنان الديات وديات الأعضاء ومقادير الزكاة ، فإنه ﷺ بينها بكتبه المشهورة ككتاب عمر بن حزم الأنصارى، حين ولاه اليمن ،ومنها كتابه ﷺ ==

فى الثالثة »[1] ، فبين به أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما [2]، وهذا النوع من البيان مستحيل على الله ، لاستحالة أن يكون له أصابع[3] وجوارح .

== إلى معاذ وهو باليمن ، ومنها كتابه ﷺ إلى خالد بن الوليد الذى رد فيه على كتاب لخالد أرسله إلى رسول الله ينبئه فيه بإسلام بنى الحارث بن كعب وغيره من كتبه ﷺ إلى ملوك وأمراء العرب والعجم ، وإلى الوفود التى وفدت عليه ، وغير ذلك مما أوردته كتب السير .

انظر : العدة "١/ ١١٤" ، البرهان "١/ ١٦٢" ، روضة الناظر " ص ١٨٤" والمراجع السابقة .

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الصيام - باب قول النبى ﷺ لا نكتب ولا نحسب "٢/ ٢٣٠" ، من حديث ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال : «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا » ، يعنى مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين .

وأخرجه مسلم "١٠٨٠" فى كتاب الصيام - باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال . . .) "٢/ ٧٥٩-٧٦١" ، وفى باب الشهر يكون تسعا وعشرين "٢/ ٧٦٤" .

وأخرجه أبو داود "٢٣١٩" فى كتاب الصوم - باب الشهر يكون تسعا وعشرين "٢/ ٢٩٦" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام - باب ذكر الاختلاف على إسماعيل فى خبر سعد بن مالك فيه "٤/ ١٣٨-١٣٩" ، وباب ذكر الاختلاف على يحيى بن أبى كثير فى خبر أبى سلمة فيه "٤/ ١٣٩-١٤٠" .

وأخرجه ابن ماجه "١٦٥٦، ١٦٥٧" ، فى كتاب الصيام - باب ما جاء فى الشهر تسع وعشرون "١/ ٥٣٠" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام - باب الشهر يخرج تسعا وعشرين فيكمل صيامهم "٤/ ٢٥٠" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "١/ ١٨٤، ٢/ ٤٤، ٨١ ، ٣/ ٢٢٩" ، ٥/ ٤٣" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٣٧" ، البرهان "١/ ١٦٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٦٢" .

(٣) قلت: الأصبع والأصابع من صفات الله جل وعلا ، وردت بها النصوص الصحيحة==

وطوراً بالإشارة وقد بين بها الرسول عليه السلام حيث أشار إلى الذهب والحرير ، وقال : « هذان محرمان على ذكور أمتي حل لإناثها »[1] .

== الصريحة ، فيجب إثباتها لله كما جاءت من غير تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل على حد قوله تعالى : ﴿ **وليس كمثله شيء ..** ﴾ ومن النصوص التي دلت على ذلك ما جاء في صحيح مسلم وغيره من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : « إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء » . روى هذا الحديث من عدة طرق عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم : منهم النواس بن سمعان الكلابي ، قال رضي الله عنه : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى إن شاء أزاغه » . رواه الإمام أحمد والحاكم في صحيحه ، وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : أتى النبي ﷺ رجل من اليهود فقال : يا محمد إن الله يجعل السموات على أصبع والأرضين على أصبع والجبال والشجر على أصبع والماء والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع فيهزهن ، فيقول: أنا الملك . قال : فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجزه تصديقا لقول الحبر ثم قال : ﴿ **وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة** ﴾ الآية . إلى غير ذلك من النصوص الدالة على إثبات صفة الأصابع لله جل وعلا .

انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية "٥/ ٩٤" ، العقيدة السفارينية "١/ ١٣٠، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٦" .

(١) هذا الحديث رواه جماعة من الصحابة منهم : علي وأبو موسى ، وعبد الله بن عمرو وعمر وابن عباس وزيد بن أرقم وواثلة وعقبة بن عامر الجهني رضي الله عنهم .
أخرجه أبو داود "٤٠٥٧" في كتاب اللباس - باب في الحرير للنساء "٤/ ٥٠" من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه. يقول : "إن نبي الله ﷺ أخذ حريرا فجعله في يمينه وأخذ ذهبا فجعله في شماله ثم قال :«إن هذين حرام على ذكور أمتي» .
وأخرجه النسائي في كتاب الزينة بتحريم الذهب على الرجال (٤/ ١٦٠) وأخرجه ابن ماجه (٣٥٩٥) في كتاب اللباس باب لبس الحرير والذهب للنساء (٢/ ١١٨٩) وزاد حل لإناثهم . وأخرجه أيضا "٣٥٩٧" من حديث عبد الله بن عمرو "٢/ ١١٩٠" .
وأخرجه الترمذي "١٧٢٠" في كتاب اللباس - باب ما جاء في الحرير والذهب "٤/ ٢١٧" من حديث أبي موسى ، قال الترمذي : وفي الباب عن عمر وعلي وعقبة بن عامر وأنس وحذيفة وأم هانئ وعبد الله بن عمرو وعمران بن حصين وعبد الله بن الزبير وجابر وأبي ريحان وابن عمر وواثلة بن الأسقع ، وحديث أبي موسى حديث حسن صحيح ==

وهذا النوع من البيان يستحيل أيضا على الله تعالى .

وتارة بأن يفعل فعلا يعلم أنه قصد[1] بذلك بيان ما أمر به من الأفعال على الإجمال ، وإنما يعلم ذلك بما سبق من الطرق الدالة على كون[2] الفعل بيانا[3].

المسألة الثانية

فى أن القول مقدم على الفعل فى البيان .

اعلم أن القول والفعل إما أن يتوافقا فى البيان أو يتنافيا فى ذلك وعلى التقديرين ، إما أن يعلم التاريخ بينهما أو لا يعلم ذلك فهذه أقسام ستة :

أحدها : أن يكون القول مقدما على الفعل الموافق له فى البيان .

فهاهنا البيان مضاف إلى القول لتقدمه فى إفادة التعريف المعنى عن تعريف آخر ، وحمل الثانى على التأكيد[4] .

وقيل : إن كان الفعل أضعف دلالة على البيان من ذلك القول ، فإن

== وأخرجه النسائى فى الموضع السابق "٨/ ١٦١" .

وأخرجه إسحاق بن راهويه والبزار وأبو يعلى الموصلى والطبرانى فى معجمه وأبو سعيد بن يونس فى تاريخ مصر .

انظر : نصب الراية "٤/ ٢٢٣-٢٢٥" .

(١) فى "ك" : بضد .

(٢) آخر الورقة "١٤٠" من "ص" .

(٣) انظر ما سبق " قريبا " ، المعتمد "١/ ٣٣٧" ، العدة "١/ ١١٤" ، البرهان "١/ ١٦٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٦٤-٢٦٥" ، الفائق "٣/ ١٩٤" ، الروضة "ص ١٨٤" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٨" .

(٤) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٣" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٦٨" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٦" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٦"

الفعل قد يكون أقوى دلالة على البيان من القول ، وإن كان مفتقرا إليه فى الجملة ، لا فى كل موضوع ، وذلك حيث علم بالضرورة بسبب قرائن الأحوال أنه قصد به البيان ، والألفاظ المستعملة فى القول تكون دلالتها على الوصف ضعيفة لم يجز إحالة إصداره إلى تأكيد البيان لاستحالة تأكيد الشىء بما هو دونه فى الدلالة ، بل حمل على أنه فعل لغرض آخر ، نحو قصد الامتثال « وغيره » [1] وإن كان أقوى أو مساويا حمل على التأكيد ، إذ الحمل عليه أكثر فائدة [2].

وفيه نظر : لأنا لا نسلم أنه لا يجوز تأكيد الشىء بما هو دونه فى الدلالة ، وهذا لأنه لا معنى للتأكيد إلا تقوية المفهوم الأول ، والشىء قد يتقوى بما هو دونه إذا انضم إليه ، ألا ترى أن المتعارضين إذا انضم إلى أحدهما ما هو أضعف دلالة منه فإنه يترجح على صاحبه .

وثانيها : أن يعلم تقدم الفعل على القول ، فهاهنا / (٢٩٤ / ب) أيضا[3] البيان مضاف إلى الفعل لما سبق[4] ، وأما القول بكون الثانى تأكيدا أم لا فكما سبق[5] .

ثالثها : أن لا يعلم التاريخ بينهما ، فهاهنا حكم على الجملة بأن الأول منهما بيان ، والثانى تأكيد[6] .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) وهذا الرأى هو ما ذهب إليه الشيخ الآمدى فى الأحكام "٣/٢٨" ، حيث قال : "«والحق فى ذلك أنه لا يخلو . . . فإن علم تقدم أحدهما فهو البيان لحصول المقصود به، والثانى يكون تأكيدا إلا إذا كان دون الأول فى الدلالة لاستحالة تأكيد الشىء بما هو دونه فى الدلالة . . ." .

(٣) آخر الورقة "١٧" من "ك" .

(٤) انظر ما سبق " ص ١٦٠١" .

(٥) انظر ما سبق قريباً .

(٦) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٧٣" .

وقيل : وإن كانا متساويين كان الأمر كما ذكرتم ، وإن كانا مختلفين

فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم ، لأنا لو فرضنا عكسه لضاع الإتيان بالمرجوح ، إذ لا يمكن الحمل على التأكيد لما سبق ، ومنصب الشارع يصان عن الإتيان بما لا يفيد .

وهذا الذى ذكره غير لازم[1] ، لأنه لا يلزم من أن لا يكون تأكيدا أن لا يكون فعله مفيدا أصلا لما عرفت ، نعم : الحمل على التأكيد أولى[2] ، لأنه أكثر فائدة[3] .

ورابعها : أن يتقدم القول الفعل وهما متنافيان فيه .

فهاهنا البيان إنما هو بالقول ، وحمل الفعل على الندب ، إن كان القول دل على الوجوب مثلا ، أو غيره فما يليق به من المحامل ، ولا يحمل على الحكم الذى دل عليه القول ، لئلا يلزم التخصيص أو النسخ إما عموما أو خصوصا أعنى فى حقه خاصة[4] .

وخامسها : أن يتقدم الفعل القول ، فهاهنا البيان مضاف إلى الفعل أيضا ، ثم إن أمكن تنزيل اللفظ على مجمل لا يلزم منه التنافى فعل ، وإن لم يمكن، فإما أن يكون عاما متناولا له ، ولأمته ، أو لأمته فقط ، أو يكون

---

(١) فى "ص" : اللازم .

(٢) وإلى هذا القول ذهب أيضا الآمدى فى الأحكام "٣/٢٨" .
وما ذكره المصنف هنا بقوله : " وقيل " مختصر من الأحكام والقائل هو الآمدى .
وانظر : فواتح الرحموت "٢/٤٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/٤٤٨" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٢/٢٨" ، فواتح الرحموت ، شرح الكوكب المنير " فى الموضعين السابقين " .

(٤) انظر : التبصرة " ص ٢٤٩" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٣/٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٣" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨١" ، تيسير التحرير "٣/١٧٦" .

خاصا به ، فإن كان خاصا به جعل ناسخا لحكم الفعل فى حقه عليه السلام لا غير .

أما الأول : فللضرورة فإنا لو لم نحمل[1] عليه لزم إهماله ولا يخفى أن أعمال الدليل ولو بطريق النسخ خير من إهماله .

وأما الثانى : فلأنه لا يعارض الفعل فى مقتضاه فى حق غيره عليه السلام .

وإن كان متناولا لأمته فقط جعل الفعل بيانا [2] فى حقه فقط ، والقول فى حق أمته .

وهذا وإن كان على خلاف الغالب ، إذ الغالب المشاركة فى الأحكام وتخصيصه ببعض الأحكام نادر ، لكنه أولى من النسخ والإهمال اللازم على تقدير أن لا يجعل كذلك ، وإن كان متناولا له ولأمته فالحكم ما سبق فى الثانى ، لأنه لا يلزم على هذا إلا التخصيص[3] وهو خير من النسخ والإهمال « اللازم » [4] على تقدير التعميم .[5]

وقال أبو الحسين البصرى : المتقدم هو البيان فى القسمين[6] .

فإن أراد به : أنه بيان فى حق الكل فهو ضعيف ، لأنه يلزمه تعطيل

---

(١) آخر الورقة "١٤١" من "ص" .

(٢) فى "ص" : ثابتا .

(٣) فى "ص" : الأصح التخصيص .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٣/٢٩" ، الفائق "٣/١٩٧" .

(٦) انظر : المعتمد "١/٣٣٩" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٣/٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٦٩" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/٦٩" ،تيسير التحرير "٣/١٧٦" ، فواتح الرحموت "٢/٤٦" .

القول[1] .

وسادسها : أن لا يعلم التاريخ بينهما ، نحو ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافا واجدا ويسعى سعيا واحدا » وروى عنه / (٢٩٥ / أ) [عليه] [2] السلام : « أنه قرن فطاف لهما طوافين وسعى سعيين »[3] فهاهنا القول هو المتقدم فى كونه بيانا ، وقدر أنه ورد قبل الفعل .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "الموضع السابق" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) أخرجه الدارقطنى "١٢٩" فى كتاب الحج "٢/٢٦٣" من حديث على رضى الله عنه أنه جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً وسعى لهما سعيين ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل . قال الدارقطنى : " وفى سنده حفص بن أبى داود ضعيف وابن أبى ليلى ردىء الحفظ كثير الوهم" .

وأخرجه أيضا "١٣٠" عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبى ليلى عن على رضى الله عنه : أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين ، وقال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع . قال الدارقطنى : الحسن بن عمارة متروك الحديث .

وقال الزيلعى : " ثم هو قد روى عن ابن عباس ضد هذا " نصب الراية "٢/ ١١٠" .

وأخرجه العقيلى فى هذا السند فى كتاب " الضعفاء " وضعف العقيلى الحسن بن عمارة .

وأخرجه الدارقطنى "١٣١" من طريق عيسى بن عبد الله بن عمر بن على حدثنى أبى عن أبيه عن جده عن على رضى الله عنه . قال الدارقطنى : " وعيسى بن عبد الله يقال : له مبارك وهو متروك الحديث " .

وأخرجه الدارقطنى "١٣٢" "٢/ ٢٦٤" عن أبى بردة عمرو بن يزيد عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله . . " .

وقال الدارقطنى : وأبو داود متروك ، ومن دونه فى الإسناد ضعفاء .

وأخرجه أيضا "١٣٣" عن محمد بن يحيى الأزدى حدثنا عبد الله ابن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين أن النبى ﷺ . . » .

قال الدارقطنى : يقال : أن محمد بن يحيى حدث بهذا من حفظه فوهم فى متنه.==

أما أولا : فلأنه مستقل بنفسه غير محتاج فى الدلالة « على كونه بيانا إلى شىء آخر ، بخلاف الفعل فإنه محتاج فى ذلك »[1] إلى غيره ما عرفت ذلك.

وأما ثانيا : فلأنا لو لم نقدمه فى كونه بيانا ، فإما أن نقدم الفعل عليه فيه أو لا نقدم واحداً منهما بل يحكم بالتعارض .

والأول : باطل ، لأن تقديمه عليه إنما يكون بتقدير تقدمه فى الورود، وذلك يستلزم أحد المحذورات ، وهو إما الإجمال ، أو النسخ أو التخصيص ، أو الحكم بخلاف الغالب على ما عرفت ذلك ، وتقدير تقدم القول عليه لا يستلزم ذلك فكان أولى[2] .

المسألة الثالثة

[جواز البيان بالأدنى]

ذهب الجماهير إلى أن البيان لا يجب أن يكون كالمبين فى القوة ، بل

= وقال الدارقطني : والصواب بهذا الإسناد : أن النبى ﷺ قرن الحج والعمرة ، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعى ، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدى على الصواب مرارا ، ويقال : أنه رجع عن ذكر الطواف والسعى إلى الصواب .

وقال شمس الحق : " والمخرج فى الصحيحين وفى السنن من طرق كثيرة الاكتفاء بطواف واحد " .

وقال البيهقى : " إن ثبتت الرواية أنه طاف طوافين فيحمل على طواف القدوم وطواف الإفاضة وأما السعى مرتين فلم يثبت " .

وقال ابن حزم : " لا يصح عن النبى ﷺ ولا عن أحد من أصحابه فى ذلك أصلا " .

انظر : نصب الراية "٣/ ١١٠، ١١١" ، التعليق المغنى على الدارقطنى "٢/ ٢٦٤" .

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٣٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٨، ٢٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٣" ، الفائق "٣/ ١٩٦" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٦" .

يجوز أن يكون أدنى منه ، فيقبل المظنون فى بيان المعلوم[1] .

خلافا للكرخى[2] ، فإنه قال : إذا كان المبين لفظا معلوما كان بيانه يجب أن يكون كذلك أيضا ، ولا يتوهم فى حق أحد أنه ذهب إلى اشتراط أنه كالمبين فى قوة الدلالة ، فإنه لو كان كذلك ، لما كان بيانا له ، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر ، لأن ما يكون كالمجمل فى الدلالة لا يكون مبين الدلالة، فيحتاج هو إلى بيان آخر ولزم[3] التسلسل ، هذا فى بيان المجمل .

وأما فى بيان التخصيص والتقييد فالأمر فيه أظهر ضرورة أن المبين هاهنا[4] أظهر دلالة من المجمل ، وبيانه يجب أن يكون أظهر دلالة منه ولزم التسلسل بل المراد أنه هل هو كالمبين فى قوة المتن حتى لو كان المبين معلوما والبيان مظنونا لا يكون مقبولا عند من يشترط المساواة[5] .

لنا : أنا بينا أنه يجوز تخصيص مقطوع المتن ، نحو القرآن ، والسنة المتواترة ، وتقييده بمظنون المتن ، كخبر الواحد والقياس ، مع ما بينهما من

---

(١) ذهب الأكثرون من الحنابلة وغيرهم إلى أنه يجوز كون البيان أدنى من المبين .
انظر : المعتمد "١/ ٣٤٠" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦١" ، روضة الناظر " ص ١٨٥"، تيسير التحرير "٣/ ١٧٤" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٥٠" .
واختار ابن الحاجب وجماعة من العلماء إلى أنه لابد أن يكون البيان أقوى من المبين .
انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٣" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٣" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٥١" .

(٢) انظر فى مذهب الكرخى فى اشتراطه لتساوى البيان للمبين فى القوة والضعف : الفائق "٣/ ١٩٩" والمراجع السابقة .

(٣) فى الأصل : ولزوم ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) فى "ص" : هنا .

(٥) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٥-٢٧٦"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٣"، تيسير التحرير "٣/ ١٧٣" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٨".

المنافاة ، فلأن يجوز بيان المقطوع بالمظنون مع عدم المنافاة بطريق الأولى[1] .

وأيضا : فإن كثيرا من مجملات القرآن مبين بالمظنون نحو قوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم[2] حصاده**﴾[3] بما روى عنه عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بالنضح والدوالى نصف العشر » ، وقبلوا حديث المغيرة فى المسح ، فى بيان قوله : ﴿ **وامسحوا برءوسكم** ﴾[4] ، وكذا الأخبار التى وردت فى صفة الصلاة فإنها أخبار آحاد ،وقبلت الأمة ذلك[5] .

واحتج له : بأن البيان يدل على مالم "يدل "[6] عليه المبين ، فيشبه[7] ذلك زيادة على النص[8] والزيادة / (٢٩٥ / ب) على النص نسخ ، فوجب أن لا يقبل فيه[9] مالم يقبل فى النسخ .

وجوابه : أن المشابهة من وجه لا توجب المساواة فى الحكم إلا إذا ثبت أن ما به المشابهة علة الحكم وهو ممنوع هنا[10] .

---

(١) انظر : ما سبق "قريبا ".

(٢) آخر الورقة "١٤٢" من"ص" .

(٣) الأنعام : آية "١٤١" .

(٤) المائدة : آية "٦" .

(٥) انظر فى هذه الأدلة :
المعتمد "١/ ٣٤٠" ، المحصول "١/ق٣/١٧٦" ، الفائق "٣/ ١٩٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٨" .

(٦) فى "ص" : يدخل .

(٧) فى "ك" فنسبه .

(٨) آخر الورقة "١٨" من "ك" .

(٩) فى "ص" : منه .

(١٠) انظر فى الاستدلال ومناقشته :
الفائق "٣/ ١٩٩" .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أن الزيادة على النص نسخ - وستعرف [ذلك[1]] إن شاء الله تعالى [2].

إذا عرفت أن البيان لا يجب أن يكون كالمبين فى القوة .

فاعلم أنه لا يجب أيضا أن يكون كالمبين فى الحكم[3] .

ونقل عن قوم [4] أنهم قالوا : إن البيان يجب أن يكون كالمبين فى الحكم .

والظاهر أن مرادهم من هذا أن المبين إذا كان واجبا كان بيانه واجبا ، وإلا فلا ، لأنه بيان لشىء واجب فإن ذلك مما لا يحتمله اللفظ بل بينوا عنه ، ولا أنه يدل على ما دل عليه المبين من الحكم ، حتى يرد[5] بأنه لم يكن أحدهما حينئذ بيانا للآخر، لأنه إنما يكون أحد الأمرين بيانا للآخر ، إذا كان دالا على صفة مدلول الآخر، لأن ذلك ظاهر الفساد ، ولا أنه يدل على وجوب ما تضمنه من صفات مدلول المبين أو ندبيته ، كما دل المبين على أصل وجوب مدلوله أو ندبيته ، وهذا وإن كان أقرب الاحتمالين المذكورين .

واختاره القاضى عبد الجبار بن أحمد ،فى تأويل ما نقل عنه ،لكنه أيضا باطل،لأنه ليس البيان من حيث إنه بيان مشتمل على صفات مدلول المبين،لأن البيان قد يكون بأن يعين أحد مدلوى المجمل ولا يتصور فيه هذا الاحتمال[6].

---

(١) ساقط من الأصل ، "ص" والمثبت من "ك" .

(٢) انظر ما يأتى فى مباحث النسخ " ص ٢٠٥٥" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٤٠" ، العدة "٣/ ٧٣٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣١" ، الفائق "٣/ ٢٠٠" .

(٤) لم يبين أبو الحسين فى المعتمد من هؤلاء القوم ، واكتفى بنقله بصيغة" وقد قال قوم بذلك " وكذلك فعل الفخر الرازى فى المحصول وتبعهما الشيخ المصنف .
انظر : المعتمد ، المحصول "فى الموضعين السابقين " .

(٥) فى "ص" : رد .

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٣٤١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٦" .

ولئن سلم ذلك : لكن ليس يجب أن يكون فى البيان صيغة تدل على وجوب تلك الصفات أو ندبيتها ، بل ليس يجب أن يكون فيه إلا ذكر تلك الصفات فبعضها يحتمل أن يكون واجبا ، وبعضها ندبا ، وليس من شرط بيان الواجب أو الندب أن لا يكون [مشتملا إلا على ذكر الصفات الواجبة أو المندوبة فقط ، بل يجوز أن يكون][1] مشتملا على الواجب والندب معا ، ثم يتميز أحدهما على الآخر بدليل آخر ، كالأحاديث التى وردت فى بيان الصلاة، فإنها مشتملة على ما هو واجب فيها ومندوب ، ثم هذا المفهوم الظاهر من كلامهم أيضا باطل ، لأنه إن كانت الحاجة داعية إلى بيان المجمل كان بيانه واجبا على الشارع سواء كان مدلوله واجبا أو غير واجب لئلا يلزم تكليف ما لايطاق ، إما بالنسبة إلى العمل والاعتقاد معا أو بالنسبة إلى الاعتقاد فقط ، حيث لا تكليف فى العمل ، كما فى الإباحة والندب والكراهية على رأى بعضهم ، وأيضا فإن النزاع فى أنها هل هى من التكليف أم لا ؟ نزاع فى التسمية ولا نزاع فى أن الندب والكراهة دعاء إلى الفعل والترك ، وفى[2] الإباحة إذاً / (٢٩٦ / أ) فى الفعل والترك فإذا لم يعلم ما إليه الدعاء وكيفية علمه [3] كان الدعاء إليه عبثًا غير مفيد ، وكذلك إذا لم يعلم ما أذن فى فعله وتركه كان الأذن فيه عبثا غير مفيد، وإن لم تكن الحاجة داعية إلى بيانه لم يكن بيانه واجبا ، سواء كان مدلوله واجبا أو لم يكن واجبا[4] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٢) آخر الورقة "١٤٣" من "ص" .

(٣) فى الأصل ، "ص" : عمله ، والمثبت من "ك" .

(٤) انظر المعتمد "١/٣٤١" ، المحصول "١/ق٣/٢٧٧" ، الأحكام للآمدى "٣/٣١" ، الفائق "٣/ ٢٠٠"

المسألة الرابعة

[تأخيــر البيــان]

اتفق الكل على أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة ، وهى وقت العمل سوى القائلين بجواز تكليف ما لايطاق ، فإنهم يجوزونه ، والكلام فيه نفيا وإثباتا ، فرع الكلام فى تكليف ما لايطاق ، قد تقدم[1] .

وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه : فذهب جماهير أصحابنا [2]، والحنفية [3] إلى جواز تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت العمل مطلقا .

وذهب جماهير المعتزلة [4]، والظاهرية [5]، وبعض أصحابنا : كأبى بكر الصيرفى ، وأبى حامد المروزى ، وأبى إسحاق المروزى[6] على ما

---

(١) انظر ما سبق " ص ٨٧٢" .

وراجع : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٦٥" ، المعتمد "١/ ٣٤٢" ، العدة "٣/ ٧٢٤" ، البرهان "١/ ١٦٦" ، المستصفى "١/ ٣٦٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٧٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٢" .

(٢) ونقله القاضى فى مختصر "التقريب " عن الإمام الشافعى ، ونقل عن أبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الباقلانى ، وعن ابن أبى هريرة ، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد ابن حنبل فى رواية صالح وعبد الله وذكره المجد عن أكثر الحنابلة واختاره الإمام الرازى

انظر : "المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٦٥" ، المعتمد "١/ ٣٥٠" ، العدة "٣/ ٧٢٥" ، البرهان "١/ ١٦٦" ، المستصفى "١/ ٣٦٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٨٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٢" ، المسودة " ص ١٧٨" .

(٣) انظر : أصول السرخسى "٢/ ٣٠" ، كشف الأسرار "٣/ ١٠٨" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٩" .

(٤) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار فى الموضع السابق ، المعتمد "١/ ٣٤٣" .

(٥) الأحكام لابن حزم "١/ ٩٤" .

(٦) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزى الشافعى ، فقيه أصولى، ==

روى الغزالى عنه[1] ، وكثير من الحنفية [2] إلى : امتناعه مطلقـا إلا فى تأخير بيان النسخ فإنهم يجوزونه[3] .

ومنهم من فصل : فذهب جماعة إلى تجويزه فى الأمر والنهى ، دون الوعد والوعيد[4] .

وذهب الكرخى[5] وجماعة من الفقهاء : إلى تجويزه فى المجمل دون غيره[6]

== من أصحـاب المزنى ، له مصنفات منهـا : شرح مخـتصر المزنى ، والفـصول فى معرفة الأصول ، وكتاب فى الخصوص والعموم ، توفى سنة "٣٤٠" هـ .

(انظر : الفهرست " ص ٢٩٩ "تاريخ بغداد " ٦/ ١١ " طبقـات الفقهاء للشيرازى ص "٩٢" ، وفـيـات الأعـيان "١/ ٢٦" ، طـبقـات الشـافـعـيـة لابن هداية الله "١٩/ ٢٠") .

(١) انظر : المستصفى "٢/ ٣٦٨" .

(٢) انظر : كشف الأسرار "٣/ ١٠٨" ، تيسـيـر التحرير "٣/ ١٧٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٤٩" .

(٣) انظر : العـدة "٣/ ٧٢٥" ، التـبـصـرة " ص ٢٠٧" ، البـرهان "١/ ١٦٦" ، المستصفى "١/ ٣٦٨" ، المنـخول " ص ٦٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٨١" الأحكام للآمدى "٣/ ٣٢" .

(٤) قاله القاضى فى مختصر " التقريب " والشيخ أبو إسحاق وغيرهم .
انظر : المعـتمد "١/ ٣٤٣" ، التـبصـرة " ص ٢٠٨" ، المسـتـصفى "١/ ٣٦٩" ، الإبهاج "٢/ ٢١٧" .

(٥) انظر : تيسير التحرير ، فواتح الرحموت فى الموضعين السابقين .

(٦) وحكاه القاضى أبو الطـيب والقاضى عبـدالوهاب وابن الصباغ عن الصـيرفى وأبى حامد المروزى .
انظر : المعـتـمـد "١/ ٣٤٢" ، العـدة "٣/ ٧٢٦" ، التـبـصـرة " ص ٢٠٨" ، المستصفى "١/ ٣٦٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٤" ، الإبهاج "٢/ ٢١٧" ، إرشاد الفحول " ص ١٧٤"

وذهب أبو الحسين البصرى [(١)] : إلى المنع من تأخير البيان الإجمالى لا التفصيلى عن الخطاب الذى له ظاهر ، وقد استعمل فى خلاف ظاهره[(٢)] كتأخير بيان تخصيص العام ، وتأخير بيان المنقولات الشرعية والمجازات اللغوية عن الحقائق الأصلية ، وتأخير بيان النكرة إذا أريد بها شىء معين[(٣)] .

وكون هذا القسم من قبيل ما نحن فيه ، [فيه][(٤)] نظر : إن فسر خلاف الظاهر ينفى ما يثبته اللفظ أو إثبات ما ينفيه ، وذلك لأن النكرة إنما تدل على واحد لا بعينه لعدم دلالته على التعيين لا لدلالته على عدم التعيين وبينهما فرق، وكيف لا وأصحابنا صرحوا بأن حمل المطلق على المقيد ليس خلاف ظاهر المطلق ، بل هذا [(٥)] إثبات " أمور زائدة "[(٦)] لا يتعرض له المطلق لا بنفى ولا بإثبات بدليل آخر ، وأى فرق بين حمل المطلق على المقيد ، وبين حمل النكرة على المعين حتى يكون الثانى من قبيل خلاف الظاهر دون الأول ، وتأخير بيان النسخ دون الخطاب الذى ليس له ظاهر بل نسبته إلى المعنيين سواء كالأسماء المشتركة والمتواطئة التى هى مجملات [(٧)] ، فإنه يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة،والبيان الإجمالى هو أن نقول[(٨)]/ (٢٩٦/ب):هذا العام مخصوص وإن المراد من هذه اللفظة الحقيقة الشرعية أو المجاز اللغوى دون حقيقتها ، وإن هذا الحكم سينسخ وهذا التفصيل ذكره بعض أصحابنا : كأبى بكر

---

(١) المعتمد فى الموضع السابق .

(٢) فى "الأصل ك " هكذا : «وقد استعمل خلاف فى ظاهره» ، والمثبت من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد و التبصرة ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، المواضع السابقة .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) فى "ص" هو ، وفى "ك" هى .

(٦) فى "ص" أمر زائد .

(٧) آخر الورقة "١٩" من "ك" .

(٨) فى "ك" يقول .

القفال وأبى بكر الدقاق[1] .

واعلم أن البيان الإجمالى غير مفيد أصلا فى القسم الثانى ، لأن من المعلوم على تقدير إجمال المشترك أن المراد منه بعض مدلولاته ، ومن المتواطئ بعض ما يصدق عليه الاسم فلذلك يشترطون ذكره عقيب الخطاب[2] ، كما شرطوه فى القسم الأول لكونه مفيدا .

وأما البيان التفصيلى فتأخيره جائز فى القسمين عندهم ، فلا فرق بينهما إلا من حيث إنما هو فائدة البيان الإجمالى فى القسم الأول حاصل فى القسم الثانى من لفظه ، فلا معنى لاشتراطه بخلاف القسم الأول فإنه غير مستفاد منه ذلك .[3]

وإذا عرفت مذاهب الناس فيه فلنذكر الدليل عليها .

أما الدليل على ما ذهب إليه أصحابنا فعام تناول كل الصور ، وخاص يختص ببعضها ، أما العام فوجوه :

أحدها : قوله تعالى : **﴿ إن [4] علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه ﴾**[5] .

ووجه الاستدلال به ظاهر وهو أن قوله : **﴿ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ﴾** .

يدل على إنزاله عليه[6] لاستحالة أن يكون مأموراً باتباع القرآن قبل إنزاله

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٨١-٢٨٢" ، الفائق "٣/ ٢٠٢" ، الإبهاج "٢/ ٢١٦" .

(٢) آخر الورقة "١٤٤" من "ص" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٨١" ، الإبهاج "٢/ ٢١٦" .

(٤) فى الأصل "ص" "ثم إن علينا " وهو خطأ .

(٥) القيامة · آية ١٧، ١٨، ١٩ .

(٦) فى الأصل "ك" إزالة علته ، والمثبت من "ص" .

عليه[1] ، ثم إنه تعالى أخر بيانه عنه ، لأنه قال : ﴿ **ثم إن علينا بيانه** ﴾ ، لأن كلمة "ثم" للتراخى والمهلة ، على ما تقرر ذلك فى اللغات[2] ، وذلك يدل على جواز تأخير البيان عن وقت الإنزال وهو المطلوب [3] .

فإن قلت : لا نسلم أن المراد من البيان : هو البيان الذى اختلفنا فيه ، وهو بيان المجمل والعموم والمطلق ، بل المراد منه عندنا إظهاره وإشهاده للخلائق ، فإن البيان فى اللغة عبارة عن الإظهار على ما تقدم تعريفه [4]، يقال: بان لنا الكوكب الفلانى إذا ظهر ، وبان لنا سور المدينة إذا ظهر ، وإذا كان كذلك فليس حمله على الإظهار خلاف الظاهر ، بل هو على وفقه إذ حمل[5] اللفظ على موضعه هو الظاهر ، فلم قلتم إنه لا يجوز الحمل عليه وأن يكون مرادا منه ؟ ثم الذى يدل على أن الحمل عليه أولى ، هو أن على تقدير الحمل عليه لا يلزم منه تخصيص « وأما على تقدير الحمل على البيان المختلف فيه يلزم منه تخصيص » [6] الضمير الذى فى قوله : ﴿ **ثم إن علينا بيانه** ﴾ ، لأن ذلك الضمير راجع إلى ما ترجع إليه الضمائر التى قبله ، لئلا يلزم عود الضمير إلى غير المذكور[7] وهى[8] التى فى قوله : ﴿ **لا تحرك به لسانك/ (٢٩٧/ أ) لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه ،فإذا قرأناه فاتبع قرآنه** ﴾[9]

---

(١) فى الأصل و "ك" إزالة علته ، والمثبت من "ص" .

(٢) انظر ما سبق فى اللغات " ص ٣٦٥" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٤" ، العدة "٣/ ٣٢٦" ، التبصرة " ص ٢٠٨" ، المستصفى "١/ ٣٧١" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٨٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٣"، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٤" .

(٤) انظر ما سبق " ص ١٥٣٠" .

(٥) فى "ص" أن .

(٦) ما بين القوسين ساقط من"ص" .

(٧) فى "ص" المدلول.

(٨) فى "ص" وهو .

(٩) القيامة : آية "١٦، ١٧، ١٨" .

وهى راجعة إلى كل القرآن[1] .

أما أولا : فلأن أول هذه الضمائر هو الذى فى قوله : ﴿ **لا تحرك به لسانك لتعجل به** ﴾ [2].

إما أن يكون راجعا إلى القرآن وإلى بعضه ، إما معينا ، أو غير معين ، والقسمان الأخيران باطلان فتعين الأول .

أما الأول : منهما فلعدم دلالة الدليل عليه ، إذ الأصل عدم ما يظن دليلا عليه .

وأما الثانى : فلاستلزام الإجمال ، وأما ما يعمهما فلأن دأبه عليه السلام بذلك ما كان مختصا ببعض القرآن دون بعض حتى نهى عنه ، بل كان يفعل ذلك بكل القرآن حرصا على الحفظ فنهى عنه .

وإذا كان ذلك الضمير راجع إلى كل القرآن ، وجب أن يكون ما بعده كذلك لئلا يلزم التخصيص .

وأما ثانيا : فلأن الضمير فى قوله : ﴿ **إن علينا جمعه وقرآنه** ﴾ راجع إلى كل القرآن ، لأنه لا يحصل مقصوده من جمع بعض القرآن وقراءته ، وهذا لأن مقصود تأمين الرسول عليه السلام عما كان يخاف عليه ، وهو ذهاب بعض القرآن عنه فإنه عليه السلام ما كان يعجل فى التلقف إلا خوفا منه، بل[3] إنما « يحصل »[4] بجمع كل القرآن وقراءته فوجب أن يكون الضمير راجعا إليه تحصيلا للمقصود وتحسينا للتعليل ، فإنه وارد لتعليل[5] النهى .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٨٣-٢٨٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٣" ، الفائق "٣/ ٢٠٣" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) آخر الورقة "١٤٥" من "ص" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى الأصل وارد التعليل ، والمثبت من "ص ، ك" .

وأما ثالثا : فلأنه ليس بعض القرآن بذلك أولى من بعض ، فأما أن لا يعود إلى شيء منه وهو باطل بالإجماع « أ » [1] وإلى بعض غير أي معين أي بعض كان ، وهو أيضا باطل لما سبق ، أو يعود إلى الكل وهو المطلوب .

وأما رابعا : فلأن الضمير في قوله : ﴿ **فإذا قرأناه فاتبع قرآنه** ﴾[2] راجع إلى كل القرآن ، وإلا لزم أن يكون راجع إلى البعض لئلا يلزم خلاف الإجماع، لكن ليس البعض بذلك أولى من البعض لعدم ما يدل عليه لفظا ، ومعنى ، والعمل على أي بعض كان يوجب سقوط التكليف بالاتباع ولو باتباع آية ، وهو خلاف الإجماع فثبت بهذه الوجوه أن الضمائر التي قبل الضمير الذي في قوله : ﴿ **ثم إن علينا بيانه** ﴾[3] راجع إلى كل القرآن .

فلو كان المراد من البيان المجمل والعام والمطلق ، لزم أن يكون ذلك الضمير عائدا إلى بعض القرآن ضرورة أن كل القرآن ليس بعام مخصوص «ومطلق مقيد » [4]، ومجمل محتاج إلى البيان وضرورة أن بيان الكل [غير][5] متراخ عنه بخلاف ما إذا حملنا البيان على الإظهار / (٢٩٧ /ب) فإنه حينئذ يمكن أن يعود الضمير إلى الكل إذ إظهار الكل وإشهاره ممكن فثبت أن على تقدير حمل البيان على الإظهار لا يلزم منه تخصيص وعلى تقدير حمله على البيان المختلف فيه يلزم منه تخصيص الضمير ،فكان الحمل على الإظهار أولى[6] .

سلمنا [7]: أن الحمل على ما ذكروه أولى ، لكن لم لا يجوز أن يكون

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) القيامة : آية "١٨" .

(٣) القيامة : آية "١٩" .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٦) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٨٤" ، الأحكام للآمدي "٣/ ٣٤" ، الإبهاج "٢/ ٢١٩" ، كشف الأسرار "٣/ ١٠٩" .

(٧) آخر الورقة "٢٠" من "ك" .

المراد منه البيان التفصيلى وتراخيه جائز عند بعض أصحابنا كأبى الحسين البصرى[1] .

سلمنا : أن المراد منه مطلق البيان الإجمالى والتفصيلى ، لكن الآية تدل على وجوب تأخير البيان ، لأن كلمة "على" للوجوب ، لكنه قول لم يقل به أحد ، لأن الخصم يقول بجواز التراخى والمقارنة معا ، وأما نحن فنقول : بوجوب المقارنة .

فالقول بوجوب التراخى قول لم يقل به أحد ، فكان باطلا وحينئذ يتعذر العمل بظاهر الآية ، فوجب صرفها إلى المجاز ، وليس صرفهم الآية عن ظاهرها يحملهم على جواز التراخى أولى من صرفها إياها [2] عن كونها مقتضية للتراخى بحمل "ثم" على معنى "الواو" ، كما فى قوله تعالى : ﴿**فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون**﴾[3] ، وكما فى قوله تعالى : ﴿**ثم آتينا موسى الكتاب**﴾ [4].

ففى بقاء معنى الوجوب إذ مقارنة البيان مع المبين واجب عندنا فى كل الصور وعليهم الترجيح لأنهم المستدلون[5] .

قلت : الجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن البيان فى اللغة عبارة عن مجرد الإظهار بل هو عبارة عنه مع إزالة إشكال وإبهام ، بدليل الاستعمال وشعور الذهن بذلك عند سماعه ، وما ذكرتم من الاستعمال ففيه أيضا معنى إزالة الإبهام والإشكال على ما لا يخفى[6] عليك تقريره ، فما فيه الظهور من غير إزالة الإبهام

---

(١) انظر : فى اعتراض أبى الحسين البصرى : المعتمد "١/ ٣٥٤" .
وراجع : المحصول والأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين والفائق "٣/ ٢٠٣" .

(٢) فى "ص" على .

(٣) يونس : آية "٤٦" .

(٤) الأنعام : آية "١٥٤"

(٥) المحصول "١/ ق٣/ ٢٨٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٥"

(٦) فى "ص" ما يخفى

والإشكال كظهور الألفاظ فلا نسلم أنه يسمى بيانا .

وثانيهما : أنا نسلم أنه فى[1] اللغة عبارة عما ذكرتم ،لكن نقول : إن البيان إن كان حقيقة فى بيان المجمل والعام والمطلق بعرف الشارع ،وحمله الشرع وجب حمل البيان المذكور فى الآية عليه لما تقدم ، من أنه يجب حمل الألفاظ على الحقائق الشرعية أولا ، ثم على الحقائق العرفية ، ثم على الحقائق اللغوية ، وإن لم يكن حقيقة فيه وجب حمله على الحقيقة اللغوية[2] التى هى الإظهار وهو قدر مشترك بين إظهار اللفظ ، وبين إظهار المعنى المراد منه، وحينئذ إن قيل بأن المفرد المضاف كالفرد المعرف [بالألف واللام][3] وهو عام وجب حمله / (٢٩٨ / أ) عليهما وإن لم يقل به فحينئذ ، إما أن يحمل على أحدهما على التعيين وهو باطل ، لأنه ترجيح من غير مرجح ، لأن نسبة اللفظ إليهما على السواء ، أو لا يحمل على واحد منهما ما لم يدل عليه دليل من خارج ، وهو أيضا باطل ، لأنه إجمال وتعطيل للفظ[4] إلى أو أن وجود الدليل ، وهو خلاف الأصل أو يحمل على كل واحد منهما بطريق البدلية ، كما فى المطلق وهذا [5] يقتضى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب أيضا ، وإن حمل البيان المذكور على الإظهار والإشهار [6]، لأن التخيير بين حمل اللفظ على ما يجوز، وبين حمله على مالا يجوز لا يجوز .

فلما ورد ما يوجب التخيير دل ذلك على جوازه ، وبه أيضا يعرف اندفاع ما ذكروه من الأولوية بسبب لزوم محذور التخصيص لو سلم لزومه ، لأن ذلك إنما يظهر لو حمل عليه فقط ، أما لو حمل عليهما إما [7] معا أو بطريق

---

(١) آخر الورقة "١٤٦" من "ص" .

(٢) انظر ما سبق " ص ٢٢٣" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ص" وفى "ك" باللام .

(٤) فى "ص" اللفظ .

(٥) فى "ص" وهو .

(٦) فى "ص" الاشتهار .

(٧) فى "ك" أو .

البدلية فلا

فإن قلت لو كان البيان محمولا عليهما لزم أن يكون الضمير فى قوله تعالى : ﴿ **ثم إن علينا بيانه** ﴾ [1] ، راجعًا إلى كل القرآن وإلى بعضه معا ، لأنه من حيث أنه محمول على إظهاره وإشهاره يجب أن يكون راجعا إلى كله ومن حيث إنه محمول على بيان المجمل والعام يجب أن يكون راجعا إلى بعضه كما سبق[2] ، لكن ذلك باطل ، لأنه جمع بين الحقيقة والمجاز فى الإرادة من اللفظ الواحد [3] .

قلت : من جوز منا استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين فقد سقط عنه هذا الكلام بالكلية، وأما من لم يجوزه فإنه يمنع لزوم أن يكون الضمير عائداً إليها، وهذا لأنه لا يسلم أن البيان من حيث إنه محمول على الإظهار والإشهار يكون الضمير عائدا إلى الكل .

وأما الدليل عليه وكون إظهار الكل ممكنا لا يوجب عوده إليه ، بل نقول : هو عائد إلى البعض ، وهو البعض الذى يستأنف[4] نزوله عليه ، فلم لا يجوز ذلك ؟ ، ثم الذى يدل على صحته هو أن الضمير فى قوله تعالى : ﴿ **لا تحرك به لسانك** ﴾[5] عائد إلى ما يتلقاه من القرآن فى المستقبل دون ما مضى ، لأنه نهى له عنه عن التعجيل فى التلقف ، وذلك إنما يمكن فيما يستقبل ، إذ النهى عن الماضى محال ، وإذا كان ذلك الضمير عائدا إلى البعض ، وجب أن يكون محل ما بعده من الضمائر راجعًا إليه أيضا : لئلا يلزم عود الضمير إلى غير المذكور .

---

(١) القيامة : آية "١٩" .

(٢) انظر ما سبق " ص ١٦٢٤" .

(٣) انظر الأحكام للآمدى "٣/٣٣"

(٤) فى "ص" لسابق

(٥) القيامة آية "١٦"

وبهذا يعرف أيضا : عدم لزوم التخصيص على تقدير حمل البيان على البيان المختلف فيه / (٢٩٨ / ب) وبه أيضا : خرج الجواب عما ذكر من الأدلة[١] الدالة على كون الضمائر التى قبل ضمير البيان راجعة إلى كل القرآن ، لأن الضمير راجع إلى البعض على التقديرين لما سبق[٢] .

ثم الذى يؤكد « أن » [٣] الضمير على تقدير أن يكون البيان محمولا على الإظهار والإشهار أيضا راجع إلى البعض دون الكل بمعنى كل جزء منه لا الكل من حيث إنه كل ، فإن ذلك باطل وفاقا ، هو أن قوله : ﴿ **ثم إن علينا بيانه** ﴾[٤] يقتضى أن الإظهار والإشهار ما كان حاصلا لمن يرجع إليه الضمير[٥]، لأن تحصيل الحاصل محال ، وما تلقفه الرسول عليه السلام من القرآن من قبل كان قد ظهر وبلغ إلى أهل التواتر بحيث تقوم به الحجة ، وهو المطلوب من الإظهار ، لا أنه يصل إلى كل من فى الشرق والغرب فاستحال أن يرجع[٦] الضمير إلى الكل بالمعنى المذكور .

لا يقال : المحذور المذكور لازم ، أيضا : على تقدير عود الضمير إلى البعض ، وهذا لأن تقدير أن يكون المراد من البيان الإظهار كان الضمير راجعا إلى كل ما بقى من القرآن ، وبتقدير أن يكون المراد منه البيان المختلف فيه لا يكون راجعا إليه[٧] ، بل إلى البعض منه لاستحالة أن يكون ما بقى عاما مخصوصا ومطلقا ومجملا فيلزم استعمال اللفظ الواحد فى معنيين مختلفين ،

---

(١) آخر الورقة "١٤٧" من "ص" .

(٢) انظر ما سبق قريباً .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) القيامة : آية "١٩" .

(٥) آخر الورقة : "٢١" من " ك"

(٦) فى "ص" : إلى أن يرجع .

(٧) فى "ص" فيه .

لأن ذلك البعض غير[1] هذا البعض ، وبهذا أيضا عـرف لزوم التخصيص على تقدير حـمل البيـان المختلف على البـيان المختلف فـيه دون تقدير حـمله على الإظهار .

لأنا نقول : نحن نسلم أن ذلك البعض غـير هذا البعض ، لكن ليس دلالة البعض على كل بعض بطريق الاشتراك أو بطريق الحقـيقة والمجاز حتى يلزم ما ذكرتم من استـعمال اللفظ الواحد فى مـعنيين مختلفـين ، بل دلالته على كل بعض بطريق التواطؤ ، فجاز أن يطلق .

ويراد به كل مـا صدق عـليه البـعض باعـتبـار كـونه بعضـا ، لا باعـتبـار الخصوصية فإن ذلك يجوز .

ألا ترى أنك إذا قلت: البـعض من الناس أكرمـته وأهنتـه لا يلزم أن يكون يكون البـعض المكرم هـو البـعض المهـان ، بل الظاهر أنه غـيـره ، والإلزام التناقض إلا على تأويل ، وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكروه من المحذور .

وأما [2] التخصيص فلا نسلم لزومـه أيضا : على ذلك التقدير ، وهذا لأن الضميـر الذى فى قوله : ﴿ ثم إن علينـا بيـانه ﴾[3] راجع إلى مـا ترجع[4] إليه الضمائر التى قبله وإن كان البيان محـمولا على البيان المختلف فيه ، وكون كل ما بقى من القرآن « ليس » [5] عاما مخصوصا ومجملاً ومطلقا ومقيدا لا ينافى ذلك ، لأن البيـان والتفسيـر والشرح / (٢٩٩ / أ) مضـاف إلى الجملة فى عرف الاستعمال ، وإن لم يكن فيها[6] ما لايحتاج إلى التفسير والشرح ،يقال:

---

(١) فى الأصل و"ك" "عن" والمثبت من "ص" .

(٢) فى "ك" : ولنا .

(٣) القيامة : آية "١٩" .

(٤) فى "ص" : ما رجع .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) فى "ص" : فيهما .

هذا تفسير القرآن وإن كان فيه مالا يحتاج إلى التفسير[١] ، ويقال هذا شرح الكتاب الفلانى وإن كان فيه ما لا يحتاج إلى الشرح ويقال بين فلان كلام فلان، وإن كان ما بين منه إلا كلمتين ، والأصل فى الاطلاع الحقيقة .

ولو سلم ابتداء أن الضمير الذى فى البيان راجع إلى كل القرآن كان هذا الجواب أيضا[٢] .

وأما الجواب : عن الثالث : فهو أن البيان مطلق ، وتقييد المطلق[٣] خلاف الظاهر[٤] ، فتقييده بالبيان التفصيلى خلاف الظاهر ، وما قيل : عليه أنه إذا كان مطلقا لا يمكن حمله على جميع صوره ، وإلا لكان عاما لا مطلقا بل غايته أنه إذا عمل به فى صورة واحدة فقد وفى بالعمل بدلالته ، وعند ذلك فلا يخفى أن تنزيل البيان فى الآية على التفصيلى دون الإجمالى أو بالعكس يكون تقييدا للمطلق ، وهو ممتنع من غير دليل .

وإن لم يقل : بتنزيله عليه ، فلا حجة فيه ، ظاهر السقوط ، لأن تنزيل المطلق على أحد مجملاته على وجه التخصيص خلاف الأصل ، أما تنزيله عليه على وجه الجواز والتخيير فليس ذلك خلاف الأصل ، بل هو مقتضاه ، فتنزيله[٥] على تأخير البيان الإجمالى على وجه الجواز والتخيير ليس خلاف الأصل بل هو مقتضاه وفى ذلك حصول المطلوب ، فبطل قوله : إن لم يقل:

---

(١) فى "ص" : الشرح .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/٢١٩" ، الأحكام للآمدى "٣/٣٤" ، الفائق "٣/٣٠٣" ، الإبهاج "٢/١٥٧" .

(٣) آخر الورقة "١٤٨" من "ص" .

(٤) انظر فى هذا الجواب على الاعتراض الذى أورده أبو الحسين البصرى بقوله : " لم لا يجوز أن يكون المراد منه البيان التفصيلى " .
المحصول "١/ق٣/٢٨٧" ، الفائق "٣/٢٠٤" ، نهاية السول "٢/١٥٧" .

(٥) فى "ص" : تنزيله .

بتنزيله عليه فلا حجة فيه ، إن أراد به التنزيل على وجه التخصيص ، وإن أراد به[1] ما هو أعم منه فلا نسلم أنه يلزم ذلك من امتناع التنزيل عليه وجه التخصيص حتى لا يقول به[2] .

وعن الرابع : أنا نقول : به لأنه تعالى أخبر بأن بيانه عليه بكلمة "ثم" فلو كان كل بيان مقارنا لزم الخلف فى خبره تعالى ، وهو محال .

سلمنا : عدم وجوبه لكن « فيه » [3] صرف الآية عن[4] الوجوب وحملها على الجواز أولى من صرف "ثم" عن التراخى وحمله على معنى "مع" ، فإن بتقدير أن تكون "الواو" للجمع المطلق لم تكن "ثم" محمولا عليه على زعم الخصم وإلا لكان المقصود حاصلا لما سبق أن الدال على القدر المشترك يجوز حمله على ما صدق عليه الاسم [5]، بل يكون محمولا على أحد نوعيه وهو الجمع بطريق المعية وحينئذ يلزم أن يكون ما ذكرنا من المجاز أولى ، لأن إطلاق ما يدل على الوجوب وإرادة الجواز منه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء وإطلاق "ثم" وإرادة معنى "مع" من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء وإطلاق « ثم وإرادة معنى مع من قبيل إطلاق /(٢٩٩/ب) اسم أحد الضدين على » [6] الآخر وقد ثبت فى اللغات أن الأول[7] أولى [8] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ آلر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ﴾[9] وتفصيل

---

(١) فى "ص" : منه .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٥" ، الإبهاج "٢/ ٢١٩" .

(٣) ساقط من "ص،ك" .

(٤) فى "ص" : على .

(٥) انظر : ما سبق قريباً .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) فى "ص" : الأولى .

(٨) انظر : "المحصول "١/ ق٣/ ٢٨٥" ، الفائق "٣/ ٢٠٤" .

(٩) هود ، آية : "١" .

الآيات إنما هو تبيين معانيها ، فيكون تبيين معانى الآيات متأخرا عنها وهو المطلوب [1]، واعلم أن الاستدلال بهذه الآية إنما يتم بعد إثبات أمور ثلاثة:

أحدها : أن تفصيل الآيات إنما هو تبيين معانيها وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون المراد منه تبيين[2] ما به تصير الآية آية ، وهذا هو الظاهر ، لأن الآية اسم للألفاظ المتلوة لا للمعانى ، فتفصيل الآيات بأن يميز كل واحدة منها عن الأخرى ، تبيين مواقفها ومقاطعها ، ولو أطلقت الآية على المعانى حيث أطلقت فإنما هو بطريق التجوز من قبيل إطلاق اسم الدليل وإرادة المدلول ، وإذا احتمل أن يكون المدلول الحقيقى مراداً لم يجز المصير إلى المجاز إلا عند قيام دلالة على إرادة المجاز ، لكن الأصل عدمه .

وثانيها : أنا وإن سلمنا أن المدلول الحقيقى غير مراد ، لكن لا نسلم أن ما ذكروه من المجاز مراد ، ولم لا يجوز أن يراد من تفصيل الآيات تفصيلها فى الإنزال ؟ .

ويكون المعنى على هذا [3] والله أعلم : أحكمت آياته فى اللوح المحفوظ ، ثم فصلت فى الإنزال ، وهذا وإن كان إضمارا ، وهو خلاف الأصل ، لكن ما ذكروه أيضا كذلك فلم كان ذلك أولى ؟ .

وثالثها : أنا وإن سلمنا أن ما ذكروه من المجاز أولى ، لكن لا نسلم أنه يحصل منه المطلوب ، وهذا لأن مقتضى الآية على هذا أن يكون تبيين معانى الآيات متأخراً [4] عن أحكامها ، وليس فى ذلك ما يدل على أن تبيين معانيها متأخر [5] عن نزولها فلعل الأحكام قبل الإنزال والتبيين والإنزال معا فحينئذ لا

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ، الفائق فى الموضعين السابقين .

(٢) آخر الورقة "٢٢" من "ك" .

(٣) آخر الورقة "١٤٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" : متأخرة .

(٥) فى "ص" : متأخرة .

يحصل المطلوب[1] ، ويمكن أن يقـال فى تقـرير إثبـات الأول أن قـوله ﴿أحكمت آياته﴾[2] يدل على أنها آية عند الإحكام ، إذ الأصل فى الإطلاق الحقيقة ، فالتفصيل متراخ عنه فلا يجوز أن يحمل قوله : ﴿ثم فصلت﴾ على ما به تصير الآية آية ، لئلا يلزم التناقض .

وفى الثانى : إن « قيل »[3] المجاز خير من الإضـمار ، فالأمر ظاهر وإن لم يقل به ، فـالحمل على مـا ذكرناه من المجـاز أيضا أولى ، لأنه أكـثر فـائدة ، بخلاف الحمل على الإضمار ، فإن مقتضاه معلوم بالضرورة بقرينة الحال .

وأما فى تقرير الثالث : فلم يحضرنا ما يعول عليه[4] .

وثالثها : أن من المعلوم بالضرورة /(٣٠٠/أ) بعد الاستقراء أن ما ورد من النصوص الدالة على الأحكام والأخبار على وجه الإجـمال والعموم ، لم يبين للرسول ، ولا بينه الرسـول عليه السلام لنا دفعـة واحدة عند نزوله ، بل على التدريج على حسب الحاجة[5]، قال الله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾[6]، وقد بينه جبريل صلوات الله عليـه للرسول بفعله فى يومين فى أوقـاتها، وبينه الرسول ﷺ لنا بفعله ، وقال : « صلوا كمـا رأيتمونى أصلى » . وقال تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾[7] ، ثم بينه الرسول بعد ذلـك ببيان أصناف ما يجب فيـه الزكاة نحو

---

(١) الأحكام للآمدى "٣/ ٣٥" ، الفائق "٣/ ٢٠٥" .

(٢) هود : آية "١" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر : الفائق "٣/ ٢٠٥-٢٠٦" .

(٥) انظر العـدة "٣/ ٧٢٧" ، التـبـصـرة " ص ٢٠٨" ، البـرهان "١/ ١٦٨" ، المسـتـصفى "١/ ٣٧٢" ، الوصـول إلى الأصـول "١/ ١٢٦" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ٤١" ، مـخـتـصـر ابن الحـاجب وشرحـه "٢/ ١٦٤" ، روضـة الناظر ص ١٨٧" ، الفائق "٣/ ٦ ٢"

(٦) البقرة آية "١١٠"

(٧) البقرة آية "١١٠"

الأنعام السائمة [1] والذهب والفضة ، وأصناف ما لم يجب فيه نحو الخيل والحمير والرقيق[2] ، والحلى[3] ، على ما هو مذكور فى كتاب الصدقات وغيره، ومقدار الذى يجب فيه نحو قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ، وقدر الواجب نحو قوله : « فيما سقت السماء العشر » الحديث و«هاتوا ربع عشور أموالكم »[4] وعلى من تجب وفى أى وقت تجب

---

(١) والسوم فى بهيمة الأنعام شرط لوجوب الزكاة فيها كما دلت النصوص على ذلك منها حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده مرفوعا : « فى كل إبل سائمة فى كل أربعين ابنة لبون » رواه أبو داود والنسائى والدارمى وابن أبى شيبة وابن الجارود والبيهقى وأحمد ، وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبى .

وقال الألبانى : " إنما هو حسن للخلاف المعروف فى بهز بن حكيم " إرواء الغليل "٢٦٦/٣" .

ومنها حديث أنس عن أبى بكر ".. إذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة شاة واحدة فليس فيها شىء .." وغيرها .

لكن اختلف العلماء فى مقدار السوم : فذهب الحنابلة والإمام أبو حنيفة : إلى أنها إذا كانت سائمة أكثر السنة ففيها الزكاة .

وقال الشافعى : إن لم تكن سائمة فى جميع الحول فلا زكاة فيها .

انظر : الهداية شرح بداية المبتدئ "٩٨/١" ، المغنى لابن قدامة "٥٧٧/٢" ، نهاية المحتاج "٦٥/٣" .

(٢) كما جاء فى الصحيحين عن النبى ﷺ : « ليس على المسلم فى غلامه ولا فى فرسه صدقة » .

أخرجه البخارى فى الزكاة - باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة "١٢٧/٢" .

ومسلم فى كتاب الزكاة - باب لا زكاه على المسلم فى عبده وفرسه "٦٧٥/٢" .

(٣) سبق تخريجه حديث ليس فى الحلى صدقة " ص ١٥٩٢ " .

(٤) أخرجه أبو داود "١٥٧٢" عن عاصم بن ضمرة وعن الحارث الأعور عن على رضى الله عنه قال زهير : أحسبه عن النبى ﷺ أنه قال : « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما وليس عليكم شىء حتى تتم مائتى درهم .. » جزء من حديث طويل جاء فى كتاب الزكاة - باب فى زكاة السائمة "٩٩/٢-١٠٠" .

قال ابن حزم : هو عن الحارث عن على مرفوع وعن عاصم بن ضمرة عن على ==

وغير ذلك من أحكامها ، كنقلها من بلد إلى بلد فإنه ما بينه إلا حين بعث معاذا إلى اليمن ، قال : « خذ من أغنيائهم ورد[1] إلى فقرائهم »[2] إذ لو بينه لاشتهر ، وبالجملة يعلم المصنف من نفسه بعد الاستقراء أن الرسول

= موقوف ، كذا رواه شعبة ، وسفيان ومعمر عن أبي إسحاق عن عاصم موقوفا قال: وكذا كل ثقة رواه عن عاصم . وأخرجه الترمذي "٦٢٠" في كتاب الزكاة - باب ما جاء في زكاة الذهب والورق "١٦/٣" من حديث أبي عوانة عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : « قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق ، فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهما. . . » .

وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة- باب زكاة الورق والذهب "٣٧/٥" .

وأخرجه ابن ماجه "١٧٩٠" في كتاب الزكاة باب زكاة الورق والذهب "٥٧٠/١" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الزكاة - باب كيف فرض صدقة البقر "٩٩/٤" .

وأخرجه الدارقطني في كتاب الزكاة - باب زكاه مال التجارة وسقوطها عن الخيل والرقيق باختصار "١٢٦/٢" .

انظر : نصب الراية "٣٥٢/٢-٣٥٣" ، التلخيص الحبير "١٨٤/٢" .

(١) في "ص" : ورده .

(٢) أخرجه البخاري في أول كتاب الزكاة "١٠٨/٢" من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ بعث معاذا إلى اليمن فقال : ادعهم . . . فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم " .

وفي باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة "١٢٥/٢" .

وأخرجه مسلم "٢٩" في كتاب الإيمان - باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام "٥٠/١" .

وأخرجه الترمذي "٦٢٥" في كتاب الزكاة - باب ما جاء في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة "٢١/٣" .

وأخرجه أبو داود "١٥٨٤" في كتاب الزكاة - باب في زكاة السائمة "١٠٤/٢-١٠٥" .

وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة - باب وجوب الزكاة "٢/٥-٤" ، وفي باب إخراج الزكاة من بلد إلى بلد "٥٥/٥" .

وأخرجه ابن ماجه "١٧٨٣" في كتاب الزكاة - باب فرض الزكاة "٥٦٨/١" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الزكاة - باب لا يؤخذ كرائم أموال الناس "١٠١/٤"

وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده "٢٣٣/١"

عليه السلام ما بين كل ذلك عند نزول قوله تعالى: ﴿ **وآتوا الزكاة** ﴾[1] ، وكذا أحكام الحج من القرآن والتمتع ، والإفراد ، وغيرها ما بينها إلا بفعله وقوله بحسب الحاجة ، لا عند نزول قوله : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾[2] .

وكذا أحكام البيع مما ثبت "فيه"[3] من خيار المجلس والشرط وغيرهما من الأحكام ، فإنه ما بينه حتى شكى إليه فى قضية حبان بن منقذ[4] إذ لو لم يوجد فى الأحاديث ما يدل عليه سوى حديث حبان بن منقذ[5] .

---

(١) البقرة : آية "١١٠" .

(٢) آل عمران : آية "٩٧" .

(٣) فى "ك" : به .

(٤) هو : حبان بن منقذ بن عمرو البخارى الأنصارى الخزرجى له ولأبيه صحبه ، روى عنه ابنه واسع بن حبان ، شهد أحدا وما بعدها ، وكان رجلا ضعيفا ، مات فى خلافة عثمان رضى الله عنه .

(انظر : الاستعياب "١/ ٣٦٥" ، أسد الغابة "١/ ٣٦٥" ، الإصابة "١/ ٣٠٣").

(٥) حديث حبان بن منقذ أخرجه ابن ماجه "٢٣٥٥" فى كتاب الأحكام باب الحجر على من يفسد ماله "٢/ ٧٨٩" من حديث محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى ابن حبان، قال حدثنى منقذ بن عمرو ، وكان رجلا قد أصابته آمة فى رأسه فكسرت لسانه ، وكان لا يدع على ذلك التجارة ، وكان لا يزال يغبن فأتى النبى ﷺ فذكر ذلك له ، فقال له: « إذا أنت بايعت فقل لا خلابة ، ثم أنت فى كل سلعة ابتعها بالخيار ثلاث ليال ، فإن رضيت فأمسك ، وإن سخطت فارددها على صحابها » .

وأخرجه الدارقطنى "٢٢٠" فى كتاب البيوع "٣/ ٥٥" وزاد : قال محمد بن إسحاق : حدثنى محمد بن يحيى بن حبان قال : " ما علمت أن الزبير جعل العهدة ثلاثا إلا لذلك من أمر رسول الله ﷺ فى منقذ بن عمرو " .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك من حديث محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال : كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا ، وكان قد سفع رأسه مأمومة فجعل له رسول الله ﷺ الخيار ثلاثة أيام فيما اشتراه . . " الحديث .

وكذلك رواه الشافعى ، ومن طريق الشافعى أخرجه البيهقى فى "المعرفة" ثم قال الشافعى : " والأصل فى البيع وروى عنه أنه جعل لحبان بن منقذ خيار ثلاث فيما ابتاع انتهينا إلى ما قاله ﷺ "

==

وكذا أحكام النكاح ، وما يحل وما لا يحل وشرائط صحته كل ذلك ما بين عند نزول قوله تعالى : ﴿ **وانكحوا الأيامى [1] منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم** ﴾ [2].

وكذا أحكام الربا فإنه ما بين حكم العرايا إلا حين شكى محاويج الأنصار[3].

== وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع - باب الدليل على أن لا يجوز شرط فى البيع أكثر من ثلاثة أيام "٥/ ٢٧٣" .

وأخرجه الطبرانى فى معجمه الأوسط " من طريق ابن لهيعة حدثنى حبان بن واسع عن محمد بن طلحة بن يزيد بن ركانة أنه كلم عمر بن الخطاب فى البيوع فقال عمر: ما أجد لكم أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ أنه ضرير البصر فجعل له رسول الله ﷺ عهدة ثلاثة أيام فيما اشترى ، فإن رضى أخذ ، وإن سخط ترك.

وأخرجه الدارقطنى "٢٢٢" فى الموضع السابق "٣/ ٥٧" .

قال الزيلعى : " اعلم أن الحديث فى السنن الأربعة من رواية أنس ليس فيه ذكر الخيار ، أخرجوه عن سعيد عن قتادة عن أنس : أن رجلا كان فى عقدته ضعف وكان يبايع ، وأن أهله أتوا رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله احجر عليه فدعاه النبى ﷺ فنهاه عن البيع ، فقال : يا رسول الله لا أصبر عن البيع فقال : « إذا بعت فقل لا خلابة » نصب الراية "٤/ ٨" .

وأخرجه أبو داود "٣٥٠١" فى كتاب البيوع - باب فى الرجل يقول فى البيع لا خلابة "٣/ ٢٨٢" .

وأخرجه الترمذى "١٢٥٠" فى كتاب البيوع - باب ما جاء فيمن يخدع فى البيع "٣/ ٥٥٢" .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع - باب الخديعة فى البيع "٧/ ٢٥٢" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٣٥٤" فى الموضع السابق "٧٨٨٢" .

راجع : نصب الراية "٤/ ٦-٨" التلخيص الحبير "٣/ ٢٤" .

(١) آخر الورقة "١٥٠" من "ص" .

(٢) سورة النور : آية "٣٢" .

(٣) كما سبق " ص ٥٨٤" .

وما بين حكم بيع الرطب بالتمر حتى سئل عنه لا عند نزول قوله: ﴿وحرم الربا﴾ [(١)].

وكذا أحكام الإرث ، والسرقة ، والزنا ، والقصاص ، فإنه ما بين قوله : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » وقوله : « لا توارث بين ملتين مختلفتين » وقوله : « القاتل لا يرث » و « الرقيق لا يرث ولا يورث »[(٢)] ، عند نزول قوله : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾[(٣)] الآية .

وكذا ما بين حكم إقرار / (٣٠٠ / ب) الزنا وغيره من الأحكام عند نزول آية الزنا[(٤)] .

---

(١) سورة البقرة : آية "٢٧٥" .

(٢) أخرجه أبو داود "٤٥٨٢" من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : « إذا أصاب المكاتب حدا أو ورث ميراثا يرث على قدر ما عتق منه » .
قال أبو داود : " رواه وهيب عن أيوب عن عكرمة عن النبى ﷺ وأرسله حماد بن زيد وإسماعيل عن أيوب عن عكرمة عن النبى ﷺ وجعله إسماعيل بن علية قول عكرمة " كتاب الحدود - باب فى دية المكاتب "٤/ ١٩٤" .
وأخرجه الحاكم فى كتاب المكاتب - باب كتابة المكاتب "٢/٢١٨-٢١٩" وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وأخرجه الطبرانى فى "المعجم الكبير" من طريق موسى بن إسماعيل حدثنا حماد ابن سلمة به .
وأخرجه أحمد "١/ ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٦٠، ٣٦٣" .
وأخرجه أبو داود الطيالسى "٢٦٨٦" "ص٣٥٠" ، من طريق عن يحيى به مرفوعا .
وأخرجه البيهقى فى كتاب المكاتب - باب ما جاء فى المكاتب يصيب حدا أو ميراثا أو يقتل "١٠/ ٣٢٥" .
وأخرجه النسائى فى كتاب القسامة - باب دية المكاتب "٨/ ٤٥-٤٦" .
من طرق عن يزيد بن هارون ولفظ النسائى : « المكاتب يعتق بقدر ما أدى ويقام عليه الحد بقدر ما عتق منه ويرث بقدر ما عتق منه » .

(٢) النساء : آية "١١" .

(٣) وهى قوله تعالى من سورة النور آية "٢" : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ﴾ الآية

وكذا لم يبين قوله : « لا قطع فيما دون ربع دينار » وقوله : « لا قطع من أقل من ثمن المجن » ، وموضع القطع وأنه يكرر عليه القطع عند تكرر السرقة وغيرها من الأحكام ، نحو بيان الحرز وعدم الشبهة فى المال المسروق عند نزول قوله تعلى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[1] .

وكذا لم يبين قوله : « لا يقتل والد بولده » و « لا يقتل مؤمن بكافر » عند نزول قوله : ﴿ **ولكم فى القصاص حياة** ﴾[2] ، وقوله : ﴿ **الحر بالحر** ﴾[3] الآية.

وكذا ما بين للرسول حكم خصوص قوله :﴿ **إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم** ﴾[4] ، عند نزوله حتى حاجه فى ذلك ابن الزبعرى على ما يذكر ذلك[5]، وكذا غير ما ذكرنا من العمومات ، والمجملات التى يطول ذكرها لم يقترن بيانها ، ولا يجد المصنف من نفسه بعد الاستقراء إنكار تراخى البيان عن جميع هذه الصور ، وإن كان يمكنه ذلك فى بعض الصور ، وكيف يمكن أن يقال : إن جميع هذه البيانات كانت مقرنة بتلك العمومات ، والمجملات ، ولم ينقل أحد من الرواة فى واحد منها أنه عليه السلام ذكره عند نزول الآية الفلانية ، مع أن من عادتهم نقل مثل ذلك فيما لا يتعلق به غرض ، فكيف فيما يتعلق به غرض ، ويثبت به الأصل عظيم مرجوع إليه فى الأحكام ، وهذا مسلك شريف يصلح أن يكون معمولا عليه فى إثبات هذا الأصل .

وإن كان كثير منهم لم يذكره فضلا على أن يكون معمولا عليه لهم[6] .

---

(١) المائدة : آية "٣٨" .

(٢) البقرة : آية "١٧٩" .

(٣) البقرة : آية "١٧٨" .

(٤) الأنبياء : آية "٩٨" ، آخر الورقة "٢٣" من "ك" .

(٥) انظر ما سبق " ص ١٠٩٦" .

(٦) انظر فى هذا الاستدلال :

العدة "٣/ ٧٢٧" ، التبصرة " ص ٢٠٨" ، المستصفى "١/ ٣٧٢" ، ==

وقد احتج فى المسألة بوجوه أخر عامة من المعقول : وهى ضعيفة نذكرها ، ونذكر وجه ضعفها :

أحدها : أنه يكون لو امتنع تأخير البيان لكان امتناعه ، إما لذاته ، أو لإفضائه إلى محال ، وكل واحد منهما ، إما أن يعرف بضرورة ، أو بنظر.

ودعوى الضرورة مدفوعة ومعارضها لمثلها ، ودعوى النظر أيضا مدفوعة إذ ليس فى أدلة الخصم ما يوجب امتناعه لما نجيب عنها والأصل عدم دليل آخر ، وإذا انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل استعمله القاضى أبو بكر رحمه الله تعالى فى مسائل وعول عليه[1] .

واعترض عليه : أنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل عدم الدليل ، والتمسك بالأصل ضعيف إذ المسألة علمية ، غير آيلة فائدتها إلى العمل إذ لا عمل قبل حضور وقت العمل .

سلمنا : أنه يدل على عدمه ، لكن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول / (٣٠١ / أ) فلا يلزم من عدم [2] دليل الإحالة عدم الإحالة حتى يلزم منه ثبوت الجواز [3].

وثانيها : أنه لو لم يجز تأخير البيان فإنما لم يجز ، لأنه لا يمكن بدونه الامتثال ، وهذا المعنى بعينه حاصل فى القدرة والآلة ، فإنه لا يمكن

== المنخول " ص ٦٩" ، الوصول إلى الأصول "١/ ١٢٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٤" ، روضة الناظر " ص ١٨٧" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" .

(١) انظر : البرهان "١/ ١٦٦" ، المستصفى "١/ ٣٦٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٥" ، الفائق "٣/ ٢٠٦" .

(٢) آخر الورقة "١٥١" من " ص" .

(٣) انظر المستصفى والأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين ، الفائق "٣/ ٧ ٢"

الامتثال بدونهما فوجب أن لا يجوز تراخى تحصيلهما عن وقت الخطاب واللازم باطل وفاقا فالملزوم مثله[1] .

وهو أيضا ضعيف لأنا لا نسلم أنه لا يجوز لما [2] ذكروه ، بل الظاهر أنه لا يجوز أن يكون لذلك[3] ، لأن الامتثال غير مطلوب وقت الخطاب ، ولذلك لم يعتبر حصول القدرة وتيسير الآلة فيه فلا يكون إمكانه فيه معتبرا فلا يشترط حصول ما يتوقف عليه بإمكانه ، بل إنهما لم يجزا إما لإفضائه إلى التجهيل ، أو لكونه تكلما بما لا فائدة فيه ومع وجود الفارق المناسب لا يضاف الحكم إلى المشترك[4] .

وثالثها : أنه لو امتنع تأخير البيان إلى وقت الحاجة لامتنع[5] البيان لكلام[6] طويل وفعل طويل ، وامتنع تأخيره بزمان قصير ، وإن تبين «حمله»[7] بعد أن يعطف عليها "جملا أخر "[8] ، لأن كل ما يذكرونه من تجهيل ، والتكلم[9] بما لا فائدة فيه حاصل فيه لكن اللوازم ممتنعة وفاقا فالملزوم مثله[10] .

وهو أيضا ضعيف ، لأن الخصم إنما يجوز البيان [11] بكلام طويل

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٠" ، المستصفى "١/ ٣٧٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤١" .
(٢) فى "ص" : بما .
(٣) فى "ك" : كذلك .
(٤) انظر : نفس المراجع السابقة .
(٥) فى "ص" : لم يمتنع .
(٦) فى "ك" : بكلام .
(٧) ساقط من "ص" .
(٨) فى "ص" : جمل الأخر .
(٩) فى "ص" : التكلم .
(١٠) المعتمد "١/٣٥١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٠" ، الفائق "٣/٢٠٧" .
(١١) فى "ص" : الكلام

وبفعل طويل إذا لم يكن البيـان إلا بهما ، أو كـانت فيه مـصلحة ظاهرة، لا تحصل فى الكلام القصير والفعل القصير .

"قلنا "[1]: إذا لم يكن كـذلك فلا نسلم جـوازه وحينئـذ لم يكن البـيان متأخـرا أو وإن كان متأخرا بزمـان يسير « لكن » [2] فيه مـصلحة ظاهرة تربو على مفسدة التأخير [3] اليسير ، فـلا يلزم من امتناع تأخير البيان امـتناع البيان بالكلام الطويل والفـعل الطويل ، وأما تأخـيره بزمـان قصـير بحيـث لا يعد انقطاعا عن الكلام الأول فإنما تجوز ، لأن ما هو عـلة المنع فى التأخير بالزمان الطويل ، وهو التجهيل والتكلم بما لا فائدة فيه غير حاصل فى التأخير بالزمان القصيـر على ما ذكرنا من التفسـير ، لأن السامع لا ينبغى له أن يعـتقد ظاهر الكلام قبل تمامـه فلا [4] ينبـغى له أن يعـتقـد ظاهر الكلام فى ذلك الزمـان القصير، لجواز أن يأتى المتكلم باستثناء ، أو شرط ، أو يعقبه بصفة تصرفه عن ظاهره ، فإن اعتقد ذلك كان « ذلك » [5] تقصيرا منه ، وحينئذ لم يكن ذلك القدر من التأخيـر منشأ للجهل ولا كان التكلم[6] بالمجمل[7] لغواً ، لجواز / (٣٠١/ ب) أن يأتى ببيانه فيه فيكـون مع الأول كالكلام الواحد فيخرج عن أن يكون لغوا بخلاف الفصل بالزمان الطويل ، لأن ما يأتى بعده ليس معدودا من الكلام الأول ، فيكون الأول تجهيلا ولغوا وبه أيضا خرج الجواب عن الأخير ، لأن الجمل المعطوف بعضـها على بعض تصير كالجملة الواحـدة فلم يكن البيان

(١) فى الأصل ، ك : أما ، والمثبت من "ص" .

(٢) ساقط من "ك" .

(٣) فى "ك" : التاريخ ، وهو تصحيف .

(٤) فى "ص" : ولا .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى "ص ، ك" : المتكلم .

(٧) فى "ص" : بالجمل .

متأخـرا فى الحقيقـة عن الجملة التى هو[1] بيـانهـا وهذا على رأى من يجعل الاستثناء المذكور عقيب الجمل راجعا إليها بأسرها ظاهرا جدا [2].

ورابعها : أنه لو لم يجز تأخيـر البيان فإنما كـان ذلك لعدم تبين[3] المكلف المراد من الخطاب ، وذلك يقتضى قبح الخطاب الذى لا يتبين المكلف المراد منه إذا تبين له إذ لا فـرق فى حصول مفـسدة عدم التـبين بين[4] أن يكون بسبب المخاطِب ، وبين أن يكون بسبب المخاطَب ولهذا يسقط التكليف عن الإنسان[5] سواء قتله[6] غيره أو قتل [7] نفسه ، لكنه باطل وفاقا، فكذا ما يقتضيه ، لأن ما يقتضى الباطل باطل[8] .

وهو أيضا ضعيف لأن عـدم التبين بسبب تأخير البيان منسـوب إلى تقصير المخاطب فيناسب أن يؤثر فى تقبيح خطابه الذى هو فعله ، وأما عدم التبين مع وجود البـيان فـمنسوب إلى تقصـير المخـاطب فلا يناسب أن يؤثر فى تقـبيح الخطاب الذى هو فعل الغيـر ، وأما سقوط التكليف عن الإنسـان بسبب القتل فإنما كـان ذلك لفقد شرط التكليف ، وهو التـمكن من الامتثال ، ولا يـفترق الحال فيه بين أن يكون بفعله أو بفعل غيره [9].

وأما الدليل الخـاص بكل واحدة من تلك الصـور ، فالذى يدل على جواز تأخير " بيان المخصص وجوه "[10] :

---

(١) فى "ص" : هى .

(٢) المعتمد "١/٣٥١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٠" ، الفائق "٣/٢٠٧" .

(٣) آخر الورقة "١٥٢" من "ص" .

(٤) فى "ك" : من .

(٥) آخر الورقة "٢٤" من "ك" .

(٦) فى "ص" : قبله .

(٧) فى "ص" : قتلت .

(٨) انظر : المعتمد "١/٣٥٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤١" .

(٩) انظر : المعتمد "١/٣٥٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤١" .

(١٠) فى "ك" : البيان وجوه .

أحدها : لما نزل قوله تعالى : ﴿ **إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون** ﴾[1] .

قال عبد الله بن الزبعرى لأخصمن محمدا عليه السلام ثم أتاه[2] وقال: أليس أن الملائكة قد عبدت ، والمسيح قد عبد أفتراهم حصب جهنم ؟ والنبى عليه السلام لم ينكر عليه ذلك وسكت حتى أنزل الله تعالى [بعد[3]] ما شاء الله فى بيان ذلك قوله : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون** ﴾[4] ولو لم يجز تأخير بيان التخصيص لما جاز تأخيره عن وقت الخطاب بالأول[5] .

فإن قلت : لا نسلم أن الآية متناولة للملائكة والمسيح حتى يلزم من تأخير قوله تعالى : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا (٣٠٢ / أ) الحسنى** ﴾[6] الآية[7] عنها تأخير بيان التخصيص ، وهذا لأن كلمة "ما" لمن لا يعقل لوجهين :

أحدهما : ما روى أنه عليه السلام قال : لابن الزبعرى حين أورد عليه ما أورد « ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن "ما" لما لا يعقل و"من" لما يعقل»[8] .

---

(١) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٢) فى "ك" : بعد أتاه ، زيادة : قوله : عليه السلام .

(٣) ساقط من "ص،ك" ، والمثبت من "ص" .

(٤) الأنبياء : آية "١٠١" .

(٥) انظر فى هذه الاستدلال :

المعتمد "٣٥٤/١" ، المحصول "١/ق٢٩٨/٣" ، الأحكام للآمدى "٣٨/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٥/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص٢٤٨" ، نهاية السول "١٥٧/٢" ، كشف الأسرار "٣١٣/٣" ، الإبهاج "٢٢٠/٢" .

(٦) الأنبياء : آية "١٠١" .

(٧) فى "ك" : بالآية .

(٨) قال الزركشى فى المعتبر "ص ١٨٧" : " وما وقع فى بعض كتب الأصول أنه ﷺ ==

وثانيهما : النقل عن أئمة اللغة أنهم قالوا إن "ما" لما لا يعقل ثم الذى يؤكد أن قوله تعالى : ﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله ﴾[1] غير متناولهم هو أنه خطاب مع العرب ، وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة عليهم السلام ، بل كانوا يعبدون الأوثان [2].

سلمنا : التناول لكن المخصص كان حاصلا معها ، وهذا لأن التخصيص بدليل العقل جائز ، على ما تقدم تقريره [3] ، وقد دل العقل هنا على أنه لا يجوز أن تكون الملائكة والمسيح مرادين من الآية ، لأن تعذيب أحد بذنب صادر عن غيره لا يجوز وإنما سكت الرسول عنه لو صح أنه سكت، لتأكيد الدليل العقلى بالنقلى ، لا يقال : ما ذكرتم من المخصص فى حقهما فهو بعينه قائم فى حق كل معبود سوى الله تعالى ، إذ الذنب صادر من العابدين دونهم فلم يجز تعذيبهم ، وهو ترك مقتضى [4] النص بالكلية وتعطيل[5] له فكان [6]

== قال لابن الزبعرى : « ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل » .

فقال الشيخ الحافظ أبوسعيد العلائى غير صحيح ، ولو كان كذلك لما كان نزول قوله: ﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ﴾ بيان للآية .

وقال الحافظ فى تخريج أحاديث الكشاف "١٣٦/٣" اشتهر فى السنة كثير من علماء العجم وفى كتبهم أن النبى ﷺ قال فى هذه القصة لابن الزبعرى : « ما أجهلك بلغة قومك » فإنى قلت : ﴿ وما تعبدون ﴾ وهى لما لا يعقل ، ولم أقل : ومن تعبدون وهو شيء لا أصل له ، ولا يوجد لا مسندا ولا غير مسند " .

وسبق أن أوردت قصة ابن الزبعرى " ص ١٠٩٦ " .

(١) سورة الأنبياء " آية "٩٨" .

(٢) انظر المحصول "١/ق٣/٢٩٩" ، الأحكام للآمدى "٣٨/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٥/٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٤" ، نهاية السول "١٥٧/٢" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٠-٢٢١" .

(٣) انظر ما سبق "ص ١٣٨٢ " .

(٤) فى "ك" : المقتضى .

(٥) فى "ص" تعطيل

(٦) فى "ص" وكان

باطلا ، لأنا نقول : لا نسلم أنه قائم فى حق كل معبود سوى الله [1] تعالى ، بل إنما هو قائم فى حق معبود يتألم بالتعذيب ولم يكن داعيا لهم إلى عبادة نفسه ولا راضيا بها ، فأما من يكن [2] كذلك كالأصنام التى لا تتألم بالإلقاء فى النار ، وإنما يلقى فيها لتعذيب عابديها لا لتعذيبها ، والمعبودين الذين دعوا الناس دعوا الناس إلى عبادة أنفسهم ورضوا بذلك ، فليس هو بعينه قائما فى حقهم إذ العقل لا يأبى إلقاء الأصنام فى النار ، لتعذيب المشرك ولا تعذيب من دعا إلى الشرك أو رضى به ، وحينئذ لم يلزم الترك بمقتضى الآية بالكلية ، بل إنما يلزم تخصيصها لا غير[3] .

سلمنا : عدم المخصص العقلى ، لكن المخصص الشرعى كان حاصلا معها وتقريره من وجهين :

أحدهما : أنه ورد فى القرآن فى مواضع ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[4] ومن البعيد أن يقال : إن الكل كان متأخرا عن هذه القضية .

وثانيهما : أنه قد علم بالضرورة من دينه عليه السلام تعظيم الملائكة والمسيح وأنهم من العباد المكرمين ، وذلك ينفى أن يكونوا حصب جهنم[5].

سلمنا : عدمه أيضا : لكن ما ذكرتم خبر واحد ، والمسألة علمية ، فلا يجوز إثباتها به[6] .

---

(١) آخر الورقة "١٥٣" من "ص" .

(٢) فى "ك" : فأما إن لم يكن .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٩٩-٣٠٠" الأحكام للآمدى "٣/٣٩" ، الفائق "٣/ ٢١٠" ، الإبهاج "٢/٢٢١" .

(٤) الأنعام : آية "١٦٤" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٩٩" ، الأحكام للآمدى "٣/٣٩" ، الفائق "٣/ ٢١٠" ، الإبهاج "٢/٢٢١" .

(٦) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٣٠٠" ، الفائق "٣/ ٢١٠" .

قلت : الدليل على أن الآية متناولة لهم ، هو أن المذكور / (٣٠٢ / ب) فى الآية كلمة "ما" وهى متناولة للعقلاء وغيرهم ، ويدل عليه وجوه :

أحدها : الاستعمال قال الله تعالى : ﴿ **وما خلق الذكر والأنثى** ﴾[(١)] ، ﴿**والسماء وما بناها والأرض وما طحاها** ﴾[(٢)] ﴿ **لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد** ﴾[(٣)] وهو دليل الحقيقة ، فيكون حقيقة فيه وإلا لزم التخلف وهو خلاف الأصل .

وثانيها : اتفاق أهل العربية على ورود "ما" بمعنى "الذى" وهو متناول للعقلاء وغيرهم وفاقا فكذا "ما" .

وثالثها : أن ابن الزبعرى كان من الفصحاء والبلغاء وهو فهم دخولهم تحته، فلو لم تكن كلمة "ما" متناولة لهم لما فهم ذلك .

ورابعها : أنه عليه السلام قرره عليه وما رده عليه ، ولو لم تكن متناولة لهم لما قرره عليه .

وخامسها :" أنها "[(٤)] لو لم تكن متناولة لمن يعلم لم يكن لقوله : ﴿ **من دون الله** ﴾[(٥)] فائدة ، لأنه إنما يحتاج إلى الإخراج حيث يتحقق التناول فأما حيث لم يتحقق ذلك لم يحتج ، "إليه"[(٦)] لا يقال : لا نسلم أنه لم يكن له فائدة ، بل فائدته التأكيد .

لأنا نقول [(٧)]:التأكيد هو تقوية للمفهوم الأول ،وهو غير مقوى للمفهوم

---

(١) الليل : آية "٣" .

(٢) الشمس : آية "٥،٦" .

(٣) الكافرون : آية "٢،٣".

(٤) فى "ك" : إن ما .

(٥) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٦) فى "ص" : لكنه .

(٧) فى "ك" : لا نقول .

الأول[1] بل يناقضـه ، لأن اللازم من مفهـوم قوله : ﴿ **إنكم وما تعبدون**﴾[2] من حيث إنما لا يتناول من يعلم أن لا يدخل مـعبود[3] يعلم تحته بناء على أنه بقى[4] على الحكم الأصلى ، واللازم من مـفهـوم قوله : ﴿ **من دون الله** ﴾[5] دخوله غيـره تعالى من المعبودين تحتـه ، سواء كان من يعلم أو لا يعلم، لأنه جارى مجرى الاستثناء فيفـيد ما ذكرنا ، وما يخالف الشيء ويناقضه لا يكون مقويًا له ، نعم : هو يقوى بعض مـا فهم من الأول ، لكن على وجه يخالف مقتضاه فى الباقى ، وذلك لا يسمى تأكيدا .

سلمنا : أنه يصلح أن يكون تأكيدا له حينئذ ، لكنه خلاف الأصل ، إذ الأصل الحمل على الفائدة التأسيسية .

وسادسها : أنه لو قال : " مالى صدقة " دخل فيه الرقيق وغيره ، وكذا لو قال : ما فى بطن جاريتى « فهو » [6] حر ، صح وعتق[7] عليه ما فيه من الذكر والأنثى ، والأصل عدم استفادته من القرينة[8] .

[وأما [9]] قوله فى الوجه الأول : روى أنه عليـه السلام قال لابن الزبعرى: " ما أجهلك بلغة قومك "[10].

---

(١) آخر الورقة "٢٥" من "ك" .

(٢) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٣) فى الأصل : معهود ، وما أثبته من "ص،ك" .

(٤) فى "ك" : يبقى .

(٥) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) آخر الورقة "١٥٤" من "ص" .

(٨) انظر : المحـصول "١/ق٣/ ٣٠٠ ـ ٣٠٢" ، الأحكـام للآمدى "٣٨/٣" ، نهـاية السول "١٥٧/٢" ، الإبهاج "٢٢١/٢" ، كشف الأسرار "١١٣/٣" .

(٩) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص" وفى "ك" الجواب .

(١٠) سبق تخريجه قريباً .

==

"قلنا"[1] : لم يثبت ذلك وهو الظاهر[2] ، إذ لو ثبت ذلك لزم مخالفة الأصل فيما ذكرنا من الاستعمالات ، وفى قوله : ﴿ **من دون الله** ﴾[3] ، وفى قوله : ﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون** ﴾[4] من وجهين/ (٣٠٣ / أ) إذ تأكيد التأكيد خلاف الأصل من وجهين .

هذا لو سلم أنهما تأكيدان فإن الأغلب فى الكلام تأكيد ما هو المقصود من اللفظ بالدلالة الوضعية ، لا تأكيد ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا بإثبات، وهو باق على حكم الأصل وتكذيب ما أطبق عليه جماهير المفسرين[5]: من أنه عليه السلام ما أنكر عليه ، وسكت حتى أنزل الله تعالى قوله :﴿ **إن الذين سبقت لهم منا الحسنى** ﴾[6] الآية ، والإثبات إنما يقدم على النفى لو لم يكن مضبوطا ومستفادا من صدق[7] ثبوتى ، أما إذا كان أحدهما فلا ، وتخطيئه فهم ابن الزبعرى مع أنه كان من الفصحاء والبلغاء[8].

وقوله : فى الوجه الثانى : نقل عن أئمة "العربية"[9] أنهم قالوا : "ما" لما لا يعقل[10] .

== وانظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٣٩" ، نهاية السول "٢/ ١٥٨" ، الإبهاج ، كشف الأسرار فى الموضعين السابقين .

(١) فى "ص" : فجوابه أنه .

(٢) انظر ما سبق قريباً ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٩" ، المعتبر " ص ١٨٧" ، الفائق "٣/ ٢٠٩" .

(٣) الأنبياء : آية "٩٨" .

(٤) الأنبياء : آية "١٠١" .

(٥) انظر: تفسير الطبرى "١٧/ ٩٦" ، تفسير القرطبى "١١/ ٣٤٣"، فتح القدير "٣/ ٤٣١" .

(٦) الأنبياء :آية "١٠١" .

(٧) فى الأصل : صد ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٨) انظر : الأحكام للآمدى ، الفائق ، الإبهاج "فى المواضع السابقة" .

(٩) فى "ك" : اللغة .

(١٠) انظر المحصول "١/ ق٣/ ٢٩٩"

قلنا : عن كلهم ، أو « عن »[1] بعضهم .

والأول : ممنوع فإن الأكثر منهم على أنها عامة ممن يعقل وغيره .

والثانى : مسلم لكن لا حجة فيه .

قوله : إن العرب ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح[2].

قلنا : لا نسلم ذلك ، وهذا فإن الرواية مشهورة ، بأنه كان فيهم من كان يعبد الملائكة والمسيح[3].

قوله : المخصص العقلى قائم[4].

قلنا : التخصيص بالعقل وإن كان جائزا ، لكن لا نسلم أن المخصص العقلى قائم ، وهذا لأن حكمه فى هذا المقام غير معتبر[5] عندنا ، لأنه لا يحسن ولا يقبح[6] .

سلمنا : اعتباره لكنه متى يحكم بذلك إذا لم يكن ذلك الغير داعيا إلى ذلك لذنب وراضيا به أو مطلقا[7].

والأول : مسلم .

والثانى : ممنوع ، فيجوز أن يتوهم متوهم رضاهم فى ذلك فيصح السؤال.

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢٩٩" .

(٣) انظر : أسباب النزول للواحدى "ص ٣١٥" ، تفسير الطبرى "١٧/ ٩٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٠٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٨" .

(٤) انظر: المحصول "١/ ق٣/ ٢٩٩" الأحكام للآمدى "٣/ ٣٩" .

(٥) فى "ك" : معينة .

(٦) انظر : الفائق "٣/ ٢١٠" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢١" .

(٧) فى "ص" : أو مطابقا .

وما قيل : عليه بأن أحدا من [العقلاء [1]] لم يخطر بباله ذلك [2].

فضعيف جدا ، إذا امتناعه ليس ضروريا بحيث لم يخطر ببال أحد .

وكيف يقال ذلك وقد قال تعالى : ﴿ **وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله** ﴾[3] لو كان ذلك مما لم يخطر بالبال لم يكن لهذا القول فائدة [4].

وأيضا : فإن طائفة من العقلاء يجوزون الكبائر على الأنبياء [5]، ثم منهم من يرى التكفير بذلك .

ومنهم من لم ير ذلك والرضاء بالكفر لا يزيد على الكفر ، فكيف

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٢) القائل هو الآمدى فى الأحكام "الموضع السابق" .

(٣) المائدة : آية "١١٦" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٣/٢/٣٠٢" ، الفائق "٣/ ٢١١" ، نهاية السول "٢/ ١٥٨" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٢" ، منهاج العقول "٢/ ١٥٥" .

(٥) ذهبت طائفة إلى أن الرسلَ عليهم الصلاة والسلام يَعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا حاشى الكذب فى التبليغ فقط وبهذا قال الكرامية من المرجئة ، وقال به ابن الطيب الباقلانى من الأشعرية وهو قول اليهود والنصارى .

وبعض الكرامية يحكى عنهم أنهم يجوزون على الرسل عليهم السلام الكذب فى التبليغ أيضا ، ويقول أبوجعفر السمنانى : إن كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل إلا الكذب فى التبليغ ، وقال : "وجائزا عليهم أن يكفروا " .

قال ابن حزم تعقيبا على هذا القول : " وهذا كله كفر مجرد وشرك محض ورده عن الإسلام . . . " .

وذهبت طائفة : إلى أن الرسل عليهم السلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلا وجوزوا عليهم الصغائر عمدا ، وهو قول ابن فورك الأشعرى .

وذهب الجمهور : إلى أنه لا يجوز ألبتة أن يقع من نبى أصلا معصية بعمد لا صغيرة ولا كبيرة .

انظر : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم "٤/ ٢" .

يقال : إنه لم يخطر ببال أحد من العقلاء ذلك ؟

وبه خرج الجواب عن المخصص الشرعى أيضا ، فإن على تقدير الرضاء بذلك هو معذب بوزر نفسه لا بوزر غيره ، وكونهم مكرمين ومعظمين معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام لا ينفى أن يتوهم [متوهم[1]] ذلك فيهم من ليس على الدين أو من هو عليه ، لكنه / (٣٠٣ / ب) يعتقده بسبب جريمة صادرة "عنهم "[2] والتكريم إنما هو عند عدمها [3].

قوله : إنه خبر واحد [4].

قلنا : لا نسلم ، فإن المفسرين اتفقوا عليه وذكروه فى سبب نزول هذه الآية وذلك يدل على أنه مقطوع بصحته [5].

سلمنا : أنه خبر واحد ، لكن سبق جوابه فيما سبق [6] من الكلام فى الأوامر[7] .

وثانيها : التمسك بقصة نوح عليه السلام فإنه تعالى وعده بأن ينجيه وأهله، وهو كان يظن أن ولده من أهله ، وأنه داخل تحت قوله : **﴿وأهلك﴾**[8] ولم يتبين له أنه ليس من أهله حتى قال : **﴿ إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق﴾**[9].

---

(١) ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ك" .

(٢) فى "ك" : منهم .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٠٣" ، الفائق "٣/ ٢١١" .

(٤) انظر : المحصول :"١/ق٣/٣٠٣" .

(٥) انظر : نفس المصدر .

(٦) آخر الورقة "١٥٥" من "ص" .

(٧) انظر ما سبق فى الأوامر "ص" "٧٧٠" قال الإمام الرازى "١/ ق٣/ ٣٠٣" :سلمنا. أنه آحاد لكنا بينا : أن التمسك بالأدلة اللفظية أينما كان لا يفيد إلا الظن ، ورواية الآحاد صالحة لذلك .

(٨) هود : آية "٤٠".

(٩) هود : آية "٤٥" .

ومن المعلوم أنه ما كان سؤاله عليه السلام متصلا بقوله : ﴿ **وأهلك** ﴾[1] حتى يقال: إن الفصل[2] كان بزمان قصير ،وهو [جائز[3]] وفاقا ، كما هو فى قصة لوط عليه السلام إذ الملائكة صلوات الله عليهم لما قالوا لإبراهيم عليه السلام : ﴿**إنا مهلكوا أهل هذه القرية** ﴾[4] ولم يبينوا إخراج لوط عليه السلام ومن معه من المؤمنين .

قال : لهم[5] إبراهيم عليه السلام عقيبه : ﴿ **إن فيها لوطا** ﴾[6] فبعد ذلك ﴿**قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله** ﴾[7] فبذلك سقط الاستدلال بتلك القصة لا بأن البيان كان مقترنا معه بقولهم :﴿ **إن أهلها كانوا ظالمين**﴾[8] .

من حيث إنه لا يدخل تحته إلا من كان ظالما لوجهين :

أحدهما : أنه يلزم [أنه[9]] عليه السلام ما كان تبين ذلك البيان ، أو وإن تبينه لكنه أراد التصريح بذلك للتأكيد ، وهو بعيد جدا .

ثانيهما : أنه لم يصلح بيانا لنجاته عليه السلام ومن معه من[10] المؤمنين، لأن جزاء عقوبة الظالمين قد تكون بحيث تعمهم[11] وغيرهم قال الله تعالى :

---

(١) انظر : المعتمد "٣٥٦/١" ، العدة "٧٢٧/٣" ، المستصفى "٣٧٢/١" ، الأحكام للآمدى "٣٩/٣، ٤٠" ، الفائق "٣/ ٢١١" .

(٢) فى "ص" : التفصيل .

(٣) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) العنكبوت : آية "٣١" .

(٥) فى "ك" : له .

(٦) العنكبوت : آية "٣٢" .

(٧) العنكبوت : آية "٣٢" .

(٨) العنكبوت : آية "٣١" .

(٩) ساقط من الأصل . والمثبت من "ص ، ك" .

(١٠) آخر الورقة "٢٦" من "ك"

(١١) فى الأصل ، ص تعميمهم ، والمثبت من "ك"

﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾[١] ، وإذا كان كذلك يصلح بيانا لنجاتهم[٢] .

لا يقال : إن ما ذكرتم من قصة نوح عليه السلام ليس من قبيل تخصيص العام ، لأنه إذا لم يكن ولده من أهله لقوله تعالى : ﴿ **إنه ليس من أهلك**﴾[٣]، « لم يكن قوله وأهلك متناولا له فلم يمكن خروجه عن مقتضاه تخصيصا له[٤] ، لأنا نقول : ليس معنى قوله : ﴿ **إنه ليس من أهلك** ﴾ أنه ليس مما يصدق عليه الاسم من حيث الوضع كما يقال : البليد ليس من الحمار بالمعنى المذكور ، بل معناه إن شاء الله تعالى أنه ليس من أهلك» [٥] فى الحقيقة، وإن كان هو فى الظاهر معدوداً من أهلك ، وهذا كما يقال : لمن يشاققك ويخالفك من أولادك : أنه ليس من أولادك ، لأن ما هو المطلوب من الشىء إذا لم يكن فيه كان وجوده كعدمه ، أو أنه ليس من أهلك الموعودين بالنجاة .

إذ النجاة كانت موعودة للمؤمنين لا غير[٦]، وهذا على قراءة من قرأ :(إنه

---

(١) الأنفال : آية "٢٥" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٤٠" ، الفائق "٣/ ٢١١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٣/ ١١٤" .

(٣) هود : آية "٤٦" .

(٤) انظر : الفائق "٣/ ٢١٢" ، كشف الأسرار "٣/ ١١٤".

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٦) قوله تعالى: ﴿ **إنه ليس من أهلك** ﴾ ، أى ليس من أهلك الذين وعدتهم أن أنجيهم، قاله سعيد بن جبير .

وقال الجمهور : ليس من أهل دينك ، ولا ولايتك فهو على حذف المضاف ، وهذا يدل على أن حكم الاتفاق فى الدين أقوى من حكم النسب .

انظر : تفسير الطبرى "١٢/ ٥٢" ، تفسير القرطبى "٩/ ٤٦" ، فتح القدير "٢/ ٥٠٢".

عمِلَ غـير / (٣٠٤ / أ) صـالح)[١] ظاهر جـدا ، لأنه يرى أنه كـان من أولاده، وإنما هلاكه وعـدم نجاته لأجل الـكفر ، فيكـون الاسم صادقا عـليه باعتبار ما هو الأمر فى نفسه ، وباعتبار ما هو فى الاعتقاد .

وأما على قراءة من قرأ : ﴿ إنه عَمَلٌ غير صالح ﴾ على المصدر ، فهو وإن كان يزعم أنه ما كان من أولاده فلا يكون الاسم صادقا عليه بطريق الحقيقة فى نفس الأمر ، لكنه[٢] يعترف أنه صادق عليه باعتبـار ما فى الاعتقاد وقد ذكرنا أن دلالة الألفاظ على المعـانى فإنما[٣] هو باعتـبار ما هى[٤] فى الاعتـقاد ، لا باعتبار ما هى[٥] فى نفس الأمـر ، سواء كـان ذلك بالنسبـة إلى المتكلم ، أو بالنسبة إلى السامع ، لأن السامع لا يحمل اللفظ إلا على مـا يعتقد أنه حقيقة فيه لا على ما هو حقيقة فيه فى نفس الأمر ، فتحقق عمومه بالنسبة إلى فهمه عليه السلام، فتأخير بيانه تأخير بيان[٦] التخصيص .

ولو سلم أنه ليس بعام حينئذ ، لكن ما لأجله امتنع تأخير بيان التخصيص، وهو كونه منشـأ للجهل قائم هنا فـإنه إذا اعتقـد أنه من أهله وقد وعده بنجاة

---

(١) هود : آية "٤٦" .

وبهذه القـراءة - أى فتح العـين وكسـر الميم وفتح اللام - قـرأ ابن عبـاس وعروة ، وعكرمة ويعقوب والكسائى ، أى من الكفر والتكذيب ، واختاره أبو عبيدة .

وقرأ الباقون : ﴿ عمل ﴾ ، أى بفتح العـين والميم ، أى ابنك ذو عمل غيـر صالح فحذف المضاف ، قاله الزجاج وغيره .

قال القرطبى "٤٦/٩" : "هذا القول والذى قـبله يرجع إلى معنى واحد" ، وقال : ويجـوز أن تكون الهاء للسـؤال،أى سؤالك إياى أن أنجيه عـمل غيـر صالح، قـاله قتادة. انظر : تفسير الطبرى "١٢/ ٥٠" ، تفـسير القرطبى "٤٦/٩" ،تفسير الرازى "٣/١٨" ، فتح القدير "٥٠٢/٢" .

(٢) فى "ك" : لكن .

(٣) فى "ص" : إنما .

(٤) فى الأصل : مانع ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٥) فى الأصل : مانع ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٦) آخر الورقة "١٥٦" من "ص"

أهله ، ولم يبين له أنه ليس من أهله كان ذلك منشأ للجهل [١] .

واعلم أن بعض من اشتهى أن يكون أصوليا : فهم وجه التمسك بقصة نوح عليه السلام على نمط آخر ، وهو أن قول الله تعالى : ﴿ **إنه ليس من أهلك** ﴾[٢] سلب للأهلية ، وقوله : ﴿ **إنه عمل غير صالح** ﴾[٣] : بيان له، وقد أخره عنه ولهذا اعترض عليه وقال : إنه فاسد إذ لم يثبت أن قوله تعالى: ﴿ **إنه عمل غير صالح** ﴾ ، قد انفصل عن قوله تعالى : ﴿ **إنه ليس من أهلك** ﴾ إلى وقت الحاجة وتجويز الاقتران[٤] لا تقوم حجة .

ولا يخفى عليك سخافة ما فهمه وضعف ما تخيله .

وثالثها : أنه تأخر بيان تخصيص قوله تعالى : ﴿ **وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم** ﴾[٥] إلى حين شكاية الضعفاء[٦] ، لأن قوله ﴿ **ليس على الضعفاء ولا على المرضى** ﴾[٧] الآية ،نزل بعدها ،وليس كل ضعيف ومريض يمتنع منه

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته فى :
المعتمد "٣٥٦/١" ، العدة "٧٢٧/٣" ، تقويم الأدلة لأبى زيد الديوسى ورقة "١٢٤" ، المستصفى "١/ ٣٧٢" ، الفائق "٣/ ٢١١" ، كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٣/ ١١٤" .

(٢) هود : آية "٤٦" .

(٣) هود : آية "٤٦" .

(٤) فى الأصل ، "ك" : الأمران ، والمثبت من "ص" .

(٥) براءة : آية "٤١" .

(٦) أخرج ابن جرير فى سبب نزول هذه الآية عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ أمر الناس أن ينبعثوا غازين معه فجاءته عصابة من أصحابه منهم عبدالله بن مغفل المزنى، فقالوا يا رسول الله : احملنا ، فقال لهم رسول الله ﷺ : « والله ما أجد ما أحملكم عليه » فتولوا ، ولهم بكاء ، وعز عليهم أن يجلسوا عن الجهاد ، ولا يجدون نفقة ولا محملا فلما رأى الله حرصهم على محبة رسوله ، أنزل عذرهم فى كتابه فقال : ﴿ **ليس على الضعفاء ولا على المرضى** ﴾ الآية انظر : تفسير الطبرى "١٠/ ١٤٥" أسباب النزول للواحدى "ص٢٥٨" .

(٧) التوبة : آية "٩١" .

الجهاد[1] ، حتى يقال : باستحالة تكليفهم بذلك ، لاستحالة تكليف ما لايطاق . حتى يلزم أن يكون البيان مقارنا ، لأن بعض من يصدق عليه الاسم يتأتى منه الجهاد ، ويحصل به تكثير السواد ومعاونة للمقاتلين[2] والخروج لهذا الغرض جهاد أيضا ، ولهذا يستحق السهم من شهد الوقعة ولم يقاتل [3].

ورابعها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه** ﴾[4] الآية .

ووجه الاستدلال من وجهين :

أحدهما : أنه/(٣٠٤/ب) يقتضي أن خمس جميع الغنيمة مصروف إلى الله والرسول والمذكورين بعد ، لكن المراد منه ما وراء السلب ، وقد بينه الرسول عليه السلام بعده [5]، وإلا لما كان تقدم إخراج السلب للقاتل على الخمس .

وثانيهما : أنه يقتضى أن حصة ذوى القربى من الخمس مصروف

---

(١) وخاصة فى هذا العصر تطورت الأسلحة وتنوعت طرق المعارك ، فوجدت الدبابات والطيارات والمدفعيات وغيرها من المعدات الثقيلة التى قد يقوم بتحريكها وتصريفها الضعيف بمهارة وجدارة فائقة ، ففى مثل هذه الحالة لا يعذر .

قال الرازى فى تفسيره "٩٤/٢٨" : " والأعرج إن حضر راكبا أو بطريق آخر يقدر على القتال بالرمى وغيره فهو لا يعذر .

(٢) فى "ص" : المقاتلين .

(٣) انظر : المستصفى "٣٧٢/١" ، الفائق "٢١٢/٣" .

(٤) الأنفال " آية "٤١" .

(٥) وذلك فيما يروى من حديث أبى قتادة وفيه : « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت من يشهد لى ثم جلست . . » الحديث .

أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب فرض الخمس - باب من لم يخمس الأسلاب ، ومن قتل له قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس ، وحكم الإمام فيه "٥٧/٤" وفى مواضع أخرى من صحيح البخارى .

وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير ـ باب استحقاق القاتل سلب القتيل "١٣٧١/٣"

==

لجميعهم ثم بين الرسول بعـده أن المراد منه " بنو هاشم "[1] وبنو المطلب[2]، دون بنى أمية[3] وبنى نوفل[4] بما أنه لم يعطهم من الخمس شيئا وسئل فى ذلك فـقال : « أنا وبنى المطلـب لم نفتـرق فى جاهـلية ولا إسـلام ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه »[5].

== وأخرجه أبوداود فى كتاب الجهاد - باب فى السلب يعطى للقاتل "٣/ ٣٦١".
وأخرجه الترمذى - فى باب السير - ما جاء فيمن قتل قتيلا فله سلبه "٣/ ٦٢".
وأخرجه الإمام مالك فى "الموطأ" فى كتـاب الجهاد - باب ما جاء فى السلب النفل "٢/ ٤٥٤".

(١) فى "ك" : هو هاشم .
والمراد ببنى هاشم ، نسـبة إلى هاشـم بن عبـد مناف بن قصى من بنى كـلاب من قريش، إليه ينتـسب بنو هاشم ، هو من الذين انتهت إليهم السيـادة فى الجاهلية ، وهو الذى سن رحلتى الشتاء والصيف لقريش ، توفى نحو "١٠٢" قبل الهجرة .
انظر : طبـقات ابن سعـد "٤٣/١" تاريخ الطبرى "١٧٩/٢" ، تاريخ ابـن الأثير "٦/٢" .

(٢) وبنو عبد المطلب نسبة لأبى الحارث عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف زعيم قريش فى الجاهليـة ، ولد فى المدينة ونشأ فى مكة ، وهو جد الرسول ﷺ حـاضر القلب فصيح اللسان وأحد سادات العرب ، توفى سنة "٤٥" قبل الهجرة تقريبا .
انظر : تاريخ الطبـرى "١٧٦/٢" ، تاريخ ابن الأثير "٢/ ٤" ، سـيرة ابن هـشام "٥٧/١" .

(٣) أميـة : هو الذى تنسب إليه بنو أميـة وأمية هو ابن عـبد شمس بن عـبد مناف بن قصى من قريش ، وهو جد الأمويين بالشام والأندلس ، من أهل مكة وهو قائد من قواد قريش بعد أبيه.
انظر : أخبار مكة "٩٦،٩٢،٦٦/١" ، سمط اللآلئ "ص٦٧٤" .

(٤) نوفل: هو الذى تنسب إليه وهو نوفل بن عبد مناف بن قصى بن كلاب من قريش.
انظر : جـمهرة الأنـساب " ص ١٠٦" ، اللبـاب "٣/ ٢٤٤" ، سيرة ابن هـشام "١١٦/١" .

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان بن عفان إلى رسـول الله ﷺ ، فقلنا يا رسـول الله أعطيت بنى المطلب وتركـتنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال رسول الله ﷺ : «إنما بنو المطلب وبنو هاشم شىء واحد». قال جبير: ولو يقسم النبى ﷺ لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل " فى كتاب ==

وخامسها : وهو أنه لو لم يجز تأخير بيان التخصيص « لما جاز تأخير بيان النسخ لأن عدم جواز تأخير بيان التخصيص »[1] إنما كان لأجل أنه منشأ للجهل، إذ المقتضى للعموم إذا كان قائما فلم[2] يرد مقتضاه ولم يبين المكلف ذلك كان ذلك سببا لأن يعتقد المكلف العموم الذى هو غير مراد ، وهو جهل، وهذا المعنى بعينه قائم فى النسخ ، فوجب أن لا يجوز لكن

== فرض الخمس - باب ومن الدليل على أن الخمس للإمام وأنه يعطى بعض قرابته دون بعض "٤/٥٦" .

وأخرجه أبوداود "٢٩٧٨" فى كتاب الخراج والإمارة والفىء - باب فى بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذى القربى "٣/ ١٤٥" .

وأخرجه النسائى فى كتاب قسم الفىء "٧/ ١٣٠" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٨٨١" فى كتاب الجهاد - باب قسمة الخمس "٢/ ٩٦١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب قسم الفىء والغنيمة- باب سهم ذى القربى من الخمس "٦/ ٣٤٠" .

وأخرجه أبو داود "٢٩٨٠" . بلفظ: « أنا وبنو المطلب لا نفترق فى جاهلية ولا إسلام ، وإنما نحن وهم شىء واحد ، وشبك بين أصابعه » فى الموضع السابق "٣/١٤٦" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٤/ ٨١،٨٥" .

وأخرجه النسائى "٧/ ١٣١" .

وأخرجه البيهقى "٦/ ٣٤١" .

وأخرجه البيهقى من طريق إبراهيم بن إسماعيل ومطرف بن مازن . قال البيهقى : وهما ضعيفان ، وفى رواية الجماعة عن الزهرى عن ابن المسيب عن جبير كفاية "٦/ ٣٤١" .

وانظر فى هذا الاستدلال :

المعتمد "١/ ٣٥٥" ، المستصفى "١/ ٣٧١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٤" ، روضة الناظر "ص ١٨٧" ، المحلى على جمع الجوامع "٢/ ٧١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٥٤" .

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص"

(٢) فى "ك" . ولم .

اللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله [١].

فإن قلت : الفرق بينهما من وجوه :

أحدها : أن النسخ عبارة عن الرفع ، وارتفاع حكم الخطاب الذى أريد نسخه معلوم لعلمنا بانقطاع التكليف ، وليس كذلك[٢] العام المخصوص .

وثانيها : أن احتمال النسخ فى المستقبل لا يمنع المكلف من العمل فى الحال، وأما احتمال التخصيص فى الحال فيمنعه من العمل « به » [٣] ، لأنه لا يدرى أنه هل هو مراد من الخطاب أم لا ؟

وثالثها : أن تأخير بيان التخصيص مما [٤] يوجب الشك فى أن كل واحد من أفراد العام ، هل هو مراد من الخطاب أم لا ؟

بخلاف تأخير بيان [٥] النسخ فإنه لا يوجب ذلك ، إذ النسخ قبل حضور وقت العمل غير جائز عندنا [٦] .

قلت الجواب عن الأول : أنا لا نسلم أن العام المخصوص ليس كذلك وهذا لأن انقطاع حكمه عن المكلف بموته [٧] أيضا معلوم[٨] كما فى

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٢" ، العدة "٣/ ٧٢٧" ، التبصرة " ص ٢٠٩" ، البرهان "١/ ١٦٧" ، المستصفى "١/ ١٧٣" ، الوصول إلى الأصول "١/ ١٢٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٠٤" ، الفائق "٣/ ٢١٤" .

(٢) فى "ك" : لذلك .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) فى "ص" : لا ، وفى الأصل : ما ، والمثبت من "ك" .

(٥) آخر الورقة "١٥٧" من "ص" .

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٢، ٣٥٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٠٤-٣٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٤" ، الفائق "٣/ ٢١٥" .

(٧) فى "ص" : لموته .

(٨) آخر الورقة "٢٧" من "ك" .

المنسوخ ، وكما أن هذا لا يسمى تخصيصا ، فكذا ما ذكروه من الارتفاع أيضا لا يسمى نسخا ، لأن ارتفاع الحكم بسبب انتفاء الشرط ليس بنسخ ، وكما أن ذلك الإنقطاع ليس على وجه يوافق التخصيص ، إذ الحكم فى صورة التخصيص غير ثابت أصلا و [لارتفاع] [1] الانقطاع بسبب الموت إنما هو بعد ثبوته فكذا ارتفاع حكم الخطاب المنسوخ بسبب الموت « ليس » [2] على وجه يوافق النسخ ، لأن [3] نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به لا يجوز عند الخصم وموت المكلف قبل حضور وقته جائز وفاقا ، فلا فرق بينهما من جهة[4] / (٣٠٥ / أ) ارتفاع الحكم بسبب الموت[5] .

سلمنا : حصول ما ذكروه من الفرق لكنه غير قادح ، لأن الموجب لعدم جواز تأخير بيان التخصيص وهو أن تأخيره سبب[6] للجهل ، لما سبق تقريره[7] : وهذا المعنى بعينه قائم فى النسخ ، فإن الخطاب المنسوخ يفيد دوام شرعية الحكم فى كل الأزمنة ، إذ الكلام مفروض فيما إذا كان الخطاب كذلك فإذا خرج عنه ما بعد الموت لاستحالة تكليف الميت بقى ما عداه مندرجا تحته لئلا يلزم الترك بمقتضى الدليل بلا معارض ، فلو كان شىء من ذلك الزمان غير مراد من الخطاب مع أنه مقتضى له ولم يبين ذلك لزم الجهل،فلزوم الجهل الذى هو المحذور مع العلم بارتقاع حكم الخطاب عن بعض الأزمنة فى المنسوخ ،

---

(١) ساقط من الأصل ، "ص" والمثبت من "ك" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ك" : لا .

(٤) فى "ص" : من وجه ، وفى "ك" فى جة .

(٥) انظر : المعتمد "١/٣٥٣" ، المحصول "١/ق٣/٣٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٤-٤٥" ، الفائق "٣/ ٢١٥" .

(٦) فى "ص" . بسبب

(٧) انظر ما سبق ص ١٦٤٣ " .

كما هو مع[1] عدم العلم به عن بعض الأعيان فى المخصوص فلا يكون لعدم العلم به مدخل فى تقبيح تأخير البيان فلا يكون العلم به سببا لزوال ذلك الاستقباح .

وعن الثانى : أنه إن عنى أن احتمال التخصيص فى الحال يمنع المكلف من العمل فى الحال فمسلم لكنه ليس وقت العمل حتى يحتاج إلى معرفته ، وإن عنى أنه يمنعه منه فى وقته فممنوع ، وظاهر أنه لا يمنعه فإنه وإن جهله فى الحال لكنه يعرفه « فى »[2] ثانى الحال ، والعجب من القاضى عبد الجبار كيف عول على هذا الفرق ويتبجح به[3] ، مع ضعفه جدا .

وعن الثالث : أنا لا نسلم أنه يوجب الشك ، وهذا لأن الغالب احتمال الإرادة نظرا إلى المقتضى ، والتخصيص إنما هو محتمل احتمالا مرجوحا .

وإن[4] قال : هب أنه لا يوجب الشك ، وأنه يوجب الاحتمال المرجوح، كما ذكرتم لكن « تأخير »[5] بيان النسخ لا يوجب ذلك .

قلنا : مسلم وأى شىء يلزم منه ومن أين يناسب هذا قبح تأخير بيان التخصيص دون النسخ .

وإن[6] قال : إن تطرق احتمال الجهل فى التخصيص حينئذ يكون أكثر.

---

(١) فى "ص" : فى .

(٢) ساقط من "ص".

(٣) هذا هو ما عول عليه القاضى عبد الجبار بن أحمد ، وذكر أبو الحسين البصرى فى معتمده "١/٣٥٣" أن قاضى القضاة ، قد فصل بين التخصيص وذلك بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك التخصيص انظر : المحصول "١/ق٣/٣٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/٣٥"

(٤) فى "ص ، ك" : ولئن .

(٥) ساقط من "ك"

(٦) فى "ص" : ولئن .

قلنا لا نسلم ذلك،بل هما يتساويان فى ذلك أو إن احتمال تطرق الجهل فى صورة النسخ أكثر ،وهذا لأنه أن جوز التخصيص إلى الواحد لزم الأول ، لأنه حينئـذ يقطع بإرادة واحد من أفـراد العام منه كمـا يقطع بإرادة أول الوقت فى المنسوخ غير أن الأولية كما كانت معـقولة متميزة فى صورة النسخ ، ضرورة[1] أنه لا وجود لأجزاء الزمان معا تعـين الأول للإرادة ،بخلاف صورة التخصيص فإنه لا يتعـين فيه فرد من أفراده لعـدم الأولوية،والأولية وإن لم تجوز ذلك بل لابد من إبقاء عدد كثير أو أقل الجمع لزم الأمر الثانى ،فإنه لا يجب فى صورة النسخ إلا إبقاء الوقت الأول وفى صـورة التخصـيص يجب إبقاء/ (٣٠٥/ب) العدد الكثير أو أقل الجمع فيكون احتمال تطرق الجهل فى صورة النسخ أكثر ، هذا إن أراد بقوله : إن تأخير بيان التخصيص يوجب التردد فى إرادة كل واحد من أفراد العام إيجاب التردد على سبيل البدلية وهو الظاهر .

أما إذا أراد إيجـابه على المعـية منعنا المقـدمة وإفـسادها[2] حينئـذ بيّن[3] إذ التخصيص إلى حد لا يبقى واحد مندرجا تحت العام غير جائز وفاقا [4].

واعلم أن هذا الدليل إنما هو حجة على من سلم من المخـالفين جواز تأخير بيان النسـخ نحو أبى على وأبى هاشم والقـاضى عبد [الجـبار[5]] والجماهير منهم [6].

فأما على رأى أبى الحسين البصرى ومن وافـقه على أنه لا يجوز تأخير بيان

---

(١) آخر الورقة "١٥٨" من "ص".

(٢) فى "ص" : فسادها

(٣) فى "ك" : يبنى.

(٤) انظر فى مناقشة هذه الأدلة

المعتمد "١/ ٣٥٣" ، العـدة "٣/ ٧٢٨" ، التبـصرة" ص ٢٠٩" ، الوصـول إلى الأصول لابن برهان "١/ ١٢٥" ، المحصول "١/ق٣/ ٥ ٣"

(٥) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ،ك"

(٦) انظر ما سبق فى أول المسألة

النسخ أيضا فلا [١] .

واعلم أيضا : أنه يمكن إيراد هذا الدليل على وجه يتناول كل الصور على ما لا يخفى عليك تقريره ، لكن إنما أوردناه فى هذه الصورة الخاصة[٢] لما بين التخصيص والنسخ من زيادة المناسبة .

وسادسها : أجمعنا على أنه يجوز أن يأمر الله تعالى المكلفين بالأفعال باللفظ العام وبموت كل واحد منهم قبل حضور أوقاتها ، وحينئذ يكون غير مراد من الخطاب لاسيما على أصل الخصم ، وفى ذلك شكنا فيمن أريد بالخطاب وهو تخصيص لم يتقدمه بيان [٣] .

وهذا كما هو دليل فى المسألة فهو نقض « أيضا » [٤] لما ذكروه من الفرق الثالث[٥] .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن هذه تخصيص ، وهذا لأنه يجوز أن يموت كلهم جميعا قبل حضور وقت العمل وفاقا ، فلو كان ذلك تخصيصا لما جاز ذلك كما لا يجوز إخراج جميعهم عنه[٦] « وفاقا » [٧] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/٣٥٢" ، العدة "٣/٧٢٧" ، التبصرة " الموضع السابق " ، البرهان "١/١٦٧" ، المستصفى "١/٣٦٣" ، المحصول "١/ق٣/٣٠٤" ، الأحكام للآمدى "٣/٤٥" ، روضة الناظر " ص ١٨٨" .

(٢) فى "ك" : الخامسة .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٨٤" .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) وهو أن تأخير بيان التخصيص لا يوجب الشك فى أن كل واحد من أفراد العام ، هل هو مراد من الخطاب أم لا " .
بخلاف تأخير بيان النسخ فإنه لا يوجب ذلك ، إذ النسخ قبل حضور وقت العمل غير جائز عند الجمهور من الأصوليين والفقهاء .
انظر : الفائق وهامشه "٢/٢١٦" .

(٦) انظر : الفائق "٣/٢١٦" .

(٧) ساقط من "ص" .

وأما الذى "يدل"[1] على جواز تأخير بيان النكرة إذا أريد بها شىء معين فقصة بنى[2] إسرائيل فإن الله تعالى أمرهم بذبح بقرة معينة ، ولم يبينها لهم حتى سألوا تعيينها سؤالا بعد سؤال [3] .

وإنما قلنا : إنهم أمروا بذبح بقرة معينة لوجوه :

أحدها : أن الضمائر الستة التى فى السؤال والجواب وهى : **﴿ماهى﴾**[4] **﴿ ما لونها ﴾**[5] **﴿ ماهى إن البقر تشابه علينا ﴾**[6] **﴿ إنها بقرة لا فارض ﴾**[7] **﴿إنها بقرة صفراء ﴾**[8] **﴿ إنها بقرة لا ذلول ﴾**[9] .

ضمائر ما أمروا بذبحه أولا : لأنها لم لو تكن ضمائره لكانت إما ضمائر القصة والشأن أو غيرها وهما باطلان .

أما الثلاثة التى فى السؤال فظاهر أنها ليست ضمائر القصة والشأن ، لأنها مع ما صريحه فى الطلب ، وضمير القصة والشأن ليس فيه معنى الطلب ، وأيضا : فإن القصة والشأن غير مذكور بعدها ، وما يكون ضمير القصة والشأن فإن القصة والشأن مذكور بعده.قال الله تعالى : **﴿ قل هو الله أحد ﴾**[10]

---

(1) فى "ص" : يدخل .

(2) آخر الورقة "٢٨" من "ك" .

(3) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٥" ، المستصفى "١/ ٣٧١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٨٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٦" .

(4) البقرة : آية "٦٨" .

(5) البقرة : آية "٦٩" .

(6) البقرة : آية "٧٠" .

(7) البقرة " آيه "٦٨" .

(8) البقرة : آية "٦٩" .

(9) البقرة · آية "٧١" .

(10) الإخلاص آية "١" .

﴿ فإنها لا تعمى / (٣٠٦ / أ) الأبصار ﴾[1] ﴿ إنه لا يفلح الظالمون ﴾[2] وأمثالها كثيرة ، وكذا ليست هى ضمائر غير القصة ، لأنه غير مذكور فعودها إليه خلاف الظاهر .

وبهذا أيضا يعرف[3] أنها غير عائدة إلى القصة والشأن ، إذ القصة والشأن غير مذكور .

وأما الثلاثة التى فى الجواب أيضا : لا يجوز أن تكون كذلك ، أما ما يخص أنها لا يجوز أن تكون ضمائر القصة والشأن ، فلأنها لو كانت كذلك لزم أن يكون ما بقى بعدها غير مفيد إلا بإضمار إذ لا يتم الكلام بالموصوف والصفة ، والإضمار خلاف الأصل ، فما يستلزمه أيضا خلاف الأصل .

وأما ما يعمها فلأنه إذا ثبت أن الضمائر التى فى السؤال عائدة إلى ما أمروا به أو لا ، لزم أن تكون التى فى الجواب عائدة إليه لوجوب مطابقة الجواب للسؤال ،ولأن القصة والشأن وغيرها غير مذكور ، فعودها[4] إليه خلاف الظاهر[5] .

وثانيها : أن الصفات المذكورة فى الجواب بعد السؤال الأول ، إما أن يقال أنها صفات البقرة التى وجبت أولا ، أو صفات بقرة أخرى وجبت بعد ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا أولا ، لاحتمال أن يقال : إنه يغير مصلحة التكليف بسبب السؤال .

---

(١) الحج : آية "٤٦" .

(٢) الأنعام : آية "٢١" .

(٣) آخر الورقة "١٥٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" : معوده.

(٥) انظر : المعتمد "٣٥٥/١" ، المحصول "١/ق٣/٢٨٩" ، الأحكام للآمدى "٣٦/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٥" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٤" ، الفائق "٢١٧/٣" ، الروضة " ص ١٨٦" .

فإن كان الأول : فقد لزم تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا يتأتى فيه السؤال المذكور .

وإن كان الثانى : فهو وإن كان خلاف الظاهر لا يستلزمه النسخ لكن المقصود أيضا حاصل على هذا التقدير ، وذلك لأن الترديد المذكور بعينه آت فيه ، بأن يقال : الصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثانى ، إما أن تكون صفات البقرة المذكورة فى الجواب عن السؤال الأول : التى بها انتسخت البقرة المذكورة ابتداء ، أو صفات بقرة أخرى وجبت بعد السؤال الثانى : لما سبق .

فإن كان الأول : فالصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثالث ، إما أن يكون صفات تلك البقرة ، أو صفات بقرة أخرى وجبت بعد ذلك السؤال ، وانتسخ ما أوجب فى الجواب عن السؤال الثانى .

فإن كان الأول : لزم تأخير البيان عن وقت الخطاب .

وإن كان الثانى : لزم أن لا يعتبر[1] جميع الصفات المذكورة فى الأجوبة الثلاثة فى البقرة المأمور بها ، وهو خلاف الإجماع .

وإن كان الثانى : فسواء كانت الصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثالث ، صفات تلك البقرة أو لم تكن ، فإنه يلزم أن لا يعتبر جميع الصفات المذكورة فى الأجوبة بأسرها فى البقرة المأمور بها ، وهو خلاف الإجماع[2] .

وما قيل / (٣٠٦ / ب) : بأنه يحتمل أن تكون البقرة المطلقة نسخت بالبقرة المتصفة بالصفات المذكورة أولا: ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانيا[3] .

---

(١) فى "ص" : أن لا يعين ، والمثبت من "ص،ك" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٢٩٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٦" ، الفائق "٣/ ٢١٧" ، نهاية السول "٢/ ١٥٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" .

(٣) انظر المحصول "١/ق٣/ ٢٨٩" ، الفائق "الموضع السابق" .

فضعيف :

لأنه إن ساغ هذا الاحتمال فى بقية الصفات فليسغ فى الصفات المذكورة أولا ، من غير إلزام نسخ فإنه ليس فى اعتبارها إلا إزالة حكم للإطلاق ، وهو بعينه حاصل فى اعتبار الصفات المذكورة ثانيا وثالثا ، فإن البقرة الموصوفة بالصفات المذكور أو « لا[1] » كالمطلقة بالنسبة إلى المذكورة باعتبار الصفات المذكورة ثانيا وثالثا ، ولأن ظاهر قولهم : ﴿ **قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى**﴾[2] و ﴿ **ما لونها** ﴾[3] و ﴿ **ما هى إن البقر تشابه علينا** ﴾[4]، وقوله تعالى[5] : ﴿**إنها بقرة لا فارض**﴾[6] ، ﴿ **إنها بقرة صفراء** ﴾[7] ﴿ **إنها بقرة لا ذلول** ﴾[8] ينفى هذا الاحتمال[9] .

وبهذا يعرف أيضا ضعف هذا الاحتمال بالنسبة إلى كل الصفات كما ذكره الإمام عن الخصم على وجه الاحتمال .

وثالثها : لو كانت البقرة منكرة لما سألوا تعيينها سؤالا بعد سؤال ، لأن اللفظ بظاهره يدل على التنكير ، والأصل عدم وجوب ما عدا ما دل عليه اللفظ ، كيف والتنكير على هذا التقدير عليهم أسهل ، إذ كان[10] يجزيهم

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) البقرة : آية "٦٨" .

(٣) البقرة : آية "٦٩" .

(٤) البقرة : آية "٧٠" .

(٥) آخر الورقة "١٦٠" من "ص" .

(٦) البقرة : آية "٦٨" .

(٧) البقرة: آية "٦٩" .

(٨) البقرة : آية "٧١".

(٩) انظر : المحصول ، الفائق "فى الموضعين السابقين" .

(١٠) فى الأصل : إذا كان ، والمثبت من "ص ، ك" .

على هذا التقدير ذبح أية بقرة كانت ، والظاهر من حال الإنسان محبة سهولة التكليف عليه لاسيما فى مثل هذا التكليف ، فاستقصاؤهم فى طلب صفاتها لا يكون عن هوى القلب ، بل لكونها كانت معينة وهو المطلوب (١) .

ولقائل أن يقول عليه : إنما ذكرتم يدل على أنهم أشعروا بالتعيين قبل طلب البيان ، وإلا لما طلبوا التعيين لكونه خلاف الظاهر كما ذكرتم ، وهو إنما يطلب عنه قيام الدليل عليه(٢) ، فذلك الاشعار إن كان على وجه حصل فيه البيان التام لكنهم إنما لم يتبينوا لبلادتهم فطلبوا زيادة الاستكشاف فقد (٣) سقط الاستدلال به بالكلية ، وإن كان على وجه لم يحصل فيه ذلك ، بل ليس فيه إلا الإشعار بأن المراد منه المعين ، فذلك يكون بيانا إجماليا ، وحينئذ يسقط الاستدلال به أيضا . على من يقول : بجواز تأخير البيان التفصيلى دون الإجمالى كأبى الحسين البصرى وغيره (٤) .

ولا يجاب عنه بما أجاب الإمام به : وهو أنه لو كان البيان مقارنا لذكر الله تعالى إزالة التهمة(٥) .

لأنه إنما يجب ذلك لو لم يكن عليه دليل ، أما إذا كان فلا .

وما ذكرناه دليل عليه ، وإذا كان طلب الإشعار بالتعيين متقدما على البيان

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٥" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٩١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٥" ، الفائق "٣/ ٢١٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" .

(٢) آخر الورقة "٢٩" من "ك" .

(٣) فى الأصل : بعد .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٥٤" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٩١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٧" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٤" ، الإبهاج "٢/ ٢١٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" .

(٥) فى المحصول "للتهمة" "١/ ق٣/ ٢٩٨" ، وانظر فى نفس الموضع جواب الرازى .

لم يمكن الاستدلال بطلب البيان على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب لجواز أن يكون مقارنا[1] .

وأما أنه تعالى لم يبينها لهم حتى سألوا سؤالا بعد سؤال ، فذلك / (٣٠٧/أ) ظاهر معلوم من صريح ذكر القصة[2] .

فإن قلت : الآية متروكة الظاهر ، لأنها تقتضى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لأن الوقت الذى أمروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين فيه إلى الذبح، فتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة ، وذلك خلاف الإجماع ، وإذا كانت متروكة الظاهر لم يمكن الاستدلال بظاهرها[3] .

سلمنا: أنها ليست متروكة الظاهر ،لكن ما ذكرتم معارض بوجوه أخر:

أحدها : أن ظاهر قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة** ﴾[4] يدل على أنها كانت منكرة غير معينة ، والقول بالتعيين مخالفة لظاهر الآية فكان باطلا .

وثانيها : أنه لو كان المراد منها بقرة معينة ، لما استحقوا التعنيف على طلب البيان ، بل كانوا استحقوا المدح عليه إذ هو سعى فى الامتثال ، فلما عنفهم الله تعالى بقوله :﴿ **وما كادوا يفعلون** ﴾[5] ، دل ذلك على أن ما أتوا به ليس سعيا فى الامتثال ، بل هو تأخر فيه ، وذلك إنما يكون لو كانت البقرة منكرة .

وثالثها : ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما [6] أنه قال : " لو ذبحوا

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٣٧" .

(٢) انظر : الفائق "٣/٢١٨" .

وراجع : الإبهاج "٢/٢١٩" ، نهاية السول "٢/١٥٧" .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) البقرة : آية "٦٧" .

(٥) البقرة : آيه "٧١" .

(٦) آخر الورقة "١٦١" من "ص" ، وفى "ك" : عنه .

أية بقرة أرادوا لأجزت عنهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم"[1] .

قلت : الجواب عن الأول من وجهين :

---

(١) قال الزركشى : قال جماعة منهم ابن عبد الهادى أنه لا يعرف .

قال : قلت : رواه الحافظ أبو محمد بن أبى حاتم فى تفسيره عن أبى زرعة عن عمرو بن حماد عن طلحة عن أسباط عن السدى قال : قال ابن عباس : لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ، ولكنهم شددوا وتعنتوا بموسى فشدد الله عليهم فقالوا : ﴿ **ادع لنا ربك يبين لنا ما هى** ﴾ والسدى ضعيف .

قال : وأحسن من هذا الطريق ما رواه الإمام أبو بكر الصيرفى الأصولى فى كتابه "الدلائل والاعلام" من طريق الأعمش عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن أصحاب بقرة بنى إسرائيل طلبوها أربعين سنة حتى وجدوها عند رجل فى بقر له ، وكانت بقرة معجبة فجعلوا يعطونه ويأبى حتى أعطوه ملء مسكها دنانير ،قال فضربوه بعضو منها فقام تشخب أوداجه دما قالوا: من قتلك ؟ .

قال : قتلنى فلان ، وإنما شددوا على أنفسم فشدد الله عليهم .

المعتبر " ص ١٨٣-١٨٤" .

وأخرجه ابن جرير فى تفسيره "٣٤٨/١" وقال ابن كثير فى تفسيره "١/ ١١٠" فى إسناده : أنه إسناد صحيح .

وأخرجه ابن جرير أيضا عن ابن عبدوس من طريق ابن أبى نجيح عن مجاهد ﴿ **وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة** ﴾ «قال لو أخذوا بقرة ما لأجزأت» .

قال أبو بكر : وفى هذا كله دليل على أن الكلام يمضى على عمومه حتى يأتى ما يخصه .

ورواه البزار "٢١٨٨" فى كتاب التفسير - باب سورة البقرة "٣/ ٤٠" من طريق عبادة بن منصور عن الحسن عن أبى رافع عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال :« إن بنى إسرائيل لو أخذوا أدنى بقرة لأجزأتهم أو لأجزأت عنهم » قال البزار : " لا نعلمه يروى عن أبى هريرة إلا بهذا الإسناد " .

قال الزركشى : "وعبادة ضعفه أبو حاتم والنسائى ، وقال ابن القطان : قد أثبت عليه يحيى بن سعيد القدر مع حسن رأيه وتوثيقه له " المعتبر " ص ١٨٤" .

طريق آخر ذكره الحافظ الدارقطنى فى علله الكبير وسئل عن حديث محمد بن سيرين عن أبى هريرة وعبيدة السلمانى قالا: كان رجل من بنى إسرائيل عقيم لا يولد له وكان ابن أخيه وارثه فقتله،ثم انطلق به إلى حى قوم آخرين فألقاه فيهم ثم ==

أحدهما : أنا لا نسلم أنها تقتضى ما ذكرتم ، قوله : إنهم كانوا محتاجين إلى الذبح وقت الأمر .

قلنا : احتياجهم إليه لاقتضاء الأمر الذبح فى ذلك الوقت أو لغيره نحو اشتهائهم وإرادتهم الفعل فى ذلك الوقت .

والأول : ممنوع .

وهذا لأن مطلق الأمر ليس للفور عندنا : حتى يكون الذبح فى وقت الأمر مقتضاه .

والثانى : لو سلم فإنه لا يضرنا إذ لا يعتبر فى تعيين وقت المأمور به إرادة المأمور .

فإن قلت : هب أن الأمر ليس مقتضاه الفور ، لكن لا خلاف فى أنه يفيد جواز الفعل عقيبه ، فتأخير بيانه عنه تأخير للبيان عن وقت الحاجة .

قلت : إنما يفيد جوازه فيه أن لو كان مبينا وأما إذا كان غير مبين ففعله غير

= أصبح يدعيه عليهم فثار الحيان حتى هموا يقتتلون ، فقال ذو العقل منهم وخيارهم: على ماذا تقتلون أنفسكم ؟. هذا نبى الله موسى ائتوه فاسألوه ، قال : فانطلقوا إلى نبى الله موسى عليه السلام فأوحى الله إليه ﴿ **إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة** ﴾ قال : فلو اعترضوا البقر لأجزأ عنهم ... " الحديث .

فقال : " يرويه هشام بن حسان واختلف عنه فرواه على بن حجر عن عمرو بن الأزهر عن هشام عن ابن سيرين عن أبى هريرة وعبيدة وذكر أبى هريرة فيه وهم من عمرو بن الأزهر ، وإنما رواه هشام بن حسان وأيوب عن محمد بن سيرين عن عبيدة ليس فيه أبوهريرة .

انظر : تفسير الطبرى "١/٣٣٧-٣٤٠" ، المعتبر " ص ١٨٣ ١٨٤" .

وانظر فى هذه الوجوه :

المعتمد "١/٣٥٥" ، المحصول "١/ق٣/ ٢٩١-٢٩٢" ، الأحكام للآمدى "٣/٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٥" ، الفائق "٣/٢١٨-٢١٩" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٠" ، نهاية السول "٢/١٥٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" ، منهاج العقول "٢/١٥٣" .

متصور فيه ، فكيف يفيد جوازه فيه ؟

سلمنا ذلك لكن الوقت الذى لا يجوز تأخير البيان عنه هو الوقت الذى «لو »[١] أخر الفعل عنه لفات سواء كان واجبا أو لم يكن وسواء أمكن قضاؤه أو لم يمكن ، فأما الوقت الذى يجوز الفعل فيه ولا يفوت بفواته فلا نسلم أنه لا يجوز تأخير البيان عنه .

وثانيهما : أنا لو سلمنا : أن ذلك مقتضاه ، لكن نقول : إن ما دل على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة دل على جواز تأخيره عن وقت الخطاب قطعا ، فإذا ترك مقتضاه بالنسبة إلى جواز التأخير عن وقت الحاجة لدليل / (٣٠٧ / ب) الإجماع ، وجب أن يبقى معمولا به بالنسبة إلى جواز التأخير عن وقت الخطاب تعليلا لمخالفة الدليل [٢].

وعن الثانى : أن القول بالتعيين ، وإن لزم منه مخالفة ظاهر التنكير لكن القول بالتنكير يلزم منه مخالفة الضمائر الستة ، وعدم تصحيح سؤالهم ، وعدم صحة قولهم : ﴿ **إن البقر تشابه علينا** ﴾[٣] فإن المنكر لا تشابه فيه ، مع أنه تعالى ما رد ذلك عليهم ، بل قررهم عليه .

وأجاب بقوله : ﴿ **إنها بقرة لا ذلول** ﴾[٤] إلى آخره[٥] ، ومعلوم أن مخالفة ظاهر واحد أولى من مخالفة ظواهر كثيرة .

وعن الثالث : منع أنه تعالى [٦] : عنفهم على طلب البيان [٧].

---

(١) ساقط من "ص"

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٩٣-٢٩٤" ، الأحكام للآمدى فى الموضع السابق ، الفائق "٣/ ٢٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٨٤" والمراجع السابقة " .

(٣) البقرة آية " ٧"

(٤) البقرة آية "٧١"

(٥) أى إلى آخر الضمائر الستة المذكورة فى الآية الآنفة الذكر

(٦) فى "ص" يقال

(٧) انظر المحصول "١/و٣/ ٢٩٦" وراجع الإبهاج "٢/ ٢٢" ==

أما قوله تعالى : ﴿ **وما كادوا يفعلون** ﴾[1] فليس فيه دلالة على أنهم عنفوا بسبب طلب البيان ، بل ليس فيه دلالة إلا على أنهم ما كادوا أن يفعلوا ما أمروا به ، فأما أن ذلك فى أول الأمر أو بعد إستكمال البيان فليس فيه دلالة عليه فيحتمل[2] أن يكون ذلك بعد استكمال البيان[3] .

وعن الرابع : أنا لا نسلم أنه يدل على أن البقرة المأمور بها غير معينة فى نفس الأمر ، بل ليس فيه دلالة إلا على أنه كان يجزيهم ذبح أى[4] بقرة كانت، ولا يلزم من ذلك أن يكون المأمور به فى نفس الأمر ذبح بقرة منكرة، لاحتمال أن تكون معينة فى نفس الأمر مع أنه يجزى غيرها ، فإن إجزاء الشىء لا يدل على أنه مأمور به فى نفس الأمر كصلاة من ظن أنه متطهر ، فلابد من نفى هذا الاحتمال .

سلمنا : دلالته عليه لكنه "خبر واحد"[5] لا يعارض نص الكتاب [6].

وأما الذى[7] يدل على تأخير بيان الأسماء [8] الشرعية ، هو أنه لما أوجب الصلاة لم يرد منها الدعاء إجماعا ، ولم يبين ما هو المراد منها فى ذلك

== وذكر ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ٢٢٠" أن المصنف البيضاوى ذكر بأنه لا يسلم أنه عنفهم على السؤال ، وإنما عنفهم على التوانى ، أى التقصير والتأخير بعد البيان وهذا هو الأقرب .

ثم ذكر ابن السبكى : أن احتمال كون التعنيف على السؤال بعيد ، وذلك لأنه لو وجب المعينة بعد إيجاب خلافه لكان نسخًا قبل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم .

(١) البقرة : آية "٧١" .

(٢) فى الأصل : فيحمل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر : المحصول ، الإبهاج فى "الموضعين السابقين" .

(٤) فى "ك" : أية .

(٥) فى "ك" : أثر روى بالآحاد ، وفى الأصل : روى بالآحاد ، والمثبت من "ص" .

(٦) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٢٩٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٧" .

(٧) آخر الورقة "١٦٢" من "ك" .

(٨) آخر الورقة "٣٠" من "ص" .

الوقت ، بل تأخر بيانها إلى أن بين جبريل عليه السلام بفعله ، وذلك بأن صلى معه عليه السلام فى يومين[1] ، وكذلك لما نزل قوله تعالى : ﴿ **وآتوا الزكاة** ﴾[2] ، فإنه لم يرد منها المسمى اللغوى بالاتفاق ، ولم يبين الرسول عليه السلام ما هو المراد منها فى جميع أصناف الأموال فى ذلك الوقت ، وذلك معلوم بالضرورة لا يشككنا فى ذلك مشكك "وهذا فى"[3] البيان التفصيلى ظاهر .

وأما فى البيان الإجمالى فلا يمكن ادعاء العلم الضرورى فيه ، لكن الأظهر عدمه أيضا بالأصل .

وأما الذى يدل على جواز تأخير « بيان »[4] النسخ وجهان :

أحدهما : الإجماع فإن الأمة متفقة على جوازه قبل ظهور أبى الحسين البصرى ومن وافقه .

فالقول بعدم جواز تأخير بيانه خلاف الإجماع [5].

وثانيهما : أن كثيرا من أحكام الكتاب والسنة نسخ من غير / (٣٠٨ / أ) أن يقارنه بيان ينسخه بدليل أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه احتج فى "نسخ"[6] شىء من الأحكام المتنازع فى نسخه بما كان معه من الدليل الدال من الكتاب أو السنة على أنه سينسخ ، ولو كان معه ما يدل على أنه سينسخ لامتنع ذهول[7] الكل عنه ، فإن تقدير وجود ما يدل على النسخ ولا

---

(١) الحديث سبق تخريجه " ص ١٦٠٢ " .

(٢) البقرة : آية "٤٣" .

(٣) فى "ك" : "وهنا فى "وبعد هذه الكلمة فى الأصل ، ص زيادة "أن" .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/٣١٦" ، الوصول إلى الأصول "١/١٢٥" ، الفائق "٣/٢٢١" .

(٦) ساقط من الأصل ، ك" ، والمثبت من "ص"

(٧) فى "ص" : دخول

يعلمه[١] أحد منهم ممتنع عادة ، فإن المعترف بنسخه لو علمه لأظهره ، واحتج به على منكره والمنكر لو علمه لما أنكر نسخه فلم يعلمه أحد منهم[٢] .

وإذا ثبت جواز تأخير بيان هذا النوع من الخطاب ، وهو ما له ظاهر واستعمل فى خلافه عن وقت ((الخطاب))[٣] ثبت جواز تأخير بيان المجمل، لأن القول بجواز التأخير فى النوع الأول مع عدم جوازه هنا قول لم يقل به أحد من الأمة ، ولأن المحذور فى النوع الأول أكثر ، ولهذا بعض من قال بعدم جواز التأخير فى النوع الأول ، قال بجوازه هنا :((فإذا جاز التأخير فيه مع كثرة المحذور ، فلأن يجوز فيما ليس فيه ذلك المحذور))[٤] بطريق الأولى، ولأنه لم ينقل أن ما فى القرآن والسنة من المجملات ، نحو قوله تعالى :﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾[٥] ، وقوله :﴿ **والليل إذا عسعس** ﴾[٦] ، وقوله :﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده** ﴾[٧] ، وقوله :﴿ **إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح** ﴾[٨] بيانات ((به [٩])) به مقترنة[١٠] معه، ولو كان ذلك لنقل لا سيما فى الواحد وفى الاثنين ، بل الذى علم التراخى فى البعض كما سبق تقريره [١١] .

واحتج المخالف بوجوه :

---

(١) فى "ص" : ولا يعلم .
(٢) المحصول "١/ق٣/٣١٦" ، الفائق "٣/ ٢٢١" .
(٣) ساقط من "ص" .
(٤) ما بين القوسين ساقط من"ك" .
(٥) البقرة : آية "٢٢٨" .
(٦) التكوير : آية "١٧" .
(٧) الأنعام : آية "١٤١" .
(٨) البقرة : آية "٢٣٧" .
(٩) ساقط من "ص ، ك" .
(١٠) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٤٤" ، الفائق "٣/ ٢٢١" .
(١١) فى "ص" : مقرنه .

أحدها : أن الشــارع إذا خــاطـبنا بالخطـاب الذى له ظاهر ، وهــو يريد "غير"(1) ظاهرة فأما منا الإفهام فى حالة الخطاب أو لا يريد :

فإن كان الأول : فإما أن يريد إفهام ظاهره ، أو غير ظاهره .

فإن أراد الأول : فقد أراد منا (2) الجهل .

وإن أراد الثانى : فقد أراد منا من لا سبـيل لنا إليه ، وكلاهما قبيـحان غير جائزين عليه .

وإن كان الثانى : فهو باطل .

أما أولا : فلأنه حينئذ يلزم أن يغرينا (3) على الجهل ، لأن كونه مخاطبا لنا يقتضى ظاهرا أن يعتقد أنه أراد به إفهامنا .

وأما ثانيا : فلأنه حينئذ يلزم أن لا يكون مخاطبا لنا ، لأن المعقول من كونه مخاطبا لنا أنه قد وجه نحونا الخطاب ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا .

وأما ثالثا : فلأنه حينئذ يكون عبثا إذ الفائدة فى الخطاب إنما هو الإفهام(4).

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن يقــول : ما المانع من أن يقــال : إنه أراد منا أن نفــهم ظاهره ونعتقده ، لكن لا بمعنى أنا نجزم بإرادته أو نظن(5) / (٣٠٨ / ب) أنه إرادة مع تجويز النقيض ، كما أجاب به الإمام(6) وغيره عن هذا السؤال .

---

(1) فى الأصل : عن ، والمثبت من "ص ، ك" .

(2) فى "ك" : بنا .

(3) آخر الورقة "١٦٣" من "ص" .

(4) انظر : المعتمد "٣٤٣/١" ، العدة "٧٣٠/٣" ، التبصرة "ص ٢١٠" ، المحصول "١/ق٣٠٧/٣" ، الوصول إلى الأصول "١٢٦/١" ، الأحكام للآمدى "٤٦/٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٨٤" .

(5) فى "ص" : أو بل يظن .

(6) هذا هو جـواب الإمام الرازى فى المحـصول "١/ق٣١٧/٣" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٤٧/٣" ،مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٦/٢" ،==

فإن على هذا التـقدير يلزم أن يريد ((منا))[1] الظن الكاذب كما أنه يلزم على التقدير الأول ، أن يريد منا الجهل بل بمعنى[2] أنه يريد أن يفهم ظاهره ، ويعتـقد أنه مـراده لكن بشرط أن لم يرد المخـصص بعده إلى وقت الحـاجة ، وعلى هذا لا يلزم الجـهل ولا الظن الكاذب ، فـإن الحكم بالشيء مع الشـرط ليس حكمـا به ، قبل الشـرط لا قطعا ولا ظنا حـتى يلزم أحد ما ذكـرنا من الأمرين ، وهو الجهل ، أو الظن الكاذب ، بل إنما يكون حكمـا بأحدهما عند وجود الشـرط ، فأما قبله فـلا ولو غلب على ظنه الحكم به قبل الشـرط فإنما يكون ذلك بناء على غلبة الظن بوجود الشرط فيكون آيلا إلى الأول[3] .

وثانيهما : أنا لو سلمنا صـحة مقـدمات دليلكم ، لكنه منـقوض بما أنه لا يجوز اعتقاد العموم عند سماع العام قـبل التفتيش عن الأدلة المخصصة وفاقا ، مع أن جميع ما ذكروه آت ، وهذا إنما يكون حجة على من سلم من المخالفين لهذا[4] الحكم نحو أبى الحسين وغـيره من المعتزلة[5] ، وعلى من يجـوز منهم سمـاع المكلف العام بدون الخـاص ، فـأما من لم يسلم ذلك كـأبى الهذيل[6]

=== شـرح تنقيح الفـصول " ص ٢٨٥" ، الإبهـاج "٢/ ٢٢٢-٢٢٣" ، نهاية السـول "١٥٨/٢" .

(١) ساقط من "ص".

(٢) فى "ص" : لمعنى .

(٣) انظر : الفائق "٢٢٢/٣" ، وراجع : الإبهاج "٢٢٣/٢".

(٤) فى "ص" : هذا .

(٥) انظر ماسبق فى أوله المسألة .

(٦) هو : أبو الهذيل محـمد بن عبد الله بن مكحول العبـدى المعروف بالعلاف المتكلم ، كان شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبـر علمائهم وهو صاحب مقالات فى مذهبهم ومجالس ومناظرات وكان حـسن الجدل قويا كثير الإستـعمال للأدلة والإلزامات توفى "٢٣٥" وقيل غير ذلك .

(انظـر : تاريخ بغـداد "٣٦٦/٣" ، تكملة الفـهرست "ص١" وفـيـات الأعيـان "٢٦٥/٤" ، طبـقات المعـتـزلة "ص ٤٤" ، لسـان الميزان "٤١٣/٥" ، شـذرات الذهب "٨٥/٢" .

والجبائى والصيرفى على ما عرفت مذهبه من قبل فلا [1].

فأن قلت : الفرق بينهما هو إنما يعلمه المكلف من كثرة السنن والأدلة ، كالإشعار بالتخصيص ، لأنه يجوز أن يكون فيما معه من الأدلة ما يخص ذلك العام [2].

قلت : فعلمه بكثرة تخصيصات العمومات كالإشعار به ، فإذا كان ذلك التجويز والإشعار مانعين من اعتقاد العموم ، كان هذا التجويز والإشعار مانعين من اعتقاد[3] العموم ، ومنقوض أيضا بما أنه يجوز تأخير بيان النسخ إجمالا وتفصيلا ، وجميع ما ذكروه آت فيه ، والفرق المذكور قد مر تزييفه [4]، وهذا إنما يكون حجة على غير أبى الحسين وموافقيه [5]، فأما عليهم فلا .

وأيضا : فإنه منقوض بما أنه يجوز بموت[6] كل واحد من المكلفين قبل حضور وقت العمل به بالمأمور به ، وحينئذ لم يكن مرادا من الخطاب وفى ذلك شككنا [7] فيمن أريد بالخطاب وجميع ما ذكروه آت فى هذه الصور أيضا[8].

وثانيها : أنه لو جاز أن نخاطب بخطاب[9] ونعنى به غير ظاهره ولا يبينه لنا حالة الخطاب لتعذر علينا معرفة وقت العمل المتوقف عليه إيجاب البيان ، لأنه

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٣١٢" ، الفائق "٣/ ٢٢٣" .

(٢) هذا هو جواب أبى الحسين البصرى فى معتمده "١/ ٣٤٥" .
وراجع : المحصول ، الفائق "فى الموضعين السابقين" .

(٣) آخر الورقة "٣١" من "ك" .

(٤) انظر ما سبق "ص" .

(٥) انظر : المعتمد فى الموضع السابق .

(٦) فى "ص" : لموت .

(٧) فى "ص ، ك" . شكنا .

(٨) انظر المراجع السابقة

(٩) فى "ص" يخطاب

ما من لفظ يصرح به عنه[1] نحو الآن [2]، أو هذه الساعة ، أو أول الظهر ، إلا ويحمل بأن[3] يكون مراده منه غير ظاهره على وجه التجوز أو على وجه الإضمار ، وحينئذ يتعذر علينا معرفة مراده من كلامه/ (٣٠٩ / أ) مطلقا .

أما قبل[4] وقت العمل ، فلأنه لا يجب عليه البيان فلا يبينه ولو تبرع وبين، فمحتمل[5] أن يريد به غير ظاهره ولا يبينه النافى تلك الحالة إذ لا يجب عليه البيان إذ ذاك ، وكذلك القول فى بيان البيان لو[6] تبرع ببيانه .

وأما عند وقت العمل به ، فلأنه وإن كان لا يجوز أن نعنى بالبيان غير ظاهره ، فلا يبينه فى الحال وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه جائز، ولكن ذلك إنما يكون أن لو علمنا وقت العمل وقد بينا أنه متعذر والمتوقف على المعتذر متعذر فمعرفة المراد متعذرة ، وهو باطل بالإجماع .

وإن[7] شئت تقريره بوجه آخر ، فقل : لو جاز أن يخاطبنا بما له ظاهر وهو يعنى غير ظاهره لتعذر علينا معرفة وقت العمل لما سبق [8].

وفى ذلك تعطيل النص ، لأن[9] إعماله بامتثاله ،وامتثاله متوقف على معرفة الوقت ضرورة أنه لا يجوز امتثال ما أمر به قبل وقته ،فإذا كان معرفة الوقت متعذرة ،كان الامتثال متعذراً ضرورة أن المتوقف على المتعذر متعذر ، وهو

---

(١) فى "ص" : عند .

(٢) آخر الورقة "١٦٤" من "ص" .

(٣) فى "ك" : أن .

(٤) فى الأصل : قيد ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) فى "ك" : فيحتمل .

(٦) فى "ص" : ولو .

(٧) فى "ص" : ولو .

(٨) انظر ما سبق قريباً .

(٩) فى "ك" : الذى .

باطل إجماعا [١].

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يتعذر معرفة وقت العمل حينئذ ، قوله : ما من لفظ يصرح[٢] به عنه إلا ويحتمل أن يعنى به غير ظاهره .

قلنا : لا نسلم ذلك ، وهذا لأنه يحتمل أن يبينه[٣] بما لا يحتمل التأويل نحو أن يقول : الآن ، أو هذه الساعة .

وينفى عنه كل ما عدا المدلول الحقيقى من الاحتمالات قريبا كان أو بعيدا، وهذا وإن كان مشقا لكنه ممكن فى الجملة .

سلمنا : ذلك لكن لا نسلم أنه حينئذ يتعذر معرفة كلامه مطلقا ، وهذا لأن من الظاهر أنه لا يلزم منه تعذر معرفة المراد من كلامه فيما لا يتعلق بالعمل ، بل لو لزم ذلك فإنما يلزم فيما يتعلق بالعمل لا غير .

سلمنا : لزومه مطلقا لكن يتعذر ذلك من حيث اللفظ أو مطلقا .

والأول : مسلم ولا يضرنا ولو سلم انعقاد الإجماع على بطلانه .

والثانى : ممنوع .

وهذا لأنه يجوز أن يعلم المراد لقرائن تحتف باللفظ ، وهذا الاحتمال جارى فى تعيين وقت العمل وإن لم نذكره ثمة .

سلمنا : دليلكم لكنه منقوض بالنسخ ، ولا يخفى عليك ما يحذف من هذا فى جواب تقرير الوجه الثانى[٤] :

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٤٥" ، المستصفى "١/ ٣٨٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣١١" ، الفائق "٣/ ٢٢٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥٠" .

(٢) فى "ص" : مصرح .

(٣) فى "ص" : يثبته .

(٤) انظر : المستصفى ، المحصول ، الفائق ، شرح تنقيح الفصول ، فواتح الرحموت "فى المواضع السابقة" .

وثالثها : أنه لو جاز أن يخاطب بما له ظاهر وهو يغنى عن ظاهره ، أو بالمجمل ولا يبينه لنا فى الحال ، لجاز أن يخاطب العربى بالزنجية ويبينه ((له))[1] بعد مدة ، ولجاز أن يخاطب النائم والمغشى عليه ويبينه لهما بعد مدة، وأن يقصد الإنسان اعلام غيره شيئا بالتصويت والتصفيق ويبينه له/ (٣٠٩/ب) بعد مدة ، لأن الجهل بالمراد حاصل فى الكل فى الحال ، والعلم به حاصل فى الكل بعد مدة ، بل مخاطبة العربى بالزنجية أولى من مخاطبته بما له ظاهر ((وهو يعنى غير ظاهر))[2] لأنه ليس للزنجية ظاهر عند العربى يدعوه إلى اعتقاده بخلاف ما له ظاهر وهو يريد منه غير ظاهره ، فإن ظاهره يدعو المخاطب إلى اعتقاده وهو جهل[3] .

ولا يفرق[4] بين خطاب العربى بالزنجية ، وبين خطابه بالمجمل من غير بيان فى الحال : بأنه يعلم فى صورة الخطاب بالمجمل أن المراد أحد المعنيين ، وأن ما عداهما غير مراد ، وهذا القدر مما يراد تعريفه لما سبق فى اللغات[5] .

بخلاف الخطاب بالزنجية ، فإنه لا يفهم منه شىء ، لأن المعتبر فى حسن الخطاب إن كان هو الوقوف[6] على المراد بكماله وجب أن لا يحسن الخطاب بالمجمل من غير بيان ، وإن كان المعتبر فى حسنه الوقوف عليه ولو من بعض الوجوه ، وجب أن يحسن مخاطبة العربى بالزنجية ، لأن العربى أيضا يعلم أنه يريد به إما الأمر أو النهى أو غيرهما من أنواع الكلام .

---

(١) ساقط من "ص".

(٢) ساقط من "ص".

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٤٤" ، التبصرة "ص ٣١١" ، المستصفى "١/ ٣٧٤" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٦" ، نهاية السول "٢/ ١٥٨".

(٤) آخر الورقة "١٦٥" من "ص".

(٥) انظر ما سبق "ص ٢١٥".

(٦) فى "ص" : الوقف .

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا[1] لأن الفرق بين مخاطبة العربى بالزنجية ، ((وبين الصورتين المتنازعتين حاصل ، أما بين مخاطبة ((العربى))[2] بالزنجية))[3] وبين مخاطبته بما له ظاهر ويعنى به غير ظاهره ، فلأن الظاهر يشترط[4] عدم ورود التخصيص مفهوم منه من جهة اللفظ ، وهو ليس بجهل ولا ظن كاذب ، بل هو مطابق لما هو الواقع فى نفس الأمر بخلاف مخاطبة العربى بالزنجية ، فإنه لا يفهم منه شىء من جهة اللفظ .

وبهذا تعرف[5] أيضا إندفاع ما ذكروه من الأولوية ، وأما بينه وبين الخطاب بالمجمل فالفرق المذكور ، قوله عليه إنه اعتبر فى جنس الخطاب معرفة المراد ولو من بعض الوجوه[6] وجب أن يحسن مخاطبة العربى بالزنجية إذ العربى أيضا يعرف أنه يريد به أحد أنواع الكلام .

قلنا : لا نسلم أنه يعرف ذلك فإن العربى[7] إذا لم يعرف حكمه الزنجى، بل يجوز أن يكون ممن يهدى ويغيث فإنه لا يعرف إذ ذاك أنه يريد بما أتى به من الألفاظ أحد أنواع الكلام ، بل لو عرف ذلك فإنما يعرف من حكمته لا من جهة دلالة اللفظ عليه ، والمعتبر فى حسن الخطاب إنما هو أن يفيد شيئا بالنسبة إلى فهم المخاطب من جهة الوضع أو بواسطته ، وهذا حاصل فى الخطاب بالمجمل من غير بيان المراد منه عينا[8]، وغير حاصل فى الخطاب بالزنجية فلا يلزم من حسنه حسنه[9] / (٣١٠ / أ) .

---

(١) فى "ك" : هنا .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٤) فى "ك" : شرط .

(٥) فى "ص" : الفرق .

(٦) آخر الورقة "٣٢" من "ك" .

(٧) فى "ك" : العرب

(٨) فى "ك" : عبثا .

(٩) انظر : المعتمد "٣٤٩/١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٠٩" .

المسألة الخامسة

[فى جواز التدرج فى البيان]

القائلون بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، اختلفوا فى جواز التدريج[١] فى البيان .

فذهب المعظم منهم إلى جوازه [٢]، لأن الأدلة التى تدل على جواز تأخير كل بيان إلى وقت الحاجة ، تدل على جواز تأخير بعضه إليه قطعا ، فعدم الجواز لو ثبت فإنما ثبت لدليل آخر يدل على انتفائه ، وذلك قول بالتعارض وإنه خلاف الأصل[٣] ، فالقول بعدم جواز تأخير البعض المستلزم لذلك أيضا خلاف الأصل ، ولأنه إذا جاز تأخير كل البيان مع أن الجهالة فيه أكثر ، فلأن ((يجوز[٤])) تأخير بعضه مع أن الجهالة فيه أقل بطريق الأولى، وما يذكرونه من المانع سنجيب عنه ، والأصل عدم مانع آخر . ولأنه وقع ذلك وهو دليل الجواز وزيادة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من إستطاع إليه سبيلا** ﴾[٥] سئل النبى ﷺ عن الاستطاعة فقال : « الزاد والراحلة»[٦] ، ولم يتعرض فى هذا الحديث لأمن الطريق والسلامة عن طلب

---

(١) هكذا فى النسخ ولو كانت : التدرج لكانت أصح .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٣٨١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٧-١٦٨" ، نهاية السول "٢/ ١٦١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٥٤" .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ٣٨١" ، الفائق "٣/ ٢٢٥" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) سورة آل عمران : آية "٩٧" .

(٦) روى من حديث ابن عمر ، وابن عباس وأنس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمر وابن العاص وابن مسعود رضى الله عنهم :
فحديث ابن عمر :أخرجه الترمذى "٨١٣" فى كتاب الحج باب ما جاء فى إيجاب ==

. . . .

== الحج بالزاد والراحلة "١٧٧/٣" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٨٩٦" فى كتاب المناسك ـ باب ما يوجب الحج "٩٦٧/٢" من إبراهيم بن يزيد عن محمد بن عباد بن جعفر عن ابن عمر قال : " جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله ، ما يوجب الحج ؟ قال : « الزاد والراحلة » قال الترمذى هذا حديث حسن ، وإبراهيم : هو ابن يزيد الخوزى قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه .

قال فيه ابن معين : ليس بثقة ، وقال مرة : ليس بشىء ، وقال الدارقطنى : منكر الحديث . ورواه الدارقطنى "١٠" فى أول كتاب الحج "٢١٧/٢".

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج ـ باب بيان السبيل "٣٢٧/٤" وقد تابع إبراهيم بن يزيد عليه، محمد بن عبد الله بن عبيد عمير الليثى فرواه عن محمد بن عباد عن ابن عمر عن النبى عليه السلام ، وأعله ابن عدى بمحمد بن عبد الله الليثى.

وقال الزيلعى : وروى من أوجه كلها ضعيفة "٨/٣".

أما حديث ابن عباس :

أخرجه ابن ماجه "٢٨٩٧" فى الموضع السابق أن رسول الله ﷺ قال : «الزاد والراحلة » يعنى قوله : ﴿ من استطاع إليه سبيلا ﴾ .

وأخرجه الدارقطنى "١٣، ١٤" فى أول كتاب الحج "٢١٨/٢".

عن داود بن الزبرقان عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عباس ، وعن حصين بن المخارق عن محمد بن خالد عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس ، قال الزيلعى : "وداود وحصين كلاهما ضعيفان " "٩/٣" .

وأما حديث أنس :

فأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب المناسك فى باب السبيل الزاد والراحلة "٤٤٢/١" وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى . وقد تابعه حماد بن سلمة عن قتادة ، ثم أخرجه كذلك وقال صحيح على شرط مسلم .

وأخرجه الدارقطنى "٦، ٧" "٢١٦/٢" بالإسنادين .

وأما حديث عائشة :

فأخرجه الدارقطنى "٨" "٢١٧/٢".

وأخرجه العقيلى فى "كتاب الضعفاء " وأعله بعتاب وقال : إن فى حديثه وهما .==

االخفارة [١] ، بل علم [٢] اعتبارهما [٣] بدليل آخر [٤] .

وكذلك بيان أكثر العمـومات ، إنما وقع على التدريج بحسب وقوع الوقائع على ما تشهد روايات الأحاديث الدالة على الأحكام ، نحو قوله عليه السلام: « خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه [أو ريحه] [٥] » فإنه ورد لما سئل عن ماء بئر بضاعة [٦].

== وأما حديث جابر :

فأخرجه الدارقطنى "١" وفيه محمد بن عبد الله بن عبيد الليثى قال الزيلعى : "تركوه وأجمعوا على ضعفه " "٣/ ١٠".

وأما حديث ابن مسعود :

فأخرجه الـدارقطنى "٥" "٢/٢١٦" وفيه بهلول بن عبيد ، قـال شمس الحق : قال أبو حاتم : ضعـيف الحديث ذاهب ، وقال أبو زرعة : ليس بشيء ، وقـال ابن حبان يسرق الحديث .

والحـديث ضـعـفـه الألبـانـى فى إرواء الغليل "٤/ ١٦٠" ، انظر : نـصب الراية "٣/٨-١٠" ، التلخيص الحـبير "٢/ ٢٣٤-٢٣٥" ، التـعليق المغنى على الدارقطنى "٢/ ٢١٥-٢١٨".

(١) الخفارة : بضم الخاء وكسرها وفتحها : الأمان ، وخفير القوم : مجيرهم الذى يكون فى ضمـانه ما داموا فى بلاده ، وخفـر الرجل وخفر به وعليـه يخفر خفـرا ، أجاره ومنعه وأمنه ، وكان له خفيراً يمنعه .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "خفر" "٢/ ٢٠٣" ، لسان العرب "٤/ ٢٥٣" .

(٢) آخر الورقة "١٦٦" من "ص".

(٣) فى "ص" اعتبارها .

(٤) كحـديث أبى أمامة رضى الله عنه قـال : قال رسول الله ﷺ : « مـن لم يمنعه من الحج حـاجة ظاهرة أو مـرض حابس أو سلطـان جائر فليـمت إن شاء الله يهـوديا أو نصرانيا » .

رواه الدارمى فى مـسنده ، فى كـتـاب منـاسك الحج ، باب من مـات ولم يحج "١/ ٣٦٠" ، والبيهقى فى سننه بإسناد ضعيف قال البيهقى : " وهذا وإن كان إسناده غير قوى فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحوه .

(٥) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص".

(٦) هى بئر معروفة بالمدينة ، والمحفوظ ضـم الباء ، وأجاز بعضهم كسرها ، وحكى ==

وقوله : « إذا بلغ الماء قلتين لـم يحمل خبثا » ورد وقتـا آخر ، وكل واحد منهـمـا يصلح أن يكـون بيـانا لقـوله تعـالى : ﴿ وأنزلنا من السـمـاء مـاء طهورا﴾[1] . وقـوله : « نحن معـاشر الأنبـياء لا نورث مـا تركناه صدقـة » وقوله: « القاتل لا يرث » وقوله : « لا توارث بين ملتين مـختلفتين » وقوله: « الرقيق لا يرث » مـا ورد كل هذا معا ، بل على التـدريج مع أن الكل بيان الأية الإرث ، وكذلك ما يدل على اعـتبار النصاب ، والحرز ، وعدم الشـبهة فى وجوب قطع السرقة ، ما ورد معا .

وكذلك ما يدل على خـروج أهل الذمة والصبيان والنسوان من عـموم قوله تعالى : ﴿ وقاتلوا المشركين ﴾[2]ما ورد معا ، بل كل ذلك على التدريج.

وفى الجملة العلم بجواز التـدريج فى البيان كالعلم بجواز تأخيـر البيان عن وقت الخطاب بعد الاسـتقراء ، فإنكاره مع الإعـتراف بجواز تأخير الـبيان عن وقت الخطاب غير سائغ[3] .

وذهب الأقلون منهم : إلى أنه لا يجوز[4] .

== بعضهم : بالصاد المهملة .

انظر : النهاية "١/ ١٣٤" لسان العرب مادة "بضع" "٨/ ١٦". قال أبو داود سمعت قتيبة بن سعيد قال سألت قيم بئر بضـاعة عن عمقها . قلت أكثر ما يكون فيها الماء ؟ قال إلى الـعانة ، قلت فـإذا نقص قال : دون العـورة ، قال أبو داود : " قـدرت بئر بضاعة بردائى فمـددته عليها ثم ذرعته فإذا عرضها سـتة أذرع ، وسألت الذى فتح لى باب البستـان ، فأدخلنى إليه هل غيـر بناؤها عما كان عليه فـقال : لا ، ورأيت ماء متغير اللون " . انظر : نيل الأوطار للشوكانى "١/ ٣٤".

(١) سورة الفرقان : آية "٤٨".

(٢) سورة التوبة : آية "٣٦".

(٣) انظر : المستصـفى "١/ ٣٨١" . الأحكام للآمدى "٣/ ٥٠" ، الفائق "٣/ ٢٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٥٥" .

(٤) انظر : فى مذهب هؤلاء . المراجع السابقة

محتجين بأن التنصيص على خروج البعض على مقتضى العموم يوهم إقتصار التخصيص فيه[1] واستعمال العام فى الباقى فلو كان شىء آخر مخصوصا عنه لزم التجهيل / (٣١٠ / ب) والإلباس وهو غير جائز على الشارع[2] .

وجوابه : أن ترك بيان التخصيص حالة الخطاب بالعام ، مع كونه ظاهراً فى التعميم يوهم التعميم أيضا : لا بل يغلب الظن بذلك ، فإذا لم يكن ذلك مانعا من التخصيص مع أن دلالته لفظية ، فلأن لا يكون ذكر بعض المخصوص مانعا من التخصيص شيئا آخر مع أن دلالته على إثبات الحكم فى غيره بجهة مفهوم الاسم بطريق الأولى[3] .

المسألة السادسة

[فى جواز تأخير تبليغ الوحى للرسول]

القائلون : بعدم جواز تأخير البيان من وقت الخطاب .

اختلفوا فى أنه هل يجوز للرسول عليه السلام تأخير تبليغ ما أوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة أم لا ؟ .

فذهب الجماهير منهم إلى تجويزه [4]. ومنع الباقون منه[5] .

---

(١) فى "ص" : عليه .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ٣٨١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٩" ، الفائق "٣/ ٢٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٨" .

(٣) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب فى المواضع السابقة.

(٤) وإليه ذهب جمهور الشافعية والحنابلة وذكره ابن نصر عن المالكية ، وإليه ذهب أكثر المعتزلة واختاره الجوينى وإليه ذهب بعض الحنفية من مشائخ العراق وغيرهم .
انظر : المعتمد "١/ ٣٤١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٢٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٨٥" ، المسودة "ص ١٧٩" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٣" .

(٥) انظر : المعتمد ، المحصول ، الأحكام للآمدى فى المواضع السابقة ، مختصر ==

احتج المجوزون : بأن معرفة الأحكام إنما تجب بوجوب[1] العمل بها، ولهذا لم يجب معرفـة الأحكام التى لا يجب العمل بها ، ولا عمـل قبل الوقت فلا يجب معـرفتهـا قبله ، فلا يجب على النبى عليـه السلام تبلغيـها إذ ذاك ، إذ الأصل عدم علة أخـرى لأجلها يجب ، ولأنه يحتـمل أن يعلم الله تعالى فى التقديم مـفسدة وفى التأخيـر مصلحة ، وحينئذ يكون الواجب هو التـأخير[2] [ويحتمل أن يعلم أن فى التقديم مصلحة وفى التـأخير مفسدة ، وحينئذ يكون الواجب هو التقديم][3] ، ويحتمل أن يعلم أن الأمرين على السوية ، وحينئذ لا يكون التقـديم واجبا أيضـا : إذ الوجوب لا لمصلحـة عبث غيـر جائز ، وبتقدير أن يكون جائزا لكنه خـلاف الأصل ، فعدم وجوب[4] التقديم يتحقق على احتمـالين ووجوبه يتحقق على احتـمال واحد [5]، ولا شك أن وقـوع احتمال من احتمالين أغلب على الظن من وقوع احتمال[6] واحد[7] بعينه فعدم وجوب التقـديم أغلب على الظن ، ولا نعنى بكون التقديم غـير واجب سوى هذا ، وأما مصلحة التوطين والتهيىء والعـزم فبتقدير خلوها عن المعارض فمن لا يقتضى الوجوب ، وإلا لجاز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به ، وهو غير جائز بإتفاق بيننا [8].

== ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٧" ، نهاية السول "٢/١٥٩" ، المسودة "ص ١٨٠" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٤".

(١) فى "ك" : لوجوب .

(٢) فى الأصل : التقديم ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) فى الأصل : وجواب ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) فى "ص" إجمال .

(٦) فى "ص" إجمال .

(٧) آخر الورقة "١٦٧" من "ص" .

(٨) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٢٨" ، الأحكام للآمدى "٣/٤٨"، مختصر ابن ==

واحتج الباقون : بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل** ﴾[1] وظاهر الأمر للوجوب على الفور[2] .

وجوابه : منع أن[3] ظاهره لهما ، وإن سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يتناول صورة النزاع ، وهذا لأن المتبادر إلى الفهم من لفظ المنزل ومن قوله: ﴿ **ما أنزل إليك** ﴾[4] إنما هو القرآن فيجب تنزيله عليه دفعا للتجوز والاشتراك[5] .

المسألة السابعة

اختلف القائلون[6] بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب[7]: فى جواز إسماع الله المكلف العام من غير اسماعه ما يخصصه .

فذهب الأكثرون منهم : كالفقهاء ،والنظام ،وأبى هاشم ،وأبى الحسين

== الحاجب وشرحه "٢/١٦٧" ، الإبهاج "٢/٢٢٤" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/٧٣" ، نهاية السول "٢/١٥٩" ، تيسير التحرير "٣/١٧٣" .

(١) سورة المائدة آية "٦٧" وتتمة الآية ﴿ **... إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدى القوم الكافرين** ﴾ .

(٢) انظر : المعتمد "١/٣٤٢" ، والمراجع السابقة .

(٣) آخر الورقة "٣٣" من "ك" .

(٤) سورة المائدة آية "٦٧" .

(٥) تبع المصنف هنا الشيخ الآمدى فى أن الأمر ليس للوجوب ، بينما ذهب ابن الحاجب ومن وافقه إلى أن الأمر للوجوب ، والأمر فى هذه الآية للوجوب ، وذلك لأنه أقترن بالتهديد على الترك كما قال تعالى : ﴿ **وإن لم تفعل فما بلغت رسالته** ﴾ .

انظر : المعتمد "١/٣٤٢" ، المحصول "١/ق٣/٣٢٨" ، الأحكام للآمدى "٣/٤٨"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٧" ، الفائق "٣/٢٢٨" ، الإبهاج "٢/٢٢٤" ، تيسير التحرير "٣/١٧٣" .

(٦) فى الأصل : القائلين ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٧) فى الأصل : الخطابات ، والمثبت من "ص ، ك" .

البصرى إلى تجويزه [١] .

وذهب / (٣١١ / أ) الأقلون منهم ، كأبى الهذيل ، والجبائى إلى المنع منه ، هذا فى المخصص السمعى [٢] . فأما فى المخصص العقلى فاتفق الكل على جواز أن يسمع الله تعالى المكلف العام من غير أن يعلمه أن فى العقل [٣] ما يخصصه [٤] .

احتج الجمهور بوجوه :

أحدها : أنه وقع ذلك فإن فاطمة وكثيراً من الصحابة رضى الله عنهم سمعوا قوله تعالى : ﴿ **يوصيكم الله فى أولادكم** ﴾ [٥] الآية مع أنهم ما سمعوا قوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » [٦] إلا بعد وفاته [٧] .

---

(١) وإليه ذهب عامة الفقهاء واختاره الإمام الرازى والآمدى وابن الحاجب .
انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٧٢" ، المعتمد "١/ ٣٦٠" ، المستصفى "٢/ ١٥٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٣٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٧" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٨٦" ، المسودة "ص ٢٠٠" ، تيسير التحرير "٣/ ١٧٥" .

(٢) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٧١" ، المعتمد ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، شرح تنقيح الفصول فى المواضع السابقة.

(٣) فى "ص" : الفعل .

(٤) انظر : المعتمد ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، فى المواضع السابقة .

(٥) سورة النساء : آية "١١" .

(٦) الحديث سبق تخريجه "ص ١٠٧٢" .

(٧) بدليل أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ لما توفى أبوها أتت إلى أبى بكر رضى الله عنه تطلب ميراثها ، كما روى عن عائشة رضى الله عنها : أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ سألت أبا بكر بعد وفاة رسول الله ﷺ أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء عليه ، فقال لها أبو بكر : إن رسول الله ﷺ قال : « لا نورث ما تركناه صدقة » الحديث كما سبق أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وغيرهم "ص١٠٧٢"

وكذلك سمع الأكثر منهم قوله تعالى : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾[1] ولم يسمع قوله عليه السلام فى حق المجوسى : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » إلى زمان عمر رضى الله عنه ، وفى الجملة لا حاجة إلى تعداد الصور ، فإن العلم بوقوع ذلك يكاد أن يكون ضروريا ، والمنصف من نفسه يعلم ذلك من حيث إنه كثير ما يسمع العام ولم يسمع جميع مخصصاته فى تلك الساعة ، ولو سئل أكثر علماء كل عصر عن ذلك لأخبر به فإنكار جوازه مكابرة للضروريات[2] .

وثانيها : أنه يجوز أن يسمع المكلف المنسوخ من غير أن يسمع الناسخ بدليل الوقوع فإن كثيرا من الصحابة رضى الله عنهم سمعوا قوله عليه السلام: « إنما الماء من الماء »[3] ، ولم يسمعوا قوله عليه السلام : « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ، وكذا سمعوا ، أو علموا ما يدل على جواز المخابرة ولم

---

(١) سورة التوبة " آية "٣٦" .

(٢) المحصول "١/ ق٣/ ٣٣٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٧" ، نهاية السول "٢/ ١٦١" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٧٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٥١" .

(٣) أخرجه مسلم "٣٤٣" فى كتاب الحيض ، باب إنما الماء من الماء "١/ ٢٦٩" من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .
وأخرجه أبو داود "٢١٧" فى كتاب الطهارة ـ باب فى الإكسال "١/ ٥٦" .
وأخرجه الترمذى" ١١٠ " فى أبواب الطهارة ما جاء أن الماء من الماء"١/ ١٨٣-١٨٤" .
من حديث أبى بن كعب قال : " إنما الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ثم نهى عنها" . قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح .
وأخرجه ابن ماجه "٦٠٧" فى كتاب الطهارة وسننها ، باب الماء من الماء "١/ ١٩٩" من حديث أبى أيوب .
وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه "٢٢٥" فى كتاب الوضوء . باب ذكر فسخ إسقاط الغسل فى الجماع من غير إمناء "١/ ١١٢" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة ،باب وجوب الغسل بخروج المنى "١/ ١٦٧" ==

يسمعوا نهيه عليه السلام عنها حتى قال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : (كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج رضى الله عنه نهيه عليه السلام عنها) وإذا جاز ذلك فى الناسخ والمنسوخ ، فلأن يجوز فى العام وتخصصه بطريق الأولى ، إذ المحذور فيه أقل .

وثالثها : القياس على المخصص العقلى ، فإنه يجوز بالاتفاق أن يسمع المكلف العام ولم يعلم مخصصه العقلى ، فكذا يجوز أن يسمعه ولم يسمع مخصصه السمعى والجامع بينهما هو أنه متمكن من معرفة المراد بعد الطلب[1] .

واحتج الأقلون بوجوه :

أحدها : أنه لو جاز أن يسمع[2] المكلف العام ولم يسمع مخصصه ، لوجب أن لا يجوز التمسك بالعام واعتقاد عمومه إلا بعد[3] الطواف فى الدنيا وسؤال علماء المشرق والمغرب أنه هل وجد له مخصص أم لا ؟

وذلك يفضى إلى تعطيل العمومات بأسرها [4] .

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا لأنه مهما طلب بحيث يغلب على ظنه

== وأخرجه أحمد فى المسند "٤/ ٣٤٢" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة ، باب الذى يحتلم ولا يرى الماء "١/ ١١٥" .

وأخرجه البزار "٣٣٠" "كشف الأستار " فى كتاب الطهارة ، باب الماء من الماء "١/ ١٦٦" من حديث عبد الرحمن بن عوف ، وفى سنده ضعف وانقطاع من هذا الطريق .

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٣٣٥" ، الفائق "٣/ ٢٣١" .

(٢) فى الأصل : يسمى ، والمثبت من "ص ، ك"

(٣) آخر الورقة "١٦٨" من "ص" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٦٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٣٦" ، الفائق "٣/ ٢٣١"

عدم المخصص بعده كفاه ذلك فى وجوب التمسك به واعتقاد عمومه على سبيل الظن الغالب لا على الجزم والقطع ، لأن العمل بالظن الغالب واجب، وهذا على رأى من يشترط / (٣١١ / ب) طلب المخصص والتفتيش عنه فى جواز التمسك به (واعتقاد عمومه فأما من لم يشترط ذلك بل يجوز التمسك به)[١] ابتداء من غير طلب وتفتيش .

فنقول : إن كون اللفظ ظاهرا فى العموم محتملا للتخصيص يفيد ظن الاستغراق ، والظن حجة فى العمليات[٢].

وثانيها : أن سماع العام دون اسماع الخاص إغراء بالجهل [٣]، وجوابه ما سبق [٤].

وثالثها : أن العام المخصوص لا ينبئ عن المراد بدون المخصص فاسماعه وحده كاستعماله بدون القرينة المخصصة ، وهو غير جائز بالاتفاق فكذا ما نحن فيه[٥] .

وجوابه : أن التمكن من معرفة المراد غير حاصل فيما إذا لم يذكر المخصص، بخلاف ما إذا ذكروه ولم يسمعه المكلف ، فإن التمكن من معرفة المراد حاصل بالطلب والتفتيش ، فلا يلزم من عدم جواز ذلك عدم جواز

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص".

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) ولأنه يستلزم جواز خطاب العربى بالزنجية :

انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٧١" ، المعتمد "١/ ٣٦٠" ، المحصول ، الأحكام للآمدى ، الفائق فى المواضع السابقة .

(٤) انظر ما سبق من هذه الرسالة ص ١٦٤٣ ، ١٦٦١" ، المعتمد "١/ ٣٦١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٣٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٤٩" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٣٦٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٣٦" ، الفائق "٣/ ٢٣١" .

هذا [1].

تنبيه : اعلم أنا إذا قلنا : يجب اسماع الخاص لمن سمع العام ، أو يجب بيان المجمل ، أو بيان ما له ظاهر وأريد منه خلاف ظاهره فإنا لا نعنى به أنه يجب ذلك لكل واحد من المكلفين ، بل لبعضهم وهو من أراد الله تعالى منه أن يفهم خطابه وهم ضربان .

أحدهما : الذين أراد منهم فهم الخطاب مع العمل بمقتضاه إن كان مقتضاه عملا ، وهم العلماء بالنسبة إلى الخطاب المتضمن للأفعال كأفعال الصلاة والحج .

وثانيهما : الذين أراد منهم الفهم دون العمل بمقتضاه وإن كان مقتضاه العمل، وهم العلماء من الرجال بالنسبة إلى الخطاب المتضمن لأحكام الحيض وأما البعض الآخر وهم الذين ما أراد الله منهم فهم خطابه وهم أيضا ضربان :

أحدهما : الذين ما أراد منهم الفهم ولا العمل بمقتضاه ، وهم أمتنا بالنسبة إلى الكتب السابقة ،فإنه تعالى ما أراد منهم الفهم ولا العمل بمقتضاه.

وثانيهما : الذين أراد منهم العمل بمقتضى الخطاب دون الفهم ، وهم العوام بالنسبة إلى خطاب الصلاة والزكاة[2] والحج ، لأن فرضهم الاستعبا [د[3]] دون الاجتهاد حتى يراد منهم فهم الخطاب [4].

---

(١) انظر : المعتمد "٣٥٨/١" ، المحصول "١/ق٣/٣٣٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص٣٨٥" ، نهاية السول "٢/ ١٦٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٦٧/٢".

(٢) آخر الورقة "٣٤" من"ك".

(٣) هذه الزيادة من عندى .

(٤) انظر: المعتمد "٣٥٩/١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٣١-٣٣٣" ، الفائق "٣/ ٢٣٢" .

((النـــــــوع الثامن))

الكلام فى النص والظاهر والتأويل

وهو مرتب على مقدمة ومسائل :

النوع الثامن

الكلام فى النص والظاهر والتأويل

وهو مرتب على مقدمة ومسائل :

أما المقدمة : ففى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة .

واعلم أنا وإن كنا قد ذكرنا معانى هذه الألفاظ الثلاثة فى اللغات[1] فإنما نذكرها هاهنا مرة أخرى لمزيد[2] فوائد لم نذكرها ثمة ، ولما جرت عادة الأصوليين بذكرها فى هذا المقام .

أما النص فهو فى اللغة : عبارة عن الظهور ، يقال : نصت الظبية رأسها إذا رفعت [3].

وأما فى الإصطلاح / (٣١٢ / أ) فيطلق على معان ثلاثة :

أحدها : أنه يطلق على ما لا يحتمل من الألفاظ غير معنى واحد .

وهذا هو الأشهر وهو الذى[4] ذكرناه فى اللغات[5] .

وحده على هذا قيل : إنه اللفظ الذى يفيد معنى[6] ولا يحتمل غيره أصلا ولو على بعد كألفاظ العدد [7].

---

(١) انظر ما سبق "ص١١٥،١١٦" .

(٢) فى "ص" لتريد .

(٣) انظر : ما سبق " ص ١١٥" الصحاح "١٠٥٨/٣" ، لسان العرب مادة "نصص" "٩٧/٧" .

(٤) آخر الورقة "١٦٩" من "ص" .

(٥) انظر ما سبق فى اللغات "ص١١٥" .

(٦) فى "ص" بمعنى

(٧) انظر البرهان لإمام الحرمين "٤١٣/١" ، المنخول "ص١٦٥" . روضة الناظر ==

"فاللفظ" وقع احترازا عن الفعل ، ودليل العقل ، فإن كان كل واحد منهما لا يسمى نصا ، ولو فرض القطع بدلالتهما [1] بحيث لا يحتمل غير ما دل عليه .

فإن قلت : إنه غير جامع ، لأن مفهوم الموافقة نص فيما يفيده وليس هو بلفظ .

قلت : إن من يقول : إنما سميتموه بمفهوم الموافقة فإن دلالته لفظية فقد سقط عنه هذا السؤال .

ومن لم يقل بذلك بل يقول : إن دلالته بحسب المفهوم من الفحوى فيحتمل أن يمنع منه ، ويحتمل أن يسلم .

وهو الذى دل عليه كلام إمام الحرمين [2]، لكنه يقول : إنه وإن كان ليس بلفظ ، لكنه مستفاد من فحوى اللفظ ، فهو إذاً آيل إلى اللفظ .

وهذا بخلاف الفعل ، فإنه وإن كان لا يدل على ما يدل عليه بواسطة اللفظ، لكنه غير مستفاد من اللفظ ولا من مدلوله بطريق الالتزام ، بل هو مستقل فى نفسه لا تعلق له باللفظ ، وإنما يحتاج إلى اللفظ ليدل على كونه[3] حجة ، لا أنه فى وجوده محتاج إليه كالمفهوم ، فلا يلزم من كون الفحوى نصا، أن يكون الفعل نصا أيضا [4].

== "ص١٧٧" ، شرح تنقيح الفصول " ص٣٦" ، تيسير التحرير "١/١٤٣" ، كشف الأسرار "١/٤٩".

(١) فى "ص" فى دلالتها .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٤١٣".

(٣) بعد على : يوجد فى الأصل : زيادة غير واضحة هى : بعبر العمامه .

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/٤١٣".

وراجع: المعتمد "١/٣١٩" ، المنخول "ص ١٦٥"، المحصول "١/ق٣/٣١٦"، ==

واعلم أن فى هذا الجواب شيئا لا يخفى عليك : فالأولى أن "يغير العبارة"[1] على تقدير أن يكون مفهوم الموافقة نصا . ونذكر عبارة تتناول اللفظ والفحوى نحو[2] أن يقال : كل خطاب واحد - وما يستفاد منه - يفيد معنى لا يحتمل غيره أصلا لا على قرب ولا على بعد[3].

وقد خرج بقيد "الواحد" المجمل مع المبين فإنهما وإن أفادا معنى ولا يحتملا غيره ، لكنهما ليسا بخطاب واحد ، فلهذا لا يسمى نصا .

وثانيها : أنه يطلق على ما يفيد من الألفاظ معنى ، مع أنه يحتمل غيره احتمالا مرجوحا . وحده على هذا حد الظاهر ، وسنذكره وكثيرا ما يطلق الشافعى رضى الله عنه النص ويريد به هذا المعنى[4].

وثالثها : أنه يطلق على ما يفيد من الألفاظ معنى ، مع أنه لا يحتمل غيره احتمالا يعضده دليل ، وذلك ، إما بأن لا يحتمل غيره أصلا ، أو وإن احتمل لكنه ليس يعضده دليل .

وحده على هذا لا يخفى عليك[5].

== الفائق "٣/ ٢٣٥" ،كشف الأسرار "١/ ٤٧" .

وقال الشيخ المصنف فى الفائق "٣/ ٢٣٥" : "وهو غير مانع لدخول المجمل تحته ، مع أنه لا يسمى نصا ، فقيل : إنه ليس بنص ، وقيل : إنه نص ، لأنه لما استفيد من اللفظ فهو : اللفظ ، بخلاف الفعل ، فإنه وإن لم يدل إلا : بواسطة اللفظ ، لكنه غير مستفاد منه ، وغير تابع لفحواه ، وفيه تكلف " . وانظر : المراجع السابقة وكشف الأسرار "١/ ٤٧" .

(١) فى "ص" أن يقول .

(٢) فى "ص" بجواز .

(٣) انظر : الفائق "٣/ ٢٣٥" .

(٤) انظر : البرهان "١/ ٤١٥" ، المستصفى "١/ ٣٨٤" ، المنخول "ص١٦٥" ، الروضة " ص ١٧٧ ، الفائق "٣/ ٢٣٥" .

(٥) وهو أنه اللفظ الذى يفيد معنى ، مع أنه لا يحتمل غيره احتمالاً يعضده دليل ==

والمعنى الثانى أعم ((من [١])) المعنى الثالث "من وجه وهو أعم من الأول وبين الثانى وبين الأول مباينة"[٢].

وأما الظاهر : فى اللغة فهو عبارة عن الواضح المنكشف ، يقال : ظهر الأمر إذا اتضح وانكشف[٣] / (٣١٢ / ب) .

وأما فى الاصطلاح : فيطلق على معنيين :

أحدهما : أنه يطلق على ما يفيد من الألفاظ معنى مع أنه يحتمل غيره احتمالا مرجوحا .

وهذا ((هو))[٤] الذى ذكرناه فى اللغات وهو المشهور [٥].

وحده على هذا : أنه اللفظ الذى يفيد معنى مع أنه يفيد غير[٦] إفادة مرجوحة .

فقولنا : يفيد معنى ، كالجنس يتناول الحقائق الثلاثة منفردة كانت أو مشتركة ، والمجاز راجحا كان أو مرجوحا .

وقولنا : إفادة مرجوحة ، يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة ، وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة مندرجة تحت التعريف

== انظر : المستصفى "١/٣٨٦" ، الفائق "٣/٤٣٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص٣٦" ، روضة الناظر "١٧٧" ، كشف الأسرار "١/٤٩" .

(١) ساقط من "ص" .

(٢) عبارة "ص" وبينهما وبين الأول مباينة .

(٣) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة ظهر ""٣/ ٤٧١" لسان العرب "٤/ ٥٢٤" .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) انظر ماسبق فى اللغات "ص١١٦" ، الفائق "٣/٢٣٦" ، روضة الناظر "ص١٧٨" إرشاد الفحول "ص١٧٥" .

(٦) فى "ص ، ك" غيره .

إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجح[1] دون الحقيقة المرجوحة .

وبهذا يعرف أن ما قيل فى تعريفه : وهو أن اللفظ الظاهر : ما دل على معنى بالوضع الأصلى أو العرفى مع أنه يحتمل غيره احتمالا مرجوحا [2]. غير جامع ، لأنه يخرج عنه المجاز الراجح ، لأنه لا يدل على ما يدل عليه بأحد الوضعين المذكورين .

وكذلك تخرج عنه الحقيقة الشرعية فإن الظاهر من قوله : أو العرفى إنما هو العرف العام أو الخاص دون عرف الشرع حتى يقال : أنه مندرج تحت قوله : أو العرفى .

وثانيهما : أنه يطلق على ما يفيد من الألفاظ معنى سواء أفاد[3] معه غيره إفادة مرجوحة أو لم يفده .

فهذا[4] أعم من كل ما تقدم من معنى النص والظاهر .

وحده على هذا : أنه اللفظ الذى يفيد معنى سواء أفاد معه معنى آخر إفادة [5] مرجوحة أو لم يفده [6].

---

(١) آخر الورقة "١٧٠" من "ص".

(٢) الأحكام للآمدى "٣/٥٢" ، شرح مختصر ابن الحاجب "٢/١٦٨" ، كشف الأسرار "١/٤٦" ، تيسير التحرير "١/١٣٦"، المحلى على جمع الجوامع "٢/٥٢".

(٣) فى الأصل " فاد ، والمثبت من "ص،ك" .

(٤) فى "ك" وهذا .

(٥) فى "ص" أفاد .

(٦) انظر فى معنى الظاهر : المعتمد "١/ ٣٢٠" ، العدة "١/ ١٤٠" ، البرهان "١/٤١٦" ، أصول السرخسى "١/١٦٣" ، المستصفى "١/ ٣٨٤" ، المنخول "ص١٦٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٢٢٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٨".

وأما التأويل : فهـو فى اللغة : عبارة عن التـرجيع [1] يقال : فـلان يؤول الرؤيا أى يرده إلى ما ترجع إليه ، ويقال : آل إليـه الأمر أى رجع ، وسيؤول إليك الأمر ((أى))[2] سيرجع ومنه قـوله تعالى : ﴿ **ابتغاء تأويله** ﴾[3] أى [ما[4]] يؤول إليه .

وأمـا فى الاصطلاح [5]: فقد قـال الشيخ[6] الغزالى[7] : وذكره الإمام[8] أيضا : أنه عبارة عن احتمـال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن ، من المعنى الذى دل عليه الظاهر .

وهذا لو صح : فإنـه جعله عبـارة عن نفس احتـمال يعضـده دليل وليس كذلك ، فـإنما هو تعريف للتـأويل الصحيح الظنى دون مطلـق التأويل المتناول للصحيح والفاسد والظنى والقطعى ، لأنه اعتبر فيه الاعتضاد[9] بدليل يصير به أغلب على الظن ، والتأويل الفاسد ليس فيه الاعتضاد بدليل ، والقطعى ليس فيه غلبة الظن بل القطع والجزم ((به))[10]، فالأولى أن يذكرعلى وجه يتناول

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "أول" "١/١٥٩" لسان العرب "١١/٣٢" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) سورة آل عمران آيه "٧" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) انظر فى معنى التأويل فى الاصطلاح :

البرهان "١/٥١١" ، أصـول السرخـسى "١/١٢٧" ، المستصـفى "١/٣٨٦" الأحكام للآمدى "٣/٥٢" ، مختصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/١٦٨" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٧٥" .

(٦) انظر : المستصفى "١/٣٨٧" .

(٧) آخر الورقة "٣٥" من "ك" .

(٨) انظر : المحصول "١/ق٣/٢٣٢" .

(٩) فى الأصل ، "ك" الاعتقاد .

(١٠) ساقط من "ص" .

الكل ويندفع عنه التجوز الذى فيه[1] .

فنقول : التأويل : عبارة عن صرف اللفظ عما دل عليه / (٣١٣ / أ) بظاهره إلى ما يحتمله[2] .

فقولنا : صرف اللفظ ،خير من قوله : إنه عبارة عن احتمال ، إذ التأويل ليس نفس الاحتمال ، بل هو لازمه . وخير أيضا من قول من قال : إنه عبارة عن حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع [احتماله له[3] . لأن الحمل على غير مدلوله الظاهر][4] مع احتمال اللفظ له قد يكون ولا تأويل، وذلك عندما يحمل[5] عليهما ، ثم لا يظن أن هذا القدح إنما ينقدح أن لو جوز استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين ، أما إذا لم يجوز فلا ، لأن القدح على

---

(١) ذكر الآمدى أن تعريف الغزالى هذا أنه غير صحيح لعدة أمور :
أحدها : هو أن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذى حمل اللفظ عليه ، بل هو نفس حمل اللفظ عليه ، وفرق بين هذين الأمرين .
ثانيها : أنه غير جامع لأنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظنى ، إذ قال الغزالى : "يعضده دليل يصير به .. الخ " .
ثالثها : هو أنه أخذ فى حد التأويل من حيث هو تأويل وهو أعم من التأويل بدليل ، ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل بلا دليل ، فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتقاد بالدليل لا يكون تعريفا للتأويل المطلق اللهم إلا أن يقال: إنما أراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره
وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٩" ، كشف الأسرار "١/ ٤٤" ، تيسير التحرير "١/ ١٤٣" .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٢٣٨" ، وراجع إرشاد الفحول "ص ١٧٦" .

(٣) هذا التعريف ذكره الآمدى فى الأحكام "٣/ ٥٣" قال : والحق فى ذلك أن يقال ، أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ. . . " إلى آخر ما ذكر المصنف . ثم ذكر أن التأويل الصحيح المقبول هو : " حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده .

(٤) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) فى "ك" يحتمل .

التقديرين منقدح ، وهذا لأن التـأويل لو كان عبارة عن حمل اللـفظ على غير مدلوله الظاهر ، فحيث يكون الحـمل صحيحا كان التأويل صحـيحا ، وحيث يكون فاسدا يكون التأويل فاسدا ، فجواز ذلك إنما ((لو))[١] يؤثر فى صحة التأويل لا[٢] فى تحقق ماهيـته ، فكان ينبغى أن يكون التـأويل فاسدا إذ ذاك[٣] ((إذ))[٤] الحد لمطلق التأويل المتناول للصحيح والفاسد باعتراف قائله .

وقولنا : بظاهره ، وقع احترازا عن المشترك فإنه وإن صرف عن أحد مدلوليه إلى الآخر[٥] ، فإنه لا يسمى تأويلا لما أنه ليس بظاهر فيه .

وقولنا : إلى ما يحتمله احترازا عمـا إذا صرف إلى ما لا يحتمله ، نحو أن يصرف النص إلى غير مدلوله ، أو الظاهر إلى ما لا يحـتمله ، فإن صرفه إليه لا يسمى تأويلا لما أنه غير محتمل .

فإن أردت حد التأويل الصحيح فزده فى آخره .

وقولنا : لدليل يعضده . ومما سبق يعرف أن المجمل والنص لا يتطرق إليهما التأويل ، ثم اعلم أنه ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول، بل ذلك يختلف باختلاف ظهور المؤول ، فإن كان[٦] دلالة المؤول على المؤول إليه مع الدليل الخارجى تزيد على دلالته على ماهو ظاهر فيه قبل وإلا فلا [٧].

وقد جـرت عادة الأصوليـين تذكر ضروبا مـن التأويلات فى هذا المقام ليتميز

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ص" لما .

(٣) بعده هذه الكلمة فى "ص" زيادة قوله : " إذ حتى يقال عليها غيرها فيه . . . " .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) آخر الورقة "١٧١" من "ص".

(٦) فى "ك" كانت .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٥٢" ، الفائق "٣/ ٢٣٨" .

الصحيح عن الفاسد حتى يقاس عليها غيرها[١] ويتدرب فيه المبتدئ ويتمرن الناظر فيه ويتثقف[٢] فلنذكر نحن [فيه][٣] أيضا ضروبا منها اقتداء بهم وكيلا يخلو كتابنا عن هذه الفائدة هذا تمام الكلام فى المقدمة .

وأما المسائل ففى ذكر التأويلات .

المسألــــة الأولـــــى

ذهب الشافعى رضى الله عنه إلى أن الكافر إذا أسلم على أكثر من أربع نسوة ، فإن له أن يختار أربعاً منهن سواء عقد عليهن معا ، أو على التفريق سواء اختار الأوائل منهن أو الأواخر ، وكذلك لو أسلم على أختين فإن له أن يختار إحداهما[٤] ، كيف كان العقد ، أولاهما ((كانت))[٥] أو أخراهما[٦].

وقال أبو حنيفة ـ رضى الله عنه ـ : إن وقع العقد على التفريق واختار الأوائل منهن صح وإلا فلا[٧] .

احتج الشافعى رضى/ (٣١٣ /ب) الله عنه فى ذلك ، بما روى عنه عليه السلام أنه قال لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة : « أمسك أربعا وفارق

---

(١) فى "ص" غيرهما .

(٢) فى الفائق "ويتيقظ " .

(٣) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) فى الأصل ، ك : أحدايهما وما أثبته من "ص" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) وإليه ذهب جمهور العلماء .

انظر : البرهان "٥٢٩/١" ، المبسوط للسرخسى "٥/ ٣٥٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٤" ، تيسير التحرير "١٤٥/١" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣١" .

(٧) انظر : البرهان "٥٣١/١" ، جمع الجوامع وشرحه "٥٣/٢" والمراجع السابقة .

سائرهن » وبما روى عنه عليه السلام أنه قال: لفيروز الديلمى[1] وقد أسلم على أختين «أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى»[2] ووجه الاحتجاج به من وجهين:

أحدهما : وهو ما ذكرناه من أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال ينزل منزلة العموم من المقال[3] .

وثانيهما : أن ظاهر قوله : أمسك أربعاً ، يقتضى جواز أمسك أى أربع :

---

(١) هو أبو عبد الله ، وقيل أبو عبد الرحمن ، فيروز الديلمى ، ويقال له الحميرى لنزوله بحمير وهو من أبناء فارس من فرس صنعاء ، كان ممن وفد على النبى ﷺ وهو قاتل الأسود العنسى الكذاب الذى ادعى النبوه ، توفى فى خلافه عثمان رضى الله عنه ، وقيل فى زمن معاوية سنة "٥٣" هـ.
انظر : الاستيعاب "٣/ ٢٠٤" ، الجرح والتعديل "٧/ ٩٢" ، الإصابة "٣/ ٣١٠" ، تقريب التهذيب "٢/ ١١٤" ، تهذيب التهذيب "٨/ ٣٠٥" .

(٢) أخرجه أبو داود "٢٢٤٣" فى كتاب الطلاق ، باب فى من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان "٢/ ٢٧٢" عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى وهب الجيشانى عن الضحاك بن فيروز عن أبيه قال : قلت : يا رسول الله إنى أسلمت وتحتى أختان ، قال : « طلق أيتهما شئت » .
وأخرجه الترمذى فى كتاب النكاح باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده أختان عن أبى وهب الجيشانى أنه سمع ابن فيروز الديلمى يحدث عن أبيه قال : "أتيت النبى ﷺ فقلت : يا رسول الله أسلمت وتحتى أختان فقال رسول الله ﷺ : « اختر أيتهما شئت» "٣/ ٤٣٦" . وقال الترمذى : حديث حسن .
ورواه ابن حبان فى صحيحه ، وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ، باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة "٧/ ١٨٤" وصحح إسناده .
وأخرجه الترمذى فى الموضع السابق وابن ماجه فى كتاب النكاح باب الرجل يسلم وعنده أختان "١/ ٦٢٧" عن ابن لهيعة عن أبى وهب الجيشانى عن ابن فيروز الديلمى عن أبيه .
وأخرجه ابن ماجه أيضا عن إسحاق بن أبى قروة عن أبى وهب الجيشانى ، عن أبى خراش الرعينى عن الديلمى نحوه .
وأخرجه الدارقطنى فى كتاب النكاح باب المهر "٣/ ٢٧٣-٢٧٤" .
انظر : نصب الراية "٣/ ١٦٨٩" .

(٣) انظر ما سبق "ص ١٢٤٠ " .

كان فتخصيص جواز إمساك الأربع الأول دون غيرهم[1] خلاف الظاهر .

وأما الحديث الثانى : فتزيد دلالته من حيث إنه فوض الإمساك إلى مشيئة الزوج وهو صريح فى إثبات التخيير وهو مناقض للتعيين[2] .

وأما الخصم فقد أوله بتأويلات ثلاثة :

أحدها : أن المراد بالإمساك النكاح فمعنى قوله : « أمسك أربعا وفارق سائرهن » أى انكح أربعا منهن ولا تنكح سائرهن .

وثانيها : لعل النكاح وقع على التفريق فأمر بإمساك الأولى منهن .

وثالثها : أنه وإن كان وقع العقد عليهن معا ، لكن لعله قبل حصر عدد النساء وقبل تحريم الجمع بين الأختين ، وحينئذ يكون العقد على وفق الشرع لا على خلافه[3] .

واعلم أن هذه التأويلات ضعيفة .

أما الأول : فهو أن إطلاق الإمساك وإرادة ابتداء النكاح منه ، وإن كان خلاف الظاهر[4] إذ الظاهر منه استدامة النكاح لا التجديد لكنه ليس ببدع من الإطلاق والاستعمال أيضا ، لو قيل بأن المجاز لم يتوقف على السماع البينة، لأنه من باب إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب وهو مجاز مشهور لكنه

---

(١) فى "ص" غيرهن .

(٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١/ ٥٣١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٤" جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٣" .

(٣) البرهان "١/ ٥٣١" ، المستصفى "١/ ٣٩٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٤ - ٥٥"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٩" ، الفائق "٣/ ٢٣٩" ، الروضة " ص ١٧٨" تيسير التحرير "١/ ١٤٥" .

(٤) آخر الورقة "١٧٢" من "ص"

قد حصل من القرائن ما يضعف[1] إرادته منه . ويعضـد إرادة ظاهر الإمساك منه ، وهى من وجوه :

أحدها : أنه فوض[2] الإمســاك والفراق إلى الزوج ، ولو كان المراد منهـما الإنكاح وعدمه لما كان كذلك ، إذ الإنكاح مـتوقف على رضا الزوجة والفراق حاصل بنفس الإسلام عندهم .

وثانيها : أنا نعلم أن السائل والحاضرين من الصحابة لم يفهموا [3] منه إلا ظاهره ، وهو الاستدامة [و][4] لو كان المراد منه الابتداء لما اخلاه عن القرينة إذ هو وقت الحاجة والإحالة إلى القياس غير جائز إذ السائل ليس أهلا لذلك ، لحداثة عهده بالإسلام .

وثالثها : أنه لو كان المراد منه ابتداء النكـاح لذكر له شرائط النكاح وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، والاعتماد على معرفته بالبيان السابق غير جائز لما سبق[5] .

ورابعها : أن الظاهر من حـال السـائل امـتثـال/ (٣١٤/أ) أمـر النبى ﷺ بالإمساك . ولـم ينقل أحـد من الرواة أنه جدد النكاح ، ولو كان ذلك لنقل ، ولا يعارض بأنه لم ينقل اسـتدامة النكاح ولا الفـراق ، ولو كان ذلك لنقل ، لأن ذلك على وفق الاسـتـصحاب وليس على خلافه ، بخـلاف تجديد النكاح فإنه خلاف الاستصحاب وخلاف ظاهر الإمساك المأمور به ، فكانت[6] الدواعى

---

(١) آخر الورقة "١٣٦" من "ك" .

(٢) فى "ص" فرض .

(٣) فى "ص" يفهم .

(٤) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) انظر ما سبق " ص ١٦٨٣" .

(٦) فى الأصل : فكان ، والمثبت من "ص ، ك " .

تتوفر على نقله .

وخامسها : أنه إنما سأل عن الإمساك والفراق بمعنى استدامة النكاح وانقطاعه، لا بمعنى تجديد النكاح وعدمه ، فلو حمل الإمساك فى الجواب على ما ذكروه لزم أن يكون الجواب غير مطابق للسؤال وهو خلاف الأصل .

وسادسها : أن قوله : « أمسك » و « فارق » أمر هو يقتضى الوجوب أو الندب ، أو القدر المشترك بينهما ظاهرا ، والتزوج من العشر ، أو من الأختين ليس بواجب ولا ندب والمفارقة بمعنى عدم الإنكاح ليس بفعل حتى يكون مأموراً بها فلا يكون كل واحد منهما مأمورا به .

ولقائل أن يقول : هذا معارض بمثله فإن الإمساك بمعنى الاستدامة والاستصحاب ليس بواجب ولا ندب أيضا .

ولا يدفع هذا بمنع عدم وجوبه وندبيته بناء على أن أصل النكاح قد يكون واجبا وقد يكون ندبا ، فاستدامته فى تلك الحال بعينها أوجب وأندب لما فيه من استجلاب القلوب وتأليفها للإسلام وعدم التنفير عنه وكف الإيذاء[1] ، لأنه لا يلزم من وجوب أصل النكاح أو ندبيته فى حالة وجوب الاستدامة أو ندبيتها فى تلك الحالة ، لاحتمال أن يسرحها ويتزوج بأخرى ، والواجب ليس إلا للامتناع عن الوقوع فى الزنا وهو يحصل بأخرى ، ولأن وجوب الاستدامة أو ندبيتها يقتضى وجوب استدامة نكاح امرأة بعينها وهى غير واجبة بحال[2] .

وسابعها : أن الزوج ربما أراد أن لا ينكحهن بسبب ما نحو ميله عنهن، فكيف خص فيهن التزويج ، بل كان ينبغى أن يقول عليه السلام انكح أربعا

---

(١) فى "ص" إلاذا .

(٢) آخر الورقة "١٧٣" من "ص" .

ممن شئت من نساء العالم[1] .

وأما التأويل الثانى : فهو أيضا ضعيف .

أما أولا : فلأن قوله لزوج الأختين : « امسك أيتهما شئت وفارق الأخرى» ينفى ذلك بصراحته .

وأما ثانيا: فلما روى أنه قال لواحد وقد أسلم على خمس نسوة : « اختر أربعا منهن وفارق واحدة منهن »[2] قال الزوج : (فعمدت إلى أقدمهن عندى ففارقتها) ولو كان المراد منه الأول لما فعل الزوج ما فعل ولما قدم[3] عليه ، إذ الظاهر بلوغ هذا الخبر إلى الرسول والصحابة[4] .

وأما الثالث : فهو أيضا ضعيف ، لأن الظاهر ((أن))[5]حصر/ (٣١٤/ب) عدد النساء وتحريم الجمع بين الأختين كان ثابتا أيضا فى ابتداء الإسلام ، وإلا

---

(١) انظر : البرهان "٥٣٣/١" ، المستصفى "٣٩٠/١" ، المنخول "ص١٨٢" ، الفائق "٢٣٩/٣-٢٤٠" ، الأحكام للآمدى "٥٥/٣" مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٩/٢" ، تيسير التحرير "١٤٥/١" فواتح الرحموت "٣١/٢" .

(٢) أخرجه الشافعى ، أخبرنا بعض أصحابنا عن ابن أبى الزناد عن عبد المجيد بن سهل بن عبد الرحمن بن عوف عن عوف بن الحارث عن نوفل بن معاوية الديلمى قال : "أسلمت . . . " فذكره وفى آخره قال - أى الزوج - " فعمدت إلى أقدمهن صحبة عجوز عاقر معى منذ ستين سنة فطلقتها " ، ومن طريق الشافعى أخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ـ باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة "١٨٤/٧" .
قال الألبانى : " وهذا إسناد ضعيف من أجل شيخ الشافعى فإنه لم يسمعه " . إرواء الغليل "٢٩٥/٦" . فالحديث ضعيف عند الشيخ الألبانى .
انظر : التلخيص الحبير "١٩٤/٣" ، إرواء الغليل "٢٩٥/٦" .

(٣) فى "ك" قدر .

(٤) انظر : البرهان لإمام الحرمين "٥٣١/١" ، المستصفى "٣٩٠/١" ، الأحكام للآمدى "٥٦/٣" ، شرح مختصر ابن الحاجب "١٦٩/٢" ، تيسير التحرير "١٤٥/١" ، فواتح الرحموت "٣١/٣" .

(٥) ساقط من "ص" .

لما أطبق الجميع على عدم الزيادة على الأربع ، وعلى عـدم الجمع بين الأختين عادة لاسـيما أنهم هم الناكـحون ، ويدل على الإطباق أنـه لم ينقل عن أحد منهم أنه فعل ذلـك ، وبتقدير أن لم ينقل ذلك لوجب أن يـنقل مفارقـته عند نزول الحـصر [1] ، كمـا نقل التحـول إلى الكعبة فى الصـلاة عند نزوله آية التـوجه إليـها [2]، وكـما نقل كـسـر جرار الخـمـر عند تحـريمهـا [3] ،

---

(١) أى آية الحصر وهى قوله تعـالى فى سورة النساء آية "٣" : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** ﴾ .

(٢) أخرجه البخارى فى صـحيحه فى كتاب التمنى ، باب ما جـاء فى إجازة خبر الواحد عن عبد الله بن عمر قال : " بينما الناس بقـباء فى صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قـرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فـاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة " "٨/ ١٣٣-١٣٤" .

وأخرجـه مسلم "٥٢٥، ٥٢٦ ، ٥٢٧" فى كـتاب المسـاجد ومواضـع الصلاة ـ باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة "١/ ٣٧٤-٣٧٥" .

وأخـرجـه الإمـام مـالك فى المـوطأ فى كـتـاب القـبلة ـ باب مـا جــاء فى القـبلة "١/ ١٩٥-١٩٦" .

وأخـرجـه التـرمـذى "٣٤٠" فى أبواب الصـلاة ، باب مـا جـاء فى ابتـداء القـبلة "٢/ ١٦٩-١٧٠" وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب القبلة ، باب استبانة الخطأ بعد الإجتهاد "٢/ ٦١" .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصلاة ، باب التحويل إلى الكعبة "١/ ٢٧٣" .

وأخرجـه الدارمى "١٢٣٧، ١٢٣٨" فى كتـاب الصلاة ، باب تحويل القـبلة من بيت المقدس إلى الكعبة "١/ ٢٢٥" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٢/ ١١٣" .

(٣) أخرجـه البخارى فى كتـاب الأشربة باب نزول تحريم الخـمر وهى من البسر والتـمر "٦/ ٢٤١-٢٤٢" . وأخرجه فى كتـاب التمنى باب ما جـاء فى إجازة خبـر الواحد "٨/ ١٣٤" من حديث أنس بن مـالك رضى الله عنه قال كنت أسـقى أبا طلحة . . . فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها ،قال أنس: فقمت إلى مهراس==

وغيرهما [1] من الأحكام ، فإن الظاهر استمرار النكاح إلى وقت نزول آية الحصر .

وقوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف ﴾[2] لا يدل على جوازه فى ابتداء الإسلام ، لاحتمال أن يكون المراد منه قبل الإسلام زمان الجاهلية ، ثم هذا الاحتمال مؤكد بما روى عن أئمة التفسير أنهم قالوا : أن المراد من قوله تعالى : ﴿ إلا ما قد سلف ﴾[3] زمان الجاهلية قبل بعثه عليه السلام[4] .

فإن قلت : فقوله تعالى فى آخر الآية : ﴿ إن الله كان غفورا رحيما ﴾[5] يدل على أنه كان فى صدر الإسلام جائز وإلا فذكر المغفرة عقيب فعل

== لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت .

وأخرجه مسلم "١٩٨٠" فى كتاب الأشربة ، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر ... "٣/ ١٥٧٠" .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الأشربة باب فى تحريم الخمر "٣/ ٣٢٤-٣٢٥" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الأشربة ، باب ذكر الشراب الذى أهريق بتحريم الخمر "٨/ ٢٨٧" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الأشربة ، والحد فيها ، باب ما جاء فى تفسير الخمر الذى نزل تحريمها "٨/ ٢٩٠" .

(١) فى الأصل : وغيرها ،وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) سورة النساء : آية "٢٣" .

(٣) سورة النساء : آية "٢٣" .

(٤) روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن أهل الجاهلية كانوا يحرمون ما حرم الله تعالى إلا امرأة الأب ، والجمع بين الأختين .

انظر : تفسير الطبرى "٤/ ٢٢٤" ، فتح القدير للشوكانى "١/ ٤٥٤" ، وراجع : المستصفى "١/ ٣٩٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٥" .

(٥) سورة النساء : آية "٢٣" .

المعصية إغراء بالمعصية .

قلت : لا نسلم أنه يدل عليه وذكر المغفرة عقيب فعل المعصية إنما يكون إغراء بالمعصية أن لو كان مطلقا ، فأما إذا كان مقرونا بأمر ممتنع حصوله فى المستقبل كما فيما نحن فيه فلا .

ولئن[1] سلم دلالته على ما ذكروه من هذا الوجه ، لكنه يدل على ثبوت التحريم من وجه آخر،وهو أنه لو كان جائزا لما احتيج إلى قوله:﴿وكان الله غفورا رحيما ﴾[2] لأنه معلوم من القاعدة ، والأصل حمله[3]على فائدة جديدة. ولو سلم أنه قبل حصر عدد النساء لكن لا شك فى أن إسلامهم بعد الحصر ، وإلا لما أمر بإمساك الأربع ومفارقة الباقيات[4] . وعند هذا نقول : إن اعتبرتم فى صحة أنكحة الكفار حصول الشرائط وعدم مقارنة المنافى له فى ابتداء عقده فقط ، وجب أن لا يحكموا بصحة [5] أنكحتهم إذا زوجوا [6] بلا شهود أو فى العدة ، وحينئذ يجب أن لا يقروا عليها بعد الإسلام[7] .

وإن اعتبرتم حصولها فى ابتداء العقد وفى حالة الإسلام معا ، أو فى حالة الإسلام فقط ، وجب أن لا يجوز لهم اختيار الأربع بعد الإسلام

---

(١) فى " ص ، ك " وإن .

(٢) سورة النساء : آية "٩٦" .

(٣) آخر الورقة "٣٧" من "ك" .

(٤) انظر : المستصفى "١/٣٩٣" ، الأحكام للآمدى "٣/٥٥" ، الفائق "٣/٢٤٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٩" .

(٥) فى "ص" أن لا يحملوا بصحته .

(٦) فى "ك" إذا تزوجوا .

(٧) انظر : المستصفى ، الفائق ، فى الموضعين السابقين ، وراجع فواتح الرحموت "٢/٣٢" .

الواقع بعد حصر عدد النساء إذا تزوجوا أكثر من الأربع معا ، ولو فرض [١] التزوج قبل عدد النساء كما ((لو))[٢] تزوجوا بعد حصر عدد النساء على تقدير اشتراط تجرد ابتداء عقدة [٣] النكاح عنه فإن المنافى مقارن له فى الصورتين فى وقت يعتبر تجرده[٤] عنه سلمنا بسلامته عن هذه المناقضة ، لكن/ (٣١٥ / أ) مقتضى ما ذكروه [٥] بطلان نكاح الكل بعد ورود الحصر فى عدد النساء لا جواز اختيار الأربع ، فإنه إذا طرأ ما ينافى عقد النكاح اندفع النكاح من أصله ، كما لو تزوج رضيعتين فأرضعتهما امرأة فإنه يثبت بينهما الأخوه إذ ذاك ويندفع النكاح من أصله وفاقا[٦] .

ولو قيل : بأن القياس يقتضى ذلك لكنه ثبت جواز الأختيار إذ ذاك رخصة وترغيبا فى [الإسلام[٧] . فلنقل مثله فيما إذا كان التزويج بعد ثبوت حصر عدد النساء ، فإن المحذور][٨] ليس إلا مخالفة القياس ، وهى لازمة على التقديرين .

فإن قلت : فلو صح رفع الحجر على[٩] الزيادة على الأربع فى ابتداء الإسلام . هل كان هذا قادحا فى التمسك بالحديث مطلقا ؟ .

---

(١) آخر الورقة "١٧٤" من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى " ص ، ك " عقد .

(٤) فى "ص" بمجرده .

(٥) فى الأصل : مقتضاها ذكروه ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٦) انظر : المستصفى ، الفائق ، فى الموضعين السابقين .

(٧) انظر : المستصفى "١/ ٣٩٢" ، الفائق "٣/ ٢٤٣" .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٩) فى الأصل : عن ، والمثبت من "ص ، ك" .

قلت : نقل الشيخ الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ عن بعض الأصوليين أنه غير قادح فيه ، لأن الحديث يستقل حجة فلا يترك بمجرد الاحتمال ، بل لا يسقط الاستدلال به ما لم ينقل وقوع نكاح ابن غيلان قبل حصر عدد النساء . وضعفه : بأن الحديث ليس بحجة على الاستقلال ، ما لم يثبت وقوع نكاح ابن غيلان بعد حصر عدد النساء ، فإن على تقدير أن يكون واقعا قبل حصر عدد النساء لا يكون حجة ، وإذا احتمل واحتمل ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، لا تقوم الحجة به إذ الحجة لا تقوم بمجرد الاحتمال[1] . وهو حق .

المسألة الثانية

تمسك الشافعى ـ رضى الله عنه ـ فى أن نكاح المرأة نفسها باطل بقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل »[2] . إلى أن قال ذلك ثلاثا[3] على ما هو المشهور فى الرواية .

---

(١) انظر : المستصفى "١/٣٩٤" .

(٢) والقول فى أن نكاح المرأة نفسها باطل ذهب إليه جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة. انظر : المغنى "٦/٤٤٩" ، المجموع شرح المهذب "١٦/٣٨" .

وانظر فى المسألة : البرهان "١/٥١٧" ، المستصفى "١/٤٠٢" ، المنخول "ص١٨٠" ، الأحكام للآمدى "٣/٥٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٦٩" ، الروضة " ص١٧٩-" ، تيسير التحرير "١/١٤٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/٤٦٧" .

(٣) أخرجه أبو داود "٢٠٨٣" فى كتاب النكاح ، باب فى الولى "٢/٢٢٩" من حديث عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ثلاث مرات « فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها ، فإن تشاجرا فالسلطان ولى من لا ولى له » .

وأخرجه الترمذى "١١٠٢" فى كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولى "٣/٤٠٧ - ٤٠٨" وقال : حديث حسن ، وقد روى يحيى بن سعيد الأنصارى ويحيى بن أيوب وسفيان الثورى وغير واحد من الحفاظ عن ابن جريج نحو هذا . ==

ووجه التمسك به هو أن البطلان مصرح به مؤكد بالتكرار والتعميم ظاهر جدا ، فإنه أتى أولا : بصيغة "أى" فى معرض الشرط والجزاء ، وهى من أعم ألفاظ العموم فى الشرط والجزاء ، وألفاظ الشرط والجزاء أقوى دلالة على التعميم من غيرها ، ولذلك قد اعترف بعمومها جماعة ممن توقف فى غيرها من ألفاظ العموم ، ثم إنه أكده ثانيا : بما المزيدة المؤكدة للعموم ، ثم إنه رتب الحكم عليه ثالثا : فى معرض الجزاء بفاء الجزاء المشعرة بالتعليل المقتضى لثبوت المعلول ، إنما تثبت العلة هذا مع ما أنه ذكره ابتداء تمهيدا لقاعدة لا فى معرض السؤال عن شىء حتى يظن تخصيصه به ، وإذا ثبت التعميم والبطلان حصل المقصود[1] .

وقد أوله الخصم بتأويلات ثلاثة أيضا[2] .

أحدها : قال : المراد من المرأة الصغيرة ، وضعفه بما سبق من قرائن

== وأخرجه ابن ماجه "١٨٧٩" فى كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولى "١/ ٦٠٥" .

وأخرجه الدارمى "٢١٩٠" فى كتاب النكاح باب النهى عن النكاح بغير ولى "٢/ ٦١" .

وأخرجه الدارقطنى "١٠" فى كتاب النكاح "٣/ ٢٢١" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب النكاح باب " أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل " "٢/ ١٦٨" وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولى "٧/ ١٠٥" .

وأخرجه أحمد فى مسنده "٦/ ٤٧ ، ١٦٥ ، ١٦٦ " .

(١) انظر : المستصفى "١/ ٤٠٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٦٩" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٤" ، تيسير التحرير "١/ ١٤٧"، فواتح الرحموت "٢/ ٢٥".

(٢) انظر : المبسوط للسرخسى "٥/ ١٠" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٥١٧" ، والمراجع السابقة .

العموم ، وبما أنه لا يطلق عليها المرأة ، وبأن نكاحها نفسها بغير إذن وليها ليس باطلا عندكم ، بل هو موقوف على إجازة الولى فإن جاز صح[1] ، وقد قال : فى الحديث فنكاحها باطل / (٣١٥ / ب) وأكده ثلاثا .

فإن قلت : إطلاق البطلان[2] على نكاحها ، إنما هو على وجه التجوز، لأنه يؤول إلى البطلان بسبب اعتراض الولى ، وعدم إجازته غالبا لقصور نظرهن فى حفظ مصالح النكاح [3].

قلت : لا نسلم تسويغ ذلك ، وهذا لأن التعبير عن الشىء باسم ما يؤول إليه ، إنما يسوغ إذا كان ما يؤول إليه كائن لا محالة، كقوله تعالى: ﴿ **إنك ميت** ﴾[4] ، وكتسمية العصير بالخمر ، فإنه لو ترك فإنه يؤول إليه لا محالة ، وأما ما ليس كذلك فلا نسلم تسويغه[5] . ولئن سلم جواز إطلاقه بناء على الغالب ، لكن لا نسلم إفضاءه إلى البطلان غالبا لابد لهذا من دليل .

سلمنا : ذلك لكنه خلاف الأصل ، لا يجوز المصير إليه بدون قرينة تعارض العموم وما معه من القرائن التى ذكرناها وهى مفقودة [6]، والأصل عدمها

---

(١) ذهب أبو حنيفة فى ظاهر الرواية أن المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولى أن يزوجها فزوجها جاز النكاح سواء أكانت بكرا أم ثيبا وسواء كان الزوج كفءً لها أم غير كفء ، فالنكاح صحيح ، إلا أنه إذا لم يكن كفءً لها فللأولياء حق الاعتراض وفى رواية الحسن إن كان الزوج كفءً لها جاز النكاح ، وإن لم يكن كفءً لها لا يجوز .

انظر : المبسوط للسرخسى "٥/ ١٠" ، الهداية "١/ ٢٠١" .

(٢) آخر الورقة "١٧٥" من "ص" .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٥١٨" ، المبسوط للسرخسى "٥/ ١١" .

(٤) سورة الزمر آية "٣٠" .

(٥) انظر : البرهان "١/ ٥١٨" ، المستصفى "١/ ٤٠٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٥٨" ، الفائق "٣/ ٤٥" .

(٦) فى الأصل : وهى مقصودة ، والمثبت من " ص ، ك " .

والقياس بتقدير سلامته عن المعارض لو عارض فإنه لا يعارض إلا عموم اللفظ، فأما ما معه من القرائن القوية فلا[1].

وثانيها : قال المراد من المرأة الأمة . وضعفه بما سبق من القرائن المعممة ، وبأن نكاحها موقوف ، وبأنه قال عليه السلام فى الحديث : « فإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها »[2] فإن مهر الأمة ليس لها بل لسيدها[3] .

وثالثها : قال المراد من المرأة المكاتبة . وهو[4] أيضا ضعيف ، بل أضعف ، لأن المكاتبة بالنسبة إلى عموم النساء نادرة جدا ، فإطلاق المرأة وما معها من القرائن المعممة وإرادة المكاتبة منها دخول فى باب الألغاز والتلبيس ، وهو غير جائز فى فصيح الكلام ، فكيف فى كلام الشارع ؟. والتأويل المقبول هو : الذى ينساغ من ذى الجد أن يريد بذلك[5] لا ما يعد هزلا[6] ولغزا[7].

وقياس التخصيص على الاستثناء ، لو سلم الحكم فى الاستثناء ، وجواز القياس فى اللغة غير مفيد لما بينهما من الفرق .

وأيضا فإن[8] بتقدير صحة الاستثناء ينتفى التلبيس لأن ما هو المراد فى

---

(١) انظر : البرهان ، المستصفى ، الأحكام للآمدى ، جمع الجوامع وشرحه فى المواضع السابقة .

(٢) الحديث سبق تخريجه قريباً .

(٣) انظر : البرهان "٥١٨/١" ، المنخول " ص ١٨٠" ، الأحكام للآمدى "٥٨/٣"، الفائق "٢٤٦/٣" ، روضة الناظر لابن قدامة " ص ١٧٩" .

(٤) آخر الورقة "٣٨" من "ك" .

(٥) فى "ص" ذلك .

(٦) انظر : المراجع السابقة .

(٧) فى "ك" لغوا .

(٨) هكذا فى النسخ ولعلها : فإنه .

الاستثناء ، وهو المستثنى مصرح به ، بخلاف التخصيص ، فإنما هو المراد من المخصوص غير معلوم منه ، فلا يلزم من جواز ما لا تلتبس فيه جواز ما فيه التلبيس(١) .

المسألة الثالثة

تمسك الشافعي رضى الله عنه في عدم جواز الإبدال في باب الزكاة بقوله عليه السلام « في أربعين شاة شاة »(٢) فإن ظاهر هذا يقتضى وجوب الشاة بعينها ، لأن قوله: « في أربعين شاة شاة » لا يمكن إجراؤه على ظاهره ،

---

(١) انظر : نفس المراجع السابقة .

(٢) روى من حديث على بن أبى طالب وابن عمر وأنس وغيرهم - رضى الله عنهم - وهو جزء من حديث طويل .
أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب وجود الزكاة ، باب زكاة الغنم "٢/١٢٣-١٢٤" ، من حديث أنس أن أبا بكر - رضى الله عنه - كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين .. إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة ... " الحديث .
وأخرجه أبو داود "١٥٦٧" فى كتاب الزكاه - باب فى زكاة السائمة "٢/٩٦-٩٧" ، قال : أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس زعم أن أبا بكر كتبه لأنس وعليه خاتم رسول الله ﷺ ... " .
وأخرجه أبو داود أيضا " ١٥٦٨ " عن الزهيرى عن سالم عن أبيه ، قال كتب رسول الله ﷺ الصدقة فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض .... وفى الغنم فى كل أربعين شاة شاة ... » الحديث "٢/٩٨" .
وأخرجه الترمذى "٦٢١" فى كتاب الزكاة ، باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم "٣/١٧" وقال الترمذى : " حديث حسن " .
وأخرجه النسائى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الإبل "٥/١٨ - ٢١ " .
وأخرجه ابن ماجه "١٨٠٥" فى كتاب الزكاة ، باب صدقة الغنم "١/٥٧٧" .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الزكاة "١/ ٣٩٠" - "٣٩٢" .
من حديث حماد بن سلمة عن ثمامة عن أنس ، وقال الحاكم : حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ، هكذا إنما تفرد بإخرجه البخارى من وجه آخر عن ثمامة ابن عبد الله وحديث حماد بن سلمة أصح وأشفى وأتم من حديث الأنصارى ، ==
ووافقه الذهبى .

بل لا بد ((فيه))[1] من إضمار حكم ، نحو وجوب الإخراج ، أو ندبيته ، أو غيرهما ، ثـم ليس هو غير الوجوب إجماعـا . فتعين[2] أن يكـون هو ، ولأنه بيان لقوله / (٣١٦ / أ) تعالى : ﴿ وآتوا الزكاة ﴾[3] وهو للوجوب ، فهو إذا للوجوب ، ثم الواجب هو المذكور ، أو غيره .

والثاني خلاف الأصل ، فيتعين أن يكون هو ، فثبت أن ظاهر قوله : « في أربعين شاة شـاة » يقتضي وجوب شاة بعينهـا ، فالقول بجواز صرف قيـمتها عدول عن الظاهر ، وإنه غير جائز من غير دليل[4] .

هذا هو الحق والإنصـاف ، لا مـا زعمـه بعض[5] الأصحـاب أن الحديث المذكور نص في وجـوب الشاة ، فالـقول بجواز صـرف قيمـتها قـول بتأويل النص، وأنه غير[6] جائز قطعـا ، لأن الحديث المذكـور نص في أصل وجوب الشاة لا في تعيـين وجوبها بدليل أنه لو صرح بعد ذكر وجـوب الشاة بوجوب بدلها معه ، لا يـعد مناقضا كما لو قال : الواجب فـي أربعين شاة شاة ، أو بدلها بخلاف ما لـو صرح بنفي أصل الوجوب فإنه يعد مناقضـا كما لو قال : الواجب في أربعين شاة شاة لا بل الواجب بدلها ، وتحقيـقه أن مفهوم وجوب الشيء أعم من أن يكون مع وجوب غـيره يقوم مـقامه أولا مع وجوب غـيره

== وأخـرجـه الدارمي "١٦٢٧" "١٦٢٨" في كـتـاب الزكـاة ، بـاب في زكـاة الغنم "٣١٩/١-٣٢٠" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الزكاة ، باب كيف فرض الصدقة "٤/ ٨٥" .

وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفة "٣/ ١٢١" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده "١/ ١١" .

(١) ساقط من "ك" .

(٢) في "ك" : فيتعين .

(٣) سورة البقرة : آية "٤٣" .

(٤) انظر : المستصفى "٣٩٦/١" ، الأحكام للآمدي "٥٦/٣" ، المبسوط "٢/ ١٥٠" .

(٥) في "ص" : تصحيف .

(٦) آخر الورقة "١٧٦" من "ص" .

بتلك الصفة ، بدليل صحة تقسيمه إليها[1] . والدال على القدر المشترك لا دلالة ((له))[2] ((على ما به يتميز أحد القسمين على الآخر ، فالدال على وجوب الشاة لا دلالة له))[3]على أنه لا يجب معها شيء يقوم مقامها أو يجب فإذاً ليس هو نصا فى تعيين وجوب الشاة .

فإن قلت : ما ذكرتم هنا يقتضى أن لا يكون ظاهرا فيه أيضا ،

وقد قلتم : من قبل أنه ظاهر فيه .

قلت : هو ظاهر فيه من حيث إن وجوب بدلها يحتاج إلى إضمار أو تقدير شيء آخر ، نحو أن يقال : الواجب فى أربعين شاة مقدار قيمة شاة ، أو يقال: شاة أو بدلها وكلاهما خلاف الأصل ، لا من حيث إن اللفظ الدال على وجوب الشاة دال على نفى وجوب بدلها بطريق التضمن ، أو بطريق الالتزام ، فلا منافاة بين ما ذكرنا أولاً ، وبين ما ذكرنا آخرا[4] .

قالت الحنفية : نحن لا ننازعكم فى أنه ظاهر فى وجوب الشاة بعينها ، لكن نقول : المراد منه غير ظاهر[5] ، وهو مقدار قيمة الشاة ، وتقديره فى أربعين شاة ، مقدار قيمة شاة على تقدير حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه لدليل دل عليه ، وهو أن المقصود من إيجاب شاة فى أربعين شاة مثلا ، إنما هو سد خلة الفقراء[6] ودفع حاجاتهم وذلك يحصل بدفع القيمة كما

---

(١) فى "ص ، ك " إليهما .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٤) انظر : الفائق "٢٤٨/٣" .

(٥) فى " ص ، ك " الظاهر .

(٦) فى "ص" بعد قوله : الفقراء ، زيادة وهى قوله : من إيجاب شاة فى أربعين شاة مثلا إنما .

يحصل بدفع الشاة بعينها فلا معنى لتخصيص الشاة بوجوب الدفع[1] .

قال أصحابنا : ما ذكرتم من التأويل محتمل لكنه ضعيف وبيانه من وجهين :

أحدهما : أنا لا ننكر / (٣١٦ / ب) أن سد خلة الفقراء ، ودفع حاجاتهم مقصود من إيجاب الشاة ، لكن لا نسلم أن [ذلك][2] كل المقصود، فلعل معه مقصود آخر ، نحو أن يشارك الفقير الغنى فى جنس ماله، إما تعبدا وهو[3] المقصود غالبا فى العبادات ، وإما لأن حاجته قد تتعلق بخصوصية ذلك النوع من المال، وقد يعز[4] وجوده فلا يقدر على تحصيله ، أو وإن كثر لكنه كفى مؤنة التحصيل ومباشرة الشراء ، وإذا احتمل ذلك كان المصير إليه أولى ، لما فيه من الجمع بين ظاهر الحديث ، والتعليل بسد الخلة ، والتعبد الذى هو الغالب فى العبادات ، والاحتمال الذى ذكرناه وهو وإن كان مرجوحا ،لكنه محتمل فى الجملة[5] .

وثانيهما : أن العلة فى المنصوص[6] عليه فرع الحكم " إذ يعرف[7] " الحكم فيه أولا ، ثم يستنبط [8] منه العلة ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يستنبط على وجه يعكر على أصله بالإبطال .

---

(١) انظر : المستصفى "٣٩٥/١" ، المبسوط "١٥٠/٢٠" ، الأحكام للآمدى "٥٦/٣"، الفائق "٢٤٧/٣-٢٤٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٩/٢-١٧٠" ، تيسير التحرير "١٤٦/١" .

(٢) ساقط من الأصل : والمثبت من " ص ، ك" .

(٣) فى الأصل : أو هو ، والمثبت من " ص ، ك" .

(٤) فى "ص" يعبر .

(٥) انظر : المستصفى "٣٩٦/١" ، المنخول " ص ٢٢٠" ، الأحكام للآمدى "٥٦/٣"، الفائق "٢٤٨/٣ - ٢٤٩ " .

(٦) فى "ص" النصوص .

(٧) فى "ك" لا تفرق .

(٨) فى "ك" تستنبط .

وقوله : « فى أربعين شاة شاة » . ظاهره يقتضى وجوب الشاة بعينها على ما تقدم تقريره[1] ، فجعل سد الخلة ودفع الحاجة فقط علة لذلك[2] يرفع وجوب عينها فوجب أن لا يصح ، وعلى هذا الأصل نقول : كل تأويل يعتمد صحته على علة مستنبطة من الحكم رافعة له أو لشىء من المدلولات اللفظية[3] أو المعنوية للنص الدال على ذلك الحكم كان ذلك باطلا ، لأن العلة تجب أن تكون ملائمة للحكم لا منافية له رافعة إياه ، كما أن الحكم يجب أن يكون ملائما لظاهر اللفظ الدال عليه[4] . فعلى هذا يلزم بطلان تأويل من أول آية الصدقات[5] ، إلى بيان جهة الصرف والاستحقاق ، وجوز صرف الصدقة إلى واحد من الأصناف الثمانية وترك ظاهرها الذى يقتضى استيعاب الأصناف الثمانية والتشريك بينهم ضرورة كون الصدقات مضافة إليهم بلام التمليك وواو العطف المقتضى للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، بناء على أن المقصود من إيجاب الصرف إليهم وهم الأصناف الثمانية إنما هو دفع الحاجة عن جهة من هذه الجهات الثمانية لا استيعابهم بدليل سياق الآية ، فإنه تعالى ذكر أولا طمع جماعة فى الصدقة ليسوا أهلا لها فى قوله : ﴿ **ومنهم من يلمزك فى الصدقات** ﴾[6] الآية ، ثم بين بعد ذلك من هم أهل لها ، فإذا دفع إلى

---

(1) انظر ما سبق " ص ١٧١٨" .

(2) آخر الورقة "١٧٧" من "ص" .

(3) آخر الورقة "٣٩" من "ك" .

(4) انظر : المستصفى "١/٣٩٧" ، الأحكام للآمدى "٣/٥٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٠" ، الفائق "٣/٢٤٩" ، تيسير التحرير "١/١٤٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٢٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٦٥".

(5) وهى آية "٦٠" من سورة التوبة وهى قوله تعالى : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** ﴾ .

(6) سورة التوبة : آية "٥٨" .

واحد منهم فقد اندفعت الحاجة عنهم ، فوجب أن يجوز [١]. لأن هذه العلة مستنبطة مما دل عليه ظاهر الآية ، وهو الاستيعاب والتشريك ، لما تقدم وهى رافعة لهذا الحكم ومبطلة لدلالة " اللام " و " الواو " ، وكانت باطلة ، والتأويل مبنى عليهما فكان باطلا[٢] . هذا من حيث المعارضة .

وأما بطلانه من حيث المنع فى مقدمات / (٣١٧ / أ) الدليل فيمنع أن ما ذكروه هو المقصود فقط ، ولم لا يجوز أن يكون استيعابهم وتشريكهم[٣] أيضا مقصود مع ما ذكروه ، وهذا أولى لما فيه من الجمع بين ظاهر اللفظ وبين المعنى المستنبط من الحكم ، وبين الاحتمال المذكور ، وكونه مذكورا عقيب ذكر من ليس أهلا للصدقة لا ينافى وجوب الصرف إلى جميع من ذكر أنه أهل لها إذ فيه بيان جهة الصرف وزيادة[٤] . ومن هذا الأصل يعرف أيضا بطلان تأويل الحنفية آية الكفارة وهى قوله تعالى : ﴿ **فإطعام ستين مسكينا** ﴾[٥] فإنهم أولوها إلى إطعام[٦] طعام ستين مسكينا على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه[٧]. لزعمهم أن المقصود إنما هو دفع حاجة المسكين ولا فرق فى ذلك بين

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، الفائق فى المواضع السابقة فواتح الرحموت "٢/ ٣٠" ، تيسير التحرير "١٤٨/١".

(٢) انظر : البرهان "٥٥١/١" ، المستصفى "٣٩٩/١" ، المنخول "ص١٩٣" ، الأحكام للآمدى "٥٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٧١/٢" ، تيسير التحرير "١٤٨/١" ،جمع الجوامع وشرحه "٥٦/٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٣٠".

(٣) فى "ص" : وشريكهم .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، فى الموضعين السابقين، الفائق "٣/ ٢٥٠" ، تيسير التحرير "١٤٩/١".

(٥) سورة المجادلة : آية "٤" .

(٦) فى "ص" الطعام .

(٧) انظر : البرهان "٥٥٥/١" ، المستصفى "١/ ٤٠٠" ، المنخول " ص ١٩٧" ، أصول السرخسى " خ ٢٣٩/١" ، الأحكام للآمدى "٥٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٦٩/٢".

دفع حاجة ستين مسكينا وبين دفع حاجة مسكين واحد فى ستين يوما ، فجوزوا الاقتصار على إطعام مسكين واحد ستين يوما[1] . لأن هذه العلة مستنبطة مما دل عليه ظاهر قوله تعالى : ﴿ **فإطعام ستين مسكينا** ﴾[2] ، وهو وجوب صرف الطعام إلى ستين مسكينا وهى رافعة لاعتبار العدد الذى هو حكم الأصل فكانت باطلة لما تقدم[3] . والتأويل مبنى عليها فكان باطلا ، هذا لو سلم ما ذكروه من أن المقصود إنما هو دفع حاجة المسكين ، ولا فرق فى ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا ، وبين دفع حاجة مسكين واحد فى ستين يوما ، أما إذا لم[4] يسلم ذلك ، وهو الأولى، إذ الدفع أسهل من الرفع ، بناء على أن المناسبة المعنوية والدلالة اللفظية كلتيهما متطابقتان على اعتبار العدد، فكان [من[5]] اندفاعه [ما ذكروه][6] وسقوطه أظهر. **أما المناسبة المعنوية** فلأن كثرة الدعاء مطلوب المؤمن لصلاح دينه ودنياه واستجلاب كثرة المحسنين إليه طريق صالح لتحصيله ، ولا يبعد أن يقصد الشارع رعاية العدد مع رعاية دفع الحاجة نظرا لجانب المكفر لما يناله من الخير فى الدنيا والأخرة بسبب كثرة دعائهم له . وليتحصن عن المكاره والعذاب بسبب صرف همتهم إليه وقل ما يخلو جميع[7] المسلمين عن ولى من أولياء الله تعالى مستجاب الدعوة يغتنم دعاؤه وتستجلب همته فمع مناسبة هذا ، كيف يمكن إلغاء العدد عن درجة الاعتبار وجعل مجرد دفع الحاجة علة لذلك الحكم[8] .

---

(١) انظر : أصول السرخسى فى الموضع السابق ، تيسير التحرير "١٤٦/١" فواتح الرحموت "٢٤/٢" .

(٢) سورة المجادلة : آية "٤" .

(٣) انظر : المنخول "ص ١٩٨" ، الفائق "٥٦/٢" .

(٤) آخر الورقة "١٧٨" من "ص" .

(٥) ساقط من الأصل ، ك ، والمثبت من "ص".

(٦) ساقط من الأصل ، ك ، والمثبت من "ص".

(٧) فى "ك" جمع .

(٨) انظر : المستصفى "٤٠١/١" ، المنخول " ص ١٩٨" ، الأحكام للآمدى "٥٧/٣" ، الفائق "٢٥١/٣" .

وأما الدلالة اللفظية : فلأن الإطعام من الأفعال التى يتعدى إلى مفعولين، ويجوز الاقتصار على أحدهما إذ يجوز أن يقول : أطعمت زيدا ولا يقول : ما أطعمته ، ويجوز أن يقول : أطعمت الطعام ، ولا يقول[1] : ما[2] أطعمته ، والأصل فى هذا النوع من الفعل إذا ذكر أحد مفعوليه أن يذكر ما هو الأهم فى غرض المتكلم ، فذكر عدد المساكين يشعر بزيادة اعتبار الشارع به إشعارا / (٣١٧ / ب) ظاهرا ، فتركه عن درجة الاعتبار وجعله كالمسكوت عنه ، و"اعتبار[3] المسكوت عنه ، وجعله كالمذكور خلاف ظاهر الكلام وفصاحته ودخوله فى هجنته وركاكته ، وكلام الله تعالى يصان عنه [4].

المسألة الرابعة

من التأويلات البعيدة[5] تأويل يخالف ظاهر اللفظ ، وما أشعر به اللفظ من التعليل ، نحو تأويل أبى حنيفة ـ رضى الله عنه ـ قوله تعالى : ﴿ **ولذى القربى**﴾[6] فإنه صرفه عن العموم حيث اعتبر الحاجة فيهم ، فى جواز صرف ما يصرف من الغنيمة إليهم المضاف بلام التمليك إليهم من غير اعتبار الحاجة فيهم ، وألغى ما أشعر به اللفظ من تعطيل وجوب الإعطاء بالقرابة لشرفها وتعظيمها وجلالة قدرها ، ولذلك حرم عليهم الصدقة التى هى الطهرة المأخوذة على وجه الذل [7]. لأن ترتيب الحكم على الوصف[8] مشعر بعليته

(١) فى الأصل وألا يقول ، والمثبت من "ص ، ك" .
(٢) فى "ص" من .
(٣) مكرر فى "ص" .
(٤) انظر : البرهان ، المنخول ، الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى المواضع السابقة .
(٥) فى الأصل : البعيد والمثبت من " ك ، ص" .
(٦) سورة الأنفال آية "٤١" .
(٧) البرهان "١/ ٥٥٣" ، المستصفى "١/ ٤٠٧" ، المنخول " ص ١٩٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٠" ، وراجع: تيسير التحرير "١/ ١٤٨" ، فواتح الرحموت "٢/ ٢٨" .
(٨) آخر الورقة "٤٠" من "ك" .

مع خلوه عن المناسبة على ما ستعرف ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ ، فكيف مع المناسبة ، فأعطى الفقير منهم دون الغنى[1] . وهذا التأويل مع ما فيه من مخالفة ظاهر[2] العموم والتعليل الذى أشعر به اللفظ إشعاراً ظاهرا فيه اعتبار زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ عنده لا يجوز إثباته بخبر الواحد فكيف بالقياس وكونهم مذكورين مع اليتامى والمساكين مع قرينة إعطاء المال ليس قرينة دالة على اعتبار الفقير فيهم ، وإلا لكان ما كان يأخذه الرسول ـ عليه السلام ـ فى حال حياته من هذا الخمس مشروطا أيضا بالحاجة ، ضرورة وجود هذه القرينة بعينها فى حقه عليه السلام . ولا قائل[3] به وأيضا: لو كان مثل هذه القرينة مانعا من أن يكون اعتبار الفقير فيهم زيادة على النص، لكان تيسير[4] الفاتحة مانعا من أن يكون وجوب قراءته فى الصلاة زيادة على قوله تعالى: ﴿ **فاقرءوا ما تيسر من القرآن** ﴾[5] حتى لا يمنع قبول ما ورد فى وجوب قراءته فى الصلاة من أخبار الآحاد ، هذا كله لو اعتبر القرابة بشرط الحاجة والفقير فى صرف ما يصرف إليهم من الخمس ، فأما إذا لم يعتبرها ويجعلها كالعجم الطماطم[6] ، وهو الظاهر من مذهبه إذ الخمس عنده

---

(١) وأجاب صاحب مسلم الثبوت وشارحه "٢٨/٢" : بأن القرابة ليست سببا للاستحقاق حتى يرتب الحكم على الوصف المناسب ، بل ذلك لقول النبى ﷺ : « يا بنى هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعوضكم عنها خمس الخمس » ، والمعوض عنه للفقير فكذا العوض ، فوجب التخصيص ، ويستدل فى ذلك أيضا بما ثبت عن الخلفاء الراشدين وذلك أنهم لم " يعطوا ذوى القربى من الأخماس لأنهم صاروا أغنياء .
راجع : تيسير التحرير "١٤٨/١" .

(٢) فى "ص" لظاهر .

(٣) آخر الورقة "١٧٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" تيسر .

(٥) سورة المزمل آية "٢٠" .

(٦) الطماطم ، والطمطمانى : هو الأعجم الذى لا يفصح ورجل طمطم بالكسر : أى فى لسانه عجمة لا يفصح .
انظر : معجم مقاييس اللغة مادة " طم " "٤٠٦/٣" ، لسان العرب مادة " طمم " "٣٧١/٢" .

ينقسم على ثلاثة أسهم فيعطى ذوى القربى من سهم المساكين لفقرهم لا لقرابتهم فلا وجه له اصطلاح وليس هو من التأويل فى شىء ، بل هو تعطيل للنص [١].

فإن قلت : إنما ذكروا لئلا يحرموا عن هذا كما حرموا عن الصدقة[٢].

قلت : هذا باطل لوجوه :

أحدها : أن فيه إبطال دلالة " اللام " ، إذ هى ظاهرة فى التمليك إذا أضيفت به إلى من يصلح للملك .

وثانيها : أن فيه إبطال دلالة " واو " العطف ، فإنها تقتضى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما عطف عليه ، وقد عطف على الاستحقاق ، إذ كان / (٣١٨ / أ) الرسول - عليه السلام - يستحق سهمه المضاف إليه ، فوجب أن يثبت الاستحقاق لذوى القربى أيضا تسوية بينهما فيما عطف عليه .

وأيضا فإنه عطف عليه اليتامى والمساكين ، فلو كان حكمه جواز الصرف لكان حكم ما عطف عليه أيضا كذلك لما سبق [٣].

وثالثها : أن ما ذكروه إنما يحتاج إليه أو يحسن ذكره ، لو كان يظن أو يتخيل حصول موجب تحريم الصدقة فى الخمس ، أما إذا لم يظن ذلك ولا يتخيل فلا وهو غير متخيل فيه ، إذ الموجب له هو كون الصدقة غسالة الناس وأوساخهم .

---

(١) انظر : البرهان "١/ ٥٥٤" ، أصول السرخسى "٣/ ١٩" ، الفائق "٣/ ٢٥٢-٢٥٣" .

(٢) قال المصنف فى الفائق "٣/ ٢٥٣" : "لا يقال : فائدته أنه لا يظن عدم جواز الصرف إليهم ، كما فى الصدقة ، لأنه ليس فيه ما يحيله ، وفيه إبطال دلالة "اللام" وواو العطف لأنه عطف على الرسول وعطف عليه اليتامى والمساكين وكله للاستحقاق، وفيه عطف العام على الخاص مع تخلل الفصل وهو غير معهود فيه .
هذا الذى ذكره المصنف أبطله بهذه الوجوه التى ذكرها هنا .

(٣) انظر ما سبق قريبا .

ورابعها وخامسها : ما تقدم من الوجهين .

وسادسها : لو كان ذكرهم إنما هو لدفع ما ذكروه من الظن الفاسد والتخيل الباطل ، لوجب أن يذكروا على وجه لا يوجب ظنا فاسدا آخر أقوى منه ، فكان ينبغى أن لا يذكروه على الاستقلال[1] ، بل كان ينبغى أن يذكر عند ذكر المساكين ما ينبه على هذا المقصود[2] . لا يقال : ما ذكرتم فى ذى القربى فهو لازم عليكم فى اليتامى فإنكم تعتبرون الحاجة فيهم فى جواز [صرف[3]] سهمهم إليهم[4] . لأنا نقول : لا نسلم " أنا نعتبر[5] " ذلك ، وهذا لأن الأظهر من قول الشافعى - رضى الله عنه - : أنه لا يعتبر ذلك .

قلنا : أن يمنع ذلك بناء عليه . ولئن سلم الحكم فيه ، فليس بلازم علينا من جملة ما ذكرنا إلا تخصيص عموم اليتامى على ما لا يخفى ذلك عليك ، وتخصيص العموم للقرينة جائز ، والقرينة المخصصة له هى ذكره مع قرينة إعطاء المال ، فإن ذلك مشعر بالحاجة فيهم ، ولأنه ليس فيهم معنى يناسب الإعطاء " غير "[6] الحاجة ، بخلاف ذوى القربى فإن جلالة قدر القرابة يناسب الإعطاء لهم[7] . ومن هذا الجنس تأويلهم فى قوله - عليه السلام - : « لا يقتل مؤمن بكافر »[8] حيث قالوا : المراد منه الكافر الحربى[9] ، فإنه

---

(١) فى الأصل : استقلال ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) انظر : البرهان "٥٥٣/١" ، المستصفى "٤٠٩/١" ، المنخول " ص ١٩٦" ، تيسير التحرير "٥١/١" .

(٣) ساقط من الأصل والمثبت من " ص ، ك " .

(٤) انظر : المستصفى "٤٠٨/١" ، المنخول " ص ١٩٧" ، الأحكام للآمدى "٦١/٣" ، الفائق "٢٥٤/٣" .

(٥) فى "ص" أن المعتبر .

(٦) فى "ص" عن .

(٧) انظر : المستصفى "٤٠٨/١" ، المنخول " ص ١٩٧" ، الأحكام للآمدى "٦١/٣" .

(٨) سبق تخريجه " ص ١١٢٥" .

(٩) الفائق " ٣ / ٢٥٤" ، وراجع : تيسير التحرير "٢٦١/١" ، فواتح الرحموت "٢٩٩/١" .

خلاف ظاهر العمــوم ، إذ النكرة فى[1] سياق النفى من أدل ألفــاظ العموم ، وخلاف ما أشعر به اللفظ من التعليل ، فإنه يشعر إشعارا ظاهراً على أن العلة لذلك هو مطلق الكفر لما سبق ، وكون الخاص معطوفاً عليه لا يصلح أن يكون قرينة مخصصة له لما سبق فى العموم[2] .

المسألــة الخامســة

من التأويلات البعــيدة ، تأويل بعض أصحابنا : قــوله عليه السلام : « من ملك ذا رحم محرم عــتق عليه »[3] فإنه أوله عن عــمومه وخصصه بالأصول

---

(١) آخر الورقة "١٨٠" من "ص" .

(٢) انظر ما سـبق " ص ١٤٧١" ، المعتمد "٣٠٨/١" ، المحـصول "١/ق٣٠٦/٣" ، الأحكام للآمدى "٢٥٨/٢" ، مـختصـر ابن الحاجب وشرحـه "٢/ ١٢٠" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٢٢٢" ، المسودة " ص ١٤٠" ، تيسير التحرير "٢٦١/١" .

(٣) أخرجه أبو داود "٣٩٤٩" فى كتاب العـتق باب فيمن ملك ذا رحم محرم "٢٦/٤" وأخرجه الترمذى "١٣٦٥" فى كتاب الأحكام بـاب ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم "٦٤٦/٣" .

وأخرجه ابن مـاجه "٢٥٢٤" فى كتاب العـتق باب من ملك ذا رحم محرم فـهو حر "٢/ ٨٤٣" .

أخرجوه عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ قال : « من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر » أخرجـه أبو داود عن موسى بن اسماعيل عن حماد وسعيـد ، والباقون عن جمـاعة عن حماد ، قـال أبو داود : لم يرو هذا الحديث إلا حماد وقد شك فيه ، فإن موسى بن اسماعيل قال فى موضع آخر : عن سمرة - فيما يحسب حمـاد - وقد رواه شعبة مـرسلا عن الحسن عن النبى ﷺ وشعـبة أحفظ من حماد .

وقال الترمذى : هذا حديث لا نعرفه مسندا إلا من حديث حماد بن سلمة .

وقال فى علله الكبرى : وسـألت محمد بن اسماعيل عن هذا الحـديث فلم يعرفه عن الحسن عن سمـرة إلا من حديث حماد بن سلمة ، ويروى عن قـتادة عن الحسن عن عمر . ==

والفصول [1].

وهو بعيد جدا .

أما أولا : فلما تقدم أن ألفاظ الشرط والجزاء أقوى الدلالة على العموم، لاسيما إذا وردت ابتداء لتأسيس قاعدة ، لا فى حكاية حال وجواب عن سؤال، حتى يعتقد تخصيصه به .

وأما ثانيا : فلأن إرادة الآباء والأبناء من هذا اللفظ من غير قرينة ألغاز وتلبيس ألا ترى أن/ (٣١٨/ب) الرجل لو قال : لعبده : من لقيته من رحمى محرمى فأكرمه ، ثم قال : أردت بذلك الآباء والأبناء عد ملغزا أو ملبسا .

وأما ثالثا : فلأنه سلك فيه مسلك الحدود ، من حيث أنه بدأ بالأعم

== وأخرجه البيهقى فى كتاب العتق باب من يعتق بالملك "٢٨٩/١٠" بالسند السابق وقال : إذا انفرد به حماد وشك فيه وخالف من هو أحفظ منه وجب التوقف فيه وقد أشار البخارى إلى تضعيفه ، وقال : على بن المدنى : هذا عندى منكر .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العتق - باب من ملك ذا رحم محرم فهو حر "٢/ ٢١٤" ، وأخرجه الحاكم أيضا من طريق ضمرة بن ربيعة عن سفيان عن عبد الله ابن دينار عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ ، فذكره "٢/ ٢١٤" .

وأخرجه ابن ماجه من هذا الطريق أيضا "٢٥٢٥" "٢/ ٨٤٤".

وعلقه الترمذى "٣/ ٦٤٧" وقال : ولم يتابع ضمرة على هذا الحديث وهو حديث خطأ عن أهل الحديث .

وأخرجه الحاكم "١٢/ ٢١٤" من طريق أحمد بن حنبل به عن حماد بن سلمة عن عاصم الأحول ، وقتادة عن الحسن بن سمرة مرفوعا وسكت عنه .

وأخرجه أبو داود الطيالسى "٩١٠" عن سمرة " ص ١٢٣" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "٥/ ١٥ ، ٢٠".

انظر : نصب الراية "٣/ ٢٧٩-٢٨٠".

(١) انظر : البرهان "٥٣٩/١" المستصفى "٤٠٥/١" ، المنخول " ص ١٨٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٠" ، الفائق "٣/ ٢٥٤" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٧".

وختم بالأخص ، وذلك يدل على [أنه قصد به[1]] الضبط ، واختصاص الحكم [بما [2]] ذكر من القيود ، وإلا لم يكن ذكر القيد مفيدا ، لأن فائدته ليس إلا ذلك .

وأما رابعا : فلأن الأصول والفصول يختصان بخاصية قرب القرابة[3] وشرف النسب ، وذلك يقتضى التنصيص عليهما احتراما لهما .

وأما خامسا : فلأن اللفظ أشعر بعلية الرحم مع المحرمية وتعظيمه وحرمته لما سبق غير مرة ، فتنزيله على الأصول والفصول ترك لهذه الدلالة وهو باطل[4].

والشافعى - رضى الله عنه - لم يقل بمقتضى الحديث لا لأنه يؤكده ويخصصه بناء على القياس على وجوب النفقة بسبب البعضية لا غير أو لغيره[5] بل لأن الحديث لم يصح عنده ، لأنه موقوف على الحسن بن

---

(١) ساقط من الأصل ، و "ك" والمثبت من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) آخر الورقة "٤١" من "ك" .

(٤) انظر البرهان "١/ ٥٤٠" ، المستصفى "١/٤٠٥" ، المنخول " ص ١٨٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٠" ، الفائق "٣/ ٢٥٥"، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٥٧" .

(٥) جمهور الأصوليين على أن هذا التأويل غير صحيح وإنما وجه ما ذهب إليه الإمام الشافعى - رحمه الله - فى عتق الأصول والفروع أمور :

أ- القياس على وجوب النفقة وذلك أنها لا تجب عند الإمام الشافعى إلا للأصول والفروع .

ب- ماورد فى صحيح مسلم "٢/ ١١٤٨" لا يجزى ولد والده إلا أن يجده عبدا فيشتريه فيعتقه " أى بنفس الشراء" .

جـ- قوله تعالى : فى عتق الولد : ﴿ **وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون** ﴾ ووجه الدلالة : هو أن الله سبحانه وتعالى أبطل إثبات الولدية بإثبات العبودية فعلم أنهما لا يجتمعان .

راجع شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٧٢"

وانظر : المستصفى "١/ ٤٠٦" ، المنخول " ص ١٨٦" .

عمارة[1] .

ومن جنس هذا التأويل تأويل الحنفية قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » وقد أولوه بتأويلات ثلاثة :

أحدها : بالحمل على القضاء والنذر[2] .

وهو بعيد ، لأن النكرة فى سياق النفى من أدل ألفاظ العموم على العموم، وقد قاله عليه السلام : ابتداء لتأسيس القاعدة ، لا فى جواب سائل حتى يعتقد تخصيصه به ، فحمله على القضاء النادر الذى هو فرع الأداء، والنذر النادر الذى هو فرع الفرائض ، وإخراج الصوم الأصلى الذى هو الغالب والمتبادر إلى الفهم من إطلاق لفظ الصوم وهو الفرض المعتاد والتطوع بعيد جدا، وإن كان بعده ليس كبعد حمل حديث النكاح على المكاتبة[3] ، إذ المكاتبة بالنسبة إلى النساء أندر من القضاء والنذر بالنسبة إلى الصوم[4] .

وثانيها : وهو ما عزى إلى الطحاوى أنه محمول على نية صوم[1] الغد

---

(١) هو أبو محمد الحسن بن عمارة بن المضرب البجلى مولاهم الكوفى تولى قضاء بغداد فى خلافة المنصور ، وروى عن ابن أبى مليكة والحكم وطبقتها وقال الساجى : ضعيف متروك ، أجمع أهل الحديث على ترك حديثه توفى سنة "١٥٣" هـ .

انظر ميزان الاعتدال للذهبى "٥١٣/١" ، تهذيب التهذيب "٣٠٤/٢" ، تقريب التهذيب "١٦٩/١" ، شذرات الذهب "٢٣٤/١".

(٢) انظر : البرهان "٥٢٥/١" ، المستصفى "٤٠٩/١" ، المنخول " ص ١٨٤" ، الأحكام للآمدى "٥٩/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٧١/٢" ، روضة الناظر " ص ١٨٠" ، تيسير التحرير "١٤٨/١".

(٣) كما سبق " ص ١٧١٨" .

(٤) انظر : نفس المراجع السابقة .

(٥) فى "ص" الصوم .

((قبل الغروب [1])) من يومه ، وكان [2] يتبجح بهذا التأويل ، لأنه أبقى ((لا صيام)) على عمومه[3] .

وهو أيضا بعيد ، بل أبعد من الأول .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : أن سياق الخبر يدل على النهى من تأخير النية عن الليل والحث على تقديمها على بياض النهار الذى يصومه ، وهذا المفهوم منه جارى مجرى الفحوى الذى لا ينكره دون إنصاف من المخلصين ، فحمل الخبر على النهى

---

(1) فى "ك" من الغروب .

(2) بعد قوله : " وكان " فى الأصل : زيادة : قوله : " بيان " غير مقروؤة ، وهى ساقطة من "ص ، ك " .

(3) ذكر الطحاوى فى شرح معانى الآثار "٥٨/٢" بعد أن ذكر هذا الحديث أن حكم النية التى يدخل بها فى الصوم ثلاثة أوجه : فما كان منها فرضا فى يوم بعينه ، كانت تلك النية مجزئة قبل دخول ذلك اليوم فى الليل ، وفى ذلك اليوم أيضا ، وما كان منه فرضا لا في يوم بعينه كانت النية التى يدخل بها فيه فى الليلة التى قبله ولم تجز بعد دخول اليوم ، وما كان منه تطوعا كانت النية التى يدخل بها فيه في الليل الذى قبله ، وفى النهار الذى بعد ذلك .

وانظر : الفائق وهامشه "٢٥٨/٣" .

والطحاوى : هو أبو جعفر أحمد بن سلامة الأزدى المصرى المعروف بالطحاوى نسبة إلى بلدة "طحا" ولد فيها سنة "٢٩٣هـ " إمام علامة حافظ فقيه حنفي المذهب وكان ثقة ثبتا ، إنتهت إليه رياسة أصحاب أبى حنيفة وله مصنفات كثيرة منها : أحكام القرآن ، ومعانى الآثار ، وبيان مشكل الآثار ، والمختصر فى الفقه ، توفى بمصر سنة "٣٢١هـ" .

انظر : الفهرست "ص ٢٩٢" ، تذكرة الحفاظ "٨٠٨/٣" ، وفيات الأعيان "٧١/١" ، البداية والنهاية "١٧٤/١١" ، النجوم الزاهرة " ص ٢٣٩" ، الجواهر المضيئة "١٠٢/١" .

عن تقديم[١] النية والحث على تأخيرها مضاد مقصود الكلام الذى سيق لأجله، فكان باطلا .

وثانيهما[٢]: أن حمل النهى على المعتاد أولى من حـمله على ما لا يعتاد ، بل لا يكاد يوجد[٣] ، ضرورة أن النهى المعتاد أمس ، وتأخـير النية عن الليل معتاد بسبب الذهول / (٣١٩ / أ) والغـفلة عنها ، وأما التقديم ((فنادر))[٤] لا يفعله أحد ، لأنه يـنسب إذ ذاك إلى جنون وقلة عقل وهو وازع له عنه فلم يجز حمله عليه .

وثالثها : أنا وإن سلمنا أنه ليس بنادر ، بل هو معتاد كاعتياد التأخير ، لكن نقول : قوله : عليه السلام : « لا صيـام لمن يبيت الصيام من الليل » يقتضى النهى عن أن لا يقع مبينا وذلك قد يكون بالتقديم ، وقد يكون بالتأخير وليس فى اللفظ ما يقتضى تخصـيصه بأحدهما ، فوجب أن يحمل عليهمـا معا دفعا للإجمال ، وتكثيرا للفائدة ، فحمله على النهى عن التقديم فقط باطل [٥].

ورابعها : قالوا إنه محمول على نفى الكمال .

وهذا تفريع على أن حرف النهى إذا دخل على الاسم الشـرعى يقتضى نفى حقيقـته الشرعية ، فأمـا إذا لم نقل بذلك سواء قيل بأنه مجمل فـيهما أو هو حقيقة فى نفى الكمال فليس هو من التأويل فى شىء[٦] .

---

(١) آخر الورقة "١٨١" من "ص" .

(٢) فى "ك" ثانيها .

(٣) فى "ص" يؤخذ .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) قال إمام الحرمين فى البرهان "١/٥٢٧" بعـد أن ذكر كلام الطحاوى السابق ذكره : "وهذا كلام غث لا أصل له ، وهو يحط من مرتبة الطحاوى إن صح النقل عنه .

(٦) انظر : البرهان "١/٥٢٨" المنخـول " ص ١٨٥ " ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/٢٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/٤٦٨" .

وهذا التأويل قريب .

وتضعيفه بأن يقال : أنه مستعمل فى القضاء والنذر لنفى[1] الصحة وفاقا ، فلو استعمل فى غيرهما لنفى الكمال ، لزم استعمال اللفظ الواحد فى الحقيقة والمجاز معا ، وهو غير جائز ، وبتقدير أن يكون جائزا لكنه خلاف استعمال الفصيح[2] .

فإن قلت : هذا إنما يلزم لو كان القضاء والنذر مرادين منه .

وهو ممنوع وهذا لأن ما ذكرتم من أنهما نادران يدل على أنهما غير مرادين[3] .

قلت : أما الدليل على أنهما مرادان فهو أن اللفظ عام وخروجهما عنه تخصيص له وهو خلاف الأصل ، ولأن الحكم على مقتضاه ثابت فيه والأصل ((عدم))[4] دليل آخر .

وأما ما ذكرنا فى الدليل إنما يدل على امتناع اقتصار إرادتهما لا على امتناع إرادتهما مطلقا ، وإلا لزم أن لا يكون العام عاما ، وأيضا فإن كونهما غير مرادين منه قول لم يقل به أحد فكان باطلا[5] .

---

(١) فى "ك" بنفى .

(٢) انظر : البرهان ، المنخول فى الموضعين السابقين ، فواتح الرحموت "٢/ ٢٧" .

(٣) البرهان "١/ ٥٢٩" ، الفائق "٣/ ٢٥٩" .

(٤) فى "ك" فيه .

(٥) البرهان فى الموضع السابق .

المسألـة السادسـة

اعلم أن ضعف التأويل يعرف : تارة بقوة ظهور اللفظ فيما هو فيه ظاهر ، وتارة لضعف[1] دليله ، وتارة بهما بأن يكون اللفظ المستعمل ((ضعيف))[2] الدلالة على العموم ، ودليل التأويل أيضا ((ضعيف)) [3].

فمن التأويل الضعيف الذى يعرف ضعفه بسبب ضعف دليله ، تأويل من صرف قوله عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر »[4] عن[5] العموم حتى منع من الاحتجاج به فى إيجاب العشر أو نصفه فى الخضروات ، لأن دليله فى ذلك هو أن المقصود من الحديث الفصل بين واجب الجنسين ، لا بيان عموم ما يجب فيه العشر ونصف العشر[6] .

وهو ضعيف ، لأن كون الفصل بين واجب الجنسين مقصودا ، لا يمنع / (٣١٩ / ب) من أن يكون العموم معه أيضاً مقصودا ، وإذا لم يناف ذلك ، واللفظ عام وجب اجراؤه على عمومه [7] « أيضاً »[8] .

---

(١) فى "ك" بضعف .

(٢) فى الأصل "ك" قوى ، والمثبت من "ص" .

(٣)فى "ص" كذلك .

وانظر : البرهان "١/ ٥٤٢، ٥٤٤ " ، المستصفى "١/ ٤٠٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦١" ، الفائق "٣/ ٢٦٠".

(٤) الحديث سبق تخريجه " ص ١٣٩٢" .

(٥) فى "ك" على .

(٦) انظر : البرهان ، المستصفى ، الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى المواضع السابقة .

(٧) هذا هو وجه كونه ضعيفا ، وقد ذكر الآمدى فى الأحكام "٣/ ٦١" فى بيان وجه ضعفه هو أن اللفظ عام فى كل ما سقت السماء أو سقى بنضح أو دالية بوضع اللغة عند القائلين به ، وكون ذلك مما يقصد به العشر أو نصفه غير مانع من قصد التعميم حيث لا منافاة بينهما ، اللهم إلا أن يبين أن الخبر لم يرد إلا لقصد الفرق ، وهذا مما لا سبيل إليه .

وانظر : المراجع السابقة .

(٨) ساقط من « ص ، ك » .

المسألة السابعة

من التأويلات البعيدة ، تأويل يقتضى حمل كلام الله تعالى ، أو كلام رسوله على شواذ اللغة والإعراب ونوادرهما [1] مثاله : القائلون بوجوب مسح الرجلين عينا كالشيعة[2] ، وعلى التخيير بينه وبين غسلهما كالحسن[3] البصرى[4] ، وعلى الجمع بينه وبين الغسل كداوود الظاهرى[5] .

لما تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ **وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾[6] على قراءة الكسر على وجوب مسح الرجلين ، فإن ظاهره يقتضى وجوب مسحهما ، لكونه

---

(١) آخر الورقة « ١٨٢ » من « ص » .

وانظر : البرهان «١/ ٥٤٥ » ، المنخول « ص ٢٠١ » ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦١٣" ، الفائق " ٣/ ٢٦٠ " ، جمع الجوامع « ٢/ ٥٧ » .

(٢) اختلف فى مسح الرجلين وفى غسلهما فذهب الجمهور إلى أن فرضهما الغسل وخالف فى ذلك الرافضة .

انظر : تفسير القرطبى « ٦/ ٩١ » ، المغنى لابن قدامة « ١/ ١٣٣ » .

(٣) وهو مذهب ابن جرير .

انظر تفسير الطبرى « ٦/ ١٣٠ » ، تفسير القرطبى « ٦/ ٩١-٩٢ » .

(٤) آخر الورقة « ٤٢ » من « ك » .

(٥) انظر المحلى : « ١/ ١٥٦ » ، روح المعانى «٦/ ٧٣ » ، الفائق «٣/ ٢٦١ -٢٦٢ » .

(٦) سورة المائدة : آية ٦ .

حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين فى الآية فقرأ ابن كثير بالجر وقرأ نافع بالنصب .

وحجة من قرأ بالنصب : أنه عطفه على الوجوه والأيدى .

وحجة من قرأ بالجر أن حمله على العطف على الرؤوس .

انظر : الكشف عن وجوه القراءات « ١/ ٤٠٦ » تفسير القرطبى « ٦/ ٩١ » .

معطوفا على قوله : ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾ ولكون ظاهر العطف يقتضى مشاركة المعطوف للمعطوف عليه فيما عطف عليه[1] .

قال بعض القائلين بـوجوب غسل الرجلين أن[2] الاستدلال المذكور إنما يتم لو كان ﴿ **وأرجلكم** ﴾ معطوفـاً على قوله : ﴿ **وامسـحوا برؤوسكم** ﴾ وهو ممنوع ل هو عندنا مـعطوف على قـوله : ﴿ **فاغـسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق** ﴾ بدليل أنه قدر الحكم فى المعطوف إلى الكعبين كـما قدر فى المعطوف عليه إلى المرافق ، ولو كان مـعطوفا على قوله : ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾ لما كان مقدرا كما هو فى المعطوف عليه[3] .

وأما الكسر فإنما هو على الجوار ، فإن المجاورة تقتضى الاستتباع .

كما فى قولهم : جحر ضب خرب[4] ، وكما فى قول امرئ القيس :

كأن ثبيرا فى عرانين وبله .. كبير أناس فى بجاد مزمل[5]

---

(١) انظر : البرهان " ١/ ٥٤٦ " ، الأحكام للآمدى " ٣/ ٦٢ » المغنى لابن قدامة "١/ ١٣٣" .

(٢) فى "ك" إنما .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٥٤٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٢" ، الفائق "٣/ ٢٦٢" .

(٤) انظر : تفسير الرازى "١١/ ١٦١" ، المغنى لابن قدامة "١/ ١٣٣" .

(٥) جاء هذا البيت من معلقة امرئ القيس وهو البيت السابع والسبعون كما جاء فى ديوانه "ص٦٢" .

وجاء قبله :

ويتماء لم يترك بها جذع نخلة .. ولا أطما إلا مشيدا بجندل

وجاء بعده :

كأن ذرى رأس المحيمر غدوة .. من السيل والأغثاء فلكة معزل

قوله: ثبيـرا : جبل بعينه والعرانين : الأنف والـوابل : المطر الغزير العظيم القطر ، والبجـاد : كساء مـخطط ، والتزمل : التلفف بالثـياب .

وجر : مزملا على جوار بجاد وإلا ، فالقياس يقتضى رفعه لأنه وصف كبير أناس .

والشاعر يقـول : كأن ثبيرا فى أوائل مطر هـذا السحاب سيد أناس قـد تلفف بكساء مخطط ، شبه تغطيته بالغثاء بتغطى هذا الرجل بالكساء .

انظر : شرح المعلقات السبع للزوزونى "ص٤٠" .

==

كسر قوله : مزمل ، مع أنه من حقه أن يكون مرفوعا ، لكونه صفة : كبير أناس ، وإنما كسره على الجوار إذ ليس ثم ما يوجب الكسر سواه[1] .

وهو ضعيف جدا . أما ما ذكره من الدلالة ، فلأنه لا يجب[2] التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فى كل شىء ، حتى يلزم من كون مسح الرأس غير مقدر أن يكون مسح الرجلين أيضا غير مقدر على تقدير أن يكون معطوفا عليه.

سلمنا : ذلك لكنه منقوض بقوله : ﴿ **وأيديكم إلى المرافق** ﴾ فإنه معطوف على قوله : ﴿ **فاغسلوا وجوهكم** ﴾ وفاقا ، مع أنه غير مقدر .

وأما ما ذكروه من سبب الكسر فهو أيضا ضعيف جدا ، لأن الاستتباع لسبب[3] المجاورة من شواذ اللغة ، ونوادر الإعراب ، التى لا يعدل بها عن مواردها المسموعة إلا لضرورة الشعر[4] .

وبتقدير أن يجوز ذلك فإنما يجوز فيما ليس فيه لبس ، كما فى قولهم : جحر ضب خرب ، لأن من المعلوم أن الخرب ، ليس صفة الضب .

فأما ما فيه لبس [نحو[5]] ما نحن فيه فلا .

وشعر امرئ القيس لا نسلم أنه من هذا الباب ، وهذا لأنه إنما يكون

== وجاء البيت معزوا إليه فى :

شرح المعلقات السبع للزوزنى " ص ٤٠ " ، البرهان لإمام الحرمين "١/٥٤٦" ، الأحكام للآمدى "٣/٦٢" .

وجاء من غير عزو فى :

المنخول "ص٢٠٢" ، الفائق "٣/٢٦٣" .

(١) انظر : البرهان ، الأحكام للآمدى ، المنخول ، الفائق ، فى المواضع السابقة .

(٢) فى "ص" لا يوجب .

(٣) فى "ك" بسبب .

(٤) البرهان "١/٥٤٦" ، المنخول "ص ٢٠٢" ، الأحكام للآمدى "٣/٦٢" ، الفائق "٣/٢٦٣" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك " .

من هذا الباب لو كان كسرة / (٣٢٠ / أ) مزمل ، لأجل[١] كسرة : بجاد ، وهو[٢] ممنوع ، بل كسرته لأجل محافظة القوافى وموافقة الأبيات ، وليس هو من الاستتباع بسبب الجوار فى شىء ، لأن ما يكون من هذا الجنس يجب أن لا يكون بين المستتبع وبين التابع فصل[٣] كما هو فى قولهم : جحر ضب خرب ، ونظائره .

ولهذا[٤] أيضا يعرف أنه وإن لم يكن الاستتباع بسبب الجوار من ضعيف اللغة .

والإعراب لم يجز أيضا حمل كسرة قوله : ﴿ **وأرجلكم** ﴾ عليه لتخلل واو العطف بينه بين ((قوله))[٥] ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾ .

فإن قلت : فما وجه مذهب الجماهير القائلين بوجوب الغسل فيه على تقدير قراءة الكسر [فإنها[٦]] صحت فى السبع كقراءة النصب ، والتعارض بين القطعيين غير جائز حتى يصار إلى ترجيح إحدى القراءتين[٧] على الأخرى ، أو يقال: إن القراءتين تتعارضان وتتساقطان ، ويجب الرجوع فى ذلك إلى السنة ، بل لا بد من تأويل أحدهما[٨] .

قلت : الوجه فيه أن يقال : إن قوله : ﴿ **وأرجلكم** ﴾ معطوف على قوله : ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾ ، وظاهر هذا وإن اقتضى وجوب مسح الرجلين لأن ظاهر العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما عطف عليه وهو

---

(١) فى "ك" لأصل .
(٢) فى "ك" فهو .
(٣) انظر المراجع السابقة
(٤) فى "ك" وبهذا
(٥) ساقط من "ص" .
(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك " .
(٧) آخر الورقة "١٨٣" من "ص"
(٨) فى "ك" أحديهما

إنما عطف على الرأس فى المسح لا فى غيره إذ تقدير أمر آخر خلاف الأصل ، لكن ما ثبت من النقل الصحيح عن الرسول عليه السلام أنه غسل الرجلين حين بين الوضوء[1] ، وعدم نقل مسح الرجلين عنه مع أن الظاهر أنه لو مسح لنقل ، وإجماع الصحابة والتابعين ، على غسلهما قبل ظهور المخالف ، أوجب صرفه عن ظاهره ، وحمله على أنه معطوف على ما دل عليه المسح من المعنى المشترك بينه وبين الغسل ، وهو إمساس العضو بالماء .

فعلى هذا ليس فى الآية دلالة على وجوب مسحهما ولا على وجوب غسلهما ، وإنما ثبت الغسل بقراءة النصب أو بالسنة أو بالإجماع وإنما المقصود دفع دلالته على المسح لا غير .

وهذا النوع من العطف فى كلامهم ليس ببدع ولا ضعيف[2] ، بل هو كثير معدود من الفصاحة والبلاغة[3] .

---

(١) وذلك أن عبد الله بن زيد وعثمان حكيا وضوء رسول الله ﷺ قالا : فغسل قدميه ، وفى حديث عثمان " ثم غسل كلتا رجليه ثلاثا " متفق عليه .

وفى لفظ : " ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاثا ، ثم غسل اليسرى مثل ذلك" وعن على أنه حكى وضوء رسول الله ﷺ فقال : "ثم غسل رجليه إلى الكعبين ثلاثا ثلاثا " وكذلك قالت الربيع بنت معوذ ، والبراء بن عازب وعبد الله ابن عمر ، رواهن سعيد وغيره ، وعن عمر رضى الله عنه : " أن رجلا توضأ فترك موضع ظفر من قدمه فأبصره النبى ﷺ فقال : « ارجع فأحسن وضوءك فرجع فتوضأ ثم صلى » رواه مسلم ، وعن عائشة وأبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « ويل للأعقاب من النار » رواهن مسلم .

وقد كان النبى ﷺ يخلل الأصابع وأنه كان يعرك أصابعه بخنصره بعض العرك ، وهذا كله يدل على وجوب الغسل ،فإن الممسوح لا يحتاج إلى الاستيعاب والعرك.

(٢) فى الأصل : ضعف ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر : البرهان "١/٥٤٧" ، المنخول " ص ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى "٣/٢٦٤" ، الفائق "٣/٢٦٣" .

قال سيبويه : الكلام الجزل الفصيح ، يسترسل فى الأحايين استرسالا ، ولا تختلف مبانيه لأدنى تغير فى معانيه[(١)] .

مثاله : قول الشاعر :

علفتها تبنا وماء باردا ..[(٢)]

عطف المـاء على التبن ((فى العلف))[(٣)] ، مع أن الماء لا يعلف[(٤)] بل

---

(١) انظر البرهان "١/٥٤٧" ، الفائق "٣/٢٦٤" .

(٢) هذا صدر بيت لا يعرف له قائل وعجزه هو كما جاء فى الإنصاف "٢/٦١٣" :

حتى شتت همالة عيناها

ولم ينسبه لأحد .

وورد فى شرح شواهد المغنى "٢/٩٢٩" قوله : قال العينى فى الكبرى : "هذا رجز مشهور بين القوم لم أر أحداً عزاه إلى راجزه .

وذكر البغدادى فى الخزانة "١/ ٣٧٠" أن العلامة الشيرازى والفاضل اليمنى ذكرا أن هذا الشطر جاء عجزا وصدره هو :

لما حططت الرجل عنها واردا ....

ثم ذكر أن غيرهما جعله صدرا وعجزه :

.... حتى شتت همالة عيناها

ثم قال : " ورأيت فى حاشية نسخة صحيحة من الصحاح أنه لذى الرمة وفتشت ديوانه فلم أجده " .

وانظر : ضياء السالك إلى أوضح المسالك "٢/ ١٥٧" ، عدة السالك "٢/ ٢٤٥" .

وانظر فى البيت : الخصائص لابن جنى "٣/ ٤٣١" ، أمالى المرتضى "٢/ ٢٥٩" ، شرح ديوان الحماسة للتبريزى "٣/ ١٤٧" ، المفصل "٢/ ٨" ، مغنى اللبيب "٢/ ٦٣٢" ، لسان العرب "٣/ ٣٦٧" ، أوضح المسالك "٢/ ٢٤٥" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ص" لا يعلق .

يسقى لكن لما اشترك التعليف[1] والسقى فى أصل التناول ، حسن العطف .

ونظيره أيضا قول الآخر :

ولقد رأيتك فى الوغى .. متقلدا سيفا ورمحا[2]

---

(١) فى "ص" التعليق وفى "ك" العلف .

(٢) وهذا البيت بهذا اللفظ الذى أورده به المصنف أورده إمام الحرمين فى البرهان "١/٥٤٨" .

ونسبه المبرد فى الكامل "١/٢٨٩" لعبد الله بن الزبعرى لكن بلفظ :

ياليت زوجك قد غدا ... متقلدا سيفا ورمحا

وأورده ابن جنى فى خصائصه "٢/٤٣١" بهذا اللفظ من غير عزو كذا أورده الجوهرى فى صحاحه مادة "قلد" "٢/٥٢٧" وباللفظ نفسه ومن غير عزو أيضا جاء فى شرح القصائد التسع للنحاس "١/٣٦٦" وأمالى الشجرى "٢/٣٢١" ولسان العرب مادة "قلد" "٣/٣٦٧" .

وبلفظ :

ياليت بعلك قد غدا ... متقلدا سيفا ورمحا

جاء من غير عزو فى :

شرح ديوان الحماسة للمرزوقى "٣/١٤٧" ، شرح الحماسة للتبريزى "٣/١٤٧" ، عدة السالك "٢/٢٤٧" .

وبلفظ :

ورأيت زوجك فى الوغى ....

جاء من غير عزو فى :

تفسير الطبرى "١/٦١ ، ١١٤" ، المنخول " ص ٢٠٣" ، تفسير ابن كثير "١/٤٧" .

وبلفظ :

ياليت زوجك فى الوغى.... ....

جاء من غير عزو فى :

فتح القدير للشوكانى "٢/٤٦٢" .

وبلفظ :

ياليت زوجك قد غدا.... ....

جاء من غير عزو فى :

شرح المعلقات السبع للزوزونى " ص ٩٣" ، الخزانة "٣/١٤٢" .

عطف الرمح على تقليد السيف مع أنه لا / (٣٢٠ / ب) يقلد ، وإنما يعتقل[١] لكونهما جملتين متقاربتين[٢] .

وقال الآخر :

فعلا[٣] فروع الأيهقان وأطفلت .. بالجلهتين[٤] ظباؤها ونعامها[٥]

عطف النعام على الظباء فى الأطفال مع أن النعام لا يطفل ، وإنما يبيض لاشتراكهما فى إخراج ما يبقى به النسل[٦] .

فإن قلت : ليس تأويلكم لقراءة الكسر ، أولى من تأويلنا لقراءة النصب ، وهو أن يجعل نصبه على العطف على محل الرأس ، لا أنه معطوف على

---

(١) فى "ك" يعقل .

(٢) انظر : البرهان "١/٥٤٨" ، المنخول " ص ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى "٣/٦٢" ، الفائق "٣/ ٢٦٤" ، تفسير القرطبى "٦/ ٩٥" .

(٣) فى "ك" فعلى .

(٤) فى "ص" بالجهلتين .

(٥) هذا البيت للبيد بن ربيعة العامرى كما جاء فى ديوانه " ص ١٦٤" وهو البيت السادس من المعلقة .

والإيهاق : شجر ، وهو الجرجير البرى ، وأطفلت : أى ولدت فصار لها أطفال ، والجلهتان : جانبا الوادى .

فالشاعر يقول : كثر الماء حتى علا فوق هذه الأيهقان حتى لم تجد الضباء والنعام موضعا تضع أطفالها فيه إلا جانبى الوادى .

انظر : جمهرة أشعار العرب "١/ ٣٥٠" ، شرح ديوان لبيد " ص ٢٩٨" ، شرح المعلقات السبع للزوزونى " ص ٩٣" ، شرح القصائد العشر للتبريزى " ص ٢٠٤" ، شرح القصائد العشر المشهورات "١/ ٣٦٥" .

وجاء البيت معزوا إليه فى :

الصحاح مادة "جله" "٦/ ٢٢٣٠" ، لسان العرب مادة "جله" "١١/١٠" ومن غير عزو أورده فى :

البرهان لإمام الحرمين "١/٥٤٨" ، جمهرة اللغة "٣/٤١٣" .

(٦) انظر : البرهان "١/٥٤٨" ، الفائق "٣/ ٢٦٥" ، تفسير القرطبى "٦/ ٩٥" .

الأيدى ، فإن الرأس فى محل النصب ، لأنه مفعول به ، والتقدير وامسحوا رؤوسكم[١] ، وإنما كسر لدخول[٢] الجار عليه وهكذا حكم كل مجرور[٣] اتصل الفعل به بواسطة الجار ، والعطف على المحل ليس بضعيف باتفاق أهل الصناعة ، ويشهد لهم اعتبارهم المعانى فى مواضع لا تخفى عليك ، قال الله تعالى : ﴿ إن وعد الله حق والساعة ﴾[٤] قرئ بالرفع[٥] على أنه معطوف على محل اسم إن .

قال الشاعر :

معاوى إننا بشر فاسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديدا[٦]

---

(١) فى "ص" برؤوسكم .

(٢) فى الأصل : كسرا دخول ، وما أثبته من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٤٣" من "ك" .

(٤) سورة الجاثية ، آية : "٣٢" .

(٥) قرأ حمزة ﴿ والساعة ﴾ بالنصب عطفا على ﴿ وعد ﴾ وقرأ الباقون : بالرفع : على الابتداء أو العطف على موضع ﴿ إن وعد الله ﴾ .
انظر تفسير الطبرى "٢٥/١٥٧-١٥٨" ، تفسير القرطبى "١٦/١٧٦- ١٧٧" .

(٦) هذا البيت لعقبة أو عقيبة بن هبيرة الأسدى جاهلى إسلامى . وفد على معاوية .
وقوله : معاوى : ترخيم معاوية ، واسجح : ارفق وكن سهلا .
والبيت من شواهد سيبويه "١/٣٤ ، ٣٥٢ ، ٣٧٥ ، ٤٤٨ " .
وجاء بعده :

أكلتم أرضنا فجردتموها .. فهل من قائم أو من حصيد

والشاهد : مطعون فى روايته : قال التدمرى فى شرح أبيات الجمل لما ذكر أبيات هذه القصيدة : " بان بهذه الأبيات أن الصواب رواية " ولا الحديد " بالجر ، ولكن سيبويه رواه بالنصب فتبعه الزجاج .

وذكر بعضهم : أن سيبويه غير متهم فيما نقله عن العرب فيجوز أن يكون البيت من قصيدة منصوبة غير هذه القصيدة المعروفة ، ويحتمل أن يكون الذى أنشده هذا البيت رده إلى لغته فقبله منه سيبويه منصوبا ، وعليه يكون الاحتجاج بلغة المنشد لا بقول الشاعر .
==

نصب الحديد على أنه معطوف على محل الجبال ، فإنها فى محل النصب لكونها[1] خبر ليس[2] .

وإنما كسر لدخول الباء الجارة .

نعم : هو خلاف الظاهر ، فإن الظاهر أن المعطوف تابع للمعطوف عليه فى اللفظ والمعنى ، لكن ما ذكرتم أيضا خلاف الظاهر .

فلم قلتم : أن جريكم على ظاهر قراءة النصب ، وتأويل قراءة الكسر[3] أولى من الجرى على ظاهر قراءة الكسر ، وتأويل قراءة النصب وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون ، ثم إنه معنا ، لأن تأويلنا ليس فيه إلا مخالفة اللفظ ، وأما تأويلكم ففيه مخالفة اللفظ والمعنى فكان ما ذكرنا أولى.

قلت : لو أولنا قراءة الكسر لمجرد قراءة النصب كان ما ذكرتم متجها ، لكنا لا نؤلها بمجردها[4] ، بل لما سبق[5] من الإجماع والنقل الصحيح عن الرسول

== انظر : الشعر والشعراء " ص ٣٢ " ، الخزانة "١/ ٣٤٣ ، ٢/ ١٤٣" ، المقتضب "٢/ ٣٣٨" سمط اللآلىء " ص ١٤٨ ، ١٤٩ " .

وجاء البيت منسوبا إلى الشاعر :

فى كتاب سيبويه "١/ ٣٤ ، ٣٥٢ ، ٣٧٥ ، ٤٤٨ " ، وانظر فهارس كتاب سيبويه " ص ٧٨٠" ، التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/ ١٩٥" ، شرح شواهد المغنى "٢ / ٨٧٠" .

وجاء من غير نسبة فى :

الشعر والشعراء " ص ٣٢ " ، المنخول " ص ٢٠٤" ، أمالى القالى " ص ٣٧" ، شرح المفصل لابن يعشى "٢/ ١٠٩ " .

(١) فى "ص" فإنهما .

(٢) انظر : التبصرة والتذكرة للصيمرى "١/ ١٩٥" ، المنخول "ص ٢٠٣" ، الأحكام للآمدى " ٣ / ٦٣" .

(٣) آخر الورقة "١٨٤" من "ص"

(٤) فى "ك" لمجردها

(٥) انظر ما سبق " ص ١٧٤٢"

عليه السلام ، بأنه كان يغسل الرجلين ولم ينقل عنه مسحهما فتأويلنا غير مستلزم بهذه الأدلة ، وتأويلكم يستلزم ذلك فكان ما ذكرنا أولى[1] .

ولنقتصر على هذا القدر من مباحث التأويل ، فإنه ليس المقصود منه نصرة المذاهب وتزييف كلام الخصم حتى يتسع الكل ، بل المقصود منه تمرين الناظر فيه وتشقيفه ، ليتمكن من تميز الصحيح[2] منه عن الفاسد ، وليقدر على استنباط الصحيح منه .

وهذا المقصود حاصل لهذا [3] القدر لمن له فطانة مرشدة .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٦٣" ، الفائق "٣/ ٢٦٦" .

(٢) فى الأصل : الخصم ، والمثبت من " ص ، ك " .

(٣) فى "ك" هذا .

النوع التاسع

الكلام فى المفهوم

وفيه مسائل :

النوع التاسع
الكلام فى المفهوم

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فى تحقيق معنى المفهوم وتقسيمه

وتحقيق القول فيه يستدعى تقسيما نذكره [١]، وهو أن ما يدل عليه اللفظ/ (٣٢١/ أ) إما أن يدل بحسب الوضع والمطابقة أولا .

فإن كان الثانى : فإما أن يدل عليه [فى[٢]] محل النطق أولا .

فإن كان الأول « فإما أن يقصد أولا . فإن قصد[٣] » فإما أن يتوقف وجود محل النطق عليه سواء كان التوقف بحسب العقل كما فى: اصعد السطح أو [بحسب[٤]] الشرع ، كما فى : اعتق عبدك « عنى[٥] »، أو لا يتوقف وجوده عليه بل إنما يتوقف صدق المتكلم به عليه كما فى قوله عليه

(١) فى "ص" : يذكره .

(٢) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٤) ساقط من الأصل وما أثبته من "ص ، ك" .

(٥) ساقط من "ص" .

السلام : «رفع عن أمتى الخطأ . . الحديث[1] »، أو لا يتوقف[2][الصدق[3]] عليه « أيضا وحينئذ[4] إن اقترن محل النطق بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان لغوا كقوله : واقعت فى نهار رمضان ، فقال عليه الكفارة ، وكحديث الخثعمية [5].

وإما أن لا يقصد فهو كقوله عليه السلام فى حق النساء : « أنهن ناقصات عقل ودين » الحديث . فإنه يدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وكذلك يدل على أن أقل الطهر كذلك ، إذ لو كان أكثر منه لذكره عند قصد المبالغة فى نقصان دينهن لكنه ما قصد بيان هذا المعنى .

وإما أن لا يدل فى محل النطق، بل فى غيره[6]»،فإما أن يكون موافقا

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ص" بعد قوله : أو لا يتوقف ، زيادة قوله : شىء من ذلك .

(٣) ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ك" .

(٤) فى الأصل بعد قوله : وحينئذ قوله : المسألة الأولى .

(٥) الخثعمية نسبة إلى قبيلة خثعم بفتح الخاء وسكون التاء وفتح العين وهى قبيلة فى اليمن ، وخثعم هو ابن أنمار بن الراش بن عمرو بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد ابن كهلان، وهذه المرأة يجوز أن تكون غائية ، أو غايثة أو غير ذلك .
(انظر : عمدة القارئ شرح صحيح البخارى "٩/ ١٢٤" ، الإصابة "٤/ ٣٧٢") .
وحديثها أخرجه البخارى فى صحيحه من طريق سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : كان الفضل رديف رسول الله ﷺ فجاءه امرأة من خثعم فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه وجعل النبى ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله على عباده فى الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال : نعم ،وذلك فى حجة الوداع.
فى كتاب الحج ـ باب وجوب الحج وفضله "٢/ ١٤٠" ، وفى كتاب جزاء الصيد ونحوه ـ باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة "٢/ ٢١٨" .
وأخرجه مسلم فى كتاب الحج ـ باب الحج عن العاجز لزمانه وهرم ونحوهما أو للموت "٢/ ٩٧٣" .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ص"وجاء بدلا منه قوله: "بل إنما يدل عليه من حيث ==

« لحكم[1] » المنطوق ، أو مخالفا له[2] ، فهذه أقسام سبعة[3] .

« **أولها** : ما يدل بالوضع » [4].

وثانيها : ما يدل بغيره ، لكن في محل النطق وهما مسميان بدلالة المنطوق، لكن يختص الأول منهما بالصريح ، والثاني بغير الصريح [5].

وثالثها : وهو ما يدل في محل النطق : ،وهو مقصود يتوقف عليه الوجود أو الصدق وهو المسمى بدلالة الاقتضاء [6].

ورابعها : وهو ما اقترن محل النطق بحكم[7] لو لم يكن للتعليل كان لغوا وهو المسمى بدلالة التنبيه والإيماء [8].

وخامسها : وهو أن لا يقصد وهو في محل النطق ويسمى دلالة الإشارة[9] [نحو قوله عليه السلام في حق النساء : « إنهن ناقصات عقل ودين » فقيل : يا رسول الله ما نقصان دينهن ؟ فقال رسول الله عليه السلام : « تبقى إحداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي»[10] فإنه يدل على أن أكثر

== إن محل النطق ، أعني المنطوق معلل به ، فإن كان الثاني : فإما أن لا يكون مقصودا أو يكون مقصودا ، فإن كان مقصودا" .

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر معنى المفهوم وأقسامه في :
البرهان "١/٤٤٨" ، المستصفى "٢/١٩١" ، المنخول "ص ٢٠٨" ، الأحكام للآمدي "٣/ ٦٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧١" .

(٣) في "ص" : سته .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٥) في "ص" : فالأول : هو المنطوق ومثاله ظاهر كثير .

(٦) في "ص" : والثاني : هو المقتضى وقد عرفته .

(٧) في الأصل : بحكمه ، وما أثبته من "ك" .

(٨) في "ص" : والثالث : هي وجوه الإيماءات ستأتي إن شاء الله تعالى .

(٩) في "ص" : والرابع : هو ما يدل عليه النص بطريق الإشارة .

(١٠) الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ قال : ==

الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما ، إذ لو كان أكثر من ذلك لذكره عند قصد المبالغة فى نقصان دينهن،لكنه بطريق الإشارة،أى بطريق التبعية من غير أن يقع قصد إلى بيانه ، فالكلام فى المثال الأول الذى أوردناه ما سبق لبيان

== "خرج رسول الله ﷺ . . . . ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ، قلن ومانقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى ، قال: فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى ؟ قال: فذلك من نقصان دينها" فى كتاب الحيض ـ باب ترك الحائض الصوم "٧٨/١" .وأخرجه مسلم "١٣٢" فى كتاب الإيمان باب بيان الإيمان بنقص الطاعات . . . الخ "٨٦/١ ـ ٨٧" من حديث عبد الله بن عمر.

وأخرجه أبو داود "٤٦٧٩" فى كتاب السنة ـ باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه "٢١٩/٤" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "٦٦/٢ ـ ٦٧" .

وأخرجه ابن ماجه "٤٠٠٣" فى كتاب الفتن ـ باب فتنة النساء "١٣٢٦/٢" .

وأخرجه الدارمى "١٠١٢" فى كتاب الطهارة ـ باب الحائض تسمع السجدة فلا تسجد "١/ ١٩٠" .

وأخرجه الترمذى "٢٦١٣" فى كتاب الإيمان ـ باب ما جاء فى استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه "٥/ ١٠" من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وقال الترمذى : هذا حديث صحيح غريب حسن من هذا الوجه .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "٢/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤" .

أما قوله ﷺ فى الحديث الذى أروده المصنف : "تبقى إحداكن شطر دهرها" لا أصل له بهذا اللفظ . قاله الحافظ بن حجر ، وقال الحافظ أبو عبد الله بن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد عنه ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه ، وقال البيهقى فى المعرفة : هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا وقد طلبته كثيرا فلم أجده فى شىء من كتب الحديث ولم أجد له إسنادا ، وقال ابن الجوزى فى التحقيق : هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه ، وقال الشيخ أبو إسحاق فى المهذب : لم أجده بهذا اللفظ إلا فى كتب الفقهاء ، وقال النووى فى شرحه: باطل لا يعرف ، وقال فى الخلاصة: باطل لا أصل له ، وقال المنذرى : لم يوجد له إسناد بحال .

انظر : التلخيص الحبير "١/ ١٧٢" .

أكثر الحيض وأقل الطهر وإنما سبق لبيان نقصان الدين لا غير[1]] .

و « قد[2] » ذكرت له الحنفية "لها[3]" مثالا آخر وهو قوله تعالى : ﴿للفقراء المهاجرين[4]﴾ الآية ، فإنه يدل على أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء بطريق الإشارة إليه ، أى بطريق التبعية من غير قصد إلى[5] بيانه ، إذ الآية سيقت لبيان استحقاقهم سهما من الغنيمة ، لا لبيان أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء ، لكن[6] [وقعت[7]] الإشارة إليه من حيث إن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة الأموال إليهم ، والفقير اسم لعديم المال، لا لمن لا تصل يده إليه مع كونه مالكا له ، فلو كانت أموالهم باقية على ملكهم [لكانت[8]] التسمية المذكورة مجازا وهو خلاف الأصل[9] .

وهو ضعيف ، لأن التسمية وإن دلت على ما ذكروه ، لكن إضافة الأموال إليهم يدل على بقاء ملكهم ، إذ الأصل فى الإضافة الملك فليس حملهم الإضافة على التجوز وإجراء التسمية المذكورة على الحقيقة أولى من العكس .

وسادسها [10]: « وهو مايدل فى غير محل النطق ولكن وافق حكمه

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : له .

(٤) الحشر : آية "٨" .

(٥) آخر الورقة "١٨٥" من "ص" .

(٦) فى الأصل : لكنه ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٧) ساقط من الأصل ، "ك" ، وأثبته من "ص" .

(٨) ساقطة من الأصل ، وما أثبته من "ص" ، وفى "ك" : كانت ، وبعدها فى الأصل: زيادة: قلت .

(٩) انظر : تقويم الأدلة لأبى زيد الدبوسى ـ باب القول فى أقسام الأحكام الثابتة بالظاهر دون القياس:
كشف الأسرار "٦٩/١" ، تيسير التحرير "٨٨/١" ، فواتح الرحموت "٤٠٧/١" .

(١٠) فى "ص" : خامسها

حكمه وهو [1]» [المسمى[2]] بمفهوم الموافقة ، كقوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف[3]﴾ فإنه يدل على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى بطريق الأولى[4].

وسابعها[5] : « أن لا يوافق حكمه حكمه وهو المسمى »[6] بمفهوم المخالفة كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم »[7] ، فإنه يدل على عدم وجوب الزكاة عن المعلومات عند القائل[8] به [9].

وكلام إمام الحرمين : يدل بصراحته على أن كل ما ليس منطوقا به (أى ليس بطريق الوضع)[10] فهو مسمى[11] بالمفهوم[12] ، وهو خلاف ما يفهم من المفهوم عند الإطلاق ، بحسب الاصطلاح ، ولعله يزعم : أنه وإن كان اسما عاما لجميع أنواع « غير[13] » المنطوق ، لكنه غلب فى ذينك النوعين أعنى مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة [14].

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل ، "ص" ، والمثبت من "ك" .

(٣) الإسراء : آية "٢٣" .

(٤) انظر : البرهان "٤٤٩/١" ، المستصفى "٢/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٧١/٢" ، كشف الأسرار "٢/ ٢٥٣" .

(٥) فى "ص" : والسادس .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٧) الحديث سبق تخريجه "ص ١٢٣" .

(٨) فى "ك" : القائلين .

(٩) انظر : البرهان "٤٤٩/١" ، المستصفى "١٩١/٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧١" .

(١٠) ساقط من "ص" .

(١١) آخر الورقة "٤٤" من "ك" .

(١٢) انظر : البرهان لإمام الحرمين"٤٤٨/١"حيث قال :(وأما ما ليس منطوقا به... فهو الذى سماه الأصوليون المفهوم .

(١٣) ساقط من "ص" .

(١٤) انظر : البرهان "٤٤٨/١" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٨٠"

وعند هذا « التقسيم[1] » لا يخفى عليك حد المفهوم ، بحيث يشمل النوعين وهو : أنه عبارة عما فهم من اللفظ فى غير محل النطق مع أنه مقصود من[2] .

والمنطوق وإن كان مفهوما أيضا من اللفظ لكنه لما اختص بالدلالة المنطقية اختص بالاسم[3] المنطوق ، وهذا على رأى إمام الحرمين سديد ، وأما على ما ذكرنا[4] فلا[5] .

ثم هو على ما عرفت ينقسم إلى مفهوم الموافقة ، وإلى مفهوم المخالفة .

أما مفهوم الموافقة : فهو الذى دل اللفظ من جهة المعنى على أن حكمه موافق لحكم المنطوق[6] .

لكن بشرط [أن[7]] يكون حكمه أولى من حكمه ، أو مساويا له على اختلاف قول فيه "وسيأتى ذكره[8]" .

ويسمى "بفحوى الخطاب" و "لحن الخطاب[9]" أى معنى الخطاب ، قال الله تعالى : ﴿ ولتعرفنهم فى لحن القول[10] ﴾ أى معناه[11] .

---

(1) ساقط من "ك" .

(2) انظر فى تعاريف الأصوليين للمفهوم فى :
المستصفى ، الأحكام للآمدى "فى الموضعين السابقين" ، جمع الجوامع وشرحه "1/ 240" ، فواتح الرحموت "1/ 413" ، شرح الكوكب المنير "الموضع السابق" .

(3) فى "ك" : باسم .

(4) فى "ص" : ذكرناه .

(5) انظر: البرهان "1/ 448" ، المستصفى "2/ 191" ، الأحكام للآمدى "3/ 66" .

(6) انظر ما سبق قريباً .

(7) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(8) فى الأصل : منفيا فى ذكره وما أثبته من "ص ، ك" .

(9) فى "ص" : القول .

(10) سورة محمد : آية "30" .

(11) انظر : الأحكام للآمدى "الموضع السابق" .
واللحن هو ما تلحن إليه بلسانك ، أى تميل إليه بقولك ،وقيل فى لحن القول: أى==

والشافعي رضى الله عنه يسميه بالقياس الجلى أيضا[1] ، والحنفية تسميه بدلالة النص[2] ، ثم منهم من لا يمتنع من تسميته قياسا جليا أيضا[3] ، ومنهم من منع من ذلك نحو الشيخ أبى زيد الديوسى وغيره[4] .

وهل من شرطه أن يكون الحكم فيه ثابتا بطريق الأولى من المنطوق ، أو لا يشترط ذلك ، بل[5] يشترط أن لا يكون دونه ، حتى لو كان فى رتبته كان من هذا القبيل فيه اختلاف قول ، إذ كلام الأكثرين يدل على الأول[6] .

== فحواه ومعناه ، ولحن إليه يلحن لحنا ، أى نواه ومال إليه .

وقد يعلق لحن الخطاب ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ، مثل : تحريم إتلاف أموال اليتامى من دلالة قوله تعالى : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ﴾ .

وقد يطلق ويراد به اللغة ، ومنه قول عمر رضى الله عنه : «تعلموا الفرائض والسنن واللحن كما تعلمون القرآن »يريد اللغة، ومنه يقال: لحن فلان يلحنه إذا تكلم بلغته .

وقد يطلق ويراد به الفطنة ، ومنه قوله ﷺ : "ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض" أى أفطن لها وأحسن تصرفا" .

انظر : الأحكام للآمدى "٣/٦٦" ، لسان العرب : مادة "لحن" "١٣/٣٧٩" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٥٤" .

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٦٨" ، روضة الناظر "ص ٢٦٣" .

وراجع : الإبهاج "١/٣٦٧" ، جمع الجوامع وشرحه "١/٢٤٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٨٥" .

(٢) انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٤١" .

وراجع : كشف الأسرار "١/ ٧٣" ، فواتح الرحموت "١/٤٠٨" ، التلويح على التوضيح "١/ ١٣١" .

(٣) انظر : كشف الأسرار "١/ ٧٣" ، تيسير التحرير "١/ ٩٠" ، فواتح الرحموت "١/٤٠٨" .

(٤) انظر : تقويم الأدلة لأبى زيد الديوسى / ورقة "٧١" .

وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢١٧٢" ، الفائق "٣/ ٢٧٠" ، كشف الأسرار "١/ ٧٣" ، تيسير التحرير "١/ ٩٠" .

(٥) فى "ص" : بأن .

(٦) وقول الأكثرين هذا نقله إمام الحرمين فى البرهان عن الإمام الشافعى وهو ظاهر ==

وكلام الشيخ الغزالى رحمه الله صريح باشتراط الأمر الثانى ، دون الأول[1]، فلا يحسن على رأيه "أن[2]" يجعل مفهوم الموافقة من باب التنبيه بالأدنى (٣٢٢ / أ) على الأعلى ، بل قد يكون منه ذلك ، وإنما يحسن ذلك على رأى الأولين[3] .

وتسمية الشافعى رضى الله عنه إياه بالقياس الجلى[4]، يشعر بالرأى الثانى، فإنه ليس من شرط القياس الجلى أن يكون الحكم فى المقيس أولى من المقيس عليه ، بل لا يشترط فيه إلا أن يكون علة الحكم سابقة إلى الفهم عند سماع الحكم ، فلا يحسن أن يقال على رأى الأولين : إن مفهوم الموافقة هو القياس الجلى، بل هو « عندهم[5] » أخص منه ، ولو سمى به لكان من باب تسمية الخاص بالعام ، وعليه ينزّلون تسمية الشافعى رحمه الله إياه بالقياس الجلى .

ثم اعلم أنه ينقسم إلى قطعى: وهو الذى دل النص على حكمه بفحواه، وسياق الكلام ، ومعرفة المقصود منه فى محل النطق[6] ، نحو قوله تعالى: ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾[7] فإنه إنما يدل على تحريم الضرب والشتم ،

== كلام الشيخ أبى إسحاق الشيرازى ، فى شرح اللمع "١/ ٤٢٤" .
وانظر : البرهان "١/ ٤٤٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٧"، تيسير التحرير "١/ ٩٩٤" ، إرشاد الفحول "ص ١٧٨" .

(١) وهذا هو ظاهر كلام الجمهور من الشافعية وغيرهم، وإليه ذهب الفخرالرازى وغيره.
انظر : المستصفى "٢/ ١٩٠"، تيسير التحرير "١/ ٩٤" ، إرشاد الفحول "ص ١٧٨"

(٢) مكرر فى الأصل .

(٣) انظر : الفائق "٣/ ٢٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٢" .

(٤) آخر الورقة "١٨٦" من "ص" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : الفائق "٣/ ٢٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٣" ، المسودة "ص ٣٤٧" .

(٧) الإسراء : آية "٢٣" .

لأنه عرف قطعا أن المقصود منه احترام الوالدين وتعظيمهما وإلا فمجرد[1] النهى عن التأفيف لا يدل [عليه[2]] على سبيل القطع[3] ، ألا ترى أنه يحسن من السلطان المستولى على سلطان آخر منازع له فى ملكه ، أن يأمر أعوانه بقتله وينهاهم عن ضربه وتأفيفه إذا كان المقصود من قتله دفع منازعته فى الملك ، ومزاحمته إياه فيه وهو غير حاصل من الضرب ، والتأفيف .

فلو كان ذلك بمجرد دلالة اللفظ لما حسن ذلك ، كما إذا أمرهم بتأفيفه وعرف أن مقصود منه إهانته ثم ينهاهم عن الشتم والضرب ، وهذا القسم مما لا يعرف خلافا فى حجيته، بل[4] أطبق الكل على حجيته،حتى المنكرون للقياس [5]،وإنما اختلفوا فى أن دلالته لفظية أم قياسية على ما سيأتى ذكره[6] .

وإلى ظنى : هو الذى لم يعرف المقصود من الكلام قطعا ، وإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم المنطوق ، لكنه فى الظاهر ، لاحتمال معنى آخر هناك لم يدل على سياق الكلام ولا غيره على الغاية قطعا[7]،نحو قوله تعالى: ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ [8].

---

(١) فى "ص" : مجرد .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٢" ، الروضة "ص ٢٦٣" .

(٤) فى "ك" : ثم .

(٥) أجمع العلماء من حيث الجملة على القول بمفهوم الموافقة ، قاله القاضى أبو بكر الباقلانى،وذكر ابن رشد أنه لا ينبغى أن يكون فيه خلاف وذلك بأنه من باب السمع. والذى رد ذلك من الظاهرية رد نوعا من الخطاب ، ونص الزركشى أن ابن حزم قد خالف فيه ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن من أنكره : "هو مكابرة" .
انظر : إرشاد الفحول "ص ١٧٩" .

(٦) انظر ما يأتى "ص" .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٦٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٣" ، الفائق "٣/ ٢٧٢" ، وراجع : تيسير التحرير "١/ ٩٥" .

(٨) سورة النساء : آية "٩٢" .

فإن القتل العمد وإن كان أولى بذلك ضرورة أنه أجدر بالتغليظ والمؤاخذة ، كما هو رأى أصحابنا[1] ، لكن إنما يكون لو ثبت أن الكفـارة إنما وجبت على الخاطئ على وجه التغليظ والمؤاخذة ، وهو ممنوع ، وهذا لأنه يحتمل أن يكون وجوبهـا عليه إنما هو على وجـه النظر له من حيث إنه شـرع له ما يكفـر ذنبه الحاصل له بسبب تقـصيره وترك تحفظه ، وجناية المتعمـد فوق جناية الخاطئ ، ولا يلزم من كـون الكفارة رافـعة لإثمـه أدنى الجنايتـين أن تكون رافعـة لإثم أعلاهما /(٣٢٢ / أ) .

وهذا القسم مما اختلف فى حجيته ، كما فى مفهوم المخالفة .

وأما مفهوم المخالفة : فهـو الذى دل اللفظ من جهة المعنـى على أن حكمه مخالف لحكم المنطوق نحو قوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم »، فإنه يدل على نفـى الزكـاة عن المعلوفـات عـند من يقـول به ، ويسـمى "بدليل الخطاب" أيضا وهى أصناف يأتى ذكرها فى مسائل .

المسـألة الثانيـة [2]

فى أن دلالة النص على الحكم فى مفهوم الموافقة . هـل هى لفظيـة ، أم قياسيـة ؟ .

---

(١) ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك ، ورواية عن الإمام أحمد ، وجمهور الفقهاء ، ومنهم الثورى وأبو ثور وابن المنذر وغـيرهم ، إلى أنه لا كفارة فى القـتل العمد وهو مذهب أصحاب الرأى والمشهور عند الحنابلة .

وذهب الإمام الشـافعى وبعض أصحـابه ورواية أخرى عن الإمام أحـمد بن حنبل ، وهو المحكى عن الزهرى : إلى أن القاتل عمدا تجب عليـه الكفارة ، لأنها إذا وجبت فى قتل الخطأ ، ففى العمد أولى، لأنه أعظم إثما وأكبـر جرما ، وحاجته إلى تكفير ذنبه أعظم.

انظر : المبسوط "٦٧/٢٦" ، المغنى لابن قدامة "٩٦/٨" ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه "١٧٣/٢" ، مختصر الطحاوى "ص ٢٣٢" ، مغنى المحتاج "١٠٧/٤" .

(٢) فى "ك" : المسألة الأولى .

فذهب الجماهير من أصحابنا [١]، وبعض الحنفية : إلى أنها قياسية .

وذهب[٢] الآخرون من الفريقين : إلى أنها لفظية[٣] . إما لزعمهم أن صيغ التنبيه بالأدنى على الأعلى موضوعة فى أصل الوضع للمجموع ، المركب من الأمرين[٤] وهو ثبوت الحكم فى ذلك الأدنى الذى هو مذكور وتأكيد ثبوته فى الأعلى المسكوت عنه ، أو لزعمهم أنها فى أصل الوضع ، وإن كانت موضوعة لثبوت الحكم فى المذكور لا غير ، لكن العرف[٥] الطارئ نقلها عنها إلى ثبوت الحكم المذكور فى الصورة المذكورة وفى الصورة المسكوت عنها .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن المنع من التأفيف مثلا ، لو دل على المنع من الضرب والشتم لفظا، لدل عليه ، إما بحسب الوضع اللغوى ، أو بحسب الوضع العرفى ، والأمران باطلان ، فبطل القول بدلالته لفظا .

أما الأول : فلأن التأفيف غير الضرب ، وليس هو جزء[٦] منه ، وهو

---

(١) وهو الصحيح قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع "١/ ٤٢٤" ، وذلك لأن الإمام الشافعى سماه القياس الجلى .

وانظر : الأحكام للآمدى "٣/٦٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٣" ، الإبهاج "١/ ٣٦٧" .

(٢) آخر الورقة "١٨٧" من "ص" .

(٣) وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وحكاه ابن عقيل عن الحنابلة وهو اختيار الحنفية والمالكية وبعض الشافعية .

انظر : أصول السرخسى "١/ ٢٤١" ، المستصفى "٢/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٤٨٣" .

(٤) فى "ص" : ثم المركب فى أمرين .

(٥) آخر الورقة "٤٥" من "ك" .

(٦) فى "ص" : خيرا .

معلوم قطعا ، فالمنع منه لا يكون منعا من الضرب لا بطريق المطابقة ، ولا بطريق التضمن.

وأما الثانى : وهو كما يقال : إن المنع من التأفيف نقل إلى المنع من جميع أنواع الأذى[1] ، فهو أيضا باطل ، لأن النقل خلاف الأصل ، وإن الأصل هو التقرير على الوضع الأول ، فلا يصار إليه إلا عند قيام الدلالة عليه .

وثانيها[2] : أن دلالته عليه لو كانت لفظية ، لما توقفت[3] معرفتها على [معرفة سياق الكلام][4] ومقاصده ، لأن معرفة المقاصد " المعتبرة بالعبارة[5]" تتوقف على معرفة دلالة العبارة عليها ، فلو توقفت معرفة دلالة العبارة عليها لزم الدور وهو ممتنع ، لكنها تتوقف كما تقدم فليس إذن دلالته لفظية .

وثالثها : لو كان النهى عن التأفيف نهيا عن الضرب والقتل لفظا [لما حسن] [6] النهى عنه مع الأمر بالقتل ، كما لا يحسن الأمر بالقتل مع النهى عنه لكنه قد يحسن كما تقدم فهو إذاً ليس نهيا عنه لفظا [7].

واحتج الآخرون بوجوه :

أحدها : لو كان الحكم فيه ثابتا بطريق القياس لوجب ، أن لا يقول : به من لا يقول : بالقياس ضرورة أنه لا قائل بطريق حكمه ، لكنه ليس كذلك / (٣٢٣ / أ) بل قال به كلهم ، أو أكثرهم ، فإذا ليس طريق ثبوت الحكم فيه القياس .

---

(١) فى "ص" : الأدنى .

(٢) فى "ص" : وثانيهما .

(٣) فى الأصل : بوقف ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

(٥) فى "ك" المعبره فالعباره .

(٦) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

(٧) انظر : المحصول "٢/ق ٢/ ١٧٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٣" ، الفائق "٣/ ٢٧٣"

وثانيها : أنه لو كان طريق ثبوته القياس،لوجب أن لا يعلم العاقل حرمة [1] ضرب الوالدين من حرمة تأفيفهما إعظاما لهما عندما يمنعه الشارع عن القياس لكنه ليس كذلك وفاقا [2].

وأجيب عنهما : بأن القياس فيه يقينى والخلاف إنما هو فى الظنى لا غير فلم يكن ذلك الخلاف قادحا فيه ، والمنع إنما يتصور عن القياس الظنى دون اليقينى فلم يكن ذلك المنع مانعا من العلم به ، ولو فرض الكلام فى المنع عن القياس اليقينى فعند ذلك لا نسلم نفى اللازم ، وهو وإن كان محالا لكن المنع عن القياس اليقينى أيضا محال ، والمحال جاز أن يستلزم المحال [3].

وثالثها : إنما هو الأصل فى القياس غير مندرج تحت الفرع ، ولا هو جزء منه وفاقا ، وما هو الأصل عند الخصم فى هذا النوع من الاستدلال قد يكون جزءا[4] لما هو الفرع عنده ، وذلك فى مثل : قوله تعالى : ﴿ **فمن يعمل**[5] **مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾[6] .

فإن هذا يفيد أن ما زاد على الذرة أيضا : يره لو عمله والذرة جزء لما هو أكثر منها مندرجة تحته، ونظيره أيضا : قول القائل : فلان لا يملك حبه ، ولا يشرب لفلان جرعة ،ولا يأكل لقمة خبز، فإن كل هذا يفيد نفى ما فوقه .

وجوابه : أنا لا نسلم أن دلالة نفى الحبة لنفى ما فوقها من قبيل الفحوى ، بل من قبيل الاقتضاء ، ضرورة أن صدق نفى الحبة يتوقف على نفى ما فوقها،

---

(١) فى "ص" : حرمته .

(٢) انظر فى هذين الدليلين : المحصول "٢/ ق ٢/ ١٧١" ، المستصفى "١/ ١٩٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٧" .

(٣) انظر : المحصول "٢/ ق ٢/ ١٧٢" .

(٤) فى "ص" : خبرا .

(٥) آخر الورقة "١٨٨" من "ص" .

(٦) الزلزلة : آية "٧ ، ٨" .

إذ لو وجد مافوق الحبة لوجدت الحبة ، وحينئذ لا يصدق نفى الحبة [(١)] .

ورابعها : أنه لا يشترط فى القياس أن يكون المعنى المناسب الموجب للحكم فى الفرع أشد مناسبة له من حكم الأصل إجماعا ، وهذا النوع من الاستدلال يشترط فيه ذلك فلا يكون قياسا .

وجوابه : منع الإجماع ، والعجب أن من تمسك به كيف تمسك[(٢)] وكلام الغزالى صريح فى عدم اشتراط ماذكره [(٣)]، كما تقدم نقله[(٤)] .

وخامسها : وهو المعول عليه فى إبطال كون دلالة الفحوى قياسية .

إن فى صورة الفحوى قد يكون حكم المسكوت عنه أسبق إلى الذهن من حكم المنطوق به عند سماعه ، وفهم حكم الفرع فى القياس عند سماع حكم الأصل ، إما متأخرا[(٥)] عنه أو هو معه لا غير فلا يكون الحكم المثبت بالفحوى قياسا .

والحق أن دلالة الفحوى[(٦)] ، [لفظية لكن لا بحسب الوضع الأصلى ، ولا العرفى ، بل بواسطة القرائن كما تقدم بيانه[(٧)] ، أن تحريم التأفيف لا يستلزم تحريم الضرب والقتل مطلقا،بل][(٨)] بواسطة سياق الكلام / (٣٢٣/أ)ومقصده.

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال وجوابه فى :

المحصول "٢/ق ٢/ ١٧٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٦٧" ، الفائق "٣/ ٢٧٤" ، المحصول "٢/ق ٢" .

وراجع : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت "١/ ٤١٠" .

(٢) فى "ك" : يتمسك .

(٣) انظر : المستصفى "١/ ١٩١" .

(٤) انظر : ما سبق "ص ١٧٥٦" .

(٥) فى الأصل "ك" متأخر ، وما أثبته من "ص" .

(٦) جاء فى الأصل "ك" قوله : "معنوية تعرف من جهة المعنى " بعد قوله : الفحوى .

(٧) انظر : ما سبق قريباً .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ك" وما أثبته من "ص" .

وعند هذا ظهر سقوط أدلة القائلين بالقياس .

أما الأول : فلأنه لا يلزم من إبطال الدلالة اللفظية [الوضعية أصلية كانت أو عرفية إبطال مطلق الدلالة اللفظية حتى يلزم منه[1]] أن تكون دلالته قياسية.

وأما الثانى: فلأن معرفة سياق[2] الكلام ومقاصده لا يتوقف على معرفة الفحوى ، حتى يلزم من توقف معرفة الفحوى على معرفة السياق والمقاصد الدور ، بل قد يعرف ذلك من سياق الكلام وسياقه .

وأما الثالث : فهو أن النهى عن التأفيف مع الأمر بالقتل إنما يحسن حيث لا قرينة على تحريم القتل ، أما إذا كان معه [قرينه][3] تحريمه فلا ، ونحن ما أدعينا دلالته [لفظا][4] إلا عند القرينة ، فليس هو مناف للدلالة [اللفظية][5] على ما ذكرنا من التفسير[6] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، "ك" وما أثبته من "ص" .

(٢) فى "ص" : السياق .

(٣) ساقط من الأصل : وما أثبته من "ص ، ك" .

(٤) ساقط من الأصل : وما أثبته من "ص" .

(٥) ساقط من الأصل ، "ك" : وما أثبته من "ص"

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٣/٦٨" ، الفائق "٣/ ٢٧٥" .

المسألة الثالثة

فـى مفهـوم الصفـة

الخطاب العام المعلق حكمه على صفة[1] لا توجد فى كل مدلول[2]، هل يدل على نفى ذلك الحكم عمـا انتفى عنه تلك الصفة نحـو قوله تعالى: ﴿ ومن لم يستطـع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فـمن ما ملكت أيمـانكم من فتياتكم المؤمنات[3]﴾ ونحو قوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم ».

اختلفـوا فيه : فذهب الشافعى[4] ، ومـالك [5]، وأحمـد بن حنبل[6] ، والشيخ أبى الحـسن الأشعرى[7] وجماهير الـفقهاء [8] ، والمتكلمـين منا[9]، وجماعة من أهل العربية نحو أبى عبيدة معمر بن المثنى [10]: إلى أنه يدل على

---

(١) المراد بالصفة عند الأصوليين هى : تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية .

ومفهوم الصفة : معناه : أن يكون للمنصوص عليه صـفتان ، فتعلق الحكم بإحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه فى الصفة كما فى هذه الأمثلة التى ذكر المصنف .

انظر: المستصفى "٢/ ١٩١" ، روضة الناظر "ص ٢٧٣" ، الفائق وهامشه "٣/ ٢٧٩" .

(٢) فى "ص" : مدلوله .

(٣) سورة النساء ، آية "٢٥" ، آخر الورقة "٤٦" من "ك" .

(٤) انظر : الأم للشافعى "٢/ ٥" .

(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" ، شرح تنقيح الفصول"ص ٢٧٠" .

(٦) انظر : العدة "٢/ ٤٥٣" ، روضة الناظر "ص ٢٧٤" .

(٧) انظر : المستصفى الموضع السابق .

(٨) أصول السرخسى "١/ ٢٥٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" .

(٩) المستصفى فى الموضع السابق ، المنخول "ص ٢٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٢" .

(١٠) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى بالولاء البصرى النحوى العلامة بجميع العلوم، استقدمه هارون الرشيـد إلى بغداد وقرأ عليه أشياء من كتبه، له مؤلـفات كثيرة منها: نقائض جرير والفرزدق، مجاز القرآن ، مآثر العرب ، توفى بالبصرة سنة "٢٠٩"==

النفى[1] .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه[2]، والمعتزلة[3] [4]، وبعض المتكلمين [5]، والفقهاء منا ، نحو القاضى أبو بكر [6]. وأبى شريح[7] والقفال الشاشى ، والغزالى[8] ، وبعض أهل العربية ، نحو الأخفش[9] : إلى أنه لا

== وقيل ٢١٠هـ" .

انظر: الفهرست "ص ٧٩" ، تاريخ بغداد "٢٥٢/١٣" ، وفيات الأعيان "٢٣٥/٥"، تذكرة الحفاظ "٣٧١/١" ، تهذيب التهذيب "٢٤٦/١٠" .

(١) ذكر ابن السبكى عن أبى حامد أن هؤلاء اختلفوا : فى أنه هل يدل على نفى الحكم عما عداه مطلقا سواء كان من جنس المثبت فيه أم لم يكن من جنسه أو يختص فيما إذا كان من جنسه مثال ذلك : إذا قلنا : إن فى الغنم السائمة زكاة "هل يدل ذلك على نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء أكانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقر ، أو يختص النفى بمعلوفة الغنم .

انظر : الإبهاج "٣٧١/١" وقال صاحبه : "والصحيح تخصيصه بالنفى عن معلوفة الغنم فحسب" .

(٢) انظر : فى مذهب أبو حنيفة وأصحابه .

أصول السرخسى "٢٥٦/١" ، كشف الأسرار "٢٥٦/٢" ، تيسير التحرير "٩٨/١" ، فواتح الرحموت "٤١٤/١" ، التقرير والتحبير "١١٥/١" .

(٣) انظر : المعتمد "١٦١/١ ، ١٦٢" .

(٤) آخر الورقة "١٨٩" من "ص" .

(٥) انظر : المستصفى "١٩٢/٢" ، المنخول "ص ٢٠٩" .

وراجع : نهاية السول "٣١٩/١" ، الإبهاج "٣٧١/١" .

(٦) المستصفى "الموضع السابق" .

(٧) انظر : المستصفى فى "الموضع السابق" .

(٨) انظر : المستصفى فى الموضع السابق .

وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٧٥/٢" ، الابهاج "٣٧١/١" ، نهاية السول "٣١٩/١" .

(٥) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعى بالولاء النحوى البلخى المعروف ==

يدل على ذلك [١].

وفرق أبو عبد الله البصرى[٢] ، فقال : بالمفهوم فى الخطاب الوارد لبيان المجمل ، كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » فإنه ورد بيانا لقوله: ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ [٣].

والوارد للتعليم كقوله عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة»[٤] الحديث .

== الأوسط أحد نحاة البصرة وكان من أئمة العربية وأخذ النحو عن سيبويه وكان يقول: ما وضع سيبويه فى كتابه شيئا إلا وعرضه على وهذا الأخفش هو الذى زاد فى العروض بحر الخبب ، له مصنفات منها : الأوسط فى النحو ، وتفسير معانى القرآن، توفى سنة "٢١٥ هـ" وقيل غير ذلك .

انظر : الفهرست "ص ٧٧" ، معجم الأدباء "٢٢٤/١٢" ، وفيات الأعيان "٣٨٠/٢" ، شذرات الذهب "٣٦/٢" .

(١) وإليه ذهب القاضى عبد الجبار بن أحمد والغزالى فى المستصفى دون المنخول واختاره الإمام الرازى فى المحصول والمنتخب كما اختاره الشيخ الآمدى .

انظر : المعتمد "١٦٢/١" ، المستصفى "١٩٢/٢" ، المنخول "ص ٢٠٨" ، التبصرة وهامشه "ص ٢١٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٧٥/٢" ، تيسير التحرير "٩٨/١" .

(٢) هكذا ذكره أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١٦١/١" منسوبا إلى أبى عبد الله البصرى .

(٣) سورة البقرة ، آية : "٤٣" .

(٤) روى من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه :

أخرج أبو داود "٣٥١٢" فى كتاب البيوع ـ باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم "٢٨٥/٣" .

وأخرجه الدارمى "٢٥٥٢" فى كتاب البيوع ـ باب إذا اختلف البيعان "١٦٦/٢" .

قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : "البيعان إذا اختلفا والمبيع قائم بعينه . . ." الحديث .

بلفظ : "إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة والبيع قائم بعينه . ." الحديث ==

. . . .

== وأخرجه ابن ماجه فى كتاب التجارات باب البيعان يختلفان ٢ / ٧٣٧
وأخرجه الدار قطنى "٧٠" فى كتاب البيوع "٣/ ٢١" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع باب اختلاف المتبايعين "٥ / ٣٣٣" .
عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه به .
لكن البيهقى أعله بقوله : "خالف ابن أبى ليلى الجماعة فى رواية هذا الحديث فى إسناده حيث قال : "عن أبيه" وفى متنه حيث زاد : "والبيع قائم بعينه" .
ورواه اسماعيل بن عباس عن موسى بن عقبة عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، وقال فيه : "والسلعة كما هى بعينها" وإسماعيل إذا روى عن أهل الحجاز لم يحتج به ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى ، وإن كان فى الفقه كبيرا فهو ضعيف فى الرواية لسوء حفظه وكثرة خطئه فى الأسانيد والمتون ومخالفة الحفاظ فيها، وقد تابعه فى هذه الرواية عن القاسم الحسن بن عمارة وهو متروك لا يحتج به" سنن البيهقى "٥/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤" .
وأخرجه الدارقطنى "٦٧" من طريق ابن عمارة وعياش "٣/ ٢٠" وهما كما ذكر البيهقى ضعيفان فلا فائدة فى متابعتهما .
وأخرجه الدار قطنى أيضا "٦٥" من طريق محمد بن سابق نا عمرو بن أبى قيس عن عمر بن قيس الماصر عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه "٣/ ٢٠" .
ومن طريق عون بن عبد الله عن ابن مسعود .
وأخرجه الترمذى "١٢٧٠" فى كتاب البيوع ما جاء إذا اختلف البيعان "٣/ ٥٧٠" .
والبيهقى "٥/ ٣٣٢" . وأحمد بن حنبل "١/٤٦٦" .
وقال البيهقى : "عون بن عبد الله لم يدرك عبد الله بن مسعود ، وقال الشافعى : فى رواية الزعفرانى والمزنى عنه : "هذا حديث منقطع ، لا أعلم أحدا يصله عن مسعود وقد جاء من غير وجه" السنن "٥/ ٣٣٢" .
وقال الترمذى: "عون بن عبد الله لم يدرك عبد الله بن مسعود "٣/ ٥٧٠" .
ومن طريق عن أبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه .
أخرجه الدار قطنى والحاكم فى المستدرك فى كتاب البيوع باب حفظ الحوائط بالنهار على أهلها وحفظ الماشية بالليل على أهلها "٢/٤٨" .
وأخرجه البيهقى "وهذا الحديث مرسل أيضا أبو عبيدة لم يدرك أباه"
ومن طريق عبد الرحمن بن قيس بن محمد بن الأشعث عن أبيه عن جده ==

والوارد فيما انتفى[1] عنه الصفة ، إذا كان داخلا تحت المتصف بها ، نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد ، فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين[2] .

وفرق إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب ، فقال : بمفهوم النوع الأول دون الثانى[3] .

وقال الإمام : إنه لا يدل على النفى بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام[4] .

== أخرجه أبو داود "٣٥١١" "٣/ ٢٨٥" فى الموضع السابق ، والدار قطنى والحاكم والبيهقى ، وقال البيهقى : "هذا حديث حسن موصول وقد روى من أوجه بأسانيد مراسيل إذا جمع بينها صار الحديث بذلك قويا" السنن "٥/ ٣٣٢" .
وقال الحاكم فى المستدرك "٢/ ٤٥" : صحيح الإسناد ووافقه الذهبى .
وقال الألبانى : "وجملة القول إن الحديث صحيح قطعا ، فإن بعض طرقه صحيحة وبعضها حسن والأخرى مما يعتضد به" .
انظر : التلخيص الحبير "٣/ ٣٥" ، إرواء الغليل "٥/ ١٦٦ ـ ١٧١" .

(١) فى "ص" : أينفى .

(٢) وذكر ابن السبكى فى رفع الحاجب "٣/ ق ١١٦ ـ ب" على ما فى هامش التبصرة : "ص ٢١٩" إن هذا القول محكى عن القاضى عبد الجبار من المعتزلة ، والقاضى أبو بكر الباقلانى نص عليه فى التقريب .
انظر : المعتمد "١/ ١٦١" ، التبصرة "ص ٢١٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" ، الفائق "٣/ ٢٨١" .

(٣) قال إمام الحرمين فى البرهان "إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام بانتفائها" "١/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧" .
وقال فى مكان آخر : "١/ ٤٦٩" " ... كل صفة منها مناسبة للحكم ، فالموصوف بها كالملقب بلقبه والقول فى تخصيصه بالذكر كالقول فى تخصيص المسميات بألقابها فقول القائل : زيد يشبع إذا أكل ، كقوله : الأبيض يشبع ، إذ الأثر للبياض فيما ذكر ، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه ... " .

(٤) قاله الإمام الرازى فى المعالم .
انظر : الفائق "٣/ ٢٨١" ، الإبهاج "١/ ٣٧١" ، نهاية السول "١/ ٣١٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٠"

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن ابن عباس رضى الله عنه فهم من قوله تعالى . ﴿ **إن امرؤ هلك وليس له ولد وله أخت « فلها نصف ما ترك[1] »** ﴾[2] عدم توريث الأخت النصف عند وجود البنت[3] .

لما أن الله تعالى جعل لها النصف عند عدم الولد ، وذلك يدل على أن ليس لها ذلك عند وجود الولد ، لأن البنت ولد ، وفهمه حجة ، لأنه من فصحاء أهل اللسان ، وترجمان القرآن [4].

فإن قلت : لا نسلم أنه إنما لم يورثها بناء على المفهوم ، وهذا لأنه يحتمل أنه إنما لم يورثها بناء على النفى الأصلى ، إذ الأصل عدم توريثها ترك العمل به عند عدم الولد فيبقى على الأصل عند وجوده [5].

قلت : تمسكه[6] بالنفى فى الحرمان ينفى ما ذكرتم ، فإنه لو لم يكن فى النص دلالة إلا على الإثبات لم يكن التمسك به فى النفى سائغا وإحالة ذكره

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) سورة النساء ، آية : "١٧٦" .

(٣) أخرجه البيهقى فى سننه فى كتاب الفرائض باب الأخوات مع البنات عصبة "٦/ ٢٣٣" من طريق معمر عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال جاء ابن عباس رجل فقال : رجل توفى وترك ابنته وأخته لأبيه وأمه فقال : للابنة النصف وليس للأخت شىء ما بقى فهو لعصبته فقال : له رجل فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد قضى بغير ذلك جعل للابنة النصف وللأخت النصف ، قال ابن عباس : أنتم أعلم أم الله ، قال معمر : فلم أدر ما وجه ذلك حتى لقيت ابن طاوس فذكر له حديث الزهرى فقال : أخبرنى أبى أنه سمع ابن عباس يقول : قال الله تبارك وتعالى : ﴿ إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ﴾ قال ابن عباس فقلتم أنتم لها نصف وإن كان له ولد

(٤) انظر العدة "٢/ ٤٦١" ، التبصرة "ص ٢١٨" ، المستصفى "٢/ ١٩٨" . الأحكام للآمدى "٣/ ٧٥" .

(٥) انظر : التبصرة "ص ٢٢٠" ، المستصفى ، الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين .

(٦) فى "ص" تمسك .

فى معـرض التمسك به ، لدفع سـؤال وارد على الأصل مع عدم ذكره بعـيدا جدا [(١)]

وثانيها : أن الشافعى ، وأبا عبيدة قالا : بدليل الخطاب [(٢)].

أما أن الشـافعى رضى الله عنه قال به : فمـشهور ، وتفاريعـه تدل عليه ، فـإنه لم يجـوز لواحـد طول الحـرة المؤمنة نكاح الأمـة ، ولا لفـاقـده نكاح الكافرة[(٣)] ، عملا بمفهوم قوله تعالى : ﴿ **ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنـات** ﴾[(٤)] الآية .

وأما أن أبا عـبيدة قال به ؛ فـلأنه روى عنه أنه قال: إن قوله عليـه السلام: «لى الواجد ظلم يحل عرضـه وعقوبته »[(٥)]، يدل على أن من لـيس بواجـد لا

---

(١) التبصرة ، المستصفى ، الأحكام للآمدى "المواضع السابقة" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ١٩٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" .
وراجع : نهاية السول "١/ ٣١٩" ، تيسير التحرير "١/ ١٣٠" .

(٣) انظر : الأم للإمام الشافعى "٥/ ١٦٩" .

(٤) سورة النساء ، آية : "٢٥" .
وقد اختلف العلماء فى معنى الطول على ثلاثة أقوال : الأول : السعة والغنى ، قاله ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد والسدى ومالك والمراد به هنا القدرة على المهر فى قول أكثر العلماء وبه قال الشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور .
القول الثانى: الطول الحرة: واختلف قول الإمام مالك فى الحرة هل هو طول أم لا؟.
القول الثالث: الطول الجلد والصبر لمن أحب أمـة وهويها حتى صار لذلك لا يستطيع أن يتزوج غيـرها فإن له أن يتزوج إذا لم يملك هواه ، وخاف أن يبـغى بها وإن كان يجد سـعة فى المال لنكاح حرة ، وبه قـال قتادة والنخـعى وعطاء وسفيـان الثورى.
انظر: تفسير القرطبى "٥/ ١٣٦ ، ١٣٧" .

(٥) أخرجه البـخارى تعليقا فى كتـاب الاستقراض وأداء الديون والحـجر والتنفيس باب لصـاحب الحق مقـال "٣/ ٨٥" قال ويذكـر عن النبى ﷺ لى الواجـد يحل عرضـه وعقوبتـه ، قال سفيان : عـرضة يقول مطلتنى ، وعقـوبته : الحبس . ==

يكون ليّه ظلما ولا يحل عرضه وعقوبته .

وقال : المراد من قوله عليه السلام : «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعرا [1]»من لا يعتنى غير الشعر إذ لا يجوز أن

== هكذا رواه البخارى معلقا .

وقد أخرجه النسائى موصولا عن عمر بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال : «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » فى كتاب البيوع باب مطل الغنى "٣١٦/٧ - ٣١٧" .

وأخرجه أبو داود "٣٦٢٨" فى كتاب الأقضية باب فى الحبس فى الدين وغيره "٣١٣/٣" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٤٢٧" فى كتاب الصدقات باب الحبس فى الدين والملازمة "٨١١/٢" .

وأخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده "٢٢٢/٤ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩" .

قال الزركشى فى المعتبر "ص ١٩٥" وأخرجه ابن حبان فى صحيحه والطبرانى فى الأوسط وقال : لا يروى عن الشريد إلا بهذا الإسناد تفرد به وبر بن أبى دليلة" .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الأحكام باب لى الواجد يحل عرضه وعقوبته "١٠٢/٤" وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى ، وقال الحافظ فى الفتح : "وصله أحمد وإسحاق فى مسنديهما وأبو داود والنسائى من حديث عمرو بن الشريد بن أوس الثقفى عن أبيه بلفظه ، وإسناده حسن ، وذكر الطبرانى أنه لا يروى إلا بهذا الإسناد" "٤٦/٥" .

وتفسير سفيان : وصله البيهقى فى كتاب التفليس باب حبس من عليه الدين إذا لم يظهر ماله وما على الغنى فى المطل "٥١/٦" من طريق الفريابى وهو من شيوخ البخارى عن سفيان بلفظ عرضه : أن يقول مطلنى حقى ، وعقوبته : أن يسجن .

وقال إسحاق : فسر سفيان عرضه : أذاه بلسانه ، وقال أحمد لما رواه وكيع بسنده قال وكيع عرضه شكايته .

انظر : المعتبر "ص ١٩٥" ، فتح البارى "٤٦/٥" .

والواجد: هو الغنى ،وليّه:مطله ، ومعنى إحلال عرضه: مطالبته، وعقوبته: حبسه.

(١) رواه أبو هريرة ، وسعد بن أبى وقاص ، وعمر وجابر وأبو الدرداء ومالك بن عمير وغيرهم رضى الله عنهم : فحديث أبى هريرة : أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الأدب باب مايكره يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر ==

. . . .

== الله والعلم والقرآن "١٠٩/٧" .
وأخرجه مسلم "٢٢٥٧" فى كتاب الشعر "١٧٦٩/٤" .
وأخرجه أبو داود "٥٠٠٩" فى كتاب الأدب باب ما جاء فى الشعر "٣٠٢/٤ - ٣٠٣" . وأخرجه الترمذى "٢٨٥١" وقال هذا حديث حسن صحيح فى كتاب الأدب باب ما جاء لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا خيرا من أن يمتلىء شعرا "١٤٠/٥ - ١٤١" .
وأخرجه ابن ماجه "٣٧٥٩" فى كتاب الأدب باب ما كره من الشعر "١٢٣٦/٢"
وأخرجه أحمد "٢٨٨/٢ ، ٣٣١ ، ٣٥٥ ، ٣٩١" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الشهادات باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر . . . ألخ "٢٤٤/١٠" قال البيهقى : قال الأصمعى : يريه من الورى أن يورى جوفه وحديث سعد بن أبى وقاص :-
رواه مسلم فى الموضع السابق حديث "٢٢٥٨" ، والترمذى "٢٨٥٢" وابن ماجه "٣٧٦٠" وأحمد "١٧٥/١ ، ١٧٧ ، ١٨١" .
وحديث عمر: رواه البزار فى مسنده "٢٠٩" من جهة خلاد بن يحى نا سفيان الثورى عن إسماعيل بن أبى خالد عن عمرو بن حريث عن عمر بن الخطاب عن النبى ﷺ قال: "لأن يمتلىء" الحديث .
وقال : وقد رواه غير واحد عن إسماعيل عن عمرو بن حريث عن عمر موقوفا ولا نعلم أسنده إلا خلادا عن شفيق "كشف الأستار" فى باب الشعر وذمه "٤٥٢/٢" .
وحديث جابر : رواه ابن عدى فى الكامل من جهة النضر بن محرر عن محمد بن المنكدر عن جابر ، وزاد : "مما هجيت به" .
وأخرجه أبو يعلى الموصلى من جهة أحمد بن محرر الأزدى عن محمد بن المنكدر عن جابر .
وحديث أبى الدرداء : رواه ابن عدى من حديث الأحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن أبى الدرداء ، والأحوص ضعيف .
وحديث مالك : رواه البغوى بن بنت منيع فى معجم الصحابة ثنا ابن أبى مرة المكى ثنا يعقوب الزهرى ثنا أبو صخر واصل بن يزيد بن واصل السلمى ثم الغاضرى نا أبى وعمومتى عن جدى مالك بن عمير أنه شهد مع النبى ﷺ الفتح وحنينا ==

يكـون المراد منه الهجو[1] فإن قليله مذموم ككثيره ، وحـينئذ لم يكن للتقييد بالامتلاء معنى ، ولا يجوز أن يكون المراد منـه القليل من غيره أيضا إذ لو كان قليله مذمومـا لم يكن لتعليق الحكم بالكثرة والامتلاء مـعنى ، وإذا ثبت أنهما قالا به وجب القول به ، والمصـير إليه ، لأنهما من علية علمـاء العربية ، فإذا جاز التـمسك بقول : أعـرابى جلف ، فلأن يجوز التمـسك بقولهمـا : كان أولى[2] .

وأجيب عنه[3] : بأنه إنما يجب المصـير إليه لو قـالا ذلك : بطريق النقل ، وسلم عن المعارض وهما ممنوعان .

وهذا لأن قولهـما صريـح فى أنهما قـالا ذلك عن نظر واجتـهاد لا بطريق النقل . وقول : المجتهد على المجتهد ليس بحجة ، بخلاف قول الأعرابى فإنه ينطق بمقتـضى طبعه لا عن نظر واجتـهاد ، فكـان قـوله دالا علـى أن ذلك

== والطائف وكان رجلا شاعرا فقال : يا رسول أفـتنى فى الشعر فقال : "لأن يمتلىء ما بين لبتك إلى عانتك قيحا ـ أو قال صديدا ـ خيرا من أن يمتلىء شعرا" .

قلت : يا رسول الله إمسح عنى الخطية ... الخ .

انظر : المعتبر "ص ١٩٥ ـ ١٩٦" .

قال أهل اللغة : وغريب الحديث "يريه" من الورى وهو داء يفسد الجوف ، ومعناه : قيح يأكل جوفه .

انظر : معجم مقاييس اللغة مادة "ورى" "٦/ ١٠٤" .

(١) فى الأصل : أهجو ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) انظر : العدة "٢/ ٤٦٣" ، البرهان "١/ ٤٥٥" ، المستصفى "٢/ ١٩٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" .

ذكر إمام الحـرمين فى البرهان "١/ ٤٥٦" إن هذا المسلك فيـه نظر : وذلك أن الأئمة يحكمون على اللسـان عن طريق النظر والاستنباط وهم فى مـسلكهم فى محل النزاع يطالبون بالدليل ، أما الأعرابى إذا نطق فإنما ينطق بمقتضى طبعه فيقع التمسك بمنظوقه ومنثوره .

(٣) آخر الورقة "١٩٠" من "ص" .

لغتهم فجاز التمسك به[1] .

وقول الأخفش : معارض بقولهما وهو منقدح[2] .

وثالثها : لا نزاع أن تخصيص الحكم بالصفة ، موهم / (٣٢٤ / ب) لانتفاء الحكم عما عدا الموصوف بالصفة .

فلو قيل : بأنه يدل عليه كان ذلك صونا للكلام عن إيهام الباطل [ولم يقل به كان ذلك حملا للكلام على إيهام الباطل[3]] ومعلوم أن الأول أولى ، فكان المصير إليه أولى[4] .

ورابعها : أن تخصيص الحكم بالصفة لابد له من فائدة صونا للكلام عن اللغو، فإن لم يكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم عما عدا الموصوف بتلك الصفة وجب حمله عليه ، وإلا لكان التخصيص لغوا ، وكلام الشارع يصان عنه ، وإن كان « هنا[5] » فائدة أخرى فإن حمل على الكسل تكثيرا للفائدة كان المقصود حاصلا ، وإن لم يحمل إلا على واحدة كان الحمل على الإنتفاء أولى ، لأنه أسبق إلى الذهن[6] .

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) ذكر أبو يعلى فى العدة "٢/ ٤٦٤" أن ما ذكر عن أبى عبيدة معارض بما ذكر عن الأخفش فى قول القائل : "ما جاءنى غير زيد" إن ذلك لا يدل على مجيء زيد . وذلك أن أبا عبيدة ذكر ذلك فى كتب اللغة ولم يذكره فى كتب الأحكام والظاهر أنه لغة العرب .
وقولهم : أن ما ذكر عن الأخفش لا يعارض قول أبى عبيدة ، لأن الأخفش لم يكن من أهل اللغة ، وإنما له معرفة بالنحو ، وأبو عبيدة من أئمة اللغة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وما أثبته من "ص ، ك" .

(٤) واعترض عليه : بأنه آت كل مختلف فيه .
وأجيب عنه: بأن عموم دلالته ، وترك مقتضاها فى بعض الصور لمنفصل لا يقدح فيه. انظر الفائق "٣/ ٢٨٢" . وراجع : الأحكام للآمدى "٣/ ٧٩" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : المستصفى "٢/ ٢٠٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٥" وراجع : الإبهاج "١/ ٣٧٤" ، نهاية السول "١/ ٣١٩" .

وخامسها : أن تعليق الحكم بالصفة يفيد فى العرف نفى الحكم عما عدا الموصوف بتلك الصفة ، فوجب أن يكون فى أصل اللغة كذلك .

أما الأول : فلأن الإنسان إذا قال : الإنسان الطويل ، أو زيد الطويل لا يطير، واليهودى الميت[1] لا يبصر ، ضحك منه وتعلل بإلغاء التقييد بأن يقال : إذا كان القصير لا يطير ، والميت المسلم لا يبصر ، فأى فائدة للتقييد بالطويل، واليهودى ، بخلاف قول القائل : الإنسان أو زيد لا يطير ، فإن هاهنا لو ضحك فإنما يضحك ، لأنه بيان للواضحات لا لأن التقييد بالاسم غير مفيد .

وأما الثانى فلأن النقل خلاف الأصل[2] .

وسادسها : أن أهل اللغة قالوا : إن تعقيب الخطاب للعام بالصفة وتقييده بها كتعقيب الخطاب العام بالاستثناء ، ولهذا جرى فيه من الخلاف فيما يتعلق بالرجوع إلى الكل ، أو الاختصاص بالجملة الأخيرة وغيره من المسائل ، ما جرى فى الاستثناء وقد ثبت أن الاستثناء من النفى إثبات ، ومن الإثبات نفى، فكذا التقييد بالصفة يجب أن يفيد النفى فيما عدا الموصف بتلك الصفة إن كان الكلام موجبا ، أو بالعكس إن كان منفيا [3].

فإن قلت : إن ادعيت أنهم قالوا : إن تعقيب العام بالصفة كتعقيبه بالاستثناء فى كل الأمور ، فممنوع .

وهذا لأن الافتراق بينهما حاصل فى أمور لا تخفى .

وإن ادعيت ذلك فى بعض الأمور فمسلم ، لكن لا يلزم منه تساويهما فيما نحن فيه لاحتمال أن يكون ذلك فى غير الأمر الذى نحن فيه[4] .

---

(١) آخر الورقة "٤٧" من "ك" .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٢٨٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٣/ ١٧٧" .
وراجع : الإبهاج "١/ ٣٧٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٤٢٠" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٧٩" ، الفائق "٣/ ٢٨٣" .

(٤) انظر العدة "٢/ ٤٦٦" ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

قلت : تدعى ذلك فى كل الأمور إلا ما خصه الدليل .

وتحريره بعبارة أخرى أن نسبة الخطاب العـام المقيد بالصفة إلى الخطاب العام المطلق عند أهل اللغة ، كنسبة الخطاب[1] العام المستثنى منه إلى الخطاب العام الغير المستثنى ، فكما أن الخطاب العام المستثنى منه يدل على النفى/ (٣٢٥ / أ) والإثبات « معا[2]» ،

فكذا الخطاب العام المقيد بالصفـة يدل عليهمـا « معـا[3] » ضـرورة تساوى النسبتين[4] .

وسابعها : أن الحكم المرتب على الخطاب المـقيـد بالصفـة مـعلول بتلك[5] الصفـة ،لما ستعـرف إن شاء الله تعـالى أن ترتيب الحكم على الوصف مشـعر بالعلة ، وانتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم ، وتعليل الحكـم بعلتين مختلفتين ، خلاف الأصل ، فيلزم انتفاء الحكم فيما انتفى عنه تلك الصفة[6] .

وبهذا تمسك إمام الحـرمين : لكن فى الوصف المناسب على ما هو اخـتياره من أن مفهوم الوصف المناسب حجة[7] .

وأجيب : عنه بمنع أن ذلك خلاف الأصل .

---

(١) آخر الورقة "١٩١" من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) انظر العدة "٢/ ٤٦٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٩" .

(٥) فى "ك" : تلك .

(٦) انظر مـا يأتى : المسـتصـفى "٢/ ٢٠٢" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ٨٠" ، الفـائق "٣/ ٢٨٣" .

وراجع : الإبهاج "١/ ٣٧٤" ، نهاية السول "١/ ٣٢٠" .

(٧) انظر ما سبق "ص ١٧٦٨" ، البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٦٦" .

وهو ضعيف لأن منهم من لم يجوز ذلك ومن جوزه فينبغى أن يكون عنده خلاف الأصل إذ هو على خلاف الغالب بالاستقراء ، ولا نعنى بكونه خلاف الأصل سوى هذا[1] .

احتج من لم يقل بكون المفهوم حجة بوجوه :

أحدها : أنه لو كان دال على نفى الحكم عما عداه ، فإما أن يعرف ذلك بالعقل وهو باطل ، إذ لا مجال للعقل فى باب اللغات ، أو بالنقل وهو إما متواتر ، أو أحاد .

والأول : باطل وإلا لعرفه المخالف مع اشتراكهم خصومهم فى أسبابه من سلامة الحاسة والعقل ومخالطة أهل اللغة والاقتباس منهم .

والثانى : تقدير صحته وسلامته عن المعارض غير كاف ، لأنه لا يفيد إلا الظن ، ولا يمكن إثبات مثل هذا الأصل الذى نزل عليه كلام الله وكلام رسوله المفيدين للتعيين بما يفيد الظن وقد عرفت ضعفه غير مرة[2] .

وثانيها : أن المقيد[3] بالصفة لو دل على انتفاء الحكم عما عداه لدل عليه ، إما بلفظه أو بمعناه ، والقسمان باطلان فبطل القول بدلالته عليه مطلقا .

أما الأول : فظاهر لأن قوله : « زكوا عن الغنم السائمة » غير موضوع لنفى الزكاة عن المعلوفة لا بطريق الاشتراك ، ولا بطريق الانفراد ، ولا هو موضوع لمفهوم يكون هذا المفهوم جزؤه حتى تكون دلالته على هذا المفهوم بطريق التضمن ، فتكون دلالته لفظية على رأى إذ لوكان شيئا من هذا بيانا لم تكن المسألة مسألتنا ، ولم يكن النزاع حاصلا فيه ، بل كنا قائلين به وموافقين لخصومنا فيه .

---

(١) انظر المستصفى ، الأحكام للآمدى ، وراجع نهاية السول المواضع السابقة .

(٢) انظر : التبصرة "٢٢١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٩" .

(٣) فى "ص" القيد

وأما الثانى : فلأن شرط الدلالة المعنوية استـلزام المسمى اللازم ، إما قطعا أو ظاهرا وهما غير حاصلين فيما نحن فيه .

وأما الأول : فظاهر إذ الحكم قد يكون ثابتا فيما عـدا الموصوف بالصفة كما هو ثابت فى الموصـوف بهمـا [1] لو كـان الاسـتلزام قطعـيـا لما انفك عنه / (٣٢٥/ب) فى صورة ما .

وأما الثانى : فكذلك وإلا لزم الترك بذلك الظاهر حيث يكون حكم المذكور ثابتا فيما انتفى عنه الصفة ، وأنه خلاف الأصل [2] .

فإن قلت : إذا كان الحكم ثابتا فـيما عدا الموصوف بتلك الصفـة ، كما هو ثابت فى الموصوف بها فما السبب فى تخصيص الحكم وتقييده بالصفة ، وهل التقييد إلا لغوا .

قلت : لا نسلم ذلك ، وهذا لأنه يحـتمل أن يكون السـبب فى ذلك أمورا أخر [3] غير انتفاء الحكم عما عدا الموصوف بتلك الصفة .

أحدها : عدم خطران ذلك القسم ببال المتكلم عند التكلم، وهذا فى حق الله ممتنع ويضعف فى حق غيره جدا فى العام المردف بالصفة نحو الغنم السائمة .

وثانيها : أنه وإن خطر بالـبـال ، لكنه إنما خص هذا القـسم ، لأن بيـانه واجب ، إما لسؤال سائل ، أو حدوث واقعة .

وثالثها : أنه وإن كان بيـانه غير واجب كالقـسم الآخر [4] ، لكنه لعـلة بينة بطريق آخر ، نحو أن نص عليـه على سبيل الخصوصية فـيكون ذكره مع غيره إرداف للبـيان القوى بـالضعيـف ، فإنه [5] مسـتدرك كـيف وأنه موهـم لجوار التخصيص .

---

(١) فى " ص" بها .

(٢) انظر المعتمد "١/ ١٦٢" ، الفائق "٣/ ٢٨٤" .

(٣) آخر الورقة "١٩٢" من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٤٨" من "ك" .

(٥) فى "ك" وإنه

ورابعها : أنه وإن لم يبينه بطريق آخر لكنه بينه بهذا المقيد بالصفة بطريق الأولى نحو قوله تعالى : ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**﴾[1] فإنه إذا حرم قتل الأولاد عند خشية الإملاق ، كان تحريمه عند عدم الخشية بطريق الأولى .

وخامسها : أنه وإن لم يبينه بهذا الطريق ، لكنه أحال بيانه إلى اجتهاد الملكف بطريق الإلحاق بالمقيد بالصفة من حيث العلة بأن يجتهد المكلف فى ذلك ويرى أن لا مدخل للوصف فى الحكم ويكون المقصود أن ينال المكلف ثواب الاجتهاد .

وسادسها : أنه وإن لم يبينه بهذا الطريق ، لكنه أمكن أن يقال : إنه حصل بيانه بالعقل من حيث إنه لم يتعرض له بحكم[2] شرعى ناقل ، فإن حكم هذا فى الشرع البقاء على حكم العقل .

وهذا يقع على وجهين :

أحدهما : أن يكون حكم المقيد بالصفة الثبوت فهنا ما انتفى عنه الصفة إنما يبقى على العدم الأصلى لكون حكمه غير مذكور من جهة الشارع لا صريحا ولا التزاما لا لأن مفهوم الثبوت فى المقيد بالصفة دال على نقية فالاتفاق هنا على العدم حاصل بين الفريقين ، وإنما الاختلاف فى الكيفية فعند القائلين بالمفهوم وعدم الحكم ثابت بالمفهوم وعند غيرهم بالعدم الأصلى .

وثانيهما : أن يكون حكم المقيد بالصفة النفى فهاهنا ما انتفى/(٣٢٦ / أ) عنه الصفة يبقى على العدم الأصلى عند من لا يقول : بالمفهوم .

وأما عند القائلين به : فيختلف الحكم بحسب اختلاف الأوصاف ، فإن كان الوصف مناسبا لثبوت الحكم كان المفهوم دالا على النفى بطريق الأولى ، نحو قول القائل : لا تزكوا عن الغنم السائمة ، فهاهنا المعلوفة لا تجب فيها الزكاة

---

(١) سورة الاسراء ، أية : "٣١" .

(٢) فى "ك" الحكم .

بطريق الأولى ، وإن لم يكن كذلك سواء كان مناسبا للنفى أو لا يكون مناسبا له ولا للثبـوت ، فإنه يدل على ثبوت الحكم فـيما انتـفى عنه الصفة ، مـثال الأول : لا تضرب العلمـاء ، مثال الثانى : لا تضـرب الطوال ، ولقائل : أن يقول عليه : إن هذا إنما يتم أن لو ثبت أن المفهوم لا يدل على نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفـة حتى يكون عدم الحكم ثابتا[1] بالعقل ، فـإن تقدير أن يدل عليه كان العـدم ثابتا بالمفهوم لا بالعـقل ، وإنما يثبت ذلك أن لو ثبت أن للتقيد فائدة أخرى وسببا آخـر غير نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفة[2] ، فإن بتقدير أن لا يثـبت ذلك كان التقيد والتخصـيص دال على نفى الحكم عما عدا الموصوف صيانة للتقييد والتخصيص عن اللغو ، وحينئذ يلزم الدور ، لأن إثبات هذه الفائدة مـوقوف على أن المفهوم ليس بحجـة ، وإثبات ذلك يتوقف على إثبات هذه الفائدة فكان الدور لازما وهو ممتنع[3] .

هذا كله لو قـيل: بوجوب تعليل تقـييد الحكم بالصـفة الصـادرة من القادر المختار، فـأما إذا لم نقل به بناء على أنه لا يجب تعليل الأفعـال الصادرة عن الفاعل المختار كان السؤال ساقطا .

وجوابه : منع الحصـر ، وهذا لأن دلالة القرينة خارجـة عن الدلالة اللفظية والمعنوية فلعله يدل لقرينة التخصيص .

سلمنا : الحصر لكن لا نسلم أن من شرط الدلالة المعنوية الاستلزام .

ولم لا يجـوز أن يقال : إن المناسـبة والملابسـة بحيث يحـصل الشـعور باللازم عند الشعور بالمسمى كاف فى ذلك .؟ .

سلمنا : أنه لابد من الاسـتلزام لكن لم قلتم: إن الاسـتلزام الظاهرى غيـر

---

(١) فى الأصل : ثالثا

(٢) آخر الورقة "١٩٣" من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد "١/١٦٣" ، الفائق "٣/ ٢٨٤"

حاصل ، بل الظاهر أنه حاصل بدليل تبادر الذهن إلى النفى عند الإطلاق .

قولـــه : يلزم الترك بالظاهر حيث يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق به وهو خلاف الأصل .

قلنــا : نعم لكن[1] لدلالة من خارج وهو ليس ببدع إذ ذاك/ (٣٢٦ / ب) .

وثالثها : أن صورة المنطوق بها مخالفة لصورة المفهوم ،[وهذا مما لاشك فيه، ولاشك أيضا : أن الصورتين المختلفتين[2]] يجوز اشتراكهما فى الحكم واختلافهما فيه ، وكذا يجوز أن يشتركا فى الإخبار عن ثبوت الحكم فيهما وأن يختلفا فيه ، وإذا كان كذلك كان الإخبار عن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى ، ولا على عدمه ، ولا على[3] الإخبار عن ثبوته فى الصورة الأخرى ولا على عدمه[4] .

وهو أيضا ضعيف لأنه لا نزاع فى الجواز العقلى ، وإنما فى أن هل للفظ به أشعار أم لا ؟ وما ذكروه لا ينفيه[5] .

ورابعها : أن المقيد بالصفة لو دل على نفى الحكم عما عدا الموصوف بها ، لما حسن الاستفهام عن الحكم فيه لا نفيا ولا إثباتا[6] ، كما فى مفهوم الموافقة

---

(١) فى "ص" زيادة قوله : ؛وهذا مما لاشك فيه ولاشك أيضا أن الصورتين المختلفتين" بعد قوله "لكن" .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) فى "ك" عن .

(٤) انظر الأحكام للآمدى "٣/ ٨٥"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٩"، الفائق: ٣/ ٢٨٥" .

وراجع : نهاية السول "١/ ٣٢٠" ، الإبهاج "١/ ٢٧٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٤١٥" .

(٥) انظر : المراجع السابقة .

(٦) انظر : التبصرة "ص ٢٢٥" ، المستصفى "٢/ ١٩٢" .

لكنه يحسن فإنه لو قيل : فى الغنم السائمة زكاة[1] .

حسن أن يقال . هل فى المعلوفة زكاة أم لا ؟ فهو إذا غير دال على الحكم فيه لا نفيا ولا إثباتا .

وهو أيضا ضعيف إذ الملازمة ممنوعة وسنده ما سبق فى العموم ، وأما القياس على الفحوى فضعيف إذ الفرق ظاهر ، فإن دلالة الفحوى قطعية ، ودلالة دليل الخطاب ظنية ، فلا يلزم من[2] استقباح الاستفهام ثمة استقباحه هنا لو قاس على الفحوى الظنى فالحكم ممنوع .

وخامسها : إن تخصيص الحكم بالصفة ، لو دل على نفى الحكم حيث انتفى تلك الصفة لما حسن إردافه بثبوت الحكم فيه لا بحرف العطف ولا بغير حرف العطف ، كما لا يحسن إرداف صريح النفى صريح الإثبات كقوله : فى الغنم السائمة زكاة ، وليس فى الغنم السائمة زكاة ، أو ليس فى الغنم السائمة[3] زكاة ، بحرف العطف[4] وبغيره لكنه يحسن فإنه يحسن أن يقال : فى الغنم السائمة زكاة ، وفى المعلوفة أيضا زكاة ، وكذا بغير حرف العطف فهو إذا غير دال على النفى[5] .

وهو أيضا ضعيف ، لأن دلالة المفهوم مشروطة بتخصيص الحكم بالصفة ، فإذا ذكر بعد تعليق الحكم بها الحكم فى مفهومه بحرف العطف ، لم يكن تخصيص الحكم بالصفة حاصلا فينتفى شرط دلالته والشىء ينتفى بانتفاء شرطه، بخلاف ما إذا كان كل واحد من النفى والإثبات معرفا به ، فإن دلالة أحدهما غير مشروط بعدم الآخر ، وهذا إذا كان الإرداف بحرف العطف .

---

(١) فى الأصل : زكوا ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) آخر الورقة "٤٩" من "ك"

(٣) فى "ص" سائمة

(٤) آخر الورقة "١٩٤" من "ص"

(٥) انظر. التبصرة "ص ٢٢٣" ، المستصفى "٢/ ١٩٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٢٨٥"

أما إذا كان بغير حرف العطف لم يتأت هذا الجواب ، لأن ذكر الحكم فى مفهوم المخالفة بصريح النطق بعد تمام الكلام لو كان قادحا فى تخصيص الحكم بالصفة لم يتصور التعارض بين المفهوم والمنطوق ، لأنه ما من صورة من صور/ (٣٢٧ / أ) المفهوم إذا ورد فيه صريح النطق بإثبات الحكم فيه إلا وأمكن أن يقال : إنه انتفاء شرط دلالة المفهوم وهو تخصيص الحكم بالصفة ، لكنه خلاف تصريحهم ، فإنهم صرحوا أنه إذا وقع التعارض بين المفهوم والمنطوق كان المنطوق أولى ، ومن المعلوم أنه لا يمكن جعل عدم المعارض[1] شرط دلالة الدليل وإلا لم يتصور التعارض بين الدليلين ، بخلاف ما إذا كان بحرف العطف ، فإن ذلك قبل تمام الكلام إذ الكلام يتم بآخره فأمكن أن يقال: إنه لم يوجد التخصيص .

بل جوابه : أن يقال : أن دلالة المفهوم على النفى ظنية ، فإذا ورد صريح النطق دالا على الإثبات عقيبه علم أنه غير مراد من الخطاب وصار ذلك قرينة دالة على عدم إرادة المفهوم من الخطاب ، بخلاف صريح النفى والإثبات ، فإن دلالة كل واحد منهما بعد ثبوت المتن قطعية ، فإذا ورد النفى عقيب الإثبات كان ذلك تناقضا وتهافتا ، إذ القطعى غير قابل للتأويل فلذلك لم يصح ، بخلاف الظنى ، فإنه قابل للتأويل فيصح أن يعارضه ظنى أو قطعى .

وسادسها : أن تخصيص الحكم بالصفة لو دل على نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفة ، لدل عليه : إما من جهة صريح الخطاب .

وهو باطل بالإجماع لما سبق[2] .

وأما من جهة أن يخصص الحكم بالصفة لابد له من فائدة ، ولا فائدة سوى نفى الحكم عند عدم الصفة .

وهو أيضا باطل ، لما تقدم[3] أن له فوائد غيره .

---

(١) فى "ص" العارض .

(٢) انظر ما سبق "ص ١٣٨١" .

(٣) انظر ما سبق " ص ١٣٨١ "

وأما من جهة أخرى .

وهو أيضا باطل ، إذ الأصل عدمه فلا يصار إليه إلا لدليل يحققه[1] .

وهو أيضا ضعيف لاحتمال أن يقال : إنه يدل عليه من جهة أنه لابد للتخصيص من فائدة ، لكن لا لأنه لا فائدة سوى نفى الحكم ، بل إما لأن هذه الفائدة[2] أسبق إلى الذهن فيكون الحمل عليه أولى ، وإما لأن الحمل على جميع الفوائد أولى تكثيرا للفوائد[3] .

وسابعها : أن تقييد الحكم بالصفة ، لو دل على النفى عند عدم الصفة ، لما كان حكم المنطوق به ثابتا مع عدمها[4] ، لأنه لو ثبت إذ ذاك لكان إما لا عن[5] دليل يدل عليه ، أو لدليل يدل عليه .

والأول : باطل ، لأن تخلف المدلول عن الدليل لا بسبب[6] يقدح فى كون ذلك الدليل دليلا .

والثانى : « أيضا »[7] باطل لما فيه من التعارض بين الدليلين ، وأنه خلاف الأصل، لكنه ثابت كما فى قوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**[8]﴾ وفى قوله: ﴿ **ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم**[9] ﴾/ (٣٢٧/ب) .

---

(١) انظر الأحكام للآمدى "٣/ ٨٧" ، الفائق "٣/ ٢٨٥" ، وراجع : فواتح الرحموت "٤١٦/١" .

(٢) فى "ك" الفوائد .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق ، الفائق "٣/ ٢٨٧" .

(٤) آخر الورقة "١٩٥" من "ص" .

(٥) فى "ك" اما عن .

(٦) فى "ص ، ك" لا لسبب .

(٧) ساقط من "ص"

(٨) سورة الإسراء ، أية : "٣١" .

(٩) سورة المائدة ، أية "٩٥"

وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم .

وجوابه : ما سبق فى جواب الدليل الثانى[1] .

وثامنها : أن الحكم المقيد بالصفة يرد تارة مع انتفاء الحكم عما عدا الموصوف بها « كما[2] فى قوله : زكـوا عن الغنم السائمة ، وتارة مع ثبوت الحكـم فيه كما « فى ما تلونا[3] » من الآيتين قبل ، فعند هذا نقول : إما أن يجعل حقيقة فيهما وهو باطل .

أما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأن الاشتراك خلاف الأصل .

أو مجازا فيهما[4] وهو أيضا باطل لما تقدم من الوجهين .

أو يجعل حقيقـة فى الثبوت مجازا فى النفى ، وهو[5] أيضا باطل لما سبق من الوجهين .

أو يجعل حـقيـقة فى النفى مـجازا فى الإثبات ، وهو أيـضا باطل ، لأن المجاز خلاف الأصل،فيتعين[6] أن يجعل حقيقة فى القدر المشترك بينهما، وهو ثبوت الحكم فى المنطوق به،مع قطع النظر عن ثبوته ونفيه عن غير المذكور .

واعلم أن هذا الدليل والذى[7] قبله أقوى حجج من لم يقل بالمفهوم .

وجوابه : أن المجاز وإن كـان خلاف الأصل لكنـه قد يصار إلـيه عند قـيام

---

(١) انظر : ما سبق "ص ١٧٧٣" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى الأصل : فيها يكونا ، وا أثبته من "ص ، ك" .

(٤) فى "ص" فيه .

(٥) فى "ص" وهذا .

(٦) فى "ص" فتعين .

(٧) فى " ص" الذى .

الدلالة عليه وما ذكرنا من الأدلة دال عليه فوجب المصير إليه .

وتاسعها : لو دل تقييد الحكم بالصفة على نفى الحكم عما عد الموصوف بها، لدل تقييد الحكم بالاسم على نفيه عما عداه ، إما بجامع[1] صيانة التخصيص عن الإلغاء ، أو بجامع[2] حمله على تكثير الفائدة، أو[3] بجامع[4] التمييز فإن المقصود من الصفة إنما هو تمييز الموصوف بها عن غيره ، فكذا المقصود من الاسم إنما هو تمييز المسمى عن غيره واللازم باطل ، فالملزوم مثله[5] .

وأجيب : عنه بأنه قياس فى اللغة وهو ممنوع .

سلمناه: لكن الملازمة[6] ممنوعة وهذا لأن الفرق المناسب القادح بينهما قائم، ومعه لا يضاف الحكم إلى المشترك ، وبيانه أن نفى الحكم فى صورة التقييد «بالصفة أسبق إلى الفهم من سائر الفوائد ، وهو غير حاصل فى صورة التقييد[7] » بالاسم ، ولو سلم أنه ليس كذلك لكن لا يشك فى منصف أن لا يرتاب فى أن شعور الذهن عند سماع اللفظ العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة، أتم من شعوره بما يغاير « مدلول[8] » اسم ما عند سماعه ، وإذا كان كذلك لا يلزم من دلالة المفهوم على النفى ثمة دلالته على

---

(١) فى الأصل "ك" مجامع ، والمثبت من"ص" آخر الورقة "٥٠" من "ك" .

(٢) فى الأصل "ك" مجامع ، والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ص" إما .

(٤) فى الأصل "ك" مجامع ، والمثبت من "ص" .

(٥) هذا الدليل ذكره أبو الحسين البصرى فى معتمده "١٦٦/١" وذكر أنه دليل الشيخ أبى عبد الله البصرى والقاضى عبد الجبار بن أحمد .
وانظر : التبصرة "ص ٢٢٢" ، الأحكام للآمدى "٨٣/٣" ، الفائق "٢٨٦/٣" .

(٦) فى "ص" اللازم .

(٧) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٨) ساقط من "ك" .

النفى فى صورة التقييد بالاسم .

سلمنا : الملازمة ، لكن انتفاء اللازم ممنوع ، وهذا لأن بعض القائلين بمفهوم الصفة .

قالوا : بمفهوم الاسم أيضا .

سلمناه : لكنه منقوض بمفهوم الشرط والغاية ، فإن بعضهم سلم الحكم فيها كابن شريح والقاضى[1] .

وعاشرها : لو دل تخصيص الحكم بالصفة على[2] نفى الحكم عند عدمها بطريق المفهوم لوجب[3] أن ينفى حكم المفهوم ، وإن بطل حكم المنطوق قياسا على مفهوم الموافقة ، وقياسا على العكس ، لكنه لا ينفى عند بطلان حكم المنطوق وفاقا فليس له دلالة عليه[4] .

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا لأن المفهوم تابع المنطوق فإذا زال المتبوع زال التابع .

وأما القياس على مفهوم الموافقة ، فالفرق بينهما ظاهر ، وهو أن الحكم فيه ثابت بطريق الأولى ، أو بطريق التساوى على اختلاف فيه ، ولا يلزم من زوال الحكم عن الأدنى زواله عن الأعلى ، وكذا القول على تقدير التساوى بخلاف مفهوم المخالفة ، فإنه ليس الحكم فيه بطريق الأولى ولا بطريق التساوى ، بل هو أضعف منه وإنما ثبت بواسطة [تخصيص الحكم بالصفة فإذا بطل التخصيص بل ما ثبت بواسطته] [5]وأما القياس على العكس فالفرق أوضح وهو غنى عن البيان وقريب من هذا الخلاف ، الخلاف فى تخصيص

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٦٧" ، التبصرة "ص ٢٢٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٨٤" .

(٢) آخر الورقة "١٩٦" من "ص" .

(٣) فى "ص" يوجب .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٨٤" ، الفائق "٣/ ٢٨٦" .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

الحكم بمجرد الأوصاف التى تطرأ وتزول من[1] غير ذكر عام نحو قول القائل فى السائمة زكاة ، وسبب بعد هذا عن الأول هو أن فى صورة التخصيص بالصفة من غير ذكر العام يمكن أن يكون الباعث التخصيص هو خطرانه بالبال وذهول المتكلم عما ليس له تلك الصفة ، وهذا الاحتمال إن لم يمتنع فى العام المردف بالصفة الخاصة فى معرض الاستدراك[2] فلا شك فى بعده حدا ، إنما قيدنا بالأوصاف التى تطرأ[3] أو تزول احترازا عن الصفة اللازمة للجنس كالطعم لما يؤكل نحو قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام »[4] فإن هذا ليس الخلاف فيه كالخلاف فى تينك[5] الصورتين المذكورتين ، بل أبعد وهو قريب من الخلاف فى التخصيص بالاسم[6] .

فرعان :

أحدها : القائلون بأن مفهوم المخالفة حجة اتفقوا : على أنه إنما يكون حجة إذا لم يكن الباعث للتقيد بالصفة العادة ، وعليه وقوع ذلك الشىء مع تلك

---

(١) فى "ص" عن .

(٢) فى "ص" الاشتراك .

(٣) فى "ص" نظرا .

(٤) الحديث سبق تخريجه .

وقال الزركشى : لم يرد الحديث بهذا اللفظ ، وإنما روى مسلم عن معمر بن عبدالله عن النبى ﷺ قال : "الطعام بالطعام مثل بمثل" فى كتاب المساقات باب بيع الطعام مثلا بمثل حديث "٩٣" "٣/ ١٢١٤" .

وأخرجه الدار قطنى والبيهقى فى كتاب البيوع باب جريان الربا فى كل ما يكون مطعوما "٥/ ٢٨٥" ، وأخرجه أحمد بن حنبل "٦/ ٤٠٠ ـ ٤٠١" .

(٥) فى "ك" شك

(٦) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :-

المعتمد "١/ ١٦٤" ، العدة "٢/ ٤٦٧" ، التبصرة "ص ٢٢٢" ، المستصفى "٢/ ١٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٣٧٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٧٩"

الصفة ، كما فى ما تقدم من الأمثلة .

وأما الذى يكون السبب فيه ما ذكرنا نحو قوله تعالى : ﴿ **وإن خفتم شقاق بينهما** [1]﴾ الآية ونحو قوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » فلا ، لأنه يغلب على الظن أن الباعث على التخصيص والتقييد هو غلبة الوقوع ، لأن الحكم مختص بالصفة[2] .

الثانى : ذهب أكثر القائلين بمفهوم الصفـة : إلى أن تقييد الحكم بالصفة فى جنس ، إنما يدل على نفى الحكم عما عدا الموصوف بها فى ذلك (٣٢٨ / ب) الجنس ، لا غير فلا دلالة لمفهوم قوله عليه السلام : « فى سائمة الغنم زكاة » "عندهم على نفى االزكاة"[3] "عـن[4]" معلوفات الإبل والبقر [5].

وذهب الأقلون[6] إلى القول بتعميم الأدلة[7] .

احتج الأكثرون : بأن دلالة المفهـوم تابعة لدلالة المنطوق ، والـتابع لا يزيد على المتبوع ولا يجاوزه .

ولأن دلالة المفـهـوم مخـالفـة لدلالة المنطوق ، وهـو لم يتناول إلا الجنس المذكور فمخالفة أيضا لم يتناوله تحقيقا لمعنى المخالفة ، فإنه إذا بقى الحكم عما

---

(١) سورة النساء ، أية : "٣٥" .

(٢) ذكر الإمام الرازى فى المحصول "ق ٢/٢٤٦" بعـد ذكر هذين المثالين هو أن الباعث على التخصـيص هو العادة ، فإن الخلع لا يجرى فى الغالب إلا عند وجـود الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند امتناع الولى ، فإذن يحـتمل أن يكون سبب التخصيص هو هذه العادة ، ولم يغلب على الظن أن سببه نفى الحكم عما عداه .

(٣) مكرر فى الأصل .

(٤) فى "ص" عند .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٢/٢٤٨ ـ ٢٤٩" ، الفائق "٢٨٨/٣"

(٦) فى "ك" الأقل .

(٧) انظر : المحصول ، والفائق فى الموضعين السابقين

لا يتعرض « لـه[1] » المنطوق بالإثبات لم يكن مخالفـا له على الحقيقة[2] ، بل تسميته بذلك مجاز من باب إطلاق اسم الجزء على الكل[3] .

« وأمـا الأقلون فـقـد احـتـجـوا : بأن الوصف المذكـور فـى الحكم علة الحكم،[4] » فإذا انتفى العلة انتفى الحكم إذ الأصل اتحاد العلة .

وجوابه : منع أن الوصف المذكور علة الحكم ، وهذا لأنه يحـتمل أن يكون شرطا له .

سلمناه : لكن فى الجنس المذكـور لا مطلقـا ، لكن فى الوصف المناسب لا فى غيره والبحث فيه وفى غيره[5] .

المسألـــة الرابعـــة

اختلفوا فى الحكم المعلق على شيء بكلمة « إنْ[6] » هل هو عدم عند عدم ذلك الشيء أم لا ؟ .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) آخر الورقة "١٩٧" من "ص" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٢٤٩" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٥) انظر المحصول فى الموضع السابق .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

والمراد بأن هنا : الشرطية ، يريد أن يـقول . هل مفهوم الشرط حـجة عند من يقول بمفهوم الصفة .

فذهب القائلون بمفهوم الصفة بأسرهم[١] ، وجماعة من منكريه نحو ابن سريج[٢] والكرخي[٣] وأبي الحسين البصري[٤] [٥]: إلى أنه عدم عند عدمه وهو اختيار الإمام[٦] .

وذهب : الباقون : نحو القاضي أبي بكر[٧] ، والغزالي[٨] ، وأكثر المعتزلة[٩] : إلى أنه ليس كذلك[١٠] .

لنا وجوه :

---

(١) وبهذا قال أكثر الشافعية والمتكلمين والحنفية وأكثر العلماء وهو المنصوص عن الشافعي.

انظر : المعتمد : "١/١٥٣" ، العدة "٢/٤٥٤" ، أصول السرخسي "١/ ٢٦٠" ، المستصفى "٢/ ٢٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/٨٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٠" .

(٢) نسبه الغزالي في المستصفى "٢/ ٢٠٥" إلى ابن سريج كما نسبه إليه الآمدى وإلى الكيا الهراس الطبرى في الأحكام "٣/ ٨٨" .

(٣) انظر : كشف الأسرار "٢/ ٢٧١" ، فواتح الرحموت "١/ ٤٢٢" .

(٤) في "ص" الحسن ، وهو خطأ .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٥٢" .

وراجع الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٦) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٢٠٥" .

(٧) انظر : المستصفى "٢/ ٢٠٥" ، المحصول في الموضع السابق ، فكلاهما نسبه إلى القاضي أبي بكر الباقلاني .

(٨) انظر : المستصفى الموضع السابق .

(٩) منهم القاضي عبد الجبار بن أحمد وأبو عبد الله البصرى .

انظر : المعتمد "١/ ١٥٣" .

(١٠) وهو المروى عن الإمام أبي حنيفة والإمام مالك واختاره الشيخ الآمدى .

انظر : في هذا المذهب :-

المعتمد "١/ ١٥٣" ، العدة "٢/ ٤٥٤" ، أصول السرخسي "١/ ٢٦٠" ، الوصول إلى الأصول "١/ ٣٥٢" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٨٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٠" .

أحدها : ماروى أن يعلى بن أمية[1] ، قال لعمر بن الخطاب : ما لنا نقصر وقد أمنا وقد قال تعالى: ﴿ **فليس عليكم جناح[2] أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا[3]** ﴾ فقال عمر رضى الله عنه تعجبت مما عجبت فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك : فقال : « **صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[4]** » .

---

(١) آخر الورقة "٥١" من "ك" . ويعلى ابن أمية :
هو أبو خلف أو أبو خالد أو أبو صفوان بن منبه بن أبى عبيدة بن همام بن الحارث التميمى وهو الذى يقال له يعلى بن منبه ، بضم الميم وسكون النون ، وهى أمه ، وقيل هى أم أبيه جزم بذلك الدار قطنى ، استعمله أبو بكر ثم عمل لعمر ثم لعثمان، شهد صفين مع على رضى الله عنه وقتل بها سنة "٣٨ هـ" .
انظر : الاستيعاب "٣/٦٦١" ، أسد الغابة "٥/١٢٨" ، الإصابة "٣/٦٦٨" ، الجرح والتعديل "٩/٣٠١" .
(٢) الآية فى الأصل هكذا ﴿ **فليس عليكم جناح عليكم** ﴾ . وهو خطأ .
(٣) سورة النساء ، أية : "١٠١" .
(٤) أخرجه مسلم "٦٨٦" فى كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب صلاة المسافرين وقصرها "١/٤٧٨" .
وأخرجه أبو داود "١١٩٩" فى تفريع أبواب صلاة السفر باب صلاة المسافر"٢/٣" .
وأخرجه الترمذى "٣٠٣٤" فى كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة النساء "٥/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣" وقال هذا حديث حسن صحيح .
وأخرجه النسائى فى أول كتاب تقصير الصلاة فى السفر "٣/١١٦ ـ ١١٧" .
وأخرجه ابن ماجه "١٠٦٥" فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب تقصير الصلاة فى السفر "١/٣٣٩" .
وأخرجه الدارمى "١٥١٣" فى كتاب الصلاة باب قصر الصلاة فى السفر "١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣" .
وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "١/ ٢٥ ، ٢٦" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة باب من ترك القصر فى السفر غير رغبة عن السنة "٣/ ١٤١" .
وانظر : نصب الراية "٢/ ١٩٠"

ووجه الاستدلال به ظاهر ، فإن يعلى بن أمية فهم منه عدم جواز القصر عند الأمن ، وكذلك فهم عمر رضى الله عنهما ذلك وتعجب منه وفهمها حجة ، وكذلك تقرير الرسول ﷺ لعمر على هذا الفهم أدل دليل عليه(١) .

فإن قلت : لا نسلم أنهما فهما ذلك ، ولا نسلم إنما سألا ماسألا بناء على ما ذكرتم ، ولا نسلم تقرير الرسول ﷺ لعمر على ما ذكرتم من الفهم ، ولا تقرير عمر ليعلى بن أمية عليه ، وهذا لأنه يحتمل أن يكون السبب فى ذلك كله : هو أن الأصل فى الصلاة هو الإتمام ، وأن حال الخوف مستثنى من ذلك، فوجب أن يبقى ما عدا حال الخوف على الأصل ، فلما لم يبق الحكم على الأصل تعجبا / (٣٢٩ / أ) وسألا ماسألا وقررا على مايعجبا منه(٢) .

قلت : لو كان الأمر "على ما(٣)" ذكرت لم يكن لتلاوة آية القصر عند السؤال معنى ولا التعجب(٤) من مخالفة حكمها ، لأنه ليس فى جواز القصر فى غير حالة الخوف مخالفة لها ، بل كان المناسب ذكر ما يدل على وجوب الإتمام ، فإن فى جواز القصر فى غير حالة الخوف له من غير دليل ، وهو محل التعجب والسؤال ، ولما لم يكن الأمر كذلك علما أن التعجب إنما كان بسبب مخالفة مفهوم الشرط(٥) .

وقد أجيب عن السؤال المذكور بوجه آخر : وهو يمتنع(٦) أن الأصل فى الصلاة هو الإتمام ، بل الأصل عدم الإتمام والإتمام طارىء عليه يدل عليه ما

---

(١) انظر : المعتمد الموضع السابق ، العدة "٢/ ٤٦٠" ، التبصرة "ص ٢١٩" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢١٠" ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ١٥٤" ، العدة "٢/ ٤٦٢" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢١١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٨٩" .

(٣) فى الأصل : "لما" ، وفى "ك" كما ، والمثبت من "ص" .

(٤) فى "ص ، ك" للتعجب .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٥٤" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢١١" .

(٦) فى "ص" ممتنع .

روى عن عائشة رضى الله عنها : أنها قالت : (فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيدت صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر[1]) وإذا كان كذلك فليس فى جواز القصر فى غير حالة الخوف مخالفة الأصل فلم يصلح أن يكون ذلك سببا للتعجب[2] .

وهو ضعيف .

أما أولا : فلأن معظم القائلين بمفهوم الشرط ، نحو الشافعى وأصحابه لم يقولوا بهذا[3] الأصل ، بل هو باطل عندهم، فلم يمكنهم تصحيحه به ، لأن

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الصلاة باب كيف فرضت الصلاة فى الإسراء.. الخ "٩٣/١" بلفظ : "قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين فى الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر" .
وأخرجه أيضا فى أبواب تقصير الصلاة باب يقصر إذا خرج من موضعه "٣٦/٢" بلفظ: "الصلاة أول ما فرضت ركعتان . . . " الحديث .
وأخرجه مسلم "٦٨٥" فى كتاب الصلاة المسافرين وقصرها باب صلاة المسافرين وقصرها "٤٧٨/١" .
وأخرجه أبو داود "١١٩٨" فى كتاب تفريع أبواب صلاة السفر باب صلاة المسافر "٣/٢" .
وأخرجه النسائى فى كتاب الصلاة باب كيف فرضت الصلاة "٢٢٥/١ - ٢٢٦" وفى كتاب تقصير الصلاة فى السفر "١١٨/٣" .
وأخرجه الإمام مالك فى "الموطأ" فى كتاب قصر الصلاة فى السفر "١٤٦/١" .
وأخرجه الدارمى " ١٥١٧ " فى كتاب الصلاة باب قصر الصلاة فى السفر "٢٩٣/١" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة باب من ترك القصر فى السفر غير رغبة رغبة عن السنة "١٤٣/٣" .

(٢) انظر فى هذا الجواب للإمام الرازى ومن وافقه فى :
المعتمد "١٥٤/١" ، المحصول "١/ق ٢/٢١٢" ، الأحكام للآمدى "٨٩/٣" ، الفائق "٢٩١/٣" .

(٣) آخر الورقة "١٩٨" من "ص" .

تخريج المذهب الصحيح على الباطل باطل ، نعم: لو أجيب به على سبيل الإلزام على بعض الحنفية القائلين بمفهوم الشرط وبهذا الأصل كان صحيحا .

وأما ثانيا : فإنا وإن سلمنا أن ذلك هو الأصل ، لكن لا شك فى نسخ ذلك الأصل بعد الزيادة ، ويستحيل القول باحتمال نزول الآية قبل الزيادة ، وإلا لقصرت الصلاة إلى ركعة واحدة ، أو يتعطل اللفظ ، لأن قوله : ﴿ **فليس عليكم جناح أن تقصروا**[١] ﴾ .

دال من وجهين : على أن الإتمام هو الأصل قبل نزول الآية ، لأن سلب الجناح عن عدم الإتمام دليل على أنه رخصه ، ولو كان ذلك[٢] هو الأصل لكان عزيمة ، وكذلك لفظ القصر دال عليه ، لأن الصلاة المشروعة ابتدأ ركعتين لا تسمى مقصورة ولا فعلها قصرا ، فيتعين[٣] أن يقال أنها نزلك بعد الزيادة ونسخ ذلك الأصل ، وحينئذ يصلح أن يكون ما ذكروه[٤] منشأ للتعجب[٥] .

وثانيها: أن كلمة « إن » مسماة بحرف الشرط عند أهل العربية ، وهو ظاهر فإن كتب النحو بأسرها ناطقة بهذا ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، والنقل خلاف الأصل ، لأن[٦]من الظاهر أنها ليست مسماة بهذا الاسم باعتبار « أن » نفسها أو معناها شرط ، بل باعتبار إن ما دخل عليه لفظا أو معنى لما بعده كذلك والشرط ما ينتفى الحكم عند انتفائه ، لأنه معنى عام فى جميع/

---

(١) سورة النساء ، آية "١٠١" .

(٢) فى "ص" ذاك .

(٣) فى "ص" فتعين .

(٤) فى "ص" ما ذكره .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٥٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٨٩" ، الفائق "٣/ ٢٩١" .

(٦) فى "ص" ثم .

(٣٢٩/أ) موارد استعماله فوجب جعله حقيقة فيه دفعا للاشتراك والتجوز [١].

وإنما قلنا : ذلك لأنهم يقولون : الحياة شرط العلم والقدرة والإرادة ، والوضوء[٢] شرط صحة الصلاة ، والحول شرط وجوب الزكاة ، والاستطاعة شرط وجوب الحج .

ويقولون : أيضا أشراط الساعة : أى علاماتها .

والمعنى العام الذى يشمل هذه الموارد كلها ، هو أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء ما هو شرط له ،لأنه يلزم من انتفاء الحياة انتفاء العلم والقدرة والإرادة ، ويلزم من انتفاء الوضوء[٣] والحول والاستطاعة وعلامات الساعة ، انتفاء صحة الصلاة ووجوب الزكاة والحج وانتفاء الساعة .

أما أنه يلزم من وجود الشرط[٤] وجود ما هو شرط له أو مجموع الأمرين أعنى أنه يلزم من الوجود الوجود ومن العدم العدم ، فليس بمعنى عام فى جميع موارد استعماله إذ لا يلزم من وجود "الوضوء[٥]" والحول صحة الصلاة، ووجوب الزكاة ، فعند هذا ظهر أنه يلزم من انتفاء ما دخل عليه «ان» انتفاء ما هو مشروط به وهو المطلوب[٦].

فإن قلت : سلمنا : أن ما دخلت عليه كلمة « ان » شرط لما بعده ، وأن الشرط ما يلزم من انتفائه انتفاء ما هو مشروط به ، لكن إذا لم يوجد ما يقوم

---

(١) انظر: المعتمد "١/١٥٣" ، المحصول "١/ق ٢/٢٠٥" ، الأحكام للآمدى "٣/٨٨"، الوصول إلى الأصول "١/٣٥٢" ، الفائق "٣/ ٢٩١" .

(٢) فى "ص" الوصف .

(٣) فى "ص" الوصف .

(٤) بعد هذه الكلمة فى "ك" زيادة : عند .

(٥) فى "ص" الوجود .

(٦) انظر : المعتمد "١/١٥٥" ، الوصول إلى الأصول الموضع السابق ، المحصول "١/ق ٢/٢٠٦" ، الأحكام للآمدى "٣/٨٩" ، الفائق "٣/٢٩٢" .

مقامه ، أما إذا وجد ما يقوم مقامه فلا .

وهذا لأنه يقال الوضوء[1] شرط صحة الصلاة ، ومع هذا لا يلزم من انتفاءه انتفاء صحة الصلاة إذا قام غيره مقامه كالتيمم ، وحينئذ لا يلزم من عدم ما دخلت عليه كلمة « إن[2] » عدم ما هو مشروط به ، إلا إذا ثبت أنه لم يوجد ما يقوم مقامه .

فلم قلت: أنه لم يوجد ما يقوم مقامه[3] ، وإذا لم يثبت ذلك[4] لم يحصل مقصودكم من إثبات هذا الأصل ، وهو الاستدلال بانتفاء ما دخل عليه «كلمة»[5] إن على انتفاء ما هو مشروط به .

قلت : نحن نساعدكم أنه لا يلزم من "كلمة من[6]" انتفاء ما هو مشروط به إلا إذا ثبت أن ذلك الشرط[7] شرط بعينه ، أما إذا لم يثبت ذلك فلا لكن نقول : قد ثبت بما ذكرنا وسلمتم أيضا أن ما دخل عليه كلمة « إن » شرط لما بعده والأصل عدم شرط آخر يقوم مقامه فيلزم من انتفائه انتفاء المشروط ظاهر، وحينئذ يحصل ماهو المقصود من إثبات هذا الأصل[8] .

وثالثها : لا شك أن الرجل إذا قال : أكرم زيدا إن[9] كان فاسقا ، فإنه يستقبح ويستهجن فى العرف ولو قال : أكرم زيدا وإن كان فاسقا ، فإنه لا

---

(١) فى "ص" الوصف .

(٢) آخر الورقة "٥٢" من "ك" .

(٣) آخر الورقة "١٩٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" ذاك .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) هذه الزيادة من "ك" .

(٧) فى "ص" بعد الشرط زيادة : فلا .

(٨) راجع هذا الدليل ومناقشته :
المعتمد "١/١٥٤ ـ ١٥٥" ، المحصول "١/ق ٢/٢٠٥ ـ ٢١٠" .

(٩) فى "ك" وان .

يستقبح ولا يستهجن فاستقباح القول الأول ، إما أن يكون لأنه أمر بالإكرام مع منافيه الذى هو / (٣٣٠ / أ) الفسق ، أو لأنه أمر بالإكرام مع الفسق الذى هو منافيـه مع قيد "أنه غير مـتعـرض[١]" لغيـر حالة الفسـق لا بالإكرام ولا بعدمـه على ما هو رأى الخصم فـيه، وفى أمـثاله ، أو أمر بالإكـرام فى حالة الفسق وبعدمه فى غـير حالة الفسق التى فيها الأمـر بالإكرام أجدر ، والأمران الأولان باطلان فتعين الثالث .

أما الأول : منهمـا فلأنه لو قبح ذلك لفـتح القول الثانى ، لأن فيـه الأمر بالإكرام فى حالة الفسق أيضا .

أما الثانى : فلكونه عدميا إذ المركب من العدمى والقبيح وجودى ، ولعدم مناسبتـه للاستقباح [كان خبـره غير مناسب[٢]] لأن التـصريح بعـدم إكرام الصالح هو القبيح لا عدم التعرض لإكرامه وعدمه ، الا ترى أن الرجل لو أمر بعدم إكرام الصـالح لقبح[٣] منه ذلك ، ولو لم يتـعـرض لإكـرامه ولا لعـدم إكرامـه ويسكت عن القـسميـن لم يقبح منه ذلك وجـزء العلة يجب أن يكون مناسبا وإذا بطل الأمران تعين الثالث .

لا يقال : إنه وحـده وإن [كان[٤]] لا يقـبح لكن لا نـسلم أنه مع الأمـر بإكرام الفـاسق لا يصح ، وهذا فإن الشىء قـد لا يقبح ابتداء لكـن يقبح عند ذكر غـيره ، لأنا نقول لو قـبح إذ ذاك فإنما يقـبح ، لأن تخصيص ذكـر حالة الفسق بالإكرام ينبىء عن أن حالة غيـر الفسق بخلاف حالة الفسق عنده وذلك من قبيل المفهوم الذى لا يقول به الخصم ، وهو أضعف من مفهوم الشرط فلم يجـز أن يكون ذلك مسـتند القـبح عندهم ، ولو أورد بطريق الإلزام فـدفعـه

---

(١) فى "ص" أنه غير أنه متعرض .

(٢) ساقط من الأصل ، و"ك" والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ص" يصح .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

بإجماع اللاقائل[1] بالفصل ، وإذا بطل الأمران الأولان تعين الثالث وهو المطلوب[2] .

ورابعها : أن قول الرجل : : أكرم الرجل إن كان صالحا ، يقابل فى العرف قوله : أكرم الرجل إن كان فاسقا ، لهذا لو قال : الرجل القول الأول فمن أراد مخالفته ومضادته وعكس ما قاله « و [3]» قال : القول الثانى ، فلو لم يكن الحكم المعلق بكلمة « إن » عدم عند عدم المعلق عليه لما كان كذلك ، وإذا أفاد ذلك فى العرف وجب أن يكون كذلك فى أصل اللغة ، وإلا لزم النقل وأنه خلاف الأصل[4] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : النفى وهو نحو قوله تعالى : ﴿ **واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون** ﴾[5] .

وقوله : ﴿ **وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة** ﴾[6] وقوله : ﴿ **إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا** ﴾[7] وقوله : ﴿ **ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا** ﴾[8] .

والحكم فى جميع هذه الآيات المتلوة[9] غير منتف عند انتفاء ما علق عليه

---

(١) فى "ص" الا قائل .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٢٩٢" .

(٣) ساقط من "ص ، ك" .

(٤) آخر الورقة "٢٠٠" من "ص" .

وانظر : الفائق "٣/ ٢٩٢" ، وراجع : فواتح الرحموت "١/ ٤٢٢" .

(٥) سورة البقرة ، آية "١٧٢" .

(٦) سورة البقرة ، آية "٢٨٧" .

(٧) سورة النساء ، آية "١٠١" .

(٨) سورة النور ، آية "٣٣" .

(٩) فى "ص" المذكور .

بكلمة « إن » إذ الأمر بالشكر حاصل سواء حصلت العبادة أو لم تحصل ، وكذلك الرهن جائز فى الحضر ومع وجود الكاتب ، وكذلك[1] القصر جائز سواء حصل الخوف / (٣٣٠ / ب) إو لم يحصل ، وكذلك تحريم الإكراه على البغاء سواء حصل إرادة التحصين أو لم يحصل ، فإن كان هذا مقتضى الكلام والاستعمال فقد حصل المقصود ، وهو أن المعلق بكلمة « إن » لا يلزم أن يكون عدما عند عدم المعلق عليه وإن لم يكن ذلك مقتضاه ، بل حصل ذلك لدليل آخر [فحينئذ[2]] يلزم التعارض ، وأنه خلاف الأصل فما يستلزمه يكون أيضا كذلك[3] .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : وهو الوجه الجملى : وهو أن التعارض وإن كان خلاف الأصل ، لكنه يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، وما ذكرنا من الأدلة مع التخلف فيما ذكرتم من الصور دال عليه ، إذ التخلف لا لدليل قادح فى تلك الأدلة فوجب المصير إليه .

وثانيهما : وهو الوجه التفصيلى : أما عن الآية الأولى فلا نسلم أن الحكم غير منتف[4] فيها عند انتفاء المعلق عليه ، وهذا لأنه يجوز أن يكون معنى العبادة فى الآية هو التوحيد فمعنى قوله : ﴿ **إن كنتم إياه تعبدون**[5] ﴾ أى توحدون ، كما فى قوله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**[6] ﴾ أى ليوحدون .

---

(١) فى الأصل : ولذلك ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ١٥٥" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢١٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨١" ، الفائق "٣/ ٢٩٣" .

(٤) بعد هذه الكلمة فى الأصل قوله : بيان .

(٥) سورة البقرة ، آية "١٧٢" .

(٦) سورة الذاريات ، آية "٥٦" .

فعلى هذا إن لم تحصل العبادة المعلق عليها الحكم حصل الشرك والكفر ، وعند ذلك لا يكون الأمر بالشكر حاصلا بمعنى طلب الفعل وفاقا .

ولئن سلمنا : أن المعنى من العبادة المذكورة فى الآية ما هو المتعارف "منها[1]" ، لكن لا نسلم أن الحكم غير منتف عند انتفائها .

وهذا لأن الشكر عندنا على ما بينا فى مسألة شكر النعم :عبارة عن القول: اللسانى والفعل الجوارحى والمعرفة الجنانى[2] .

ولا شك أن[3] ذلك المجموع لا يبقى عند انتفاء أعمال الجوارح ، فعند ذلك يستحيل وجود الشكر ، والمستحيل غير مأمور به .

سلمنا : أن الشكر ليس عبارة عن هذا المجموع ، لكن نقول : لم لا يجوز أن يكون الشكر المأمور به فى الآية هو الشكر الكامل ، وحينئذ يكون الحكم منتف عند انتفاء المعلق عليه ، إذ لاشك أن الشكر الكامل يستحيل وجوده إذ ذاك ، والمستحيل غير مأمور به .

فإن قلت : المأمور به فى الآية هو مطلق الشكر وتقييده[4] بالشكر الكامل ، خلاف الأصل[5] .

قلت:يجب الحمل عليه لئلا يلزم التعارض فإنه أشد محذورا من الإضمار.

وأما عن الآية الثانية والثالثة : فهو أن التعليق بكلمة « إن » عندنا إنما يدل على العدم عند عدم المعلق عليه ، إن لو لم يمكن الباعث على التعليق شدة الحاجة ، كما هو فى الآية الثانية فإن الحاجة إنما تمس إلى أخذ الرهن فى حالة

---

(١) فى "ك" منا .

(٢) انظر ما سبق "ص ٦٣٠" .

(٣) آخر الورقة "٥٣" من "ك" .

(٤) فى "ص ، ك" فتقييد .

(٥) انظر : الفائق "٣/ ٢٩٣" ، روح المعانى "٢/ ٤١" .

السفر وعدم وجـدان الكاتب أو غلبة الوقوع على ذلك النسق [1]، كما هو / (٣٣١ / أ) فى الآية الثالثـة فإن خوف افتتـان الكفرة كان حاصـلا فى غالب أسفار المسلمين فى ذلك الزمان[2] .

أما إذا كان الباعث أحد ما ذكرنا من الأمرين فلا نسلم أنه يدل عليه ، وهذا وإن لم يكن منصوصا للأصحاب ، لكن لا بأس به أخذا مما قالوه : فى مفهوم الصفة : كيف وجدت[3] ذلك فى كلام إمام الحرمين منصوصا عليه[4] « وهذا يبطل الاستدلال بالآية ويضـعفه فهم الصحابة وتقـرير الرسول فإنه إذا لم يكن للآية مفـهوم لم يكن للتعـجب معنى فالأولى أن يجـاب عنه بأن ظاهر الشرط يقتضى العدم لكن لا يمتنع مخالفة المنفصل[5] » .

وأما عن الآية الرابعة : فهو أنا لا نسـلم أن الإكراه على البغاء مـحرم حالة عدم إرادة التـحصن ، وهذا لأن تحريم الإكراه « على البـغاء[6] » فرع تصور ماهية الإكراه على البغاء ، وحالة عدم إرادة التحصين يمنع تصور ماهية الإكراه على البغاء لأنه حينئذ يتحقق إرادة البـغاء والإكراه لا يتصور على المراد فيمتنع تحريم الإكراه على البغاء ، حينئذ لامتناع ماهيته[7] .

---

(١) آخر الورقة "٢٠١" من "ص" .
وذكر الألوسى فى تفـسيره "٣/ ٦٢" إن هذا التعـليق ليس لاشتراط السفـر ، ولعدم الكاتب فى شرعـية الارتهان وذلك لأن النبى ﷺ رهن درعـه من يهودى على ثلاثين صاعا من شـعير كمـا جاء فى صحيح البخـارى ، بل لإقامة التوثق بالارتهـان مقام التوثق بالكتابة فى السفر الذى هو مظنة أعوازها .
وانظر : تفسير القرطبى "٣/ ٤٠٧" ، تفسير الرازى "٧/ ١٢١" .

(٢) انظر : تفسير القرطبى "٥/ ٣٦١" .

(٣) فى ؛ص" دخلت .

(٤) انظر : الفائق "٣/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤"

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ص"

(٦) ساقط من "ك" .

(٧) ذكر الألوسى "١٨/ ١٥٧" أن هذه الاية تمسك بها جماعة لإبطال القول بالمفهوم: ==

فإن قلت: لا نسلم أنه عند عدم إرادة التحصين يتحقق إرادة البغاء حتى يمتنع الإكراه عليه ، وهذا لأنه يجوز أن لا تريده أيضا : إذ يجوز خلو الإرادة عن الضدين ، نعم : إنما يلزم امتناع الإكراه على البغاء إذ ذاك ، من حيث تفسير الإكراه لا من حيث إنه مراد إذ ذاك حتما ، وذلك لأن الإكراه لو كان عبارة ، عن أن يحمل الإنسان على فعل ما يريد أن يفعله لزم امتناعه عند عدم إرادة التحصن، لأن إذ ذاك إما أن يريد البغاء ، أو لا يريده ، إما بأن لا يكون محظورا بالبال ، أو وإن كان محظورا فيه ، لكن لا يريده ، لأنه يجوز خلو الإرادة عن الضدين ، وعلى التقديرين يستحيل الإكراه على البغاء على ذلك التفسير ، لكنه ممنوع .

ولم لا يجوز أن يكون الإكراه ؟ عبارة : عن أن يحمل الإنسان على فعل ما لم يرد فعله .

وحينئذ لا يلزم من عدم إرادة التحصن إمتناع الإكراه على البغاء على ما ذكرنا من التفسير ، لجواز أن لا يكون مرادا أيضا : لما سبق فيمكن الإكراه عليه[1] .

== حيث قالوا : لو اعتبر المفهوم فإنه يلزم عليه جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن ، وبالاجماع : ولا يجوز الإكراه على الزنا بحال من الأحوال .

ويرد على ذلك بوجهين :

الأول : أنه خرج مخرج الغالب إذ الغالب أن الإكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثل ذلك .

الثانى : أن المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع ويرد على ذلك: بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الإرادة ، وأنه ثابت أذ لا يمكن الإكراه حينئذ لإنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والإكراه ، إنما إلزام فعل مكروه ، وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم ، لأن شرط التكليف الإمكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة .

وانظر : المعتمد "١/ ١٥٥" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢١٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩١" ، مختصر ابن الحاجب "٢/ ٣٨١" ، تفسير القرطبى "١٢/ ٢٥٤"

(١) انظر ما سبق "ص ٩٦٧" الأحكام للآمدى "٣/ ٩١"، وراجع الإبهاج "١/ ٣٨٠" .

قلت : الدليل على أن عند عـدم إرادة التحصن يتـحقق إرادة البـغاء هو أن قوله تعالى : ﴿ **إن أردن تحصنا**[1] ﴾ دل على أن المراد حالة الداعى إلى قضاء الشهـوة لأن من لا داعيـة له إلى قضاء الشـهوة كـالعنين وغيـره لا يقال : له تحـصن ، ولأنه ليس فـيـه تكليف[2] وهو ينـبى عن التكلـيـف[3] كالتحكـم والتعلـم، ومفهـوم الكلام الجواب يتقيد بحالة منطوقه، فيكون معنى مفهومه، فإن لم يردن التحصن حالة الداعى إلى قضاء / (٣٣١/ب) الشهوة لا يكون الإكراه منهيا عنه، والأمر كذلك ؛ لأن عند ذلك يردن البغاء قطعا وإلا لم يكن الداعية داعيـة والإكراه على المراد غير متصور فـلا يكون منهيا عنه وبه خرج، الجواب عن الشـانى أيضا : لأنه مبنى على أنه لا يلزم أن يكون البـغاء مرادا إذ ذاك وقد أبطلناه[4] .

سلمنا : صحته لكن نقول الإكراه عـبارة عن أن يحمل الإنسان على فعل ما يريد أن لا يفعله ، لا على فعل ما لا يريد أن يفعله .

لأن المتـبادر إلى الذهن من إطلاق الفـعل المكره عليـه ، أنه مكروه للمكره "أى[5]" الفاعل ، والأصل فى الإطلاق الحـقيقـة ، ولا يكون مكروها له إلا وأن يريد أن لا يفعله[6] إذ الكراهة ضد الإرادة[7] فتعتبر فيها إرادة عدم الفعل لا عدم إرادة الفعل ، ولأن الذى يستوى فعله وتركه عند الإنسان يفعله الإنسان

---

(١) سورة النور ، آية "٣٣" .

(٢) فى "ك" تكلف .

(٢) فى "ك" التكلف .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ١٥٥"، المحصول "١/ق ٢/ ٢١٥"، الأحكام للآمدى "٣/ ٩١"، مختصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ١٨١" ، الفائق "٣/ ٢٩٥" ، وراجع : تفسـير القرطبى "١٢/ ٢٥٤" .

(٥) هذه زيادة من "ص" .

(٦) آخر الورقة "٢٠٢" من "ص" .

(٧) فى "ص" الكراه .

بأدنى باعث من خارج من غير أبـا النفس عنه ومن غير مشقة فلا يتـصور فيه الإكراه .

وثانيها : الحكم وهو أن الرجل إذا قـال : لامرأته : إن دخلت الدار فـأنت طالق ، فهذا لا ينفى وقوع الطلاق بدون دخـول الدار وفاقا ، حتى لو نجز أو علق بشىء آخر وقع[1] .

وجوابه: أنا لا نسلم أنـه لا ينفى[2] والاستدلال على ذلك بـوقوع المنجز أو المعلق بتعليق آخر غير صحيح ، لأن ذلك عندنا غير المعلق بدخول الدار ويدل عليه أن المعلق بدخول الدار يقع بعد التنجـيز ، إن كان واحدا ، أو اثنين ، أو ثلاثا ، على رأى ولو كـان غينه اسـتحـال ذلك ، كمـا لو كان الدخـول بعد الدخول .

سلمنا : أنه[3] عيـنه لكن المفهـوم إنما يدل لو لم يعارضـه المنطوق ، وهذا الشرط منتف عند التصريح بالتنجيز[4] .

وثالثها : أن ما علق[5] عليه الحكم بكلمة« إن» إن لم يكن شرطا للحكم، أو كان شرطا له ، لكن ليس من لوازم الشرط انتفـاء الحكم عند انتفائه ، فقد حصل المقصود ، وإن كـان من لوازمه ذلك فحينئذ يلزم عـدم جواز القصر فى السفر حـالة عدم خوف[6] افتـتان الكفار ، وهو مـحال مخالف للإجـماع ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم .

وجوابه : ما سبق فى جواب الآية[7] .

---

(١) انظر : المحصول "١.ق ٢/ ٢١٥" ، الفائق "٣/ ٢٩٣" .

(٢) فى "ص" لا يبقى .

(٣) فى "ص" أن .

(٤) انظر : المحصول "١/ق ٢/ ٢١٥ ـ ٢١٦" ، الفائق "٣/ ٢٩٥" .

(٥) آخر الورقة "٥٤" من "ك" .

(٦) فى "ص" الخوف .

(٧) انظر ما سبق "ص ١٧٩٢" .

ولو فرض هذا الاستدلال فى غيرها حيث لا يتأتى ذلك الجواب .

فجـوابه أنه من لوازمه عند عـدم المعارض وليس من لوازمـه عند وجوده ، ولو قيل بأنه خلاف الأصل .

فجوابه أيضا قد سبق[1] .

المسألة الخامسة

[فى حجية مفهوم الغاية]

مد[2] الحكم إلى غايـة بصريح[3] الكلام نحو قـوله : صوموا صومـا آخره الليل[4] . أو بصيغة "إلى" أو "حتى" نحو قوله تعالى : ﴿ **ثم أتموا الصيام/ (٣٣٢/أ) إلى الليل**[5] ﴾ . وقوله : ﴿ **حتى يطهرن**[6] ﴾ . هل يدل على نفى الحكم فيما[7] بعد الغاية ؟

---

(١) انظر ما سبق "ص ١٧٩٣" .

(٢) فى الأصل ، "ك" هل ، وما أثبته من "ص" .

(٣) فى "ص" تصريح .

(٤) بعد هذه الكلمة فى الأصل "ك" ، وقوله : وفيه نظر ، وما أثبته على وفق "ص" .

(٥) سورة البقرة آية "١٨٧" .

(٦) سورة البقرة آية "٢٢٢" .

(٧) فى "ص" فيها

اختلفوا فيه : فذهب كل من قال بمفهوم الشرط[١] ، وبعض المنكرين له نحو القاضى أبى بكر ، والقاضى عبد الجبار : إلى أنه يدل على النفى[٢] .

وذهب الباقون : إلى أنه لا يدل عليه[٣] .

لنا وجوه :

أحدها : أن ما بعد الغاية نحو قوله تعالى : ﴿ **حتى تنكح زوجا غيره**[٤] ﴾ ونحو قوله تعالى : ﴿ **ولا تقربوهن حتى يطهرن**[٥] ﴾ ليس كلاما تاما بأنه لو ابتدأ وقال: ﴿ **حتى يطهرن** ﴾ و ﴿ **حتى تنكح زوجا غيره** ﴾ وسكت لم يحسن السكوت عليه ، فلابد فيه من إضمار وذلك[٦] « إما[٧] » ضد ما قبله ، أو غيره.

والثانى : باطل ، لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه عينا ، ولا فى العقل ، فإما أن يضمر الكل وهو باطل . أما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأنه تكثير الإضمار من غير حاجة ، أو يضمر واحد من غير تعيين ، وهو أيضا باطل ، لأنه إجمال مخل بالمقصود ، فيتعين الأول ، وهو

---

(١) انظر ما سبق فى مفهوم الشرط "ص ١٧٩٠" .

(٢) وإليه ذهب الجمهور وبه قال الغزالى وحكى ابن برهان الاتفاق عليه .
انظر : المعتمد "١/١٥٦" ، المستصفى "٢/٢٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨١" ، روضة الناظر "ص ٢٧٣" ، إرشاد الفحول "ص ١٨٢" .

(٣) وإلى القول بأنه لا يدل على النفى ذهب الآمدى وأصحاب أبى حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين . انظر المراجع السابقة ، وتيسير التحرير"١/ ١٠٠" ، فواتح الرحموت "١/ ٤٣٢" .

(٤) سورة البقرة آية "٢٣٠" .

(٥) سورة البقرة آية "٢٢٢" .

(٦) فى "ص" ذلك .

(٧) ساقط من "ص" .

المقصود ، فيكون تقدير الكلام فيما ذكرنا من المثالين ، ولا تقربوهن حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح زوجا غيره فتحل ، وإذا ثبت ذلك فى هذه الصورة ثبت فى غيرها[1] لعدم القائل بالفصل[2] .

فإن قلت : لا نسلم أنه ليس فى العقل ما يدل على تعيين إضمار غير ضد الكلام ، وهذا لأن إضمار كونه مسكوتا عنه إذ ذاك مما دل عليه العقل ، وذلك لأن العقل دل على أنه لا حكم قبل الخطاب ، فإذا ورد الخطاب مثبتا للحكم إلى حصول وصف ، أو إلى زمان ، أو إلى مكان ، وجب أن يبقى ما بعد ذلك الزمان والمكان على حكم الأصل ، فيكون مسكوتا عنه ، فإضماره مما دل عليه العقل .

قلت : هب أن إضمار كونه مسكوتا عنه مما دل عليه العقل بالطريق الذى ذكرتم، لكن نقول : إن إضمار « ضد[3] » الحكم المذكور أولى .

أما أولا : فلأنه أكثر فائدة ، **وأما ثانيا** : فلأنه مشعور به من جهة اللفظ والإضمار حكم لفظى ، فيكون إضماره أولى .

وأما ثالثا : فلأن الذهن مبادر إلى فهمه عند الإطلاق ، كما سيأتى[4] .

وثانيها : أن غاية الشيء ، نهاية الشيء ، ونهاية الشيء منقطعة وإنما يكون ما بعد الغاية منقطعا ، إن لو لم يكن الحكم ثابتا فيه ، فإن بتقدير أن يكون الحكم ثابتا فيه ، لم يكن منقطع الحكم فلم يتحقق مفهوم الغاية ، وهو خلاف ظاهر التسمية، ولا يدفع بأن الحكم لو ثبت فإنما يثبت بخطاب آخر لا بالأول، لأنه ليس غاية مقيدة ، بل هى غاية للحكم على الإطلاق[5] .

---

(١) آخر الورقة "٢٠٣" .

(٢) انظر : المستصفى الأحكام للآمدى ، الفائق فى المواضع السابقة .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر ما يأتى قريباً .

(٥) انظر : المستصفى "٢٠٨/٢" ، الفائق "٢٩٧/٣"، الروضة "ص ٢٧٣" .

وثالثها : أن الرجل إذا قال : "لا تعط[1]" زيدا درهما حتى /(٣٣٢ /ب) « يقوم[2]» واضرب عمرا حتى يتوب ، فهم منه الأمر بالإعطاء عند القيام وترك الضرب عند التوبة ولهذا يستقبح الاستفهام عنهما « بعدهما ولو لم يفهما لما قبح الاستفهام عنهما[3] » .

فإن قلت : الملازمة ممنوعة ، وهذا لأنه يجوز أن يكون قبح الاستفهام لأجل أنه مسكوت عنه غير متعرض للنفى والإثبات فقبح ، كما قبل الأمر بالإعطاء والضرب ، فإنه إذا قال : ابتداء هل أعطى زيدا درهما "إذا قام[4]" وهل ترك الضرب عن عمر[5] ؟ إذا تاب قبح ذلك[6] .

قلت : الدليل على أن قبح الاستفهام ، إنما كان لأجل أنهما فهما من الكلام ، لا لأجل ما ذكرتم ، هو أن الاستفهام عن الشيء قد يحسن لوجود ما يوهم وجوده ، والتقييد بالغاية إن لم يكن مقتضيا لضد الحكم السابق فلا شك أنه موهم له ، فكان ينبغى أنه يحسن بخلاف ما قبل الأمر ، فإنه لم يوجد هناك ما يوهم الإعطاء والضرب وتركه حتى يحسن الاستفهام عنهما ولما لم يحسن دل على أنه إنما قبح لأنه مقتضى للحصول وأنه غير متردد فيه[7] .

احتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفى الحكم عما بعد الغاية ، فإنما يدل لأنه لابد للتقييد من فائدة ، وإلا لكان التقييد بالغاية عبثا إذ

---

(١) فى الأصل : لا لفظ ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" ، وانظر : المستصفى "٢/٢٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/٩٣" ، الفائق "٣/٢٩٧" .

(٤) فى "ص" اذا قال .

(٥) فى "ص" عمرو .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٩٣" ، الفائق "٣/ ٩٧"

(٧) انظر : الفائق "٣/ ٢٩٧"

من المعلوم أنه لا يدل اللفظ المقيد بالغاية بصراحته ، والأصل عدم غيرهما لكن[1] لا يدل[2] من تلك الجهة ، لأن له فائدة أخرى وهى تعريف بقاها بعد الغاية على ما كان عليه قبل الخطاب ، فإنه لو أطلق اللفظ ولم يقيده بالغاية لثبت الحكم فيما قبل الغاية وبعدها فقيد ليعرف بقاؤه على ما كان عليه من قبل[3] .

وجوابه : أن ما ذكرتم ، وإن كانت فائدة ، لكنها ليست فائدة لفظية ، لأن بقاء حكم ما بعد الغاية على ما كان عليه قبل الخطاب، إنما يعرف بالعقل واللفظ على ما[4] ذكروه إنما يفيد قطع الحكم لا غير ، وحمل اللفظ على الفائدة اللفظيةأولى ،ولأن ما ذكرناه أكثر فائدة على ما ذكرتم ، فكان الحمل عليه أولى .

وثانيهما : أنا أجمعنا على أنه يجوز أن يثبت ما بعد الغاية مثل حكم ما قبلها،فعند ذلك يقول التقييد بالغاية لو اقتضى عدم الحكم فيما بعدها لزم التعارض ، وأنه خلاف الأصل ، وإن لم يقتض فهو المطلوب .

وجوابه : ما سبق من أنه يصار إليه عند قيام الدلالة عليه[5] .

---

(٤) فى "ص ، ك" لكنه .

(٢) فى "ص" يدل .

(٣) آخر الورقة "٢٠٤" من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٥٥" من "ك" .

(٥) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

المستصفى "٢/٢٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٢" ، الفائق "٣/٢٩٧ ـ ٢٩٨" .

الروضة "ص ٢٧٣"

المسألـــة السادســـة

في أن تقييد الحكم بعدد مخصوص ، هل يدل على نفى ذلك الحكم عن[1] غيره من الإعداد أم لا ؟

اختلفو فيه : وتحقيق القول فيه يستـدعى تفصيلا ، وهو أن غيره من الأعداد إما زائدا ، أو ناقص ، وعلى التقديرين الحكم : إما واجب / (٣٣٣/ أ) أو ندب أو إباحـة، أو كراهة ، أو حـرمة ، فـيـحصل من ضـرب هذه الأحكام الخمسة فى الاثنين أقسام عشرة .

أحدها وثانيهـا وثالثها : أن يكون عـدد مخصـوص واجبـا ، أو ندبا ، أو مباحا ، نحو ما وجب الله تعالى علينا جلد الزانى مائة جلدة ، أو ندبنا إليه أو إباحة لنا ، فهذا لا يقتضى أن يكون ما زاد على ذلك العدد واجبا ، أو ندبا أو مباحا ، وكـذا "لا يقتضى أيضا[2]" حرمة[3] ، ولا كـراهة[4] ، نعـم : إنه يقتضى عدم وجوب الزائد على مذهب القائلين بالمفهوم : وهو ظاهر غنى عن البيان[5] .

ورابعها : أن يكون عدد مخصوص واجبـا ، فهذا يقتضى أن يكون ما دونه من العدد واجبا إن كان داخلا فيه لا محالة ، لأنه لا يمكن الإتيان به دونه وما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب ، وإن لم يكن كذلك فلا[6] .

---

(١) فى "ص" من .

(٢) فى "ص" أيضا لا يقتضى .

(٣) فى "ص" حرمته .

(٤) فى "ص" كراهنه .

(٥) انظر: المعتمد"١/١٥٨" ، المحصول "١/ق ٣/٢١٧" ، الأحكام للآمدى"٣/ ٩٤" .

(٦) وإلى القول بأن وجوب عدد مخصوص يقتضى وجوب ما دونه ذهب الإمام الشافعى والإمام أحـمد بن حنبل فى رواية مـحمد بن العـباس نقله أبو الخطاب عنه كـما نقله أيضـا عن الإمام مـالك وداود الظاهرى ونقله عن الشـافـعى الماوردى وغيـره ، ==

وخامسها : أن يكون عدد مخصوص ندبا فهذا يقتضى أن ما دونه من العدد راجح الفعل لا محالة ، لكن بالشرط المذكور وإلا فلا . وإنما قلنا إنه يقتضى كونه راجح الفعل ولم يقل إنه يقتضى[1] أن يكون مندوبا كهو ، لأنه محتمل أن يكون [راجح الفعل ولم يقل إنه[2]] واجبا والحكم بالندبية ينافى الوجوب .

وسادسها : أن يكون عدد مخصوص مباحا ، فهذا يقتضى أن ما دونه من الأعداد جائز الفعل إن كان داخلا فيه لا محالة ، ولا يقتضى إباحته ، أو ندبيته ، لاحتمال أن يكون واجبا ، لأن من الظاهر أن قول الشارع أبحت لكم أن تجلدوا الزانى مائة وعشرين جلدة ، لا ينافى قوله : أوجبت عليكم أن تجلدوه مائة جلدة، ولو كان مقتضيا للإباحة ، لكان منافيا له وهو التقرير[3] بعينه فى الندب وإن لم نذكره ثمة ، وإن لم يكن داخلا فيه على الشرط المذكور فسواء كان داخلا تحته مرة دون أخرى أو لم يدخل تحته أصلا ، فإنه لا يدل على جواز[4] فعلهما ، لأنه لا يتوقف فعل المباح عليهما كما توقف على ما هو داخل تحته لا محالة .

وسابعها وثامنها : أن يكون حكم عدد مخصوص الكراهة ، أو الحضر

== وإليه ذهب طائفة من الحنفية .

انظر : المعتمد "١/١٥٧" ، البرهان "١/٤٥٣" ، المنخول "ص ٢٠٩" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/١٩٧ ـ ١٩٨" ، الأحكام للآمدى "٣/٩٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٧٨" ، إرشاد الفحول "ص ١٨١" .

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه والمالكية وأكثر الشافعية ومنهم الآمدى إلى أنه ليس بحجة .

انظر : تيسير التحرير "١/١٠١" ، فواتح الرحموت "١/٤٣٢" ، والمراجع السابقة .

(١) فى "ص" مقضى .

(٢) ساقط من الأصل و "ك" والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ك" التقدير .

(٤) فى "ص" لا يدخل

فهذا يقتضى[1] أن مـا زاد عليه أولى بالكراهـة ، والحظر ، نحو مـا إذا حظر الشارع جلد الزانى مائة وعشرين ، فهذا يقتضى أن مائة وأربعين أولى أن يكون محظورا ، وكذا قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قلتين لم[2] يحمل خبثا[3]» يدل على أن ما زاد على القلتين لم يحمل الخبث بطريق الأولى .

أما إذا نص على عدد مـخصوص ، بأنه غير مـستلزم لكذا ، أو لا يترتب عليه كذا ، نحـو قوله تعالى : ﴿ **إن تستغفر لهم سبـعين مرة فلن يغفر الله / (٣٣٣/ ب) لهم**[4] ﴾ فهذا « هل[5] » يتقتضى أن مـا زاد عليه على خلافه أم لا ؟ .

اختلفوا فيه فالقائلون بالمفهوم[6] : ذهبوا إليه ، وأنكره البـاقون وهو صورة من صور مفهوم العدد المختلف فيه .

وتاسعها وعاشرها : أن يكون حكم عدد مخـصوص الكراهـة ، أو الحظـر فهـل يقتضى هذا أن يكون حكم ما دونه على خلافه أم لا ؟

اختلفوا فيه أيضا فالقائلون بالمفهوم : ذهبوا إليه . وأنكـره الباقون . وعلى هذا الخلاف أيضا حكم النفى نحو قول القائل : « القلتان لا تحملان الخبث[7]» فإن مفهومه عند القائلين به ، إن ما دونهما يحمل الخبث[8] .

احتج القائلون بمفهوم العدد بوجوه :

---

(١) آخر الورقة "٢٠٥" من "ص" .

(٢) فى "ص" لا .

(٣) الحديث سبق تخريجه "ص ١٤٥٤" .

(٤) سورة التوبة : آية "٨٠" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى "ك" بالعموم .

(٧) حديث سبق تخريجه " ص ١٤٥٤ " .

(٨) انظر فى هذه الأقسام :

المعتمد " ١٥٨/١ " ، المحصول " ١/ق٢ / ٢١٦ " ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٤"

أحدها : « مـا[1] » روى أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم[2] ﴾ قال عليه السلام : « والله لأزيدن على السبعين »[3]

---

(١) ساقط من «ص» .

(٢) سورة التوبة آية "٨٠" .

(٣) أخرجه البخارى ومسلم فى كتاب تفسير القرآن باب قوله : استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم "٢٠٦/٥" عن ابن عمر رضى الله عنهمـا قال لما توفى عبد الله بن أبى جـاء ابنه عبد الله إلى رسول الله ﷺ فـسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه إياه فأعطاه ثم سأله أن يصلى عليه فقام رسول الله ﷺ ليصلى فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله تصلى عليه وقد نهاك ربك أن تصلى عليـه فقال رسـول الله ﷺ : إنما خيـرنى الله فقال : اسـتغـفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سـبعين مرة" . وسأزيده على السبعين ، قال : إنه منافق قال فـصلى عليه رسـول الله ﷺ فأنزل الله ولا تصلى على أحد مـنهم مات أبدا ولا تقم على قبره "٢٠٧/٥" .

وأخرجه مسلم "٢٤٠٠" فى كتاب فضـائل الصحابة باب من فضائل عمر رضى الله عنه "١٨٦٥/٤" .

وأخرجه الترمذى "٣٠٩٨" فى كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة التوبة "٢٧٩/٥ - ٢٨٠" .

وقال الزركـشى: "وأما قـول القاضى أبى بـكر والإمام الغـزالى وغيرهـم فى كتبـهم الأصـوليـة أن الحديث غـيـر صحـيح مـحـمول علـى أنهم لم يطلعـوا على أنه فى الصحيحين.

وقال أبو بكر الرازى من الحنفيـة : "فى كتابه أصول الفقه "وأما مـا رواه أبو عبيد : لأزيدن على السبعين ، فـإنه رواية باطلة لا تصح عن النبى ﷺ ولا يجوز ذلك عليه فإنه لم يجوز قط غفران للكافر فمن جوز عليه الاستغفار لكفار فهو خارج عن الملة ، وإنما المروى · لو علمت أنه يغفر لهم إذا زدت على السبعين لزدت" .

المعتبر "ص ١٩٨" .قلت هذا الحديث · أعنى حديث "لو علمت أنه يغفر لهم إذا زدت على السبعين لزدت"

أخرجـه البخـارى فى كتاب تفـسيـر القرآن ، باب قولـه تعالى **﴿ استغـفرلهم أولا تستغفرلهم إن تستغفر لهم سبعين مـرة فلن يغفر الله لهم ﴾** " ٢٠٦/٥ " بلفظ لو أعلم أنى إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها"

فعقل عليه السلام أن الحكم منفى عن الزيادة وإلا لم يكن للزيادة فائدة[1]

وأجيب عنه بوجوه :

أحدها: أنه خبر واحد فبتقدير صحته لا نسلم أنه تقوم الحجة فى إثبات اللغة، كيف وإن الأظهر أنه غير صحيح[2]، وذلك لأنه عليه السلام أعرف

== وأخرجه الترمذى"٣٠٩٧" فى كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة التوبة"٥/ ٢٧٩" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الجنائز باب الصلاة على المنافقين "٤/ ٦٧ ـ ٦٨" .

وقال الحافظ بن حجر : "وحديث ابن عمر جازم بقصة الزيادة وآكد منه ما روى عن ابن حميد من طريق قتادة قال لما نزلت : ﴿ **استغفر لهم أو لا تستغفر لهم** ﴾ قال النبى ﷺ قد خيرنى ربى فوالله لأزيدن" .

وأخرجه الطبرى من طريق مجاهد مثله ، والطبرى أيضا وابن أبى حاتم من طريق هشام ابن عروة عن أبيه مثله .

وهذه طرق وإن كانت مراسيل فإن بعضها يعضد بعضا وقد خفيت هذه اللفظة على من خرج أحاديث المختصر والبيضاوى واقتصر على ما وقع فى حديثى الباب" .

انظر: فتح البارى "٨/ ٢٥٣" .

(١) انظر: المعتمد"١/ ١٥٩" ، العدة "٢/ ٤٥٥"،البرهان"١/ ٤٥٨"، المستصفى "٢/ ١٩٥" ، المنخول "ص ٢١١" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢٢١" .

(٢) قول الشيخ الغزالى "وإن الأظهر أنه غير صحيح . قلت : قد سبقه فى هذا القول القاضى أبى بكر حيث قال فى مختصر التقريب "هذا الحديث ضعيف غير مدون فى الصحاح" وإمام الحرمين حيث قال فى البرهان "١/ ٤٥٨" .

"هذا لم يصححه أهل الحديث أولا "فإذاً الشيخ الغزالى متابعا لهم فى ذلك.

قلت : وقولهم هذا غير مسلم فإن الحديث صحيح مدون فى الصحيحين وغيرهما كما سبق تخريجه قريبا .

وقد ذكر ابن حجر فى فتح البارى "٨/ ٢٥٥" "إن هذا الحديث مع كثرة طرقه واتفاق الشيخان عليه فقد طعن فيه جماعة من الأكابر ومنهم القاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى فى المستصفى ، وذلك ينادى على منكرى صحته بعدم معرفة الحديث وقلة الإطلاع على طرقه لكن الحافظ تعقب شبههم وأبطلها وبين صحة الحديث .

==

الخلق بمعانى كلام الله تعالى ، وذكر السبعين فى الآية ما جرى إلا لقطع الطمع فى[1] الغفران ومبالغة فى اليأس عنه ، على ما عرفت ذلك من عادة العرب فى أن التقييد بالسبعين فى الأكثر إنما هو للتكثير والمبالغة فى العدد ، لا أن خصوصية السبعين مراده .

ولقائل : أن يقول : « إن[2] » هذا لا يدل على عدم صحة الحديث ، لاحتمال أن يقال : إنه عليه السلام قال ما قال : لغرض آخر غير حصول المغفرة ، نحو : استمالة قلوب الأحياء منهم ، وترغيبهم فى الإسلام ، إذ ليس فى الحديث ما يدل على أنه إنما قال : ما قال : رجا لحصول المغفرة[3] ، وإذا أمكن أن يكون غرضه شيئا آخر غيز حصول المغفرة ، لم يكن ما ذكروه فادحا فى صحة الحديث ، كيف وإنه فى الصحيح المتفق[4] على صحته[5] .

وثانيها : وهو ما ذكره الإمام : وهو أن تقييد الحكم بالسبعين ، كما لا ينفيه عن الزائد ، فكذا لا يوجبه ، فلعله عليه السلام جوز حصول المغفرة فيما زاد على السبعين ، كما كان قبل التقييد[6] . وهو أيضا ضعيف :

لما سبق[7] من أنه عليه السلام أعرف الخلق بمعانى كلام الله تعالى ، وأن

== انظر : البرهان "١/٤٥٨" ، المنخول "ص ٢١٢" ، وراجع : الإبهاج "١/٣٨٢" .

(١) فى ؛ص" عن .

(٢) ساقطة من "ص" .

(٣) هذا ما أجاب به الشيخ الغزالى فى المستصفى "٢/١٩٥ ـ ١٩٦" بتصرف يسير .

(٤) آخر الورقة "٥٦" من "ك" .

(٥) كما سبق تخريجه قريباً .

(٦) هذا ما أجاب به الإمام الرازى فى المحصول "١/ق ٢؟٢٤؟٢" وهو فى ذلك متابعا لأبى الحسين البصرى فى المعتمد "١/١٥٩" حيث قال أبو الحسين : "والجواب أن النبى ﷺ إنما علم ذلك بالبقاء على حكم الأصل ، لأن الأصل جواز العفو فلما علق الله سبحانه المنع من ذلك على السبعين بقى ما زاد على حكم الأصل .

(٢) انظر ما سبق قريبا

التقييد بالسبعين إنما جرى لقطع الطمع عن حصول المغفرة لا لتخصيص الحكم به . وهو كقـول القائل : إشفع أو لا تشـفع إن شفعت سـبعين مـرة لا أقبل شفاعتك ، فإنه لا يفـهـم منه إلا سد باب « قبول[1] » الشفاعة لا غير[2] ، ويؤكده قوله تعالى : ﴿ **سواء عليهم استـغفرت لهم أم لم[3] تستغفر لهم لن يغفر الله لهم[4]** ﴾ وقوله : ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشـرك به ويغفر** / (٣٣٤ / أ) **ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾[5] .

وثالثها : وهو الأولى[6] أنه عليـه السلام إنما قـال : ما قـال : لاستمـالة قلوب الأحيـاء منهم ، ولترغـيبهم فى الإسـلام بسبب[7] شدة اهـتمامـه فى تحصيل المغفرة لهم مع المبالغـة فى اليأس وقطع الطمع لا لأنه عليه السلام عقل أن حكم السبعين فنفى عما هو زائد على السبعين[8] .

ورابعها : وهو أيضا جـيد وهو أنه إن لم يصح عنه[9] ـ عليه السـلام ـ ما ذكروه فقـد سقط الاسـتـدلال بالكلية ، وإن صح فنقول : إنه مؤول والتـقدير والله لأزيدن على السبعـين لو علمت أن الزيادة تنفع . وهذا وإن كان خلاف الأصل ، لكن يجب المصير إليه لما سبق[10] ، ولما روى أنه عليه السـلام قال

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ١٩٥" .

(٣) فى الأصل : أو لم وهـو خطأ ، وفى "ص" ﴿ **سواء استغفـرت لهم أو لم تستغفر لهم** ﴾ وهو خطأ .

(٤) سورة المنافقون آية "٦" .

(٥) سورة النساء آية "٤٨" .

(٦) آخر الورقة "٢٠٦" من "ص" .

(٧) فى "ص" ليست .

(٨) انظر : المعتبر "ص ١٩٩" .

(٩) فى "ص" بعد : عنه : زيادة قوله : أنه .

(١٠) انظر ما سبق "ص ١٨١٢" .

عند ذلك « لو كنت أعلم أن الزيادة تنفع لزدت[1] » .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**[2] ﴾ . جعل مخصصا لقوله تعالى : ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم**[3] ﴾ قاله : بعد ذكر المحرمات ، إذ الأصل عدم دليل آخر ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ **فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**[4] ﴾ جعل مخصصا لقوله[5] : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**[6] ﴾ . إذ الأصل عدم دليل آخر .

وكذلك خصص قوله عليه السلام : « فى الغنم صدقتها » بمفهوم قوله عليه السلام : « فى أربعين من الغنم السائمة شاة » إذ الأصل عدم دليل آخر[7] .

وجوابه : منع التخصيص بما ذكروه من مفهوم العدد ، بل خصص ما ذكروه من النصوص بالإجماع ، وظهور مستند الإجماع غير لازم لو سلم أنه لابد له من مستند ، فإن من يجوز انعقاد الإجماع عن بحث ومصادفة يمنع منه[8] ، كيف وأنه مستنده ظاهر على ما لا يخفى ذلك على المحصل .

وثالثها : أن الأمة عقلت من تحديد حد القاذف[9] ثمانين نفى وجوب

---

(١) الحديث سبق تخريجه قريباً .

(٢) سورة النساء آية "٣" .

(٣) سورة النساء آية "٢٤" .

(٤) سورة النساء آية "٢٥" .

(٥) فى "ص" بقوله .

(٦) سورة النور آية "٢" .

(٧) انظر : الفائق "٣/ ٣٠٠ ـ ٣٠١" .

(٨) فى "ص" لمنع .

(٩) فى "ص" القذف .

الزيادة[1] ، وكذلك عقل ابن عباس رضى الله عنهما من قوله تعالى . **﴿ إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك[2] ﴾** المنع من الرد ، ولذلك احتج بالآية على عدم جواز الرد وقال : إن إثبات النصف لها يدل على أنها لا تزاد على ذلك، وتعقله وفهمه حجة[3]

وجوابه : منع أن الأمة عقلت ذلك من الآية ، بل لم يعقلوا من الآية إلا إيجاب الثمانين ، وأما نفى الزيادة فبالبراءة[4] الأصلية ، وعن الثانى : أنه لو صح عنه ما ذكروه ، فلا نسلم أنه بناء على مفهوم العدد ، بل لأن الله تعالى بين مالها عند عدم الولد عند الحاجة ، فلو كان لها شيء / (٣٣٤ / ب) آخر لبينة ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وإنه غير جائز[5] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/١٥٩" ، البرهان "١/٤٥٩" ، المستصفى "٢/١٩٨" ، المحصول "١/ق ٢/٢٢٤" ، الفائق "٣/٣٠١" .

(٢) سورة النساء : آية "١٧٦" .

(٣) انظر ما سبق "ص ١٧٦٨"

(٤) فى "ص" فالبرأة .

(٥) انظر . المعتمد "١/١٥٩" ، المحصول "١/ق ٢/٢٢٥" . الفائق "٣/٣٠٣"

المسألــة السابعــة

فى أن تقييد الحكم ، أو الخبر ، بالاسم : علما ، كان أو اسم جنس لا يدل على نفى الحكم عما عداه[1] . خلافا لأبى بكر الدقاق[2] والحنابلة[3] .

---

(1) ذهب جمهور الأصوليين : إلى أن مفهوم الاسم "ك" زيد" و "رجل" و "مطعوم" و "تبر" و "نخل" ليس بحجة وإليه ذهب الآمدى وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين .
انظر : المعتمد ، الموضع السابق، البرهان "٤٥٣/١" ، أصول السرخسى "٣٥٥/١" ، المستصفى "٢٠٤/٢" ، المحصول : الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "٩٥/٣" .

(2) وممن نسب هذا القول لأبى بكر الدقاق ابن برهان فى كتابه الوصول إلى الأصول "٣٣٨/١" ، والإمام الرازى فى محصوله "١/ق ٢٢٦/٢"والآمدى فى الأحكام "٩٥/٣" .
وانظر : شرح اللمع لأبى إسحاق الشيرازى "٤٤١/١" .

(3) ونقله أبو الخطاب فى التمهيد "٢٠٢/٢" عن منصوص الإمام أحمد وبه قال القاضى أبو يعلى كما فى العدة "٤٧٥/٢" .
وانظر : المسودة "ص ٣٥١" ، روضة الناظر "ص ٢٧٥" ، شرح الكوكب المنير "٥٠٩/٣" ، المنخول "ص ٢٠٩" ، الوصول إلى الأصول "٣٣٨/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٨٢/٢" شرح تنقيح الفصول "ص ٢٧٠" .
قلت : وفى نسبة المصنف هذا القول إلى كل الحنابلة نظر ، وذلك لأن من الحنابلة من قال إنه ليس بحجة ، ومنهم الموفق ابن قدامة ، وابن عقيل ، ونسبه فى المسودة لبعض الحنابلة .
انظر المراجع السابقة .
وذكر ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "٣٤١/١" أن من علماء الشافعية من فرق بين أسماء الأشخاص وبين أسماء الأنواع ، فتخصيص اسم النوع بذكر يدل على انتفاء الحكم عن غيره ، لأنه تنزل منزلة التخصيص فى الصفة .... قال ابن برهان: هذا غير صحيح ، فإن أسماء الأنواع نازلة منزلة أسماء الأشخاص غير أن مدلول أسماء الأنواع أكثر من مدلول أسماء الأشخاص وهما فى الدلالة متساويان .

لنا وجـــــــوه :

أحدها : لو دل تخصيص الحكم بالاسم على عدم الحكم عما عداه لزم أحد الأمرين : وهو إما إبطال القياس بالكلية ، أو التعارض . وذلك لأن الحكم فى الفرع إن كان منصوصـا عليه أو مجمعا عليه ، كـما فى الأصل فقد لزم أبطال القياس بالكلية ، وإن لم يكن كذلك كان النص الدال على الحكم فى الأصل، دالا على عدم الحكم فى الفرع بطريق[1] المفهوم ، فعند ذلك إن لم يجز إثبات الحكم فى الفرع بالقـياس بناء على أن من شرط القـياس أن لا يدل النص على الحكم فـيه ، لا بطريق الصـريح ولا بطريق المفـهوم ، فـقد لزم أيضـا إبطال القياس بالكلية ، وإن جاز بناء على أن من شرطه[2] أن لا يدل بطريق الصريح لا أنه لا يدل عليه بطريق المفـهوم ، فقـد لزم التعارض سواء ثبت الحكم فـيه على مقتضى المفـهوم ، أو على مقتضى القيـاس لكن الأول : خلاف الإجماع والثانى خلاف الأصل فما يستلزمه يكون أيضا كذلك[3] .

وثانيها : أن الرجل إذا قال : زيد يأكل ، لم يفهم منه أهل اللسان أن عمرا وغـيـره لم يأكل ، ولو كـان دالا لما كـان كـذلك ، وبهـذا القـيـد سـقط . [و[4]]ماقيل: بأن عـدم فهمه بالنسبـة إلى من يعتقد مـفهوم اللقب ، ممنوع ، وبالنسبة إلى من لا يعتقد لا يضر[5] .

وثالثها : لو كان تقـييد الحكم بالاسم دالا على نفى الحكـم عـما عـداه ،

---

(١) آخر الورقة "٢٠٧" من "ص" .

(٢) فى "ص" شرط .

(٣) انظر : الأحكام للآمـدى "٣/ ٩٥" ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه "٢/ ٨٢" ، الفائق "٣/ ٢٧٧" .

(٤) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص " .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ١٦٠" ، الوصـول إلى الأصول "١/ ٣٣٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٨٢" ، الفائق "٣/ ٢٧٧"

لكـان قـول الرجل : إن زيدا أكل ، أو ذهب إلى السوق ، أو صلى ، كـاذبا عندما فعل غيره ذلك ، لكنه باطل بإطباق أهل اللسان فالملزوم مثله[1] .

فإن "قلت[2]" «إ[3]»نما لم يعد كاذبا لدلالة القرينة على أنه لم يرد منه دلالة المفهوم ، وذلك لأنه لا يخلو : إما أن يكون[4] عالما بأن غيره فعل ذلك ، أو لا يكون عالما به ، وعلى التـقديرين : القرينة الحـالية دالة على أنه لم يرد منه دلالة المفهوم ، لأن الظاهر من حال العاقل أن لا يخبر بنفى ما علم وقوعه ولا ينفى ما لم يعلمه[5] .

قلت : هذا يقتضى أن لا يحمل خبـر على الكذب مهما أمكن حمله ، ولو على مجاز بعيد بدون القرينة المعيـنة له بغير ما ذكروه ، لكنه باطل ، لأن خبر من لم تثبت عصمـته عن الكذب محمول على الحقيـقة عند عدم القرينة الدالة على إرادة المجاز "سواء[6]" لزم منه صدقه أو كذبه ، وإنما يحكم بإرادة المجاز إذ ذاك عند ما لزم من حمله على الحقيقة الكذب فى خبر المعصوم / (٣٣٥/أ) عن الكذب لاغيـر وما ذكروه قـرينة لازمة للخـبر غيـر منفكة عنه ، يمنع من حمله على الكذب إلا حيث لا يحتمل اللفظ مجازا ، ومعلوم أن ذلك ممتنع أو نادر ، « وأيضا القصد غير معتبر فى صدق الخبر وكذبه باتفاق بيننا »[7] .

ورابعها : أن تقييـد الحكم باللقب لو كان دليلا على نفى الحكم عـما عداه لكان قول القائل : محمد رسول الله كفرا ، لأنه يدل بمفهومه علـى أن عيسـى وموسـى وغيرهما من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ليسوا برسل وهو كفر

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) فى "ك" قلنا .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) آخر الورقة "٥٧" من "ك"

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "٩٦/٣" .

(٦) فى الأصل : هو ، والمثبت من "ص ، ك"

(٧) ما بين القوسين ساقط من "ص"

صريح[1] .

واعترض : بأنه إنما يكون كفرا لو لم يكن منبها[2] بدلالة لفظية أو قرينة حالية، أو عقلية : على أنه لم يرد منه المفهوم[3] .

وجوابه : أنه حينئذ يلزم التعارض وهو خلاف الأصل[4] .

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : عكس ما مضى فى مفهوم الصفة .

وجوابه : أيضا ما تقدم[5] .

وثانيهما : أن الرجل إذا قال لصاحبه فى الخصومة : أما أنا فليست أمى زانية وليس أبى قوادا ، فإنه يفهم منه نسبة الزنا والقيادة إلى أم صاحبه وأبيه ، ولذلك يجب الحد على رأى بعض العلماء[6] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٩٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٢" ، الفائق "٣/ ٢٧٨" .

(٢) فى الأصل : منهيا ، وكذا فى "ص" وما أثبته من "ك" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٩٥" .

(٤) وراجع فى هذه الأدلة ومناقشتها :
المعتمد "١/ ١٦٠" ، البرهان "١/ ٤٧٠" ، المحصول "١/ق ٢/ ٢٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٧١" .

(٥) انظر ما سبق "ص ١٧٦٤" .

(٦) اختلف العلماء فى التعريض بالقذف مثل أن يقول : ما أنت بزان ، أو يقول : ما أنا بزان ولا أمى بزانية .
فذهب الإمام أحمد فى رواية أنه لا حد عليه وبه قال الشافعى وعطاء وعمر بن دينار وقتادة والثورى وأبو ثور وأصحاب الرأى .وذهب الإمام مالك والرواية الأخرى عن أحمد أن عليه الحد وروى ذلك عن عمر وبه قال إسحاق لما روى أن عمر رضى الله عنه كان يجلد فى التعريض .
انظر : مختصر الطحاوى "ص ٢٦٥" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "٢/ ١٠٧٦ ـ ١٠٧٧" ، المغنى لابن قدامة "٨/ ٢٢٢" ، المجموع شرح المهذب "١٨/ ٤١٩" .

وجوابه : أن ذلك لقرينة الخصومة ، ولو فرض هذا فى غير الخصومة فنحن نمنع فهمه منه ، ولو سلم فإنما هو لقرينة المدح[1] .

المسألة الثامنة

[فى مفهوم "إنما"]

اختلفوا فى مفهوم "إنما" وقد ذهب كثير من منكرى المفهوم كالقاضى أبى بكر ، والغزالى وغيرهما[2] ، إلى أنه ظاهر فى الحصر محتمل للتأكيد وأصرت الحنفية على إنكاره أيضا[3] ، والاحتجاج عليه نفيا وإثباتا[4] فقد تقدم فى اللغات فى أن كلمة "إنما" للحصر فلا حاجة إلى الإعادة[5] .

---

(١) آخر الورقة "٢٠٨" من "ص" .
وانظر : المعتمد "١/ ١٦٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٢" ، وراجع نهاية السول "١/ ٣١٨" ، تيسير التحرير "١/ ١٣٢" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٢٠٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٥٦" ، الفائق "٣/ ٣٠٤" .

(٣) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى ، الفائق "فى المواضع السابقة" .
وراجع : تيسير التحرير "١/ ١٠٢" ، المسودة "ص ٣٥٤" .

(٤) فى "ص" زيادة "و" بعد إثباتا .

(٥) انظر ما سبق "ص ٣٨٧" .

المسألـة التاسعـة

اختلفـوا فى مفهوم نحـو قوله : لا عالم فى المدينـة إلا زيـد ، فجمـاهـير منكـرى المفهـوم ذهبوا إلى إثباته[1] ، وأصرت الحنفيـة على إنكاره أيضا[2] : وقد عـرفت ما فى هذه المسـألة من الكلام نفيا وإثبـاتا فى باب الاستـثنـاء فلا حاجـة إلـى الإعـــادة[3] .

« المسألــة العاشــرة[4] »

اختلـفوا فى مفـهوم نحـو قوله عليـه السلام « تحـريمها التـكبير وتحليـلها التسليم[5] »

---

(١) انظر : المستصفى "٢/٢٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/٩٩" .
وراجع : تيسير التحرير "١/١١٢" ، المسودة "ص ٣٥٤" .

(٢) انظر : المستصفى "٢/٢٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/٩٩" .
وراجع : تيسير التحرير "١/١٠٢" ، المسودة "ص ٣٥٤" .

(٣) انظر ما سبق "ص ١٣١٥" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٥) يروى هذا الحديث من حديث على بن أبى طالب ، ومن حديـث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما :
أما حديث على رضى الله عنه :
أخرجه أبو داود "٦١" فى كتاب الطهارة باب فرض الوضوء "١/١٦" .
وأخرجـه الترمـذى "٣" فى أبواب الطهارة باب مـا جاء أن مفـتاح الصـلاة الطهور "١/٨ ـ ٩" .
وأخـرجه ابن مـاجه "٢٧٥" فى كـتـاب الطهارة وسنتـهـا باب مفـتاح الصـلاة ==

. . . .

== الطهور "١/ ١٠١" .

وأخرجه الدارمى "٦٩٣" فى كتاب الصلاة ، باب مفتاح الصلاة الطهور "١/ ١٤٠ - ١٤١" .

وأخرجه الدار قطنى "٤" فى كتاب الصلاة باب مفتاح الصلاة الطهور "١/ ٣٦٠" .

وأخرجه أحمد فى مسنده "١/ ١٢٣ ، ١٢٩" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ٣٤" .

وأخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء "٨/ ٣٧٢" .

وأخرجه الخطيب فى تاريخ بغداد "١٠/ ١٩٧" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة ، باب تحليل الصلاة بالتسليم "٢/ ١٧٣" كلهم عن طريق سفيان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن الحنفية ، عن على عن النبى ﷺ قال : "مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم" .

قال الترمذى : "هذا حديث أصح شىء فى هذا الباب وأحسن ، وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه" .

وقال : "سمعت محمد بن إسماعيل يقول : كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدى يحتجون بحديث عبد بن محمد بن عقيل قال محمد : وهو مقارب الحديث" .

وقال شمس الحق : "ورواه أحمد وابن أبى شيبة وإسحاق بن راهوية والبزار فى مسانيدهم" قال النووى فى الخلاصة : "هو حديث حسن" .

وأما حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه :

وأخرجه ابن ماجه "٢٧٦" "١/ ١٠١" .

وأخرجه الدار قطنى "١" "١/ ٣٥٩" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الطهارة باب مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم "١/ ١٣٢" وقال : هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجه ووافقه الذهبى .

وفيه أبو سفيان السعدى واسمه طريف بن شهاب : ليس بقوى ، وقال النسائى : متروك الحديث ، وقال الذهبى: ضعفه ابن معين، وقال أحمد : ليس بشىء، وقال البخارى : ليس بالقوى عندهم ، ويقال . ابن طريف بن سعد ، كذا سماه أبو معاوية ، وقيل غير ذلك .

انظر الضعفاء والمتروكين للنسائى "ص ٦٠" ، الميزان "٢/ ٣٣٦" ، التعليق المغنى على الدارقطنى "١/ ٣٥٩ - ٣٦"

وقوله « الأعمال بالنيات » « والشفعة فيما لم يقسم »[1] .

ونحو قول القائل : العالم زيد ، وصديقى زيد[2] .

فذهب بعض منكرى المفهوم نحو الغزالى وغيره: إلى أنه يدل على الحصر[3] .

وأنكره الباقون : نحو القاضى أبى بكر[4] ، والحنفية[5] .

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الشفعة باب الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة "٣/ ٤٦ ـ ٤٧" من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل ما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة" .

وأخرجه مسلم "١٦٠٨" فى كتاب المساقات باب الشفعة "٣/ ١٢٢٩" .

وأخرجه أبو داود "٣٥١٤" فى كتاب البيوع والإجارات باب الشفعة "٣/ ٢٨٥" .

وأخرجه الترمذى "١٣٧٠" فى كتاب الأحكام باب ما جاء إذا حدث الحدود ووقعت السهام فلا شفعة "٣/ ٦٥٢ ـ ٦٥٣" .

وقال حديث حسن صحيح، وقد رواه بعضهم مرسلا عن أبى سلمة عن النبى ﷺ .

وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع ، باب الشركة فى الرباع "٧/ ٣٢٠" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٤٩٧" فى كتاب الشفعة باب إذا وقعت الحدود فلا شفعة "٢/ ٨٣٤" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الشفعة فيما لم يقسم "٦/ ١٠٢" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٣/ ٢٩٦ ز ، ٢٩٩" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ١٨١" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الشفعة ، باب ما تقع فيه الشفعة مرسلا من حديث عبد الرحمن بن عوف "٢/ ٧١٣" .

(٢) انظر : البرهان "١/ ٤٨٠" ، المستصفى "٢/ ٢٠٧" ، المنخول "ص ٢٢٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٩٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٨٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٥٨" .

(٣) انظر : البرهان "١/ ٤٧٨" ، المستصفى "٢/ ٢٠٦" ، المنخول "ص ٢١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٥٧" .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) انظر : تيسير التحرير "١/ ١٠٢" ، فواتح الرحموت "١/ ٤٣٤" .

احتج القائلون بالحصر بوجهين :

أحدهما : إنما ندرك التفرقة بين قول : القائل : زيد صديقى ، وبين قوله: صديقى زيد ، وبين قوله : التكبير تحريمها ، والتسليم / (٣٣٥ / ب) تحليلها ، بين قوله :(تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) ولولا أن الثانى يفيد الحصر لما حصلت التفرقة بينهما ، لأن كل من قال بالتفرقة بينهما قال : إن تلك التفرقة بإفادة الحصر وعدم إفادته فالقول بحصول التفرقة مع أن تلك التفرقة غير ما ذكرناه من إفادة الحصر ، وعدم إفادته قول لم يقل به أحد[١] .

وثانيهما : أنه لو لم يفد الحصر ، لزم أن يكون المبتدأ أعم من الخبر ، لأن قولنا : صديقى ، مبتدأ وقولنا : زيد ، وخبره فى قولنا : صديقى زيد ، لأن المعرفتين إذا اجتمعتا[٢] فأيهما[٣] قدمت فهى المبتدأ فلو لم تنحصر الصداقة فى زيد، لزم أن يكون المبتدأ أعم من الخبر ، وهو باطل إذ لا يجوز أن يقال : الحيوان إنسان ، والإنسان زيد[٤] .

فإن قلت : إنما يلزم ما ذكرتم أن لو كان ، قوله : [صديقى] زيد[٥] يفيد العموم ، أما بتقدير أن لا يفيد ذلك لم يلزم ما ذكرتم من المحذور ، لأنه يصير تقديم الكلام بعض أصدقائى زيد ، ومعلوم أن هذا لا يفيد الحصر ، فكذا ما هو فى تقديره ، وهذا التقدير[٦] بعينه فى قوله : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم[٧] .

---

(١) انظر : البرهان "١/ ٤٨٠" ، المستصفى "٢/ ٢٠٧" ، الفائق "٣/ ٣٠٦" .

(٢) فى الأصل : اجتمعا ، والمثبت من "ص ك" .

(٣) فى "ك" فايتها .

(٤) انظر : المستصفى "٢/ ٢٠٧" ، الفائق "٣/ ٣٠٧" .

وراجع : شرح مختصر ابن الحاجب للعضد "٢/ ١٨٤" ، فواتح الرحموت "١/ ٤٣٤" .

(٥) ساقط من الأصل ومن "ك" والمثبت من "ص" .

(٦) فى "ك" التقرير .

(٧) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى المواضع السابقة .

قلت : ما ذكرتم من الاحتمال موجود فى قولنا : الحيوان إنسان والإنسان زيد فكان ينبغى أن يجوز .

سلمناه : لكن قد تقدم فى باب العموم أن المفرد المعرف يفيد العموم[1] .

احتجوا : بأنه لو أفاد الحصر ، لكان قول القائل : صديقى زيد وعمرو ، تناقضا ، لأن قوله : صديقى زيد يفيد الحصر ، وقوله : عمرو ، يقتضى أن لا تكون صداقته منحصرة فى زيد ، بل توجد فيه وفى عمرو فكان تناقضا .

وجوابه : أنه إنما يفيد الحصر أن لو لم يقترن به ما يغيره عن وضعه ، فأما إذا اقترن ما بغيره عنه فلا "والمعطوف[2]" عليه "يغيره[3]" عنه ، لأنه حينئذ يصير المعطوف مع "المعطوف[4]" عليه جملة واحدة ، والمعطوف[5] عليه بدون المعطوف بعض الكلام ، وبعض الكلام لا اقتضاء له على الانفراد ، وهذا كحال المستثنى منه مع الاستثناء ، فإنه لو لم يقترن به كان تمام الكلام ، وبتقدير الاقتران به يصير بعض الكلام[6] . وهذا تمام الكلام فى المفهوم .

---

(١) انظر ما سبق "ص ١١٢٣" .

(٢) فى الأصل : والمعطوف ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) فى "ص ك" يغيره .

(٤) فى الأصل : العطف ، والمثبت من "ص ، ك" آخر الورقة "٥٨" من "ك" .

(٥) آخر الورقة "٢٠٩" من "ص" .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ٩٩" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٤" ، الفائق "٣/ ٣٠٧" ، وراجع : فواتح الرحموت "١/ ٤٣٤" .

النوع العاشر

الكلام فى دلالة أفعال الرسول عليه السلام وسكوته وتقريره

وفيه مسائل :

النوع العاشر : « الكلام[1] » فى دلالة أفعال الرسول عليه السلام وسكوته وتقريره

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
في عصمة الأنبياء

اعلم أنه لا يمتنع صدور الذنب منهم، قبل الإنباء كبيرة كانت أو صغيرة، عمدا كانت أو سهوا ، بل لا يمتنع عقلا إرسال من آمن بعد الكفر على رأى الجماهير منا ومن المعتزلة[2] .

وذهب الشيعة إلى امتناعه كما بعد الإنباء[3] / (٣٣٦ / أ)

وأما بعد الإنباء ، فاعلم أن كل معصية تناقض مدلول المعجزة ، نحو الجهل بوجوده تعالى ، والكذب فيما يدعيه من دعوى الرسالة وكتمانها ، والجهل بتفاصيل الشرع الذى يدعيه أنه أمر بالدعوة إليه ، « فهو[4] » غير جائز

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) انظر : الفصل لابن حزم "٢/٤" ، البرهان "١/٤٨٣" ، المحصول "١/٣/٣٣٩" ، الفائق "٣/٣٠٧" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٣٧١" ، المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "١/١٦٩" ، الفائق : الموضع السابق

(٤) ساقط من "ك"

"عليهم[1]" عقلا لا عمدا ولا سهوا وفاقا[2] . وإن كان إيراد بعضهم مشعرا بالخلاف فى حالة السهو والنسيان[3] .

وأما ما ليس كذلك فكل ما يكفر به صاحبه سواء كان من باب الاعتقاد، أو من باب الأقوال ، أو من باب الأفعال ، فقد اتفقوا « أيضا [4]» على أنه لا يجوز ذلك أيضا منهم لكن بدليل التوقيف[5]، إلا الفضيلة[6] من الخوارج،

---

(١) فى "ك" عليه .

(٢) انظر : المستصفى "٢/ ٢١٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" ، الفائق "٣/ ٣٠٨"، وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩٥" ، نهاية السول "٢/ ١٩٧" .

(٣) وفى حالة السهو والنسيان خلاف بين العلماء :

فذهب الأستاذ أبو إسحاق وكثير من الأئمة إلى منعه لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى إلى القول بجوازه مصيرا منه إلى أن ما كان من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة وقال الآمدى عن هذا القول : "وهو الأشبه" .

انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" .

(٤) ساقط من "ص" وغير مقروءة فى الأصل ، والمثبت من "ك" .

(٥) انظر : المستصفى "٢/ ٢١٢" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٤٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" .

(٦) فى "ص" : الفضيلية ، وكذا فى الأحكام للآمدى ، وفى الفائق "٣/ ٣٠٨"، الفضيلية ، وكذلك فى المحصول .

وهى فرقة من الخوارج الخوارق وهم أتباع فضل عبد الله ، وفى التنبيه للملطى "ص ١٦٩" أنهم منسوبون إلى شخص يقال له "فضل" وأفاد كلام بعضهم أنهم طائفة من الخوارج "الصفرية" أتباع زياد بن الأصفر ، وقد ذكر الشهرستانى : طائفة المفضلية فى طوائف الشيعة .

ومن مبادئهم : أنهم يقولون بكفر كل من خالفهم ، وأن كل معصية صغرت أو كبرت فى شرك وأن صغائر المعاصى مثل كبائرها ، ويقولون : أيضًا أن الحجة فى الخبر عن رسول الله ﷺ لا تعقل إلا بتقليد أهل الثقة من العلماء الصالحين ، ويقولون بأن من أظهر الإيمان فهو مؤمن حتى لو أسر الكفر ويقولون بكفر من خالفهم.

انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى " ١/ ١٩٧ " ، الملل والنحل للشهرستانى==

فإنهم يجوزون صدور الذنب منهم فكل[1] ذنب عندهم كفر[2] . والأزارقة[3] منهم أيضا : فإنهم يجوزون أن يبعث الله نبيا يعلم أنه يكفر بعد نبوته[4] .

وأما ما ليس كذلك فهو على أقسام :

أحدها : أن يكون من باب الاعتقاد ، فالاعتقاد الذى لا يكون مطابقا ولا يكفر صاحبه ، فقد اختلفوا فيه :

فمنهم : من أباه لكونه منفرا لاسيما إذا كان بحيث يوجب تبديع صاحبه ومنهم : من جوزه[5] .

وثانيها : ما يكون من باب التبليغ : وقد اتفقوا على أنه لا يجوز منهم تغيير وكتمان ما أوحى إليهم للتبليغ عمدا ، وإلا لزال الوثوق بقولهم[6] .

== "١/١٦٨" ، الحور العين "ص ١١٧ ، ٢٧٣، ٢٧٤" ، الخطط المقريزية"٢/ ٣٥٥" .

(١) فى "ك" وكل .

(٢) انظر : المحصول"١/ق/ ٣٤٠" ، الأحكام للآمدى"١/ ١٧٠" ، الفائق "٣/ ٣٠٨" .

(٣) وهذه الفرقة من الخوارج : وهم أصحاب أبى راشد نافع بن الأزرق الحنفى المتوفى سنة "٦٠ هـ" إليه تنسب هذه الطائفة ، لم تكن الخوارج فرقة أكثر عددا ولا أشد منهم شوكة ، خرجوا مع نافع إلى الأهواز فغلبوا عليها وما وراءها من بلدان فارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير وقتلوا عماله بهذه البلاد .

ومن بدعهم : تكفير على وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وابن عباس رضى الله عنهم، منها : إباحة قتل أطفال ونساء المخالفين ، ومنها : إسقاط الرجم عن الزانى إذ ليس فى القرآن ذكره ومنها جواز أن يبعث الله تعالى نبيا يعلم أنه يكفر بعد نبوته ، أو كان كافرا قبل البعثة ومنها تكفير مرتكب الكبيرة كفرا يخرجه من الملة .

انظر : مقالات الإسلاميين "١/ ١٦٨" ، الفرق بين الفرق "٨٢" ، الفصل فى الملل لابن حزم "٤/ ١٤٤" ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ١١٨" ، عقيدة "السفارينى "١/ ٨٧" .

(٤) انظر : الملل والنحل للشهرستانى "١/ ١٢٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ٧٠" الفائق "٣/ ٣٠٩" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٣٤١" .

(٦) انظر المعتمد "١/ ٣٧١" ، المستصفى"١/ ٢١٣" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٤١" ،==

واختلفوا فى ذلك على وجه السهو والنسيان ، فأباه الأكثرون لما تقدم[1] .

وجوزه الأقلون بناء على أن ما كان من قبيل السهو والنسيان غير داخل تحت التحفظ ، وهو[2] نادر جدا غير مخل بالوثوق بقولهم[3] .

وثالثها : ما يتعلق بالفتوى عن اجتهاد ، فإنه لو كان عن وحى فهو داخل فى قسم التبليغ .

فإن قيل : بأن كل مجتهد مصيب فلا يتصور الخطأ فى اجتهاد غيره ، فكيف فى اجتهاده عليه السلام .

وإن[4] قيل : بأن المصيب واحد ، فقد اتفق الأكثرون على عصمتهم عن الخطأ فيه ، وجوزه قوم : عن سهو وغلط لا عن تعمد ، لكنهم لا يقرون عليه ، ثم قيل : ينبهون عليه عن قرب . ومنهم من لا يوجب ذلك بل يجوز بقاؤهم عليه زمنا طويلا ، لكنه لا يجوز أن ينقرضوا عليه[5] .

ورابعهما : ما كان من باب الأفعال : فما كان منها من الكبائر[6]،

== الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" ، وراجع : نهاية السول "١٩٧/٢" ، تيسير التحرير "٢١/٣" .

(١) انظر : ما سبق قريبا .

(٢) فى "ك" فهو .

(٣) المراجع السابقة .

(٤) فى الأصل ، ص "فان ، والمثبت من "ك" .

(٥) انظر : الفائق "٣/ ٣١٠" .

وراجع : تيسير التحرير "٢١/٣" ، إرشاد الفحول "ص ٣٥" .

(٦) الكبائر جمع كبيرة ، والكبيرة اختلف العلماء فى تحديدها .

فذهب قوم : إلى أن الكبائر عشرة ، وما عداها فهى من الصغائر وهى الكفر بالله ، وقتل النفس بغير حق ، واللواط ، والزنا ، وشرب الخمر، وأخذ مال الغير ظلما ، وقذف المحصنات، وعقوق الوالدين، والفرار يوم الزحف، واليمين الفاجرة. وقال قوم هى: إحدى عشرة وذكروا الربا من جملتها ، ولم يذكروا اليمين الغموس ==

فالأكثرون على أنه لا يجوز أن يصدر منهم كبيرة عن تعمد . لكن اختلفوا : فى أن مدركه السمع أو العقل ؟

فذهب المحققون منا كالقاضى[1] والغزالى[2] وغيرهما[3] إلى أن مدركه السمع .

وذهب بعض أصحابنا وجماهير المعتزلة : إلى أن مدركه العقل أيضا كالمسند إلى المعجزة [4]. هذا إذا لم يسنده إلى المعجزة فى التحدى ، فإن أسنده إليها كان امتناعه عقليا وفاقا .

== وقال قوم : كل ما وجب عليه حد فى الدنيا ووعيد منصوص عليه فى كتاب الله تعالى فهو من الكبائر ، وما عدا ذلك فهو من الصغائر .

انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "١/٣٥٩" ، عقيدة السفارينى "١/٣٦٥" ، شرح الطحاوية "ص ٤١٧" .

(١) انظر : المنخول "ص ٢٢٣" ، المحصول "١/ق ٣/٣٤٢" ، الأحكام للآمدى "١/١٧٠" ونقل الرازى فى المحصول عن القاضى أبى بكر قوله : "هذا وإن جاز عقلا ولكن السمع منع من وقوعه" .

وقد فهم ابن حزم أن قول القاضى هذا يدل على الأنبياء يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا حاشى الكذب فى التبليغ ، بل زعم أن القاضى يجوز على الأنبياء الكفر . انظر : الفصل "٤/٢" .

ونقل الشيخ منير الدمشقى قول ابن حزم هذا فى هامشه على كتاب الفخر الرازى "عصمة الأنبياء" . وظاهر من نقل الإمام المصنف : أن القاضى من القائلين بجواز ذلك عقلا ، ومع المنع السمعى من وقوعه ونظر القاضى هذا دقيق : فإن مراده بذلك أن لا يبنى شيئا على القول "بالحسن والقبح العقليين" فإنه لو قال بامتناع ذلك عقلا للزم التسليم بهذه القاعدة الاعتزالية .

انظر : المحصول وهامشه "١/ق ٣/٣٤٢ ـ ٣٤٣" .

(٢) انظر المستصفى "٢/١١٣" ، المنخول "ص ٢٢٣" .

(٣) آخر الورقة "٢١٠" من "ص"

(٤) والخلاف مع الأشاعرة والمعتزلة فى طريق ثبوت ذلك فالمعتزلة والأشاعرة يرون أن عصمتهم ثابتة بالعقل والشرع ==

وذهب [بعض[1]] الحشوية[2] : إلى جواز صدور الكبيرة منهم / (٣٣٦/ب) ، ووقوعها منهم[3] ، وأما صدورها[4] منهم على جهة السهو والنسيان ، والتأويل فقد جوزه الكثيرون[5] .

وذهب الأقلون وهم الشيعة : إلى امتناعه أيضا[6] . وأما ما ليس من الكبائر :

== وجمهور العلماء بما فيهم إمام الحرمين والشيخ الغزالى وابن برهان والباقلانى والهراس : إنها ثبتت بالسمع الذى انعقد الإجماع عليه مع أن الجميع اتفقوا على أن ما تتعلق بالمعجزة كصدقة وامتناع الكذب عليه ثابت بالعقل .

انظر : الفصل فى الملل لابن حزم "٢/٤" ، المستصفى "٢/٢١٣" ، الوصول إلى الأصول "١/٣٥٥" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" .

وراجع : نهاية السول "٢/١٩٧" ، تيسير التحرير "٣/٢١" ، المسودة "ص ٧٧" ، إرشاد الفحول "ص ٣٤" .

(١) ساقط من الأصل ، "ك" والمثبت من "ص" .

(٢) الحشوية : بسكون الشين نسبة إلى الحشو وهم طائفة من المبتدعة لقبوا بهذا اللقب لاحتمالهم كل حشو روى من الأحاديث المختلفة المتناقضة ، أو لأن منهم المجسمة والجسم محشو ، وقيل : سموا بذلك لأنهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما ساقطا فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وعلى هذا فالقياس فتح الشين ، وذكر بعضهم أن الصواب التسكين .

وهذا الاسم تطلقه الزنادقة على أهل الحديث ليبطلوا بذلك مضمون الأحاديث وأنها حشو لا فائدة فيها وأن أهلها هم الحشو الذين لا يميزون . وذكر الحافظ أبو عبدالله الحاكم : أن هذا اللقب يطلق على من نسب إلى نوع من البدع والإلحاد .

انظر : الحور العين "ص ٢٠٤" ، المعتبر "ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦" ، عقيدة السفاريينى "١/٩١" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق ٣/ ٣٤٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٠" ، الفائق "٣/ ٣١٠" ، وراجع : نهاية السول "٢/٩٧" ، المسودة "ص ٧٧" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١" .

(٤) فى "ك" فأما .

(٥) انظر : المحصول ، الأحكام للآمدى ، الفائق ، نفس المواضع .

(٦) انظر : المحصول ، الأحكام للآمدى ، الموضعان السابقان .

فإما أن يوجب الخسة والدناءة لفاعله ، كالتطفيف وسرقة باقة من البقل والتميمة أو لا يكون كذلك ، كالنظر ، واللطمة ، والشتم بغير الزنا . فإن كان الأول : فالظاهر اتفاق الأمة على عصمتهم من فعله على جهة التعمد[١]، وأما على جهة السهو والنسيان : فعلى الخلاف السابق فى الكبيرة[٢] . وإيراد بعضهم يشعر[٣] بالخلاف فى جهة التعمد أيضا . وإن كان الثانى : ففيه أربعة مذاهب :

أحدها : جواز صدوره منهم عمدا وسهوا ، وعليه الأكثرون منا ومن المعتزلة[٤] .

وثانيها : عدم جواز صدوره منهم عمدا « وسهوا[٥] » ، وهو مذهب الروافض[٦] .

وثالثها : عدم جوازه عمدا ، وجوازه من جهة التأويل ، وهو مذهب الجبائى[٧] .

ورابعها : عدم جوازه عمدا. ومن جهة التأويل أيضا ، وجوازه سهوا

---

(١) قال الشيخ المصنف فى الفائق "٣/ ٣١١" : "وقيل الخلاف فيه" .
وانظر : المستصفى "٢/ ٢١٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧١" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩٥" ، نهاية السول "٢/ ١٩٧" .

(٢) انظر : ما سبق قريبا ، الفائق "٣/ ٣١١" ، نهاية السول "٢/ ١٩٧" .

(٣) فى "ك" ليشعر .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٧١" ، الفائق "٣/ ٣١١" .
وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩٥" ، المسودة "ص ٧٧" .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) انظر · الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى الموضعين السابقين .

(٧) ممن ذهب إلى هذا القول من المعتزلة النظام وجعفر بن مبشر .
انظر : المعتمد "١/ ٣٧١" ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٨٥"، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٤٣" ، الأحكام للآمدى ، الفائق فى الموضعين السابقين

وهـم مأخوذون بما يقع منهم على هذا الوجه ، دون غيرهم ، لأن معرفتهم أتم وقوتهم على التحفظ أقوى[1] . فهذه هى المذاهب المنقولة فى هذه المسألة .

والمختار : أنه لا تجوز منهم الكبيرة : لا عمدا ولا سهوا . وأما الصغيرة فلا تجوز أيضا عمدا ، ولكن تجوز سهوا ، ومن جهة التأويل ، ولكن بشرط أن لا يقرون[2] عليه وينبهون عـليه[3] . وأدلة هذه المذاهـب مـذكـورة فـى الكتب الكلامية، على الاستقصاء ولا حاجة إلى ذكرها فى هذا الفن ، إذ [4] الباحث فيه يكفيه أن يأخذ المذهب الذى يريد أن يفرع عليه مسلما .

فإن قلت : فالقول بوجوب الاقتداء به فى مطلق الفعل،أو ندبيته أو إباحته، أو التوقف فى هذه الأقسام ، مفرع على أى قول من هذه الأقوال .

قلت : يحتمل أن يكون مفرعا على امتناع صدور الذنب منهم بوجه ما كما هو مذهب الشيعة ، ويحتمل أن يكون مـفرعا على القول بجواز صدوره منهم على وجه السهـو والنسيان والتأويل ، لأنه نادر جدا والـغالب فى فعله إنما هو القربة والجواز ، فـاحتمال[5] الذنب منهم عـلى الندور لا يقـدح فى القـول بوجوب الاقتداء بـه ، أو ندبيته .

فإن قلت : هذا التعليل بعينه يجرى فى المفعول على وجه القصد ،فهلا فرع عليه أيضا ؟

قلت : لا نسلم ، وهذا لأنه يبطل الثـقة به عليه السـلام فلا يمكن الحكـم بالقلـةإذ ذاك .

---

(١) انظر : الفائق "٣/٣١١" ، وراجع : المحلى على جمع الجوامع "٢/٩٥" .

(٢) فى "ك" لا يعودون .

(٣) وهذا هو اختيار الامام الرازى فى المحصول "١/ق ٣/ ١٣٤٤" ، وانظر : المعتمد ، الموضع السابق .

(٤) آخر الورقة "٥٩" من "ك" .

(٥) فى "ص" توجه وفى الأصل غير معجمة وما أثبته من "ك" .

(٦) فى "ك" واحتمال .

المسألـة الثانيـة / (٣٣٧ / أ)

فى أن مجرد فعل الرسول عليه السلام، هل يدل على حكم فى حقنا أم لا؟

فـذهب ابن سريـج ، وأبو سعـيـد الاصطخرى ، وابـن خيـران وابن أبى هريرة[١]، والحنابلة[٢] ، وكثير من المعتزلة[٣] : إلى أنه للوجوب[٤] .

وذهب جماعة من الأئمة إلى أنه للندب[٥] ، وينسب إلى الشافعى رضى الله عنه[٦] وهو اختيار إمام الحرمين[٧] .

---

(١) انظر فى قول هؤلاء الأحكام للآمدى "١/ ١٧٤" .

(٢) انظر : العدة "٣/ ٧٣٥ ، ٥٣٧" .

(٣) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "١٧/ ٢٥٧" ، المعتمد "١/ ٢٧٧" .

(٤) والقول بوجوب رواية عن الإمـام أحمد بن حنبل واختارها القـاضى الحلوانى ونسبه الشيرازى فى التبـصرة "ص ٢٤٣" للإمام مالك ونسبه أبو يعلـى فى العدة لأصحاب مـالك والذى فى شرح تنقـيح الفصـول للقـرافى "ص ٢٨٨" أنه عند الإمام مـالك والأبهرى وابن الـقصار والبـاجى للوجوب ،وذكـر القرافى : أنه هو الذى نقلـه أئمة المالكية فى كتبهم الأصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه .

(٥) انظر : البرهان "١/ ٤٨٩" ، المستصفى "٢/ ٢١٥" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٤٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٤" ، المراجع السابقة .

وهو رواية عن الإمـام أحمـد بن حنبل نص عليـه رحمـه الله فى رواية إسحـاق بن إبراهيم واختارها أبو الحسن التميمى والقاضى فى مقدمة المجر .

وإلى القول بأنه للندب ذهب الحنفيـة فيما حكاه أبو سفيـان السرخسى وأهل الظاهر والقفال وبعض المعتزلة

انظر التبصرة "ص ٢٤٢" والمراجع السابقة .

(٦) انظر البرهان "١/ ٤٨٩"

(٧) انظر البرهان لإمام الحرمين "١/ ٤٩١"

وذهب الإمام مالك رضى الله عنه إلى أنه للإباحة[1] وتابعه فى ذلك جماعة من الأئمة[2] .

وتوقف فيه جمهور المحققين منا كالصيرفى[3] والواقفية[4] .

واختاره الغزالى[5] والإمام[6] ، وأكثر المعتزلة ، فقالوا[7] : لا ندرى أنه للوجوب ، أو للندب أو للإباحة ، أو هو مخصوص به ، أو يشاركه فيه غيره فهو محتمل لهذه الأقسام، ولا يستعين واحد منها إلا بدليل زائد[8] . وهو المختار .

وذهب قوم ممن يجوزون المعاصى على الأنبياء : إلى أنه للحظر[9] .

---

(١) والقول بالإباحة نسبه إلى الإمام مالك الرازى فى المحصول "١/ق ٣/٣٤٦"، والآمدى فى الأحكام "١/ ١٧٤" ، والبيضاوى فى منهاجه . انظر: الإبهاج "٢/ ٢٦٤" ، وسبق النقل ـ قريبا ـ أنه قال بالوجوب . انظر : ما سبق آنفا .

(٢) وممن ذهب إلى هذا القول أبو بكر الجصاص وأبو الحسن الكرخى من الحنفية .
انظر : المستصفى "٢/ ٢١٤" ، أصول السرخسى "٢/ ٨٧" ، المحصول "١/ق ٣/٣٤٦" ، وراجع : كشف الأسرار "٣/ ٢٠١" ، تيسير التحرير "٣/ ١٢٣" ، المسودة "ص ٧١" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/ ١٧٤" .

(٤) وإلى التوقف ذهب جماعة من الشافعية منهم الدقاق والقاضى أبو الطيب وصححه فى "الكفاية" عن أكثر الأصحاب وجماعة من المعتزلة والأشاعرة .
انظر المعتمد "١/ ٣٧٧" ، العدة "٣/ ٧٣٨" ، أصول السرخسى ، المستصفى ، المنخول "ص ٢٢٥" ، المحصول فى المواضع السابقة .

(٥) انظر : المستصفى ، المنخول فى الموضعين السابقين .

(٦) انظر : فيما اختاره الإمام الرازى المحصول "١/ق ٣/٣٤٦" حيث قال : "يتوقف فى الكل وهو قول الصيرفى وأكثر المعتزلة وهو المختار" .

(٧) فى "ك" وقالوا .

(٨) انظر : المستصفى "٢/ ٢١٤"، المنخول "ص ٢٢٥"، المحصول "١/ق ٣/٣٤٦"

(٩) انظر : المراجع السابقة .

واحترزنا بقولنا : إن مجرد الفعل هل يدل على حكم فى حقنا أم لا ؟

عما دل عليه دليل آخر أو قرينة على أنه للوجوب كقوله عليه السلام : «صلوا كما رأيتمونى أصلى » وقوله : « خذوا عنى مناسككم » فإن هذين الحديثين يدلان على وجوب اتباعه فى أفعال الصلاة ، وأفعال الحج ، إلا ما خصه الدليل ونحو ما عرف أنه عليه السلام فعله بيانا لما[1] أمر به نحو قطعه يد السارق من الكوع[2]

---

(١) فى "ص" نها .

(٢) هذا الحديث روى من حديث صفوان بن أمية :

أخرجه البيهقى فى سننه "٣٦٣" فى كتاب الحدود والديات وغيره "٣/ ٢٠٤" عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال كان صفوان بن أمية بن خلف نائما فى المسجد ثيابه تحت رأسه فجاءه سارق فأخذها فأتى به النبى ﷺ . . . ثم أمر بقطعه من المفصل" والمراد بالمفصل : الكوع .

الحديث ضعفه ابن القطان فى كتابه ، فقال : العزومى متروك ، وأبو نعيم عبد الرحمن بن هانىء النخعى لا يتابع على ما له من حديث وفى الميزان : محمد بن عبيد الله العزومى الكوفى، قال أحمد بن حنبل : ترك الناس حديثه ، وقال الفلاس: متروك ،وقال ابن معين: لا يكتب حديثه وهو من شيوخ شعبة المجمع على ضعفه" .

قال محمد شمس الحق فى تعليقه على الدار قطنى "٣/ ٢٠٥" "لكن روى حديث صفوان من وجوه كثيرة ولذا قال فى التنقيح : حديث صفوان حديث صحيح رواه أبو داود والنسائى وابن ماجة وأحمد فى مسنده من غير وجه عنه" .

وروى من حديث عبد الله بن عمرو قال قطع النبى ﷺ سارقا من المفصل .

أخرجه ابن عدى فى الكامل والبيهقى فى سننه فى كتاب الحدود "٨/ ٢٧١" من طريق خالد بن عبد الرحمن المروزى الخراسانى عن مالك بن مغول عن الليث عن مجاهد عنه.

قال ابن عدى : "لا أعرف هذا الحديث إلا من رواية خالد عن مالك وفى أحاديثه مناكير" .

قال ابن معين : "هو ثقة" وقال ابن القطان "وخالد ثقة وعبد الرحمن بن سلمة لا أعرف له حالا" .

وروى من حديث رجاء بن حيوة أن النبى ﷺ قطع رجل من المفصل"

أحرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه مرسلا ==

فإنه فعله بيانا لقوله تعالى: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما[1] ﴾ .

ونحو ما عرف بالقرينة أنه للإباحة ، كالأفعال الجبلية نحو القيام والقعود والأكل والشرب ، ونحو ما عرف أنه مخصوص به كالوتر والضحى والأضحى[2] .

== قال الألبانى : بعد ذكر سنده : "وهذا إسناد مرسل جيد ، رجاله كلهم ثقات من رجال "التهذيب" غير مرة هذا قال ابن أبى حاتم عن أبيه : شيخ ما به بأس" .

وأخرجه البيهقى فى سننه "٨/ ٢٠٧ ـ ٢٧١" موصولا من طريق أحمد بن محمد بن أبى رجاء عن وكيع عن مسرة بن معبد قال : سمعت اسماعيل بن عبيد بن أبى المهاجر يحدث عن رجاء بن حيوة عن عدى أن النبى ﷺ قطع . . . وقال : وحدثنا وكيع ثنا سفيان عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر مثله .

قال الألبانى : "وابن أبى رجاء هذا من شيوخ النسائى ، ووثقه هو وابن حبان وبقية رجال الإسناد ثقات كلهم فهو صحيح موصول إن كان ابن رجاء قد حفظه ، فقد خالف بن أبى شيبة فى موضعين منه كما هو ظاهر ، وليس هو فى وزن ابن أبى شيبة حفظا وضبطا" .

وأخرج البيهقى عن أبى بكر وعمر أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع" .

قال الحافظ ابن حجر فى التلخيص "٤/ ٧١" لم أجده عنهما .

انظر : نصب الراية "٣/ ٣٧٠" المعتبر "ص ٤٩ـ ٥٠" إرواء الغليل "٨/ ٨١ ـ ٨٣" .

(١) سورة المائدة آية "٣٨" .

(٢) أخرج الدارقطنى فى سننه "١" فى كتاب الوتر باب صفة الوتر وأنه ليس بفرض. . .الخ من طريق أبى جناب عن عكرمة عن ابن عباس : أن رسول الله ﷺ قال : "ثلاث هن على فرائض ، وهن لكم تطوع ، النحر والوتر وركعتا الفجر" وفى بعض الروايات "وصلاة الضحى" .

أخرجه الإمام أحمد فى مسنده "٣/ ٢٣١" .

وأخرجه البيهقى فى سننه "٢/ ٤٦٨" .

وأخرجه الحاكم فى مستدركه "١/ ٣٠٠" وسكت عنه .

وهذا الحديث مداره على أبو جناب الكلبى : واسمه يحيى بن أبى حية : ضعفه الفلاس والنسائى والدارقطنى، وقال الذهبى: هو غريب منكر، وكان يحيى القطان==

ونحو ما عرف أنه غير مخصوص به كأكثر التكاليف فإنه ليس فى شىء من هذا الخلاف المذكور(١) .

فإن قلت : فقصد القربة فى الفعل ، هل هو قرينة الوجوب ، والندب ، حتى لا يتأتى فيه الخلاف المذكور ؟ .

قلت : لا إذا الخلاف جار فى القسمين فيما ظهر فيه قصد القربة وفيما لم

== يقول لا أستحل أن أروى عنه ، وقال أبو نعيم : كان يدلس أحاديث مناكير ، وفى علل أحمد : كان ثقة يدلس وعنده أحاديث مناكير مع أنه أخرج له فى مسنده ، وقال عمر بن على: متروك ، وقال يحيى والنسائى وغيرهما : ضعيف ، وقال يحيى مرة: ليس به بأس إلا أنه كان يدلس ، وقال مرة : صدوق ، وقال أبو حاتم الرازى : لا يثبت حديثه ليس بالقوى ، واختلف فيه كلام ابن حبان : فذكره مرة فى ثقاته وقال : روى عن جماعة من التابعين وعنه أهل الكوفة ، وذكره فى الضعفاء وقال : كان يدلس على الثقات ما سمع من الضعفاء فالتزقت به المناكير التى يرويها عن المشاهير فحمل عليه أحمد حملا شديدا .

وأخرجه أحمد بن حنبل والحاكم أيضا من حديث الجعفى عن عكرمة به والجعفى مختلف فيه .

وله طريق آخر عند ابن الجوزى فى "العلل المتناهية" فيها وضاح عن عكرمة به ومنديل وهما ضعيفان .

وأخرجه الدارقطنى "٢" من حديث أنس قال : قال رسول الله ﷺ : "أمرت بالوتر والأضحى ولم يعزم على "٢/ ٢١" من طريق بقية عن عبد الله بن محرر عن قتادة عن أنس .

وعبد الله بن محرر هو الجزرى قال أحمد : ترك الناس حديثه وقال الجوزجانى: هالك، وقال الدارقطنى وجماعة : متروك .

والحديث ذكره الشيخ الألبانى فى ضعيف الجامع الصغير وزياداته برقم "٢٥٦٠" وقال : موضوع "٣/ ٥٩"وفصل القول فيه فى الأحاديث الضعيفة برقم"٢٩٣٧" .

وانظر : نصب الراية "٢/ ١١٥" التعليق المغنى على الدارقطنى "٢/ ٢١" ، المعتبر "ص ٤١ ، ١٦٠" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٧٧" ، العدة "٣/ ٧٣٤" ، المستصفى "٢/ ٢١٤ ، المنخول "ص ٢٢٥" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٣" .

يظهر فيه ذلك غير أن القول بالوجوب والندب يقوى فى القسم الأول ، والقول بالإباحة والتوقف يضعف فيه .

وأما القسم الثانى : فبالعكس منه[١] .

لنا : إن ما فعله يحتمل أن يكون واجبا وندبا « ومباحا[٢] » إن لم يجوز الذنب عليه ، وإن جوزنا الذنب « عليه[٣] » احتمل أن يكون ذنبا أيضا ، وكل واحد منها يحتمل أن يكون من خصائصه ، ويحتمل أن يكون مما يشاركه فيه غيره ، والأحكام الندبية فإن لم يثبت إن شيء منها من خصائصه لكنه محتمل غير ممتنع، لأن عدم الوقوع لا يدل على الامتناع / (٣٣٧ /ب) والخصائص وإن كانت نادرة بالنسبة إلى الأحكام التى يشاركه فيها غيره ، لكنه محتمل ، وإذا احتمل هذه الأقسام بعضها بصفة التسوية ككونه واجبا وندبا ومباحا ، وبعضها بصفة المرجوحية ككونه ذنبا وكونه من خصائصه امتنع الحكم بواحد منها ، أما فيما يتساوى فيه الاحتمال فمطلقا ، وأما فيما يتفاوت فيه الاحتمال فعلى وجه الجزم لا على وجه الغلبة[٤] .

احتج القائلون بالوجوب : بالقرآن ، والسنة ، والإجماع ، والمعقول .

وأما القرآن: فآيات أحدها: قوله تعالى: ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره**﴾[٥] .

---

(١) الأحكام للآمدى "١/ ١٧٤" ، وراجع الإبهاج "٢/ ١٦٥" .

(٢) ساقط من "ص" وفى الأصل غير واضحة والمثبت من "ك" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر فى أدلة القائلين بالتوقف فى :

التبصرة "ص ٢٤٣"، المستصفى "٢/ ٢١٥"، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٤٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٦٥" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩٩" ، تيسير التحرير "٣/ ١٢٧" .

(٥) سورة النور : آية "٦٣" .

والأمر حقيقة فى الفعل أيضا على ما تقدم تقريره[1] .

والللفظ المشترك يجب حمله على جميع مفهوماته على ماسبق[2] تقريره وأيضا، فتكون الآية أمرا بالحذر[3] المخالف قوله وفعله ، وذلك يقتضى وجوب موافقة قوله وفعله ، وهو المطلوب[4] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الضمير فى قوله : ﴿ عن أمره[5] ﴾ [راجع إلى الرسول] "حتى[6]" يمكن أن تكون الاية حجة فى المسألة ، وهذا لأن الضمير عائد إلى الله تعالى لكونه أقرب المذكورين ، وحينئذ لا يمكن أن تكون الآية حجة فى المسألة ، وكون الآية واردة فى الحث على طاعة الرسول لا ينافيه ، بل هو مؤكد له أيضا ، لأنه لما نهاهم أن يجعلوا دعاؤه كدعاء غيره ، ثم حذرهم عن مخالفة أمره كان ذلك مؤكدا لما هو المقصود من الآية .

سلمنا : أن الضمير عائد إلى الرسول ، لكن لا نسلم أن الأمر حقيقة فى الفعل .

أما الجواب : عن استدلال القائلين به فقد تقدم[7] .

سلمنا : أنه حقيقة فيه ، لكن امتنع حمله عليه ، لأنه محمول على القول بطريق الحقيقة[8] إجماعا[9] ، فلو حمل عليه أيضا لزم استعمال المشترك فى

---

(١) انظر ما سبق "ص ٧٢٣" .

(٢) انظر ما سبق "ص ٢١٣" .

(٣) آخر الورقة "٢١٢" من "ص" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٧٨" ، التبصرة "ص ٢٤٤" ، والمراجع السابقة .

(٥) ساقط من الأصل ، وفى "ك" بياض والمثبت من "ص" .

(٦) بياض فى "ك" .

(٧) انظر : ما سبق "ص ٧٢٣" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٥٨" .

(٨) آخر الورقة "٦٠" من "ك"

(٩) انظر : المحصول "١/ ق ٣/ ٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٠" .

جميع مفهوماته ، وإنه غير جائز على ما تقدم تقريره[1] .

وأما استدلال القائلين به فقد سبق الجواب عنه[2] .

سلمنا : جوازه لكن[3] وجد من القرينة ما يدل على أن المراد منه القول ، وهى تقدم ذكر الدعاء ، حيث قال : ﴿ **لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا** ﴾[4] فإن الرجل إذا قال لعبده : لا تجعل دعائى كدعاء غيرى واحذر من مخالفة أمرى ، فهم من الأمر القول ، وحينئذ لا يجوز حمله عليهما ، لأن اللفظ المشترك إنما يحمل على المعنيين عند تجرده عن القرينة .

سلمنا : عدم القرينة المعينة لإرادة القول ، لكن لم قلت : إن مخالفة الفعل عبارة عن مجرد ترك الفعل كيف كان ذلك الفعل ، حتى يلزم وجوب موافقة الفعل منه ،وهذا لأن المخالفة فى عرف الشرع عبارة عن ترك افعل هو واجب، بدليل أن ترك ما فعله الرسول على وجه الندبية ، أو الإباحة ، لا يسمى مخالفة له ، ولا تاركه مخالفا له إذ المخالفة اسم ذم[5] فتختص[6] بتارك الواجب ، وكذلك إخلال المسافر ، والمريض ، بصوم[7] رمضان [لا يسمى مخالفة « للمسلمين[8] » ، لما أنه غير واجب عليهما[9]] وحينئذ لا يكون[10] بيان أن تارك ما فعله الرسول عليه السلام يسمى مخالفا له ، إلا

---

(١) انظر ما سبق "ص ٢١٣" ، المحصول "١/ ق ٣٥٨/٣" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٠" .

(٢) انظر ما سبق "ص ٧٢٣" .

(٣) فى "ص" ولكن .

(٤) سورة النور آية "٦٣" .

(٥) بعد "ذم" فى الأصل : هذه العبارة : لا سمى مخالفا لما أنه غير واجب .

(٦) فى "ص" مختص .

(٧) فى "ك" لصوم .

(٨) ساقط من "ك" .

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل والمثبت من "ص ، ك" .

(١٠) فى الأصل ، ت ، لا يمكون ، والمثبت من "ص"

إذا ثبت « أن[1] » ذلك الفعل واجب ، فإثبات وجوب ذلك يكون تاركه يسمى مخالفا دور وهو ممتنع .

ومايقال : [من[2]] أن مخالفة الفعل ضد موافقته : وهى عبارة عن أن يأتى بمثله فمخالفته هو[3] أن لا يأتى بمثله ، وأن المختلفين هما اللذان لا يسد أحدهما مسد الآخر ، والترك لا يسد مسد الفعل ، فكانا مختلفتين ، فالتارك للفعل مخالف للفاعل له ، فهو وإن دل بعد تسليم ما فيه من الضعف على أن المخالفة عبارة عن مجرد ترك الفعل ، لكنه بحسب اللغة دون عرف الشارع فلا يكون منافيا لما قلنا[4] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ واتبعوه[5] ﴾ والاتباع قد يكون فى القول ، وقد يكون فى الفعل ، بدليل أن يقال : إن فلان متبع لأقوال فلان وأفعاله ، والاتباع فى الفعل هو أن يأتى بمثل فعله[6] والأمر للوجوب على ما تقدم ،

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ك" .

(٣) فى "ص" هى .

(٤) انظر فى مناقشة هذا الدليل :
المعتمد "١/٣٧٨" ، التبصرة "ص ٢٤٥" ، المحصول "١/ق/٣٥٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٠" .

(٥) فى الأصل ، "ص ، ك" فاتبعوه "ولعلها "واتبعوه" كما فى الفائق "٣/ ٣١٥" ، والشيخ المصنف هنا متابعا للإمام الرازى فى المحصول "١/ ق ٣٤٨/٣" ، ولعلها كما أثبتها فتكون هى الآية "١٥٨" من سورة الأعراف ، لأنها كانت "بالفاء" فإما أن تكون هى الآية "١٥٣" من سورة الأنعام والضمير فيها يعود إلى الصراط المذكور قبلها وإما أن تكون الآية "١٥٥" من السورة نفسها وضمير فيها يعود إلى الكتاب المذكور قبلها وعلى ذلك يكون ما أثبته أثبت لأن الضمير يعود إلى الرسول ﷺ وذلك هو المقصود .
وانظر : المحصول وهامشه "١/ ق ٣٤٨/٣"

(٦) آخر الورقة "٢١٣" من "ص"

فيكون الاتباع فى القول ، والفعل واجبا[1] .

وجوابه . أن هذا الأمر إما للندب ، أو للوجوب ، فإن كان الأول : سقط الاستدلال به على وجوب الاتباع .

وإن كان الثانى : وجب حمله على ما يكون من أقـواله وأفعاله للوجوب ، لئلا يلزم إيجاب مـا ليس بواجب ، وحينئذ يتوقف إثبـات وجوب الفعل على كون ذلك الفعل واجبا،فإثبات إيجاب الفعل يوجب الاتباع دور وهو ممتنع[2].

فإن قلت : هو محمول على الكل إلا ما خـصه الدليل ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور المذكور[3] .

قلت : هذا باطل .

أما أولا : فلأنه لا عموم للمقـتضى ودلالة : (واتبعوه[4]) على وجوب اتباعه فى أقـواله : إنما هى على وجه الاقتضاء ، فكان من حقـه أن لا يضمر فيه غيـره فلو سلم إضمار ما كان من الأفعال الواجبـة فيه أيضا ، وجب أن لا يراد عليه تقليلا لمخالفة الأصل .

---

(١) انظر : العـدة "٣/٧٣٨" ، التـبـصرة "ص ٢٤٤" ، المستـصـفى "٢/٢١٩" ، المحصول "١/ق ٣/٣٤٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٧٥" ، الفائق "٣/٣١٥" .

(١) انظر : العدة "٣/٧٣٨" ، التبـصرة "ص ٢٤٤" ، المحصول "١/ق ٣/٣٦٣" ، الأحكام للآمدى "١/١٧٩" .

(٢) وجوب اتباعه ﷺ فى كل ما جاء به من التشريع فـعلا كان أو قولا أو نهيا تضافرت عليه الأدلة والمتبع فيه من التشريع منه الممنوع والمطلوب والمباح فكان يجب اتباعه ﷺ فى ذلك على الوجه الذى بينته الأدلة التفصـيلية ، وجملة القول فإن الأمر الظاهر فى وجوب اتباعـه عليه الصلاة والسلام والإجمـال إنما هو فى المتبع فيه فـيرجع فى بيان درجته إلى الأدلة التفصيلية .

انظر : الموافقات للشاطبى "٣/١٣٥" ، حاشية الأحكام للآمدى "١/١٧٩" .

(٣) فى الأصل ، ص ك : فاتبـعوه ، ولعلها كمـا أثبت كما سـبق بيان ذلك والآية من سورة الأعراف "١٥٨" .

أما ثانيا : فلأن التخصيص خلاف الأصل ، وإذا كان الحمل على العموم يستلزم خلاف الأصل كان حمله عليه أيضا خلاف الأصل .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ قل [إن[1]] كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله[2] ﴾ جعل الاتباع لازما للمحبة ، ومحبة الله واجبة بالإجماع ولازم الواجب واجب ، فالاتباع واجب[3] .

وجوابه : ما سبق[4] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم / (٣٣٨/ب) عنه فانتهوا[5] ﴾ ، وإذا فعل فعلا فقد أتانا به فيجب الأخذ به للأمر[6] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه أريد به الفعل ، إذ القرينة وهي مقابلته بالنهي دالة على أنه أريد به القول .

---

(١) ساقط من الأصل "ك" ،المثبت من "ص" .

(٢) سورة آل عمران آية "٣١" .

(٣) انظر : العدة "٧٤١/٣" ، المحصول "١/ ق ٣٤٩/٣" ، الأحكام للآمدي "١٧٦/١" ، الفائق "٣١٥/٣" .

(٤) انظر ما سبق "قريباً" ، وذكر الإمام الرازي في الجواب عن هذه الآية هو أن قوله : "فاتبعوني" إما أن لا يفيد العموم أو يفيده .
فإن لم يفد العموم سقط الاستدلال بالآية ، وإن أفاد العموم ، فبتقدير أن يكون ذلك الفعل واجبا عليه وعلينا وجب أن نعتقد فيه هذا الاعتقاد والحكم بالوجوب يناقضه ، فوجب أن لا يتحقق .
وانظر : الأحكام للآمدي "١٨٢/١" ، نهاية السول "٢٠١/٢" ، منهاج العقول "٢٠٠/٢" .

(٥) سورة الحشر : آية "٧" .

(٦) انظر : المعتمد "٣٨٠/١" ، البرهان "٤٩٠/١" ، المستصفى "٢١٩/٢" ، المحصول ، الأحكام للآمدي ، الفائق ، في المواضع السابقة .

سلمنا : ذلك لكن المراد منه ما كان من الأفعال الواجبة لما سبق[١] ، وحينئذ يلزم الدور المذكور .

وخامسها : قوله تعالى: **﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾**[٢] وهذا جارى مجرى التهديد على ترك التأسى به ، لأن معنى الآية أن من يرجو الله واليوم الآخر فله فيه الأسوة الحسنة ، ومن لم يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه الأسوة الحسنة ، فيكون وعيدا على ترك التأسى به، أو نقول : بعبارة أخرى إنه جعل التأسى به لازما لرجاء الله واليوم الآخر ، فيلزم من عدم التأسى به عدم رجاء الله واليوم الآخر ، وهو محرم فما يستلزمه يكون أيضا كذلك ،والتأسى به فى الفعل إنما هو بإتيان مثل فعله، فيكون الإتيان بمثل فعله واجبا[٣] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن التأسى به فى الفعل إنما يكون بإتيان فعله ولم لا يجوز أن يقال : إنه يكفى فيه أن نستخيره لأنفسنا ونعتقد[٤] أن لنا فى فعله الخيرة لو فعلناه وإنما فعله حق من غير أن يعترض عليه ، ومعلوم أن هذا لا يستدعى حصول الفعل منا، فضلا عن أن يكون حصوله على سبيل الوجوب.

سلمنا : أنه لابد من الفعل ، لكن المعتبر فى التأسى به فيه أمران :

أحداهما : إتيان مثل فعله .

وثانيهما : إتيانه على وجه فعله الرسول[٥] على ذلك الوجه ، وحينئذ

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٨٠" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨١" .

(٢) سورة الأحزاب آية "٢١" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٧٩" ، العدة "٣/ ٧٣٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٤٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٦" .

(٤) فى "ص" ونعتقده .

(٥) آخر الورقة "٦١" من "ك" .

يتوقف وجوب الإتيـان بمثل فعله على كون ذلك[1] الفعل واجـبا ، فلو أثبت وجوبه يكون الإتيان به واجبا لزم الدور وأنه محال .

سلمنا : أنه لا يعـتبر[2] فى التأسى معرفـة وجه الفعـل ، لكـن قولـه لكـم « ينفى[3] » أن يكون الأسوة واجبـه ، إذ لا يقال هذا واجب لكم ، بل يقال واجب عليكم .

سلمنا : أنه لا يدل على الوجوب، لكن على سبيل العموم أو فى الجملة.

والأول ممنوع ، وهذا لأن الفرد[4] المنكر لا يفيد عموم الشمول وفاقا .

وعموم البدلية لا يفيد لما سيأتى ، والثانى مسلم لكنه غير مفيد إذ النزاع فى مطلق أفعـاله عليه السلام إلا مـا خصه الدليل لا فى البـعض ، لا يقال : أنه وإن لم يفد التعميم من حيث اللغة ، لكنه يفيده من حيث العرف ، إذ لا يقال للإنسان[5] إن لك فى فـلان أسوة حـسنة إذا كـان له أسوة حـسنة فى بعض أفعاله، أو فـعلين ، بل إنما يقال : ذلك لو كان له فيـه أسوة حسنة فى كل / (٣٣٩ / أ) أفعاله ، إلا مـا خصه الدليل، لأنا نمنع ذلك ، وهذا لأن التغـيير خلاف الأصل ولأنه يقال : فى العرف أيضا فـيمن تعلم من إنسان نوعا واحدا من العلم أن لك فى فـلان أسوة حسنـة ، ولأنه لا يفهم فى العـرف أيضا من قول القـائل : لغيره لك فى فـلان أسوة حسـنة فى كل الأمور أو فى بعضـها التكرار [أو النقض ، ولو كـان مفيدا له لـفهم فى الأول والتكرار[6]] وفى

---

(١) آخر الورقة من "ص" .

(٢) فى "ص" معتبر .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى "ص" : المفرد .

(٥) فى "ص" الإنسان .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وما أثبته من "ص ك"

الثانى النقض[1] .

وسادسها : قوله تعالى : **﴿ فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ﴾[2]** .

دلت الآية على أن تشريع الحكم فى حقه عليه السلام ، إنما كان لأجل التسوية بينه وبين أمته ، وذلك يدل على وجوب الإتيان بمثل فعله تحقيقا لمعنى التسوية[3] .

وجوابه : منع دلالتها على التسوية فى نفس حصول الفعل بل من حيث شرعيته، فعلى هذا إنما تدل الآية على وجوب الإتيان بمثل فعله أن لو كان فعله واجبا فإثبات وجوبه يوجب الإتيان بمثله دور وأنه ممتنع[4] .

وسابعها : قوله تعالى : **﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾[5]** .

دلت الآية على وجوب طاعة الرسول ، والإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير[6] فعله بعد طاعة له فيكون الإتيان بمثل فعله واجبا[7] .

وجوابه : أن الإتيان بمثل فعله إنما يكون طاعة أن لوكان فعله مأمورا به على ما عرف من تفسير الطاعة على رأينا[8] ، فإثبات كون الإتيان بمثل فعله مأمورا

---

(1) انظر : المعتمد "١/ ٣٧٩" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨١" .

(2) سورة الأحزاب آية "٣٧" .

(3) انظر: المحصول "١/ق ٣/ ٣٥٠"، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٦"، الفائق "٣/ ٣١٥" .

(4) انظر : المحصول "١/ق/ ٣٦٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٢" .

(5) سورة النور : آية "٥٤" .

(6) مكرر فى الأصل .

(7) انظر : المعتمد "١/ ٣٨٠" ، التبصرة "٢٤٥" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٤٩" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٦" .

(8) كما سبق قريبا .

به يكون طاعة دور وهو محال[1] .

وأما السنة : فمن وجوه :

أحدها : ما روى عنه عليه السلام أنه لما واصل[2] واصلت الصحابة معه[3].

وثانيها : أنه لما خلع نعله فى الصلاة خلعوا نعالهم فيها[4] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٣٨٠" ، التبصرة "ص ٢٤٥" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨١" .

(٢) فى "الأصل" : وصل ، والمثبت من "ص ك" .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الصوم ، باب التنكيل لمن أكثر الوصال من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن الوصال فى الصوم فقال رجل من المسلمين إنك تواصل يا رسول الله قال وأيكم مثلى إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقين فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوما ثم رأوا الهلال فقال لو تأخر لزدتكم... " "٢/ ٢٤٣" ، وفى باب الوصال إلى السحر "٢/ ٢٤٣" ، وفى باب الوصال ومن قال ليس فى الليل صيام "٢/ ٢٤٢" وفى مواضع أخرى عن أبى هريرة وغيره .

وأخرجه مسلم "١١٠٢" فى كتاب الصيام باب النهى عن الوصال فى الصوم "٢/ ٧٧٤" .

وأخرجه أبو داود "٢٣٦٠ ، ٢٣٦١" فى كتاب الصوم باب فى الوصال "٢/ ٣٠٦ - ٣٠٧" .

وأخرجه الترمذى "٧٧٨" فى كتاب الصوم باب ما جاء فى كراهية الوصال "٣/ ١٤٨" وقال حديث حسن صحيح .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الصيام باب النهى عن الوصال فى الصوم "١/ ٣٤٠ - ٣٤١" وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام ، باب النهى عن الوصال فى الصوم "٤/ ٢٨٢" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "٢/ ٢١ ، ١٤٣ ، ١٥٣" .

(٤) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٣/ ٢٠" من طريق أبى نعامة السعدى عن أبى نصرة عن أبى سعيد الخضرى ==

وثالثها : إنه لما خلع خاتمه خلعوا خواتيمهم[1] . ولولا أنه تقرر عندهم

== ومن هذا الطريق أخرجه أبو داود "٦٥٠" فى كتاب الصلاة ، باب الصلاة فى النعل "١/ ١٧٥" . قال بينما رسول الله ﷺ يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره ، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم ، فلما قضى رسول الله ﷺ قال : "ما حملكم على إلقائكم نعالكم" ؟ قالوا : رأيناك ألقيت نعليك فالقينا نعالنا فقال رسول الله ﷺ : "إن جبريل ﷺ أتانى فأخبرنى أن فيهما قذرا" وقال : "إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى فى نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما" .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصلاة "١/ ٢٦٠" ، وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة باب طهارة الخف والنعل "٢/ ٤٣١" .

وقال الحافظ : "واختلف فى وصله وارساله ورجح أبو حاتم فى العلل الوصول "١/ ٢٩٧" .

وأخرجه الدارقطنى "٢" من طريق صالح بن بيان عن فرات بن السائب عن ميمون ابن مهران عن ابن عباس "خذوا زينتكم عند كل مسجد" قال : الصلاة فى النعلين ، وقد صلى رسول الله ﷺ فى نعليه فخلعهما فخلع الناس ،فلما قضى الصلاة قال: . . . " الحديث فى كتاب الصلاة باب الصلاة فى القوس والقرن والنعل وطرح" الشيء "١/ ٣٩٩" .

وفيه صالح بن بيان قال الذهبى : قال الدارقطنى : متروك . وفيه أيضا فرات بن السائب : قال البخارى: منكر الحديث، وقال ابن معين : ليس بشيء وقال الدارقطنى وغيره : متروك .

ورواه الحاكم أيضا من حديث أنس وابن مسعود ، ورواه الدارقطنى من حديث عبد الله بن الشخير وإسناده ضعيف ، ورواه البزار من حديث أبى هريرة وإسناده ضعيف ومعلول أيضا .

انظر : التلخيص الحبير "١/ ٢٩٧" ، التعليق على الدارقطنى "١/ ٣٩٩".

(١) أخرجه البخارى فى كتاب اللباس باب خاتم الفضة "٧/ ٥١" ، باب حدثنا عبد الله ابن مسلمة عن مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال كان رسول الله ﷺ يلبس خاتما من ذهب فنبذه فقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتيمهم "٧/ ٥١" وفى باب من جعل فص الخاتم فى بطن كفه "٧/ ٥٣" ، وفى كتاب الاعتصام باب الاقتداء بأفعال النبى ﷺ "٨/ ١٤٤" .

وجوب متابعته فى أقواله وأفعاله عليه السلام لما فعلوا ذلك . لاسيما وبعض تلك الأفعال مخالف للنهى ، وبعضها مخالف للأمر ، ويؤكده أنه عليه السلام لم ينكر ذلك عليهم ، بل بين بعد السؤال علة انفراده بتلك الأحكام[1] على ما هى مذكورة فى تتمة الأحاديث .

ورابعها : أنه أمرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكى إلى أم سلمة فقالت : (أخرج إليهم واحلق واذبح ففعل ، فذبحوا وحلقوا متسارعين[2]) ولولا أنه تقرر عندهم أن متابعة أفعاله آكد من متابعة أقواله ، لما كان الأمر كذلك . ويؤكده ، ما روى أنه عليه السلام لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فلم يفسخوا ، وقالوا : ما بالك أمرتنا بفسخ الحج إلى / (٣٣٩/ب) العمرة ولم تفسخ .

== وأخرجه مسلم "٢٠٩١" فى كتاب اللباس والزينة باب تحريم خاتم الذهب على الرجال ، ونسخ ما كان من إباحة فى أول الإسلام "٣/ ١٦٥٥" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب صفة النبى ﷺ باب ماجاء فى لبس الخاتم "٢/ ٩٣٦" .

وأخرجه أبو داود "٤٢١٨" فى كتاب الخاتم باب ما جاء فى اتخاذ الخاتم "٤/ ٨٨ - ٨٩" وباب ما جاء فى ترك الخاتم "٤٢٢١/ ٨٩" .

وأخرجه الترمذى "١٧٤١" فى كتاب اللباس ، باب ما جاء فى لباس الخاتم فى اليمين "٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨" قال وفى الباب عن على وجابر وعبد الله بن جعفر وابن عباس وعائشة وأنس وقال : حديث ابن عمر حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الزينة باب خاتم الذهب "٨/ ١٦٥" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند"٢/ ١٨ ، ٦٠ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٦" .

(١) آخر الورقة "٢١٥" من "ص" .

(٢) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الشروط باب الشروط فى الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط "٣/ ١٧٨ ـ ١٨٤" جزء من حديث طويل جاء فى صلح الحديبية وفيه : "...قال رسول الله ﷺ لأصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقى من الناس فقالت أم سلمة يا نبى الله أتحب ذلك أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعوا حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك ==

وخامسها : ما روى أنه قال فى جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم «ألا أخبرتيه أنى أقبل وأنا صائم»[1] عدل عن الجواب بقوله : إلى

== نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما . . . " "٣/ ١٨٢" .

وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير باب صلح الحديبية فى الحديبية "٣/ ١٤٠٩ـ ١٤١٣" .

وأخرجه أبو داود "٢٧٦٥" فى كتاب الجهاد باب صلح العدو "٣/ ٨٥" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج باب من أحصر بعد وهو محرم "٥/ ٢١٥" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٤/ ٣٢٣ ـ ٣٢٦" .

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الصوم باب القبلة للصائم ، قالت بينما أنا مع رسول الله ﷺ فى الخميلة إذ حضت فانسللت فأخذت ثياب حيضتى فقال مالك أنفست قلت نعم فدخلت معه فى الخميلة وكانت هى ورسول الله ﷺ يغتسلان من إناء واحد وكان يقبلها وهو صائم" "٢/ ٢٢٣" .

وأخرجه مسلم "١١٠٨" فى كتاب الصيام باب بيان أن القبلة فى الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته "٢/ ٧٧٩" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٥/ ٤٣٤ ، ٦/ ٢٩١" قال الهيثمى ورجاله رجال الصحيح .

وأخرجه ابن حزم فى المحلى "٦/ ٢٠٧" .

وأخرج عبد الرزاق فى مصنفه "٨٤١٢" فى كتاب الصيام باب القبلة للصائم "٤/ ١٨٤" عن عطاء عن رجل من الأنصار .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصيام باب إباحة القبلة لمن لم تحرك شهوته أو كان يملك أربه "٤/ ٢٣٤" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ مرسلا فى كتاب الصيام باب ما جاء فى الرخصة فى القبلة للصائم "١/ ٢٩١ ـ ٢٩٢" عن عطاء بن يسار أن رجلا قبل امرأته وهو صائم فى رمضان فوجد من ذلك وجدا شديدا . . . فقال رسول الله ﷺ : « الا أخبرتيها أنى أفعل ذلك . . . » الحديث .

وأخرجه الإمام الشافعى فى الرسالة فقرة "١١٠٩" "ص ٤٠٤" عن مالك بسنده مرسلا .

وقال الشافعى بعد ما روى هذا الحديث عن مالك عن يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار وقد سمعت من يصل هذا الحديث ولا يحضرنى ذكر من وصله"

الإخبار عن فعله ، وذلك يدل على أنه آكد من قوله فى وجوب الاتباع ، ونحوه ما روى عنه عليه السلام أنه قال: فى جواب سؤال أم سلمة عن بل الشعر فى الاغتسال : « أما (أنا[1]) فيكفينى أن أحثوا على رأسى ثلاث حثيات من ماء »[2] .

وجوابه : من وجوه :

---

(١) سقط من "ص" .

(٢) أخرجه مسلم "٣٣٠" فى كتاب الحيض باب حكم ضفائر المغتسلة "٢٥٩/١" من حديث أم سلمة : قالت : قلت : يا رسول الله إنى إمرأة أشد ضفر رأسى فأنقضه لغسل الجنابة ؟ . قال : لا . إنما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين" .

وأخرجه أبو داود "٢٥١" فى كتاب الطهارة باب فى المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل "٦٥/١" .

وأخرجه الترمذى "١٠٥" فى أبواب الطهارة باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل؟ "١/ ١٧٥ ـ ١٧٧" وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة باب ذكر ترك المرأة نقض ضفر رأسها عند اغتسالها من الجنابة "١/ ١٣١" .

وأخرجه ابن ماجة "٦٠٣" فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى غسل النساء من الجنابة "١٩٨/١" .

وأخرجه الدارقطنى "١٥" فى كتاب الطهارة باب فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم ينزل "١١٤/١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة باب ترك المرأة نقض قرونها إذا علمت وصول الماء إلى أصول شعرها "١٨١/١" .

وأخرجه أحمد فى مسنده "٢٨٩/٦" .

وأخرجه أبو عوانة فى مسنده فى باب الإباحة ، للحائض ترك نقض ضفر رأسها للاغتسال إذا وصل الماء إلى شؤن رأسها "١/ ٣١٥ ـ ٣١٦" .

وانظر فى هذا الاستدلال فى .

المعتمد "١/ ٣٨" ، العدة "٣/ ٧٤١" ، التبصرة "ص ٢٤٥" ،المستصفى "٢/ ٢١٩" المحصول "١/ق ٣/ ٣٥٠" ، الأحكام للآمدى "١٧٦/١"

أحدها أن هذه الأخبار أخبار آحاد فلا تثبت بها حجية الأفعال كحجية[1] القياس، وخبر الواحد والإجماع ، فإن كل واحد منها قاعدة من قواعد الأصول ، وهذا الجواب يستقيم على رأى الجماهير الذين يرون أن حجية هذه القواعد يقينية قطعية. فأما[2] الذين لا يرون ذلك نحو أبى الحسين وغيره فلا يستقيم ذلك على رأيهم[3] .

وثانيها : أن ما ورد من هذه الأخبار فيما يتعلق بالصلاة [والحج[4]] وهو أكثرها[5] فلا حجة فيها إذ الرسول عليه السلام بين أن شرعه وشرعهم فيه سواء حيث قال «صلوا كما رأيتمونى أصلى » وحيث قال: « خذوا عنى مناسككم »[6] ومالم يرد فيه نحو حديث « الوصال » و « قبلة الصائم » .

فجوابه : أنا لا نسلم أن الاتباع فيه على سبيل الوجوب ، وهذا لأن القول يوجب اتباع ما ليس بواجب يقتضى وجوب ما ليس بواجب وهو متناقض ، وهذا أيضا جواب عن جميع ما اتبعوه فيه من المندوبات والمباحات[7] .

وأما قبلة الصائم[8] ، فلعله إنما كان ، لأنه قد ثبت عندهم بدليل ، نحو بيانه أو الاستقراء مساوته لهم فى حكم المفطرات ، وإن[9] شرعه شرعهم فيه ،

---

(١) فى "ص" كحجة .

(٢) فى "ص" وأما .

(٣) انظر : التبصرة ، المستصفى، فى الموضعين السابقين ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٦٥"، الفائق "٣/ ٣٢٢" .

(٤) ساقط من الأصل وأثبتها من "ص ، ك" .

(٥) فى الأصل : آخر كلمة "الحج" بعد "أكثرها" .

(٧) وانظر: المعتمد "١/ ٣٨٠" ، المستصفى "٢/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٦٥"، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٣" .

(٧) انظر : المستصفى "٢/ ٢٢٠" ، المحصول "١/ ق ٣/ ٣٦٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٨٢"

(٨) آخر الورقة "٦٢" من "ك"

(٩) فى "ك" فان

وعلى هذا يكون وجوب الاتباع مستفادا من دليل آخر لا من نفس الفعل[1] .

ويخص الوصال أنهم إنما اتبعوه[2] فيه لظنهم أنه من واجب[3] الصيام[4] ، لأنه عليه السلام أمرهم بالصيام ، ثم أنه صام وواصل فظنوا أنه قصد بذلك امتثال الواجب وبيانه حتى عرفوا بصريح النهى أنه ليس كذلك[5] .

وثالثها : أنهم وإن اتبعوه فى هذه الأفعال التى ذكرتموها ، لكن من المعلوم أنهم لم يتبعوه فى جميع أفعاله ، وإن كان كذلك فليس جعل اتباع البعض دليلا على وجوب [الاتباع أولى من جعل عدم اتباع البعض « دليلا[6] » على عدم وجوبه][7] ، كيف وإن الفعل لا يدل على الوجوب وتركه يدل على عدم الوجوب ظاهرا[8] .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا يرجعون إلى أفعاله متمسكين بها[9] فيما كانوا "مختلفين فيه[10]" ، وفيما كانوا يفعلونه[11] روى أن الصحابة لما اختلفوا فى وجوب الغسل من غير إنزال[12] بعث/ (٣٤٠/ أ) عمر رضى الله عنه إلى عائشة رضى الله عنها يسألها عن ذلك .

---

(١) انظر : المستصفى "٢/ ٢٢٠" .

(٢) فى الأصل ، ك : تبعوه ، والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ص" واجبات .

(٤) فى "ص" الصائم .

(٥) انظر : المستصفى ، فى الموضع السابق ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٢" .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وما أثبته من "ص ، ك" .

(٨) انظر : المعتمد ، التبصرة ، المستصفى ، المحصول ، وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٢" .

(٩) فى "ك" فيها .

(١٠) فى الأصل . منه فيه ، وفى مختلفين ، وما أثبته من "ص" .

(١١) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(١٢) آخر الورقة "٢١٦" من "ص"

فقالت : « فعلته أنا ورسول الله ﷺ ، فاغتسلنا ، فأخذ[1] الناس بذلك » واتفقوا عليه ، وليس لهذا الاتفاق مستند سوى الرجوع إلى فعله ، فقد أجمعوا على أن مجرد فعله للوجوب .

وروى عن عمر رضى الله عنه أنه كان يقبل الحجر ويقول : « إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع[2] ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك لما قبلتك»[3] .

---

(١) فى الأصل فاخذوا ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) فى الأصل ، ك : "لا تنفع ولا تضر" وما أثبته من "ص" .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الحج ، باب الرمل فى الحج والعمرة "٢/ ١٦١" أن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه قال للركن أما والله إنى لأعلم أنك حجرلا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ استلمك ما استلمك فاستلمه ثم قال: فما لنا والرمل إنما كنا راءينا المشركين وقد أهلكهم الله ثم قال شىء صنعه النبى ﷺ فلا نحب أن نتركه .

وأخرجه مسلم "١٢٧٠" فى كتاب الحج ، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود فى الطواف "٢/ ٩٢٥" .

وأخرجه أبو داود "١٨٧٣" فى كتاب المناسك ، باب تقبيل الحجر "٢/ ١٧٥" .

وأخرجه الترمذى "٨٦٠" فى كتاب الحج باب ما جاء فى تقبيل الحجر "٣/ ٢١٤ ـ ٢١٥" .

وقال : وفى الباب عن أبى بكر وابن عمر،وقال حديث عمر حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج ، باب تقبيل الحجر "٥/ ٢٢٧" .

وأخرجه ابن ماجة "٢٩٤٣" فى كتاب المناسك باب استلام الحجر "٢/ ٩٨١" .

وأخرجه الدارمى "٨٧١" فى كتاب مناسك الحج ، باب فى تقبيل الحجر الأسود "١/ ٣٨١" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الحج ، باب تقبيل الركن الأسود فى الاستلام "١/ ٣٦٧" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى المسند "١/ ٢١ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٦ ، ٥١ ، ٥٤" .

وكان هذا وأمثاله شائعا فيما بين الصحابة - رضى الله عنهم - من غير نكير وكان إجماعا على اتباع فعله[1] .

وجوابه : من وجهين :

أحدهما : أن هذا الإجماع غير منقول إلينا بالتواتر ، وإلا لكان العلم به ضروريا حاصلا للموافق والمخالف ، بل بالآحاد وحينئذ لم يكن مقطوعا به فلا يجوز إثبات مثل هذه القاعدة به لما سبق .

وثانيهما : أنا لا نسلم أن الإجماع حصل بمجرد الفعل .

أما الأول : فلما روت عائشة رضى الله عنها « أنه إذا التقى الختانان وجب الغسل » وقولها : « فعلته أنا ورسول الله ﷺ » تأكيدا (للقول)[2] بالفعل[3] .

وأما الثانى : فلا نسلم أن الاتباع فيه على سبيل الوجوب وسنده ما سبق[4] .

سلمناه : لكن ليس للفعل بل لقوله : « خذوا عنى مناسككم » .

وأما المعقول : فمن وجوه :

أحدها : أن فعله يحتمل أن يكون واجبا عليه وعلينا ، ويحتمل أن لا يكون كذلك ، وطريقة الاحتياط تقتضى حمله على الوجوب لما فيه من الأمن من العقاب إذ[5] الحكم بالوجوب أفضى إلى الفعل[6] .

---

(١) انظر: العدة "٧٤٣"، المحصول "١/ق ٣/ ٣٥٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٧"، وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٠" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص ك" للفعل .

(٤) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٥" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٣" ، وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٢" ، منهاج العقول "٢/ ٢٠٠" .

(٥) فى "ك" الى

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٣٧٨" ، العدة "٣/ ٧٤٤" ، التبصرة "ص ٢٤٦" المحصول "١/ق ٣/ ٣٥٦" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٧" ، الفائق "٣/ ٣١٩"

وأجيب عنه : بأن طريقة الاحتياط "إنما[1]" يصار إليها أن لو خلت عن الضرر قطعا « وأما[2] » إذا لم يكن كذلك فلا ، وهنا كذلك ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك الفعل حراما على الأمة . وإذا كان كذلك لم يجب المصير إليه[3] .

وزيف : بأن الصوم واجب احتياطا فى يوم الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال مع احتمال أن يكون يوم العيد ، فحينئذ يكون صومه حراما[4] . وهو ضعيف .

لأنا لا نسلم أن وجوبه بطريق الاحتياط ، بل بالنص المشهور[5] . وتعليله

---

(١) فى الأصل : لهما ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : المعتمد ، العدة ، التبصرة ، فى المواضع السابقة، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٧" ، الأحكام للآمدى "١/١/ ١٨٤" .

(٤) هذا التزييف ذكره الشيخ الآمدى فى كتابه الأحكام "١/ ١٨٤" .

(٥) كقوله ﷺ فى حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا ، فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين يوما».

وأخرجه مسلم فى كتاب الصيام باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال "٢/ ٧٦٣".

وأخرجه الترمذى "٦٨٤" فى كتاب الصوم ، باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم "٣/ ٦٨" وقال : حديث أبى هريرة حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام ، باب إكمال شعبان إذا كان غيم وذكر اختلاف الناقلين "٤/ ٣١٣" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "٢/ ٢٦٣" .

وأخرجه الدارقطنى "١٩" فى كتاب الصيام "٢/ ١٦٠" .

وأخرجه البيهقى فى سننه "٤/ ٢٠٥ ، ٢٠٦" .

وأخرجه الدارمى "١٦٩٢" فى كتاب الصوم ، باب الصوم لرؤية الهلال "١/ ٣٣٩" .

وأخرجه الترمذى "٦٨٨" من حديث ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ « لا==

بأن الأصل فى الشهر هو الإتمام ، والتمسك بالأصل غير طريق الاحتياط وغير مستلزم له وكذلك طريقة الاحتيـاط غير مستلزم له ، بدليل أن المتطهر إذا شك فى الحدث فـإن التمـسك بالأصل يقتضـى بقاء الطهارة ، وطريقـة الاحتـياط يقتضى وجوب الطهارة ،فيكون كل واحد غير مستلزم للآخر/(٣٤٠ / ب).

ثم إن هذا المعترض[١] أجـاب عنه : أن الأحـتيـاط يكون أولـى لـما ثبـت وجوبـه كالصلاة الفـائته من صلوات يوم وليلة ، أو كان الأصل وجـوبه كما فى صوم يوم الثلاثين من رمضان ، إذا كانت الليلة معتمة[٢] .

فأما[٣] ما عساه أن يكون واجبا وغيـر واجب، فلا . وما نحن فيه كذلك، حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الأصل وجوبه[٤] .

== تصومـوا قبل رمضان صـوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فـإن حالت دون غيابه فـأكملوا ثلاثين يوما" .

وقال فى الباب عن أبى هريرة وأبى بكر وابن عمر ، قال : حديث ابن عباس حديث حسن صحيح وقد روى عنه من غير وجه "٣/ ٧٢" .

وأخـرجه أبـو داود "٢٣٢٧" فى كتـاب فى كـتـاب الصـوم باب إذا أعمى الـشهـر "٢/ ٢٩٨" .

وأخرجه الدارقطنى "٧" فى كتاب الصيام "٢/ ١٥٧" .

وأخرجه الدارمى "١٦٩٣" فى الموضع السابق .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "١/ ٢٢٦" .

(١) يريد بالمعـترض الشيـخ الآمـدى حيث قـال فى الأحكام "١/ ١٨٤" : "وهو غيـر صحيـح ، فإنه لو غم الهـلال ليلة الثلاثـين من رمضان فـإنه يحتـمل أن يكون يوم الثـلاثين منه يوم العيـد ، واحتـمل أن لا يكون يوم العيـد ومع ذلك يجب صـومه احتياطيا للواجب ، وإن احتمل أن يكون حراما لكونه من يوم العيد" .

(٢) فى "ص" مغيمه .

(٣) فى "ك" وأما .

(٤) هكذا أجـاب الآمدى " ١/ ١٨٤ " وافتـتح هذا الجواب بقـوله " والحق فى ذلك أن يقال إنما يكون الاحتياط أولى . . . " إلى آخره ما ذكره الشيخ المصنف .

وهو أيضا : ضعيف جدا : فإن ما اختلف فى وجوبه نحو الوتر[١] ، وقراءة الفاتحة[٢] ، وغيرهما لا خلاف أن طريقة الاحتياط جارية فيه وأن الاحتياط فيه أولى مع أنه لم يثبت وجوبه ولا الأصل فيه[٣] الوجوب .

نعم لو قال : إن الاحتياط إنما يقتضى وجوب شيء لو كان ذلك الشيء واجبا ، أو كان الأصل فيه الوجوب ، فأما إذا لم يكن كذلك فلا نسلم أنه يقتضى الوجوب كان له وجه ، لأن[٤] الاحتياط لا يكون فيه أولى .

وثانيها : أن إتيان فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله تعظيم له ، بدليل العرف، وتعظيم الرسول واجب إجماعا ، فيكون الإتيان بفعله واجبا[٥] .

وجوابه : منع كلية الصغرى، وهذا لأن الإتيان ببعض أفعال المعظم قد يكون إخلالا بتعظيمه وجزيته غير مفيد إذ الإتيان ببعض أفعاله واجب وفاقا[٦] .

---

(١) انظر ما سبق "ص ١٥٩٨" فى أقوال العلماء فى وجوب الوتر .

(٢) اختلف العلماء فى حكم قراءة الفاتحة للمأموم إذا كان يسمع قراءة الإمام: فذهب أحمد: إلى أنها لا تجب ولا تستحب وإليه ذهب مالك وأحد قولى الشافعى وأصحاب الرأى وبه قال : الزهرى والثورى وابن عيينة وابن المبارك وإسحاق وجماعة من السلف .

وذهب آخرون : وهو القول الآخر للشافعى : أنه يقرأ فيما جهر فيه الإمام وبه قال الليث والأوزاعى وابن عون ومكحول وأبى ثور وذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يقرأ فى سكتات الإمام ، وفيما لا جهر فيه وبه قال ابن مسعود وابن عمر وابن الزبير وهشام بن عامر وغيرهم .

انظر : مختصر الطحاوى "ص ٢٧" ، الكافى فى فقه أهل المدينة "١/ ٢٠١" ، المغنى لابن قدامة "١/ ٢٥٩ ، ٢٦٥" ، المجموع شرح المهذب "٣/ ٢٩٣" .

(٣) آخر الورقة "٢١٧" من "ص" .

(٤) فى الأصل : لا أن وما أثبته من "ص ك" .

(٥) انظر: المحصول "١/ق ٣/ ٣٥٧"، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٨"، الفائق "٣/ ٣١٩" .

(٦) انظر : المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٧" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٤" .

وثالثها : أن ما فعله ، يحتمل أن يكون واجبا ، ويحتمل أن لا يكون واجبا، لكن احتمال[1] كونه واجبا أظهر ، لأن الظاهر منه عليه السلام أن لا يختار لنفسه سوى الأكمل « والأفضل[2] » والواجب أكمل مما ليس بواجب ، فيكون ما اختاره لنفسه واجبا فى حقه[3] وإذا ثبت بهذا أنه يكون واجبا فى حقه وجب أن يكون واجبا فى حق أمته إذ لا قائل بالفصل فإن كل من قال : إن مطلق فعله للوجوب فى حقه ، قال بوجوبه فى حق الأمة ، ومن أنكر ذلك فى حقه أنكر فى حق الأمة أيضا[4] .

وجوابه : بعد تسليم الصغرى فإن فيها منعا ظاهرا منع إنتاج ما ذكروه من المقدمتين لما ذكروه من النتيجة [فان[5]] القياس من الموجبتين فى الشكل الثانى غير منتج[6] .

ورابعها : قياس الأفعال على الأقوال ، بجامع كون كل واحد منهما مخصصا للعموم ، ومقيدا للمطلق ، وبيانا للمجمل[7] .

وجوابه : أن الجامع وصف طردى .

سلمنا : مناسبته لكن الفرق بينهما هو أن القول فيه دلالة ظاهرة على ما هو المراد منه ، فيكون محمولا على الوجوب ، إن كان فيه دلالة على الوجوب . وأما الفعل فلا دلالة فيه / (٣٤١ / أ) أصلا لأنه غير مصوغ للدلالة[8] .

واحتج القائلون بالندب : بالنص . والإجماع ، والمعقول .

---

(١) فى "ص" احتمل .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٦٣" من "ك" .

(٤) انظر : المعتمد "١/١٧٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٧٨" ، الفائق "٣/ ٣٢٠" .

(٥) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٦) انظر : المعتمد "١/١٧٨" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٤" ، الفائق "٣/ ٣٢٤"

(٧) انظر : المعتمد فى الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "١/ ١٧٨"، الفائق "٣/ ٣٢٠"

(٨) انظر نفس المراجع

أما النص : فقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسـوة حسنـة[1] ﴾ الآيـة .

ووجه الاستدلال به من وجهين :

أحدهما : ما تقدم[2] من أنه قال "ولكم" وما قال "عليكم" وذلك يفيد أنه مندوب إليه إذ المباح لا يقع فيه "واللام" للاختـصاص بجهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الأخروى لا الدنياوى .

وثانيهما : أنه وصف الأسـوة بـالحـسنة وأدنى درجـات الحـسنة أن تكون مندوبة، فيجب التنزيل عليه ، لئلا يلزم مخالفة الأصل من وجهين[3] .

وجواب الوجه الأول : من الاستدلال أنا لا نسلم أن قوله "لكم" يدل على ندبيته ، وهذا لأنه ليس فى "اللام" إلا الدلالة على الاختصاص بجهة النفع ، وهذا لا يدل على الندبيـة ، بل على القـدر المشتـرك بين المندوب والواجب ، ضـرورة حصـول هذا المفـهوم فـيهـمـا ، والدال على القـدر المشتـرك بـين الصورتـين لا دلالـة عليهما ، بل غايته أنه لا يدل على الوجوب ولا يلزم منه دلالته على الندبية .

فإن قلت : كون اللام للاخـتصـاص بجهـة النفع ينفى أن يكون المراد منه الوجوب، لأنه لا يتمحص جـهة النفع فى الوجوب ضرورة استحـقاق العقاب على الترك فيـه بخلاف المندوب فإنه تتمحص جـهة النفع فيه من غير احـتمال عقاب وضرر فيه فعلا وتركا .

قلت : ليس من شرط الاستعمال « اللام » فى فعل أن لا يكون فى ذلك الفعل ضرر بوجه « ما » لا فى الفعل ولا فى الترك ، وإلا لامتنع استعماله فى

---

(١) سورة الأحزاب آية "٢١" .

(٢) فى "ص" لما وانظر ما سبق "ص ١٨٤٦" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٨١" ، العدة "٣/ ٧٤٥" ، التـبصرة "ص ٢٤٣"، المستصفى "٢/ ٢١٧" ، المحصول "١/ق ٣/ ٣٦٨" . الأحكام للآمدى "١/ ١٧٨" .

كل شيء ، ضرورة أن كل شيء فيه ضرر بوجه « ما » ((فى))[1] فعله أو فى تركه بل لا يشترط فى استعمالها سوى أنه لا ضرر فيما استعمل فيه من الفعل أو الترك ، والواجب لا ضرر فيه من حيث الفعل فلا يكون كونها للاختصاص بجهة النفع منافيا لاستعمالها فيه . وعن الوجه .

وعن الوجه الثانى : أن تعليل مخالفة الأصل وإن أوجب حمله على ما ذكرتم ، لكن قوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى مالا يريبك »[2] يقتضى حمله على الوجوب ، ضرورة أن حمله على الندب مما يريب ، وحمله على الوجوب مما[3] لا يريب ، واعتبار النص أولى من اعتبار الأصل إذ به يترك الأصل .

سلمنا : صحة دليلكم ، لكنه معارض بطريقة الاحتياط ، وهذا إنما يتم إذا لم يشترط فى اقتضاء الاحتياط الوجوب ، أن يكون الشيء ، واجبا فى نفسه إذ الأصل[4] فيه الوجوب ، أما إذا شرط ذلك فلا .

وأما الإجماع : فهو أنا رأينا أهل / (١٤١ / ب) الأعصار متطابقين على ندبية الاقتضاء فى الأفعال بالنبى عليه السلام وذلك يدل على انعقاد الإجماع على أنه يفيد الندب[5] .

وجوابه : أنه منع أن ذلك بمجرد الفعل ، بل لو صح فللقرائن ، والأصل [وإن كان][6] عدم تلك القرائن،لكن يجب المصير إليها جمعا بين الدليلين[7] .

---

(١) آخر الورقة "٢١٨" من "ص" .

(٢) الحديث سبق تخريجه "ص ٨٧" .

(٣) فى" ص " فيما .

(٤) فى الأصل: أو الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" وانظر : نفس المراجع السابقة .

(٥) انظر · المحصول "١/ق٣/٣٦٨" ، الفائق "٣/ ٣٢٥"

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك "

(٧) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٣٧٠" ، الفائق ، الموضع السابق ، وراجع · نهاية السول "٢/ ٢٠١" ، إرشاد الفحول "ص ٣٧"

وأما المعقول : فهو أن فعله لابد وأن يكون راجح الوجود لئلا يلزم خلاف الظاهر ، لأن كون فعله ذنبا وعبثا خلاف الظاهر ، لو جوزنا الذنب عليه ، وحينئذ يحتمل أن يكون واجبا ، ويحتمل أن يكون ندبا ، لكن الحمل على الندب أولى : لوجوه .

أحدها : أن الحمل على الوجوب حرج وضرر ، وهو منفى بالنصوص[(١)] النافية له فالحمل[(٢)] على الندب ليس كذلك ، فكان أولى .

وثانيها : أن الرجحان مع عدم جواز الترك يستلزم مخالفة الأصل من وجهين، والرجحان مع جواز الترك يستلزم مخالفة الأصل من وجه ، فكان أولى.

وثالثها : أن المندوب أكثر من الواجب ، فكان الحمل عليه أولى ، إذ الحمل على الأعم الأغلب أولى .

وجوابه : أنا لا نسلم أن فعله لابد وأن يكون راجح الوجود ، ولا نسلم أن على تقدير المساواة يلزم العبث ، وهذا لأن العبث هو الخالى عن الغرض ، والفعل إذا كان فيه غرض نحو منفعة عاجلة . أو بيان أباحته بفعله ، فلا نسلم أنه عبث .

سلمنا : أنه راجح الوجود لكن لم قلتم : أنه حينئذ يكون مندوبا .

وأما ما ذكرتم من الوجوه الدالة على أن الحمل على الندب أولى ، فهى

---

(١) يريد بالنصوص النافية للحرج مثل قوله تعالى : ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ الآية .

ومثل قوله ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾ ومثل قوله ﴿ **ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ...** ﴾ الآية .

ومثل قوله ﷺ من حديث أبى هريرة رضى الله عنه : « إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشىء من الدلجة » وغير ذلك من النصوص البالغة مبلغ القطع فى نفى الحرج .

(٢) فى "ص ك" والحمل .

معارضة بما يدل على ((أن))[1] الحمل على الوجوب أولى ، نحو قوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »، وطريقة الاحتياط ، وبما أن الحمل على الوجوب أكثر فائدة ، ضرورة أنه أكثر ثوابا[2] ، وعورض[3] الوجه[4] الثالث بما أن الحمل على المباح أولى لما ذكره ، ضرورة[5] أن المباح أكثر من المندوب[6] .

واحتج القائلون : بالإباحة : بوجهين :

وأحدها : هذا[7] الذى تقدم ذكره[8] .

وثانيها : أن الحرج عن فعله مرتفع ، إما قطعا، وهو على تقدير أن لا يجوز الذنب عليه أو ظاهرا (9) وهو على تقدير جوازه، فإن « كان » (10) على تقدير جواز الذنب عليه ، لاشك أن صدوره منه خلاف الظاهر ، والراجحان منفى عنه بالأصل ترك العمل[11] بهذا الأصل فيما دل الدليل على وجوبه أو ندبيته فوجب أن يبقى معمولا به فى الباقى ويلزم من هذا أن يكون مباحا[12].

---

(1) ساقط من "ك" .

(2) كما سبق ذكر ذلك "ص ٧٦٢" .

(3) آخر الورقة "٢١٩" من "ص" .

(٤) فى "ص" بالوجه .

(٥) آخر الورقة ٦٤ من "ك" .

(٦) انظر : العدة ، التبصرة ، المستصفى، المواضع السابقة، المحصول "١/ق٣/ ٣٧٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٥" .

(٧) فى "ك" هو .

(٨) يريد الدليل الثالث من أدلة القائلين بالندب كما سبق قريبا .

(٩) فى "ص" لو طاهر .

(١٠) هذه الزيادة من "ص" .

(١١) فى "ص" العامل .

(١٢) انظر : المحصول "١/ق٣ / ٣٧١ " ، والأحكام للآمدى "١/ ١٧٨"

وجواب **الأول** : منع أن المباح من فعله أكثر من غير الأفعال الجبلية والعادية الذى فيه النزاع ، هذا إن عنوا بقولهم : المبـاح أكثر المباح من / (٣٤٢ / أ) فعله [وإن عنوا به أن المباح من الأفـعال فى نفس الأمر أكثر فـلا يفيد ، لأن فعله][١] يحمل على ما هو الأكثر من فعـله لا على ما هو الأكثر فى نفسه ، وعند هذا يتبين ضعف ما عورض به الوجه الثالث .

وعن الثانى أجاب عنه الإمام ، هب أنه فى حقه كذلك، فلم قلتم: إنه فى حق غيره كذلك[٢] ؟ . وهذا المنع يمكن دفعـه بما تقـدم من الإجـماع اللا قائل[٣] بالفصل[٤] ، فإنه إذا ثبت الإباحة بالنسـبة إليه وجب أن يثبت فى حق ((الأمة))[٥] كذلك لئلا يلزم قول ثالث مـخالف للإجماع . والأولى أن يجاب عنه بأن إلحـاق الفـرد بالأعم والأغلب يـقتـضى ترك ذلـك الأصل فى مطلق أفعاله، لأن أكثر أفعاله غير الجبلية والعادية راجح الوجود الذى هو قدر مشترك بين الواجب والمندوب .

سلمنا صـحة الدليل ، لكنه مـعارض بما أن حـمل فعله على الـوجوب أو الندب حمـلا له على أشرف المراتب ، ومعلوم أن حمل الأشـرف على أشرف مراتبه الأولى[٦] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ك" .

(٢) انظر : جواب الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٣/ ٣٧٢" .

(٣) فى "ص" الا قائل .

(٤) انظر : ما سبق "ص ١٨٦٣" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : المحصـول "١/ ق٣/ ٣٧٢" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٥" . وراجع نـهاية السول "٢/ ٢٠١" ، منهاج العقول "٢/ ١٩٩" .

المسألة الثالثة

اختلفوا فيما إذا عرف وجه فعل الرسول عليه السلام من الوجوب ، والندب ، والإباحة ، ولم يعرف أنه بيان لخطاب سابق ، ولا أنه من خواصه، هل يجب علينا التأسى به : أى هل كنا متعبدين به ، فإن كان واجبا فعلى وجه الوجوب ، وإن كان ندبا فعلى وجه الندبية ، وإن كان مباحا فباعتقاد إباحته أو لا ؟

فذهب جماهير الفقهاء والمتكلمين إلى وجوب التأسى به[1] .

وذهب بعض من توقف فى المسألة الأولى : إلى أنه لا يحب ذلك ما لم يدل دليل على تسويتنا إياه فى ذلك الفعل[2] .

وفصل بعضهم : نحو أبى على بن خلاد[3] من المعتزلة ، بين العبادات وغيرها فقال : بوجوب التأسى به فى العبادات دون غيرها ، كالمناكحات

---

(1) انظر : المعتمد "١/٣٨٣" ، التبصرة "ص ٢٤٠" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/٣١٣" ، المحصول "١/ق٣/٣٧٢" ، الأحكام للآمدى "١/١٨٦" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٠" .
وراجع : كشف الأسرار "٣/٢٠١" ، تيسير التحرير "٣/١٢١" ، المسودة "ص ٦٦" .

(2) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٧٣" ، الأحكام للآمدى "١/١٨٦" .
وراجع : نهاية السول "٢/١٩٨" ، كشف الأسرار "٣/٢٠١" ، تيسير التحرير "٣/١٢١" .

(3) هو أبو على محمد بن خلاد البصرى من أعيان الطبقة العاشرة من المعتزلة من أصحاب أبى هاشم ، درس عليه بالعسكر ثم ببغداد وأخذ عنه وكان مقدما من أصحابه ، وله مصنفات منها : كتاب الأصول والشرع ، توفى قبل أن يبلغ سن الشيخوخة سنة "٣٢١" .
(انظر : الفهرست "ص ٢٤٧" ، طبقات المعتزلة "ص ١١١" ، المنية والأمل "ص ٦٥") .

والمعاملات[1] .

احتج الجماهير : بالنص ، والإجماع ، والمعقول .

أما النص : فآيات :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **فلما قضى زيد منها ((وطرا))[2]** ﴾[3] الآية ، ولولا أنه متبع فى أفعاله ومتأسى به فيها ، لما كان للآية معنى[4] .

ولقائل أن يقول : متى لم يكن للآية معنى إذا لم يكن الرسول متأسى به فى هذا الحكم ، أو وإن كان متأسى به فى هذا ، لكنه غير متأسى به[5] فى جميع الأفعال التى تقدم شأنها[6] .

والأول : مسلم ومعلوم أنه لا يفيد المطلوب ، لأن التسوية مستفادة عند الخصم من قرينة التعليل لا من مجرد الإباحة له .

---

(1) انظر : المغنى للقاضى عبد الجبار "٢٥٧/١٧" ، المعتمد "٣٨٣/١" ، التمهيد لأبى الخطاب "٣١٤/٢" ، المحصول "١/ق٣٧٣/٣" ، الأحكام للآمدى "١٨٦/١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٠" .

(2) ساقط من "ص" .

(3) سورة الأحزاب : آية "٣٧" وتتمتها : ﴿ **زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا** ﴾ .

وزيد هو : أبو أسامة : زيد بن حارثة حب رسول الله ﷺ وسيد الموالى وأسبقهم إلى الإسلام ، توفى سنة "٨ هـ" .

(انظر : طبقات ابن سعد "٢٧/٣" ، الاستيعاب "٤٧/٤" ، أسد الغابة "٢٨١/٢" ، الإصابة "٤٧/٤") .

(4) قال الآمدى فى الأحكام (١٨٦/١) لما ذكر وجه الاستدلال هذا : "وهذا من أقوى ما يستدل به ها هنا" .

وانظر : التبصرة "ص ٢٤١" ، التمهيد لأبى الخطاب "٣١٦/٢" الأحكام للآمدى "١٨٦/١" ، الفائق "٣٢٧/٣" .

(5) آخر الورقة "٢٢٠" من "ص" .

(6) انظر : الأحكام للآمدى "١٨٧/١" .

والثانى : ممنوع ، وهذا لأنه لا تناقض ولا خلل بين التصـريح بالتسوية بينه عليه السلام وبين أمته فى إباحة فعل معين وبين التصريح بحرمة اتباع ما / (٣٤٢ / ب) عداه إلى أن يدل دليل على التسوية(١) .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر** ﴾(٢) .

وقد عرفت أنه جارى مجرى الوعيد(٣) على ((ترك))(٤) التأسى به ، فيكون التأسى به واجبا(٥) .

وتمام الكلام فيها سؤالا وجوابا قد تقدم(٦) ، ولا يخفى عليك ما يسقط منه فى هذا المقام ، والذى نزيده هنا ما قيل : فى إثبات إفادتها التعميم(٧) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "فى الموضع السابق" .

(٢) سورة الأحزاب : آية "٢١" .

(٣) فى "ص" : الوعد .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) وذلك أن الله سبحانه وتعالى جعل التأسى بالنبى ﷺ لازم من لوازم رجاء الله واليوم الآخر حيث قال : ﴿ **لمن كان يرجو الله واليوم الآخر** ﴾ ويلزم من عدم التأسى بالنبى ﷺ عدا الملزوم وهو رجاء الله واليوم الآخر وذلك كفر .
انظر : الأحكام للآمدى " الموضع السابق " .
وذكر الإمام الرازى فى محصوله "١/ق٣/ ٣٧٤" إن التأسى بالغير فى أفعاله هو أن يفعل على الوجه الذى فعله ذلك الغير ، والله سبحانه وتعالى لم يفرق بين أفعال الرسول ﷺ بين أن تكون مباحة أو غير مباحة .

(٦) انظر ما سبق "ص ١٨٤٦" .

(٧) انظر : المعتمد "١/ ٣٨٣" ، التبصرة "ص ٢٤١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٧٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٦" .
وأورد على الآية : بأنه لا عموم لها فلا تفيد التعميم ، ولهذا فإنه يحسن أن يقال : « لك فى فلان أسوة فى كل شىء » ويقال : « لك فى فلان أسوة حسنة فى هذا الشىء دون غيره » ، ولو كان لفظ « الأسوة » عاما فى كل شىء ، لكان قوله : «فى كل شىء » تكرارا ، وقوله : « فى هذا الشىء دون غيره » مناقضة ، بل غايتها الدالالة على المتابعة والتأسى فى بعض الأشياء .

هو أن المقصود من الآية ، إظهار شرفه عليه السلام ، وإبانة لخطره .

وذلك إما أن يكون بوجوب التأسي به في فعل واحد ، أو في جميع الأشياء إلا ما خصه الدليل .

والأول : باطل . لأن ذلك الواحد إما معين ، وهو باطل ، لأنه ليس في اللفظ ما يدل عليه ،أو غير معين وهو أيضاً باطل .

أما أولا : فبالإجماع .

وأما ثانيا : فلأن الإبهام خلاف الغالب من خطاب الشرع .

وأما ثالثا : فلأنه ليس فيه مزيد إظهار شرفه عليه السلام ، فيتعين الثاني : وهو المقصود [1] .

وهو ضعيف ، لأن ما هو المقصود من الآية : وهو إظهار شرفه ، وإبانة خطره ، عليه السلام حاصل بوجوب التأسي به في جميع أقواله وكثير من أفعاله الذي دل الدليل على التسوية ، وهو غير ما ذكره من القسمين ، وحينئذ لا يلزم التأسي به قبل الاطلاع على دليل التسوية .

وثالثها : قوله تعالى : **﴿ إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾**[2] .

ووجه الاستدلال به ما تقدم[3] .

وجوابه : بعض ما تقدم[4] .

ورابعها : قوله تعالى : **﴿« واتبعوه »[5] ﴾**[6]، وتمام الكلام فيه أيضا قد

---

(١) انظر الأحكام للآمدي "١/ ١٨٧ ـ ١٨٨" .

(٢) سورة ال عمران : آية "٣١" .

(٣) انظر ما سبق " ص ١٨٤٥" .

(٤) انظر ما سبق "ص ١٨٤٥" .

(٥) في الأصل ، "ت" : فاتبعوه و "ص" : فاتبعوني ، ولعلها كما أثبتها .
انظر ما سبق " ص ١٤٤٧" .

(٦) سورة الأعراف : آية "١٥٨" .

تقدم[1] .

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة أجمعوا على الرجوع إلى أفعاله، نحو رجوعهم إلى تزويج ميمونة وهو حلال[2]، أوحرام[3]، أو نحو رجوعهم إلى أنه

---

(1) انظر ما سبق "ص١٤٤٧" .
وانظر فى دليل الجمهور من النص وما ورد عليه من اعتراضات ومناقشتها : المعتمد "١/ ٣٨٣" ، التبصرة "ص ٢٤١" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٧٤" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٦" ، الفائق "٣/ ٣٢٨" .

(2) أخرجه مسلم "١٤١" من حديث ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال. فى كتاب النكاح - باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته "٢/ ١٠٣٢" .
وأخرجه الترمذى "٨٤١" فى كتاب الحج - باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم "٣/ ٢٠٠" من طريق مطر الوراق عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبى رافع قال : « تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال ، وبنى بها وهو حلال ، وكنت أنا الرسول فيما بينهما .
وقال الترمذى : حديث حسن ، ولا نعلم أحدا أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة .
وأخرجه أبو داود "١٨٤٣" فى كتاب المناسك بالمحرم يتزوج "٢/ ١٦٩" .
وأخرجه ابن ماجه "١٩٦٤" فى كتاب النكاح - باب المحرم يتزوج "١/ ٦٣٢" .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج - باب المحرم لا ينكح ولا ينكح "٥/ ٦٦" .
وأخرجه الدارمى "١٨٣٢" فى كتاب مناسك الحج - باب تزويج المحرم "١/ ٣٦٩" .

(3) أخرجه البخارى فى كتاب النكاح - باب نكاح المحرم "٦/ ١٢٨ - ١٢٩" من حديث ابن عباس رضى الله عنهما : « تزوج النبى ﷺ وهو محرم » .
وأخرجه مسلم "١٤١٠" فى كتاب النكاح - باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته "٢/ ١٠٣١ - ١٠٣٢" « عن أبى الشعثاء أن ابن عباس أخبره أن النبى ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم » .
وأخرجه أبو داود فى كتاب المناسك بالمحرم يتزوج "٢/ ١٦٩" .
وأخرجه الترمذى "٨٤٢" فى كتاب الحج - باب ما جاء فى الرخصة فى ذلك "٣/ ٢٠١ - ٢٠٢" قال : وحديث ابن عباس حديث حسن صحيح .
وأخرجه النسائى فى كتاب المناسك - باب الرخصة فى النكاح للمحرم "٥/ ١٩١" . ==

. . . .

== وأخرجه ابن ماجه "١٩٦٥" فى كتاب النكاح - باب المحرم يتزوج "٦٣٢/١" .

وأخرجه الدارمى "١٨٢٩" فى كتاب مناسك الحج - باب فى تزويج المحرم "٣٦٨/١" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج - باب المحرم لا ينكح ولا ينكح "٦٦/٥" .

رواية ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم معارضة لرواية عثمان وأكثر الصحابة فى عدم جواز ذلك .

وقد ذكر ابن حجر فى فتح البارى "١٤٢/٩ ، ١٤٣" فى الجمع بين الروايتين بأن يحمل حديث ابن عباس على أنه من خصائص النبى ﷺ .

وقال : قال ابن عبد البر : « اختلفت الآثار فى هذا الحكم ، لكن الرواية أنه تزوجها وهو حلال جاءت من طريق شتى ، وحديث ابن عباس صحيح الإسناد لكن الوهم إلى الواحد أقرب إلى الوهم من الجماعة فأقل أحوال الخبرين أن يتعارضا فتطلب الحجة من غيرهما وحديث عثمان صحيح فى منع نكاح المحرم فهو المعتمد » .

ومنهم من حمل حديث عثمان على الوطء .

وتعقب بأنه ثبت فيه لا ينكح بفتح أوله ، ولا ينكح بضم أوله ، ولا يخطب . . .

ويترجح حديث عثمان بأنه تقعيد قاعدة ، وحديث ابن عباس واقعة عين تحتمل أنواعا من الاحتمالات :

فمنها : أن ابن عباس كان يرى أن من قلد الهدى يصير محرما . . . والنبى ﷺ كان قلد الهدى فى عمرته التى تزوج فيها ميمونة فيكون إطلاقه أنه ﷺ تزوجها وهو محرم أى عقد عليها بعد أن قلد الهدى وإن لم يكن تلبس بالإحرام . . .

ومنها : أن ابن عباس تزوج ميمونة وهو محرم أى دخل الحرم أو فى الشهر الحرام.

قال : قال الطبرى : « الصواب من القول عندنا أن نكاح المحرم فاسد لصحة حديث عثمان ، وأما قصة ميمونة فتعارضت الأخبار فيها . . . » .

وذكر شمس الحق العظيم آبادى فى عون المعبود "٢٩٦/٥ ، ٢٩٧" أنه لا حجة فى رواية ابن عباس لأنها مخالفة لرواية أكثر الصحابة ، ولأن سعيد بن المسيب وغيره وهموا ابن عباس فى ذلك ، وخالفته ميمونة وأبو رافع فرويا أنه نكحها وهو حلال وهو أولى بالقبول لأن ميمونة هى الزوجة وأبو رافع هو السفير بيهما فهى أعرف بالواقعة من ابن عباس ، لأنه ليس له من التعلق بالقصة ما لهما ولصغره حينئذ عنهما إذ لم يكن فى سنهما ولا يقرب منه فإن لم يكن وهما فهو قابل للتأويل .

قبل وهو صائم[١] ، أو نحو رجوعه إلى أنه كان يصبح جنبا وهو صائم[٢] ، ونحو رجوعهم إلى تقبيله[٣] الحجر [الأسود][٤]، وأمثالها كثيرة غير عديدة[٥]. وكذا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء فى الأفعال بالرسول عليه السلام ، ولم يعللوا ذلك سوى أنه فعله عليه السلام[٦] .

وعند هذا لا يدفع هذا بما قيل لعل ذلك لقرينة غير الفعل ، ولا يقدح فيه

---

(١) الحديث سبق تخريجه "ص ١٨٥٢" .

(٢) روى هذا الحديث عن عائشة وأم سلمة : فكلتاهما : قالت : كان النبى ﷺ يصبح جنبا من غير حلم ثم يصوم قال : فانظلقنا حتى دخلنا على مروان فذكر مروان : عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبى هريرة فرددت عليه ما يقول : قال : فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله قال : فذكر له عبد الرحمن فقال أبو هريرة : هما قالتاه لك ؟ قال : نعم . قال : هما أعلم .
أخرجه البخارى فى كتاب الصيام - باب الصائم يصبح جنبا "٢/ ٢٣٢ - ٢٣٣" .
وأخرجه مسلم "١١٠٩" فى كتاب الصيام - باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب "٢/ ٧٧٩ - ٨٧١" .
وأخرجه أبو داود "٢٣٨٨ ، ٢٣٨٩" فى كتاب الصوم - باب من فيمن أصبح جنبا من شهر رمضان "٢/ ٣١٢ - ٣١٣" .
وأخرجه الترمذى "٧٧٩" فى كتاب الصوم - باب ما جاء فى الجنب يدركه الفجر وهو يريد الصوم "٣/ ١٤٩" قال الترمذى : وحديث عائشة وأم سلمة حديث حسن صحيح .
وأخرجه الدارمى "١٧٣٢" فى كتاب الصوم - باب فيمن أصبح جنبا وهو يريد الصوم "١/ ٣٤٥" .

(٣) فى "ص" : تقبيل .

(٤) ساقط من الأصل، وما أثبته من "ص ، ك "، والحديث سبق تخريجه "ص ١٨٥٦" .

(٥) آخر الورقة "٦٥" من "ك" .

(٦) انظر : المعتمد :"١/ ٣٨٤" ، التبصرة "ص ٢٤١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٧٤"، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٧" ، الفائق "٣/ ٣٢٩" .

بما[1] تقدم من الوجهين[2] .

أما الأول : فلأنا لا نسلم أن نقل هذا الإجماع غير متواتر ، وكون العلم به غير حاصل للمخالف ، غير قادح فيه ، إذ يجوز أن لا يحصل[3] العلم الضرورى لبعض الشاذين .

سلمنا : أن نقله بطريق الآحاد ، لكن هذه المسألة ((ليست))[4] قاعدة كلية مثل تلك ، بل هى جزئية داخلة تحتها ، وحينئذ لا يجوز التمسك فيه بالإجماع الظنى ، فإن التزم الخصم فى تلك القاعدة بأنها أيضا ظنية عنده سقط/ (٣٤٣ / أ) ذلك[5] القدح عنه أيضا كما تقدم[6] .

وأما الثانى : فلما تقدم من أنهم كانوا يعللون ذلك بنفس الفعل ولم ينده واحد منهم فى ذلك الدليل الموجب للتشريك[7] .

وأما المعقول : فمن وجهين :

أحدهما : أن ذلك الفعل يحتمل أن يكون مختصا به ، وحينئذ يحرم لتأسى به فيه ، ويحتمل أن لا يكون مختصا به ، وحينئذ يجب علينا التأسى به فيه ، لكن الاحتمال الثانى أولى ، لأن إلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى .

وثانيهما : أنه لو كان مختصا به لوجد عليه دليل ، كما فى سائر ما اختص به، ولما لم يوجد ذلك إذ كلامنا فى ذلك علمنا أنه غير مختص به ولا

---

(١) فى الأصل : لما ، وفى "ك" : ما ، وما أثبته من "ص" .

(٢) انظر ما سبق "ص ١٨٥٧" .

(٣) فى "ص" : يجعل .

(٤) ساقط من "ك" .

(٥) آخر الورقة "٢٢١" من "ص" .

(٦) انظر: ما سبق "ص ١٨٥٧" .

(٧) انظر : ما سبق "ص ١٨٥٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٨٠" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٨٨" ، الفائق "٣/ ٣٣٠" .

يعـارض بمثله ، لأن التسـوية فى الأحكام ليس على خـلاف الأصل ((فـلا يحتـاج إلى دليل التشـريك ، بخلاف احتـمال التخـصيص فـإنه على خلاف الأصل))[1] فيحتاج إلى دليل يدل عليه[2] .

واعلم أن من أنكر ذلك مطلقا يليق بمذهبـه ، أن تكون الأفعال على الحظر حتى يمـكنه التمسك بـالأصل فى حقنا ، بأن يقـول : إن فعله عليـه السلام يحتمل أن يكون مختصا به فيبقى على أصله فى حقنا .

وجوابه : منع أن الأصل ذلك .

ولئن سلـمناه : لكن احتـمال التشـريك أظهر كمـا سبق[3] والأصل يتـرك بالاحتمال الظاهر .

واحتج من قال بالتفصيل : بأن الدليل قد دل على أن شرعـه وشرعنا سواء فى العبادات نحـو قوله عليه(السلام : « صلوا كما رأيتـمونى أصلى » ونحو قوله عليه السلام)[4] : « خذوا عنى مناسككم » .

فلذلك قلنا : بوجوب التأسى به فيها بخلاف المناكحات ، والمعاملات . فإنه لم يوجد فيها الدليل الموجب للتشريك ، والأصل عدم شرعيته فى حقنا فيبقى على الأصل[5] .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٢) انظر : الفائق "٣/ ٣٣٠" .

(٣) انظر ما سبق قريباً .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٥) انظر : الفائق "٣/ ٣٣٠" .

المسألة الرابعة

فى بيان الطرق التى يعرف كون الفعل واجبا ، أو ندبا ، أو مباحا .

اعلم أن وجوب التأسى به عليه السلام ، لما كان موقوفا على معرفة وجه الفعل يحتاج إلى معرفة وجه الفعل .

ولا نقول : يجب معرفة وجه الفعل ((كما وقع فى كلام الإمام رحمه الله[1]، لأن وجوب التأسى به ليس مطلقا حتى يجب معرفة وجه الفعل))[2] الذى يتوقف عليه التأسى به ، بل إنما يجب بعد معرفة وجه الفعل « فلا يجب تحصيل معرفة وجه الفعل »[3] .

أما الوجوب فيعرف بطرق :

أحدها : أن ينص عليه الرسول عليه السلام ((على))[4] أنه واجب .

وثانيها : أن يقع امتثالا لنص دال على الوجوب .

وثالثها : أن يقع بيانا لنص دال على الوجوب .

ورابعها : أن يدل دليل على أنه فعله على وجه القضاء لعباده ثبتت وجوبها عليه .

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٨١" حيث قال الإمام الرازى : « وجب معرفة الوجه الذى يقع عليه فعل الرسول ﷺ .

(٢) مابين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) فى "ص" : فلا يجب معرفة وجه تحصيل الفعل .

وانظر : المعتمد "١/ ٣٨٥" ، التبصرة "ص ٢٤٢" ، المحصول " الموضع السابق" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٠" ، الفائق "٣/ ٣٣١" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، المسودة "ص ٣٢ ، ٧١" .

(٤) ساقط من "ص" .

وخامسها : / (٣٤٣ / ب) أن يدل دليل على :انه كان مخيرا بينه وبين ((فعل آخر قد ثبت وجوبه ، إذ التخيير لا يقع بين الواجب وبين))[١] ما ليس بواجب .

وسادسها : أن يوقعه مع أمارة ، قد تقرر فى الشريعة إنها أمارة الوجوب ، كالصلاة بأذان وإقامة .

وسابعها : أنه يكون جزء الشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر[٢] .

وثامنها : أنه لو لم يكن واجبا لما جاز فعله كزيادة الركوع فى صلاة الخسوف[٣] .

وتاسعها : أن يداوم على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب ، فإن هذا يدل على الوجوب ظاهرا ، لأنه لو كان غير واجب لنصب عليه دليلا أو لأخل بتركه لئلا يكون موهما لإيجاب ما ليس بواجب[٤] .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٢) مثل أن يقول : لله على أن جرى الأمر الفلانى صوم غد ، ثم نرى جريان ذلك الإمر الذى علق عليه نذره وصومه فى غده ، لكن وقوع النذر من النبى ﷺ غير متصور إذا قلنا بكراهة النذر وهذا هو الذى حكاه الشيخ أبوعلى السنجى عن نص الإمام الشافعى رحمه الله .
انظر : الإبهاج "٢/ ٢٧٢" .

(٣) فى "ص" : الخوف .
وهذا الطريق ، هو بعبارة أخرى هو أن يكون ممنوعا لو لم يجب كالإتيان بالركوعين بركوع واحد فى الكسوف والخسوف وكالختان .
وهذا الطريق : لا ينتقص ـ كما قال بعضهم ـ بسجود السهو والتلاوة ، فإنهما شيئان وممنوع منهما أيضا لولا وجود المقتضى لهما .
انظر : الابهاج "٢/ ٢٧٢" .

(٤) وهذا الطريق هو بعبارة الإمام الرازى : « أن يداوم على الفعل ، ثم يخل به من غير نسخ فتكون إدامته عليه الصلاة والسلام دليلا على كونه طاعة وإخلاله به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب .
==
انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٣٨٣" .

وأما المندوب : فيعرف بتلك الطرق الخمسة الأول وبغيرها ، نحو أن يعرف أنه عليه السلام[1] قصد القربة بذلك الفعل ، فيعلم أنه راجح الوجود ، ثم يعرف عدم الوجوب بالأصل فثبت الندب ، ونحو أن يداوم على الفعل ، ثم يخل به من غير نسخ ، لأن مداومته تدل على كونه طاعة ، وإخلاله من غير نسخ يدل على أنه ليس بواجب[2] .

وأما المباح : فيعرف بالطرق الثلاثة الأول .

وبطريقة أخرى وهى مجرد الفعل ، فإنه إذا ثبت أنه لا ندب ثبت أنه لا جرح عليه فى ذلك الفعل ، ويعرف نفى وجوبه وندبيته بالبقاء على حكم الأصل فيعرف حينئذ أنه مباح[3] .

== وانظر فى هذه الطرق التى يعرف بها الوجوب فى :

المعتمد "١/ ٣٨٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٨٣ ، ٣٨١ ، ٣٨٥" ، الفائق "٣/ ٣٣١" .

وراجع الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٣"، منهاج العقول "٢/ ٢٠٣" .

(١) آخر الورقة "٢٢" من "ص" .

(٢) انظر : المعتمد « الموضع السابق » ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٨٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٠" .

وراجع الإبهاج "٢/ ٢٧٢" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٤" ، منهاج العقول « الموضع السابق» .

(٣) انظر فى الطرق التى يعرف بها المباح :

المعتمد "١/ ٣٨٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٨١" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٧١" ، نهاية السول "٢/ ٢٠٣" ، منهاج العقول « الموضع السابق » .

المسألة الخامسة

فى سكوت النبى ﷺ عن إنكار فعل فعل بين يديه ، أو فى عصره مع علمه به، هل ينزل منزلة فعله فى كونه مباحا أم لا ؟

والحق : أنه ينزل منزلة فعله فى كونه مباحا ، لأنه إن لم [يتقدم منه][1] ما يدل على تحريم ذلك الفعل ، فسكوته عنه مع القدرة على الإنكار دليل ظاهر على جوازه ، لأنه إن لم يكن جائزا كان سكوته عنه مع القدرة على الإنكار عليه حراما، وهو ممتنع عليه ، وبتقدير أن يكون جائزا لكنه خلاف الظاهر كما سبق ولأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز وفاقا[2] .

وإن[3] تقدم منه ما يدل على تحريمه ، فإما أن يكون عالما ببلوغ ذلك التحريم إلى ذلك الفاعل ، أو يعلم أنه ما بلغه ، أو لا يعلم واحدا منهما .

فإن كان عالما ببلوغه إليه ، فإما أن يكون عالما بانقياده له فى أصول الدين وكونه غير راد عليه أوامره ونواهيه ، وإن كان يصدر منه مخالفة أمره أو نهيه ، لكن لا على وجه الرد ، أو يعلم كفره له وعناده إياه ، أو لا يعلم واحدا منهما ، فهذه أقسام :

أولها : أن يكون عالما ببلوغ ما يدل على تحريمه إليه ، وهو يعلم أيضا انقياده له . فهاهنا سكوته أيضا دال على جواز الفعل ونقدر / (٣٤٤ / أ) نسخ ذلك الحكم فى حقه ، إذ لو لم يكن جائزا لما جاز له السكوت عنه ،

---

(١) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص . ك" .

(٢) انظر : المعتمد "٣٨٨/١" ، البرهان "٤٩٨/١" ، المستصفى "٢٢٥/٢" ، المنخول "ص ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى "١٨٨/١" .

وراجع : المسودة "ص ٧٠" ، تيسير التحرير "١٢٨/٣" .

(٣) آخر الورقة "٦٦" من "ك" .

لأنه يوهم نسخ ذلك الحكم[1] وهو غير منسوخ حينئذ .

ولأن الأمر بالمعروف لا يسقط بسبب علم فاعل المحرم[2] بتحريمه ، فكان سكوته غير جائز ، وحيث سكت دل على جوازه[3] .

وثانيها : أن يعلم بلوغ التحريم إليه ، ويعلم كفره وعناده ، وعدم اعتقاد حقيقة[4] أمره ، فهاهنا لا يدل سكوته على جواز ذلك الفعل ، إذ السكوت فى مثل هذا المقام لا يوهم النسخ ، والأمر بالمعروف يسقط حيث يعلم أنه لا ينفع بسبب اعتقاد عدم ((حقيقة))[5] الأمر أو غيره من الأسباب وهو كسكوت الرسول عليه السلام عن إنكار تردد اليهود والنصارى إلى بيعهم وكنائسهم[6] .

وثالثها : أن لا يعلم واحدا منهما مع العلم ببلوغ التحريم إليه ، فهاهنا سكوته يدل على جواز الفعل أيضا لما سبق .

ورابعها : أن يعلم أنه ما بلغه التحريم فهاهنا السكوت يدل على جوازه أيضا لما سبق .

لا يقال : سكوته إذ ذاك ليس بحرام حتى يستدل به على جواز الفعل ، لأنه ((لما))[7] لم يبلغه التحريم لم يكن الفعل حراما عليه ، لأنا لا نسلم أن قبل بلوغ التحريم لم يكن الفعل حراما[8].

---

(١) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) فى "ك" : المجزم ، وفى "ص" : التحريم .

(٣) انظر: المعتمد "١/٣٨٨" ، المستصفى "٢/٢٢٥" ، المنخول "ص ٢٢٩" .

(٤) فى "ص" : حقه .

(٥) ساقط من "ك" .

(٦) انظر : المعتمد ، المستصفى « فى الموضعين السابقين » ، الأحكام للآمدى "١/١٨٨" ، تيسير التحرير "٣/١٢٩" .

(٧) ساقط من "ص" .

(٨) فى "ك" : اليه .

سلمناه : لكن يجب إعلامه لئلا يعود « عليه »[1] بناء على ظن الإباحة ، ولأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وفاقا .

وخامسها : أن لا يعلم واحدا من الأمرين أعنى البلوغ ، واللا بلوغ فهاهنا أيضا السكوت يدل على جوازه لما سبق[2] .

المسألة السادسة

فى التعارض الحاصل بين الفعلين ، [أو بين الفعل والقول

أما الأول : فاعلم أن التعارض بين الفعلين][3] بالذات لا يتصور ، لأنهما[4] إن كانا بحيث يمكن الجمع بينهما فظاهر ، وإن لم يمكن الجمع بينهما فحينئذ لابد وأن يكون وقت أحدهما غير وقت الآخر ، وحينئذ لا يحصل التعارض بينهما ضرورة أن شرط التعارض اتحاد الوقت ، بل إنما يتصور بالعرض ، وهو على وجهين :

أحدهما : بأن يفعل الرسول عليه السلام فعلا فى وقت ، ويدل دليل على أنه عليه السلام مأمور بمثل ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت ، ثم أنه عليه السلام فعل ضد ذلك فى مثل ذلك الوقت ، فيعلم أنه نسخ عنه وهو تفريع على عدم جوار صدور الذنب منه .

وثانيهما : أن يفعل الرسول عليه السلام فعلا ، ويدل دليل على أن غيره

---

(١) فى " ك " إليه .

(٢) انظر فى هذه المسألة : المعتمد "١/٣٨٨" ، البرهان "١/٤٩٩" ، المستصفى "٢/٢٢٥" ، الأحكام للآمدى "١/١٨٨" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من "ص ، ك" .

(٤) فى الأصل : منهما ، وما أثبته من "ص ، ك" .

مكلف به ، ثم نراه بعد ذلك قد أقر بعض الناس على فعل ضده ، فيعلم أنه مخصوص عنه ، أو نسخ عنه ((الحكم))[1] على حسب ما يقتضيه الحال[2].

وأما الثانى : فإما أن يعلم أن القول هو المتقدم ، أو الفعل ، أو لا يعلم واحد منهما .

فإن كان الأول : فإما أن يكون /(٣٣٤/ب) القول خاصا به ، أو بنا ، أو هو متناول له ، ولنا .

فإن كان الأول : فإما أن يصدر الفعل قبل التمكن من امتثال[3] مقتضى القول، أو بعده .

فإن كان الأول : كان الفعل ناسخا لمقتضى[4] القول عند من يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به[5] ، فأما[6] من لم يجوز ذلك ولم يجوز صدور الذنب منه قال : لم يتصور وجود مثل هذا الفعل منه .

وأما من يجوز صدور الذنب منه ، ولم يجوز النسخ قبل حضور الوقت حمله على كونه ذنبا .

وإن كان الثانى : كان الفعل ناسخا لمقتضى القول وفاقا ، . وهو ظاهر على رأى من لم يجوز صدور الذنب منه ، وأما من جوز ذلك فكذلك ، لأنه خلاف الظاهر على ما تقدم تقريره[7] ، والنسخ وإن كان خلاف الأصل أيضا،

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٣٨٥" ، الأحكام للآمدى "١/ ١٩٠" .

(٣) فى "ص" : الامتثال .

(٤) فى "ص" : بمقتضى .

(٥) انظر : ما يأتى "ص ١٩٤٨" .

(٦) فى "ص ، ك" : وأما .

(٧) انظر : ما سبق "ص ١٨٢٩" .

لكنه أكثر منه وأنه متفق عليه .

وخلاف بعض الشاذين فيه لو صح غير معتبر ، بخلاف جواز صدور الذنب فإنه مختلف فيه ، والأكثرون[1] على عدم تجويزه ، فكان الحمل على النسخ أولى.

هذا هو اللائق لمذهبهم[2] ، وإن لم نطلع عليه من حيث النقل[3] .

وإن كان قوله : خاصا بنا ، فإما أن يدل دليل على وجوب التأسى به بذلك الفعل ، أو لم يدل .

فإن كان الأول : فاما أن يحصل الفعل قبل التمكن من امتثال مقتضى القول ، أو بعده[4] .

فإن كان الأول : قال الإمام : وجب المصير إلى القول دون الفعل ، وإلا لكان القول لغوا ، ولا يلغوا الفعل ، لأن حكمه ثابت فى حق الرسول[5] .

وهذا يقتضى أن يكون الحكم كذلك إن فرض صدور الفعل[6] بعد التمكن من الامتثال ، لأن إمكان الحمل على النسخ حاصل فى الموضعين على رأينا ، وهو لم يقل به .

والقياس يقتضى أن يقال:إن ذلك الفعل مع ذلك الدليل ناسخ لمقتضى[7]

---

(١) فى "ص" : الأكثرون .

(٢) فى "ك" : بمذهبهم .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٨٦" ، الأحكام للآمدى "١/١٩١" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٣" .
وراجع الإبهاج "٢٧٣" ، نهاية السول "٢/٢٠٧" .

(٤) فى "ك" : أو بهذه .

(٥) انظر فى هذا النقل عن الإمام الرازى : المحصول "١/ق٣/٣٨٦" .

(٦) آخر الورقة "٢٢٤" من "ص" .

(٧) بعد هذه الكلمة فى "ص" : الدليل .

القول المتقدم، عند من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به.

ومن لم يجوز ذلك فلا تتصور المسألة عنده[1] ، أو يقول بترجيح القول كما ذكره الإمام[2] .

وإن كان الثانى: كان الفعل مع ذلك الدليل ناسخا لمقتضى القول المتقدم وفاقا[3].

وإن كان الثانى : كان الفعل مختصا به ، والقول مختصا بنا ولا تعارض بينهما.

فإن[4] كان قوله متناولا له ولنا ، فإما أن يحصل الفعل قبل التمكن من الامتثال أو بعده .

فإن كان الأول : فإن دل دليل على وجوب التأسى به فى ذلك الفعل كان ذلك نسخا لمقتضى القول على ما ذكرنا من القياس ، وعلى رأى الإمام[5] : يكون فعله مخصصا له « عن »[6] عموم القول [وإن لم يدل عليه دليل كان الفعل مخصصا له عن عموم القول][7] .

وإن كان الثانى : فإن دل دليل على وجوب التأسى به فى ذلك الفعل كان نسخا لمقتضى/ (٣٤٥ / أ) القول وفاقا .

وإن لم يدل عليه دليل : فإما أن يكون قبل العمل بمقتضى القول ، أو بعده .

---

(١) انظر: ما يأتى "ص ١٩٤٨" .

(٢) انظر : المحصول « الموضع السابق » . آخر الورقة "٦٧" من "ك" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٨٧" ، الأحكام للآمدى "١/١٩١" .

(٤) فى "ك" : وإن .

(٥) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٣٨٧" .

(٦) فى "ص" : « فى » بدل « عن »

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

فإن كـان الأول : كان ذلك تخصيصا فى حـقه وتبقى الأمة مندرجة تحت خطاب القـول ، لأنه وإن أمكن جـعله نسـخـا فى حـقـه لكن الحـمل على التخصيص أولى مهما أمكن الحمل عليه .

وإن كان الثانى : كان نسخا فـى حقه دون الأمة ، [و][1] إن دل دليل على تكرر العمل بمقتضى الأول .

وإن كان الثانى : وهو أن يكون الفعل متقـدما على القول: « فإن »[2] لم يدل دليل على تكرر العمل به، ولا على تأسى الأمة به فيـه فلا تعارض بينهما سواء كـان القول خـاصا به، أو بنا ، أو هو مـتناول له ولنا ، وسـواء حصل عقيب الفعل أو متراخيا عنه، لأن القول المتأخر لم يرفع شيئا من حكم ما تقدم من الفعل لا فى الماضى ولا فى المستقبل ، إذ الماضى لا يمكن رفعه ولا حكم له فى المستقبل[3] .

وإن دل الدليل عليهما معا ، أو على تكرره فى حقه عليه السلام فقط ، أو على تأسى الأمة به فيه فقط ، فلا يخلو إمـا أن يحصل القول عقيب الفعل ، أو متراخيا عنه ، وعلى التقديرات ، إما أن يكون القول خاصا به أو بنا أو هو متناول له ولنا .

فهذه أقسام :

أحدها : أن يدل دليل على تكرره فى حـقـه وعلى تأسى الأمة به ، فـإن حصل القول عقيب الفعل ، وكان خاصا به عليه السلام كان القول مخصصا له عن عموم حكم الفعل .

وإن كان خاصا بالأمة كان مخصصا للأمة عن عمومه .

---

(1) ساقط من الأصل ، وأثبتها من "ص" .

(2) فى "ك" : فأما إن .

(3) انظر : المعـتـمـد "١/٣٨٩" ، المحـصـول "١/ق٣/٣٨٧" ، الأحكام للآمـدى "١/١٩١" .

وإن كان متناولا له ولهم دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم ، وهو بطريق النسخ على رأى من يجوز قبل التمكن من الامتثال ، وأما على رأى من لم يجوز ذلك ، فيحتمل أن يكون بطريق الترجيح ، وإن حصل القول متراخيا عنه ، فإن كان مختصا به كان ذلك نسخا لحكم الفعل فى حقه فقط ، وإن كان مختصا بالأمة كان نسخا فى حقهم فقط ، وإن كان متناولا له ولهم كان نسخا فى حقه[1] وحقهم جميعا .

وثانيها : أن يدل دليل على تكرره فى حقه عليه السلام فقط ، فإن حصل القول قبل وقت التكرار وكان خاصا[2] به كان نسخا له فى حقه عند من يجوز النسخ قبل التمكن من الامتثال .

وإن كان خاصا بالأمة فلا تعارض بينهما .

وإن كان متناولا له ولهم كان نسخا فى حقه ولا تعارض بينهما بالنسبة إلى الأمة ، وإن حصل بعد وقت التكرار فالحكم على ما سبق[3] ، غير أن يكون نسخا فى حقه بالاتفاق حيث يكون القول متناولا[4] له .

وثالثها : أن يدل دليل على تأسى الأمة به فى ذلك الفعل فقط ، فالقول إن حصل/ (٣٤٥ / ب) عقيب الفعل ، فكان[5] مختصا بالأمة كان ذلك نسخا لحكم الفعل فى حقهم ، على رأى من يجوز النسخ قبل حضور الوقت، وإن كان مختصا بالرسول عليه السلام فلا تعارض بينهما .

وإن[6] كان متناولا له ولهم فالحكم على ما سبق[7] ، وهو أنه يكون نسخا

---

(١) آخر الورقة "٢٢٥" من "ص" .

(٢) فى الأصل : حاصلا به .

(٣) انظر : ما سبق « قريبا » .

(٤) فى "ص" : امتثالا .

(٥) فى "ك" : وكان .

(٦) فى "ك" : فإن .

(٧) انظر : ما سبق « قريبا » .

فى حقهم على رأى أصحابنا ، ولا تعارض بينهما بالنسبة إليه عليه السلام ، وإن حصل متراخيا عنه فالحكم على ما لا يخفى عليك[1] .

وإن كان الثالث : وهو أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر : فإن لم يدل دليل على تكرر الفعل فى حقه ، ولا على تأسى الأمة به ، فلا تعارض بينهما ويجب العمل بمقتضى القول ، لاحتمال أن يكون الفعل متقدما ، والقول متأخرا، وعند ذلك لا يتحقق التعارض بينهما لما سبق .

وإن دل دليل على تكرر العمل بالفعل فى حقه عليه السلام وعلى تأسى الأمة به فيه ، فإما أن يكون القول متناولا له وللأمة ، أو له فقط ، أو للأمة فقط .

فإن كان الأول : فالعمل بمقتضى القول عند الجماهير[2] .

ومنهم : من رجح القول .

وتوقف فيه آخرون[3] .

احتج الأولون بوجهين :

أحدهما : أن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل .

أما أولا : فلأنه مستغن عن الفعل فى الدلالة ، والفعل غير مستغن عنه فيها ، فكان أقوى .

وأما ثانيا : فلأنا لو سلمنا : أنه مستغن عنه ، لكنه ليس صريح الدلالة

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/٣٨٧ ، ٣٨٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٩١ ، ١٩٢، ١٩٣" .

رواجع : الإبهاج "٢/٢٧٣" ، نهاية السول "٢/٢٠٧" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٣٩٠" ، المحصول "١/ق٣/٣٨٨" ، الأحكام للآمدى "١/١٩٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٢" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١/١٩٢" ، وراجع : الإبهاج "٢/٢٧٤" .

بخلاف القول .

وأما ثالثا : فلأن دلالة القول أعم من دلالة الفعل ، لامكان التعبير به عن المحسوس وغيره ، بخلاف الفعل فإنه لا ينبىء من غير المحسوس ، والأعم أقوى والأقوى راجح والعمل بالراجح واجب ، فيكون العمل به واجبا .

وثانيهما : أن كون القول متناولا لنا محقق ، وكون الفعل متناولا لنا ليس كذلك ، لاحتمال أن يكون القول متقدما والفعل صدر عقيبه فيكون مخصصا له عن عموم القول فقط ، والمعلوم[1] أولى مما ليس كذلك[2] .

وإن كان الثانى : فلا تعارض بين القول والفعل بالنسبة إلى الأمة لعدم تناول قوله لهم ، وأما بالنسبة إليه عليه السلام فيتحقق التعارض ، وتأتى المذاهب الثلاثة المذكورة لو تصور الجهل بالتاريخ فى حقه .

وإن[3] كان الثالث : لم يعارض قوله فعله بالنسبة إليه لعدم تناول قوله : إياه، وأما بالنسبة إلى الأمة فيتحقق .

وتأتى المذاهب الثلاثة،وإن دل دليل على تكرر العمل بالفعل فى حقه فقط، فإن كان القول[4] خاصا به ، أو إن كان متناولا[5] له والأمة تحقق التعرض بينهما بالنسبة إليه دون الأمة ، والخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم/ (٣٤٦ / أ) وإن كان خاصا[6] بالأمة فلا تعارض بينهما .

وإن دل دليل على تأسى الأمة ((به))[7] فى ذلك الفعل فقط ، فإن كان

---

(١) آخر الورقة "٦٨" من "ك" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٩٠" ، المحصول "١/ق٣/ ٣٨٨" ، الأحكام للأمدى "١/ ١٩٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٩٢" .

(٣) فى "ك" : فإن .

(٤) آخر الورقة "٢٢٦" من "ص" .

(٥) فى "ص" : وإن كان ، وفى "ك" : أو كان .

(٦) فى "ص" : فاصلا .

(٧) ساقط من "ص" .

القول خاصا بالأمة أو كان متناولا له ولهم تحقق التعارض بالنسبة إليهم والخلاف على ما تقدم .

وأما بالنسبة إليه فلا تعارض بينهما ، وإن كان خاصا به عليه السلام فلا تعارض بين القول والفعل أصلا .

فـــرع :

إذا وقع التعارض بين قوله العام المتناول له ، وللأمة - المطلق بالنسبة إلى الحالتين الشامل لهما جريا على الإطلاق - وبين فعله الخاص بإحدى الحالتين نحو « نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة واستدبارها فى قضاء الحاجة» [(١)] وفعله الذى روى « أنه جلس فى البيت لقضاء الحاجة مستقبل

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الوضوء - باب لا يستقبل القبلة ببول ولا غائط إلا عند البناء جدار أو نحوه "١/ ٤٥" من حديث أبى أيوب الأنصارى قال : قال رسول الله ﷺ : "إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقوا وغربوا ".

وأخرجه مسلم "٢٦٤" فى كتاب الطهاره - باب الاستطابة "١/ ٢٢٤" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب القبلة - باب النهى عن استقبال القبلة والإنسان على حاجة "١/١٩٣" .

وأخرجه أبو داود "٨ ، ٩ ، ١٠" فى كتاب الطهارة - باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة "١/٣" .

وأخرجه الترمذى "٨" فى أبواب الطهارة - باب فى النهى عن استقبال القبلة بغائط أو بول "١/١٣" ، وقال : حديث أبى أيوب أحسن شيء فى الباب واصح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة - باب النهى عن استقبال القبلة عند الحاجة "١/ ٢١" .

وأخرجه ابن ماجه "٣١٧ ، ٣١٨" فى كتاب الطهارة وسننها - باب النهى عن استقبال القبلة بالغائط والبول "١/ ١١٥" .

وأخرجه الدارمى "٦٧٠ ، ٦٧١" فى كتاب الطهارة - باب النهى عن استقبال القبلة بغائط أو بول " ١/ ١٣٥" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة - باب النهى عن استقبال القبلة واستدبارها==

بيت المقـدس »[1] ، واستقبالـه من بيته لا يمكن إلا باستدبار الكعبة .

== لغائط أو بول "١/ ٩١" .

وأخـرجه الدارقطـنى "١٠" فى كتـاب الطهـارة ـ باب استـقـبال القـبلة فى الخـلاء "١/ ٦٠".

وأخرجه أحمد فى المسند "٥/ ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤٢١" .

(١) أخـرجه البـخـارى فى صحـيـحه فى كـتاب الـوضوء ـ باب من تبـرز على لبنتـين "١/ ٤٥".

وباب التبـرز فى البيوت "١/ ٤٦" عن عبـد الله بن عمر قال : « ارتقيـت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتى فرأيت رسول الله ﷺ يقضى حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام».

وأخرجـه مسـلم "٦١" فى كتـاب الطهارة ـ باب الاسـتطابة "١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥" من حديث ابن عمر يقول ناس إذا قعدت للحاجة تكـون لك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس ، قال عبد الله : ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله ﷺ قاعدا على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب القبلة ـ باب الرخصة فى استقبال القبلة لبول أو غائط "١/ ١٩٣ ـ ١٩٤" .

وأخرجه أبو دواد "١٢ ، ١٣" فى كتاب الطهارة ـ باب الرخصة فى ذلك "١/ ٤" .

وأخرجه الترمذى "٩ ، ١٠ ، ١١" فى أبواب الطهارة ـ باب ما جاء من الرخصة فى ذلك "١/ ١٥ ـ ١٦" وقال حـديث جابر عن النبى ﷺ أصح من حـديث ابن لهيـعة ضعيف عند أهل الحـديث ، ضعفه يحيى بـن سعيد القطان وغيـره من قبل حفظه ، وقال فى حديث ابن عمر : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجـه النسائى فى كـتاب الطهارة ـ باب الرخـصة فى ذلك فى البـيوت "١/ ٢٣ ـ ٢٤" . وأخـرجه البـيـهقى فى كـتـاب الطهـارة ـ باب الرخصـة فى ذلك فى البنيـة "١/ ٩٢" .

وأخرجـه الدارمى "٦٧٣" فى كـتاب الطهـارة ـ باب الرخصـة فى استقـبال القـبلة "١/ ١٣٦" .

وأخرجـه ابن ماجه فى كـتاب الطهـارة وسننها ـ باب الرخصـة فى ذلك فى الكنيف وإباحته دون الصحارى "١/ ١١٦ ـ ١١٧" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل "٥/ ٤٢١" . ==

فهل يكون نهيه مخصوصا بفعله بإحدى الحالتين فى حقه وحقهم ، أم يختص فعله به ويجرى النهى عى إطلاقه فى حق الأمة ، « أو »[1] يتوقف فيه؟

فيه خلاف .

فذهب الشافعى : إلـى الاحتمال [الأول][2] ، ولهـذا قـال : لا بأس باستقبال القبلة واستدبارها فـى البنيان ، ويكون فعله دليلا علـى أن ذلـك غير «مراد »[3] ((و))[4] يختص النهى فى حقه وحقهم فى الصحراء[5] .

وذهب الكرخى إلى الاحتـمال الثانى : ولهذا قال : استقبال الكعبة[6] واستـدبارها منهى عنه فى البناء والصـحراء معـا ، وإنما كان يجوز فـى البنيان للنبى ﷺ على سبيل الخصوصية[7] .

وذهب القاضى عـبد الجـبار : إلى الاحـتمـال الثـالث ، زعمـا منه أن التخـصيص [لازم][8] على المذهبـين [على مـا سـتعـرف وليس][9] أحد

== وأخرجـه الدارقطنى فى كتاب الـطهارة ـ باب استـقبال القـبلة فى الخلاء "٥٨/١" ، "٦١" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى الرسالة "٨١١ ، ٨١٢" "ص ٢٩٢" .

(١) فى الأصل ، ص : أم ، وما أثبته من "ك" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) فى "ص" : موارد .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) انظر : الرسالة للإمام الشافعى "ص ٢٩٦" ، الأم للشافعى "٦٤٩/٨" .
وراجع : المعـتمـد "٣٩١/١" ، المسـتـصفـى "١٠٧/٢" ، التمـهيـد لأبى الخطاب "٣٣٣/٢" ، المحصـول "١/ق٣٩٢/٣" ، الأحكام للآمدى "١٩١/١ ـ ١٩٤" ، الفائق "٣٣٦/٣" .

(٦) فى "ص" : القبلة .

(٧) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك"

(٨) انظر : المراجع السابقة .

(٩) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك"

التخصيصين أو[لى من الآخر][1] فيتوقف[2] فيه إلى ظهور المرجح[3] .

حجة الإمام الشافعي رضي الله عنه : أن القول بتخصيص فعله به يوجب إبطال الدليل الدال على وجوب التأسي به في ذلك الفعل ، والقول بتخصيص النهي بإحدى الحالتين وتعميم حكم الفعل في حقه وحق الأمة إعمال للدليلين، أما دليل وجوب التأسي به ، فلأنه معمول به من كل وجه ، وأما نهيه فلأنه معمول به في إحدى الحالتين وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما[4] .

فإن قلت : لو قيل بتخصيص الفعل به لم يلزم إبطال دليل وجوب التأسي به بالكلية ، ضرورة أنه معمول به في غير ذلك الفعل ، بل غاية ما يلزم أنه يصير مخصوصا بالنسبة إلى ذلك الفعل ، وحمل النهي على إحدى الحالتين أيضا يوجب « الترجيح »[5] فالتخصيص لازم على المذهبين .

فلم قلتم : إن تخصيصكم أولى من تخصيصنا ، بل تخصيصنا أولى ، لأن دليل وجوب التأسي به في كل فعل مع كل فعل أعم من ذلك النهي ، ضرورة / (٣٤٦ / ب) أنه متناول لكل فعله[6] ، ونهيه عن الاستقبال غير متناول لكل فعل وتخصيص الخاص بالعام غير جائز .

قلت : دليل وجوب التأسي به في كل فعل مع كل فعل ليس هو المخصص للنهي حتى يلزم تخصيص الخاص بالعام ، بل دليل[7] وجوب التأسي به في ذلك الفعل مع ذلك الفعل بخصوصيته وأنه أخص من ذلك النهي ، ضرورة أنه غير متناول لغير ذلك الفعل ، ونهيه متناول له ولغيره ، فكان أخص منه

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .
(٢) في "ص" : فتوقف .
(٣) انظر : المعتمد "١/ ٣٩١" ، التمهيد لأبي الخطاب "٢/ ٣٣٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ٣٩١" ، الفائق "٣/ ٣٣٦" .
(٤) المحصول " ١/ ق٣ / ٣٩٢ " ، الفائق " ٣/ ٣٣٦ " .
(٥) في " ص ، ك " : التخصيص .
(٦) في " ص ، ك " : فعل .
(٧) آخر الورقة " ٢٢٧ " من " ص " .

وتخصيص العام بالخاص أولى من العكس فكان تخصيصنا أولى لا يقال نحن لا نخصص دليل وجوب التأسى به فى ذلك الفعل مع ذلك الفعل بالنهى حتى يلزم تخصيص الخاص بالعام ، بل تخصيص دليل وجوب التأسى به فى الفعل فقط بالنهى وإنه أعم من النهى لما سبق .

لأنا نقول : لا منافاة بين دليل وجوب التأسى به فى الفعل فقط ، وبين النهى حتى يخصص به ، بل المنافاة بينهما إنما هو باعتبار الفعل ، فكان المعتبر هو المجموع وأنه أخص [1] من النهى .

ومما سبق لا يخفى عليك مأخذ الكرخى رحمه الله . [2]

---

(١) فى الأصل : خص ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) قال الشيخ المصنف فى الفائق "٣/٣٣٦" فى الاحتجاج للكرخى: « الفعل يحتمل أن يختص وعدمه فلا يختص به العموم المتيقن » .

وأجاب عن هذا الاحتجاج بقوله : « وأجيب بأن الظاهر عدمه للغلبة ولما يدل على التأسى به والعموم أيضا ظاهر فيختص به ، إذ الفعل مع دليل التأسى أخص منه » .

واحتج القاضى عبد الجبار بقوله : « لو خص الفعل به لزم تخصيص دليل التأسى به، ولو خص عموم النهى لزم أيضا ذلك وليس أحدهما أولى من الآخر فيجب التوقف » . وأجاب ـ أى الشيخ المصنف ـ عن ذلك بقوله : « أن التوقف يوجب التعطيل والتخصيص أهون منه » .

« فهرس موضوعات المجلد الخامس »

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : تخصيص العموم بمذهب الراوى الصحابى ..	١٧٣١
لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوى الصحابى عند أكثر الإصوليين .	١٧٣١
خلافاً للحنفية والحنابلة .	١٧٣١
المفصلة .	١٧٣١
مثاله :	١٧٣٢
مثال أورده الرازى .	١٧٣٤
أدلة الأكثرين .	١٧٣٦
احتج الحنفية والحنابلة بوجوه .	١٧٣٨
المسألة الثالثة : فى أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ إذا كان الجواب مستقلا بنفسه بدون السؤال فهذا على أقسام أربعة :	١٧٤٠
أما القسم الأول فقد اختلفوا فيه فذهب أبو حنيفة وأكثر	

الموضوع	رقم الصفحة
الفقهاء ومعظم الأصوليين إلى تعميم حكمه .	١٧٤٤
وذهب مالك وآخرون إلى تخصيص حكمه بالمسؤول عنه .	١٧٤٥
استدلال أصحاب القول الأول بوجوه .	١٧٤٧
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه والجواب عنها .	١٧٤٨
القسم الرابع وحكمه .	١٧٥٤
المسألة الرابعة : فى جواز تخصيص العام بذكر بعضه عند الجمهور .	١٧٥٥
خلافا لأبى ثور .	١٧٥٥
احتج الجمهور .	١٧٥٧
احتج أبو ثور .	١٧٥٧
الجواب عن حجته .	١٧٥٧
المسألة الخامسة : فى جواز التخصيص بالعادة .	١٧٥٨
لا يجوز التخصيص بالعادة عند الجماهير خلافا للحنفية.	١٧٥٨
التخصيص بالعادة يحتمل وجهين .	١٧٥٨
المسألة السادسة : قصد المدح والذم لا يوجب التخصيص عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء .	١٧٦١
مثاله .	١٧٦٢
المسألة السابعة : إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد	

بصفة أو حكم خاص لا يتأتى فى كل مدلوله بل فى بعضه ، فهل يوجب ذلك تخصيصه أو لا ؟ اختلفوا فيه فذهب الأكثر إلى أن ذلك لا يوجب .	١٧٦٣
وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصصه .	١٧٦٣
وذهب جماعة إلى التوقف .	١٧٦٤
مثال الاستثناء .	١٧٦٤
مثال التقييد بالصفة .	١٧٦٥
مثال التقييد بحكم آخر .	١٧٦٥
(النوع السادس)	
الكلام فى المطلق والمقيد	
وفيه مسائل	١٧٧١
المسألة الأولى : فى انقسام المطلق حقيقى ومطلق إضافى.	١٧٧١
المسألة الثانية : فى حمل المطلق على المقيد .	١٧٧٢
أقسام حمل المطلق على المقيد ستة .	١٧٧٣
أحدها : أن يكون السبب واحدا وكل واحد منهما أمرا.	١٧٧٣
ثانيها : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهيا .	١٧٧٨
ثالثها : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا .	١٧٧٨
رابعها : أن يكون كل واحد منهما أمرا لكن السبب	

مختلف ، وهذا فيه ثلاثة مذاهب .	١٧٧٩
احتج الشافعى ومن وافقه من أصحابه بوجهين	١٧٨٠
حجة الحنفية والجواب عنها .	١٧٨٢
حجة بعض الشافعية القائلين أن تقييد أحدهما يوجب تقييد الآخر لفظا من غير حاجة إلى دليل آخر من وجوه .	١٧٨٣
خامسها : أن يكون كل واحد منهما نهيا والسبب مختلف .	١٧٨٥
سادسها : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا والسبب مختلف .	١٧٨٦
المسألة الثالثة : الشارع إذا أطلق الحكم مرة ثم ذكره مرة أخرى وقيده تقيداً ثم ذكره مرة أخرى وقيد تقييداً مضاداً لقيد المرة الأولى كيف يكون حكمه ؟ .	١٧٨٦
تنبيه .	١٧٨٨
(النوع السابع) الكلام فى المجمل والمبين وهو مرتب على مقدمة وفصلين	١٧٩١
أما المقدمة : ففى تفسير المجمل والمبين والبيان .	١٧٩١
تعريف المجمل .	١٧٩١

الفصل الأول	
فى المجمل وما يتعلق به	
وفيه مسائل :.	١٨٠٥
المسألة الأولى : فى أقسام المجمل .	١٨٠٥
الإجمال فى القول وهو إما مفرد أو مركب .	١٨٠٥
الإجمال فى حرف العطف	١٨٠٨
قد يكون الإجمال بسبب التجوز الناشئ من التركيب .	١٨٠٩
قد يكون الإجمال بسبب جميع الصفات	١٨٠٩
قد يكون بسبب أن اللفظ متردد بين جميع الأجزاء	١٨١٠
الإجمال فى الفعل	١٨١٠
المسألة الثانية : فى جواز ورود المجمل فى كتاب الله	١٨١٢
المسألة الثالثة : لا إجمال فى التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان .	١٨١٢
ذهب جماهير الأصوليين من الفريقين إلى أن التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيه .	١٨١٢
خلافا للكرخى وأبى عبد الله البصرى فإنهما ذهبا إلى أنه مجمل	١٨١٣
احتج الشافعية بوجوه	١٨١٣
أحدها	١٨١٤
ثانيها	١٨١٦

ثالثها	١٨١٦
احتج أبو عبد الله البصرى والكرخى بوجهين ، ومناقشتهما	١٨١٨
المسألة الرابعة : ذهب الحنفية إلى أن قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ مجمل .	١٨٢٠
ذهب الباقون إلى نفى الإجمال واختلفوا فيما بينهم .	١٨٢١
المسألة الخامسة : اختلفوا فى قوله « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فذهب جماهير الأصوليين إلى أنه الإجمال .	١٨٢٣
ذهب القاضى أبو بكر وعبد الله البصرى إلى أنها مجملة مطلقا .	١٨٢٥
ومنهم من فصل .	١٨٢٥
احتج من قال بنفى الإجمال مطلقا بوجهين :	١٨٢٦
أحدهما .	١٨٢٦
ثانيهما .	١٨٢٩
احتج الخصم بوجوه :	١٨٢٩
الوجه الأول : وجوابه .	١٨٢٩
الوجه الثانى : وجوابه .	١٨٣٣
الوجه الثالث : وجوابه .	١٨٣٥
المسألة السادسة : ذهب جماهير الأصوليين إلى أنه لا إجمال فى قوله عليه السلام : « رفع	

عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وأمثاله .	١٨٣٦
خلافا لأبى عبد الله وأبى الحسين البصرى	١٨٣٧
استدلال الشافعى	١٨٣٧
احتج أصحاب القول الثانى	١٨٣٩
المسألة السابعة: الحق أنه لا إجمال فى قوله تعالى: ﴿والسارق والسارق فإقطعواأيديهما﴾	١٨٤٠
ويدل عليه وجوه : أحدها :	١٨٤٠
ثانيها :	١٨٤٢
ثالثها :	١٨٤٢
وذهب بعضهم إلى أنها مجملة لزعمه أن اليد مجملة .	١٨٤٤
المسألة الثامنة : إذا كان للفظ معنى شرعى ومعنى لغوى فليس هو بمجمل بالنسبة إليهما .	١٨٤٤
وقال القاضى أنه مجمل بالنسبة إليهما .	١٨٤٤
فصل الشيخ الغزالى بين الوارد فى الإثبات وبين الوارد فى النهى .	١٨٤٥
حجة القاضى .	١٨٤٧
الجواب عن حجة القاضى .	١٨٤٨
المسألة التاسعة : فى أن لفظ الشارع إذا دار بين أن يفيد معنى وبين أن يفيد معنيين فهل هو مجمل ؟ .	١٨٤٩

اختلفوا فيه : فذهب الأكثرون إلى أنه ظاهر بالنسبة إلى إفادة المعنيين .	١٨٤٩
ذهب الأقلون إلى أنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما .	١٨٤٩
احتج الأكثرون بوجوه .	١٨٥٠
حجة الأقلين والجواب عنها .	١٨٥١
المسألة العاشرة : ذهب الأكثرون إلى أن لفظ الشارع إذا دار بين أن يكون محمولا على حكم شرعى متجدد ... كان حمله على الحكم الشرعى المتجدد أولى .	١٨٥٢
ذهب الأقلون إلى أنه محتمل لهما ، مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما :	١٨٥٢
مثال الأول :	١٨٥٢
مثال الثانى :	١٨٥٣
الدليل على أن حمله على الحكم الشرعى أولى	١٨٥٧
المسألة الحادية عشرة : روى عن الشافعى رضى الله عنه أنه تردد فى إجمال قوله تعالى : ﴿وأحل الله البيع﴾ وتعميمه .	١٨٦٣
وإلى كل واحد من الاحتمالين ذهب قوم .	١٨٦٤
وفصل إمام الحرمين .	١٨٦٤
تردد الشافعى يحتمل وجهين .	١٨٦٤

التردد فإحتمال قوله تعالى : ﴿ وإفعلوا الخير ﴾ على قولين .	١٨٦٦
المسألة الثانية عشرة : اختلفوا فى أنه هل بقى مجمل فى كتاب الله تعالى بعد وفاة الرسول عليه السلام أو لا ؟ .	١٨٦٧
فذهب قوم إلى المنع محتجين بوجهين .	١٨٦٧
وذهب آخرون إلى تجويزه .	١٨٦٨
الفصل الثانى **فى المبين وما يتعلق به**	
وفيه مسائل :	١٨٧٣
المسألة الأولى : جواز كون الفعل بيانا .	١٨٧٣
ذهب الجمهور إلى أن الفعل قد يكون بيانا .	١٨٧٣
ذهب بعض المتأخرين إلى أن البيان لا يقع بالفعل .	١٨٧٣
احتج أصحاب القول الأول بالمنقول والمعقول .	١٨٧٤
أما المنقول .	١٨٧٤
أما المعقول .	١٨٧٦
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه والجواب عنها .	١٨٧٨
تنبيه : فى أنواع البيان بالترك .	١٨٧٩
أنواع البيان فى الفعل .	١٨٧٩
المسألة الثانية : فى أن القول مقدم على الفعل فى البيان.	١٨٨٤

وهو على أقسام ستة .	١٨٨٤
أحدها : أن يكون القول مقدما على الفعل الموافق له فى البيان .	١٨٨٤
ثانيها : أن يعلم تقدم الفعل على القول	١٨٨٥
ثالثها : ألا يعلم التاريخ بينهما	١٨٨٥
رابعها : أن يتقدم القول على الفعل وهما متنافيان فيه .	١٨٨٦
خامسها : أن يتقدم الفعل القول	١٨٨٦
سادسها : أن لا يعلم التاريخ بينهما	١٨٨٨
المسألة الثالثة : فى جواز البيان بالأدنى	١٨٨٩
يجوز البيان بالأدنى عند الجماهير	١٨٨٩
خلافا للكرخى	١٨٩٠
حجة أصحاب القول الأول	١٨٩٠
حجة الكرخى والجواب عنها	١٨٩١
المسألة الرابعة : تأخير البيان	١٨٩٤
ذهب الجمهور إلى أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة .	١٨٩٤
وذهب آخرون إلى امتناعه مطلقا إلا فى تأخير بيان النسخ .	١٨٩٤
ومنهم من فصل فذهب جماعة إلى تجويزه فى الأمر والنهى دون الوعد والوعيد .	١٨٩٥
وذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء إلى تجويزه فى	

المجمل دون غيره .	١٨٩٥
وذهب أبو الحسين البصرى إلى المنع من تأخير البيان الإجمالى لا التفصيلى .	١٨٩٦
الدليل على ما ذهب إليه الشافعية عام ، وخاص .	١٨٩٧
أما العام فوجوه :	١٨٩٧
أحدها .	١٨٩٧
الاعتراض على هذا الوجه ومناقشته .	١٨٩٨
الجواب عن هذا الاعتراض .	١٩٠١
اعتراض .	١٩٠٣
الجواب عنه .	١٩٠٣
الجواب عن الاعتراض الثالث .	١٩٠٦
الجواب عن الاعتراض الرابع .	١٩٠٧
ثانيها :	١٩٠٧
ثالثها :	١٩٠٩
الاحتجاج من المعقول بوجوه عامة والجواب عنها .	١٩١٦
أما الدليل الخاص وجوه :	١٩١٩
أحدها ومناقشته .	١٩٢٠
وجوه تدل على أن كلمة "ما" تتناول العقلاء وغيرهم .	١٩٢٣
الجواب عن هذه الوجوه .	١٩٢٣
ثانيها ومناقشته .	١٩٢٨
ثالثها :	

رابعها :	١٩٣٢
خامسها :	١٩٣٣
اعتراض على هذا الوجه بالتفريق بين النسخ والتخصيص	١٩٣٥
الجواب عن هذا الاعتراض .	١٩٣٦
سادسها : ومناقشته .	١٩٣٦
الدليل على جواز تأخير بيان النكرة .	١٩٤٠
الوجوه الدالة على أن بنى إسرائيل أمروا بذبح بقرة معينة.	١٩٤١
أحدها :	١٩٤١
ثانيها :	١٩٤١
ثالثها :	١٩٤٢
اعتراض على الوجه الثالث .	١٩٤٤
هذا الاعتراض معارض بوجوه .	١٩٤٥
الجواب عن هذه الوجوه .	١٩٤٦
الذى يدل على تأخير بيان الأسماء الشرعية .	١٩٤٧
الذى يدل على جواز تأخير النسخ .	١٩٥٠
احتج المخالف بوجوه .	١٩٥١
أحدها : وجوابه .	١٩٥٢
ثانيها : وجوابه .	١٩٥٣
ثالثها : وجوابه .	١٩٥٥
المسألة الخامسة : فى جواز التدرج فى البيان .	١٩٥٨

القائلون بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ذهب أكثرهم إلى القول بجواز التدريج فى البيان والدليل على ذلك .	١٩٦٠
وذهب الأقلون إلى أنه لا يجوز ، حجتهم ومناقشتها .	١٩٦٠
المسألة السادسة : فى جواز تأخير تبليغ الوحى للرسول ذهب الجمهور إلى تجويزه ، ومنع الباقون .	١٩٦٣
حجة المجوزين .	١٩٦٤
حجة الباقين والجواب عنها .	١٩٦٥
المسألة السابعة : اختلاف القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فى جواز إسماع المكلف العام من غير إسماعه ما يخصه ، فذهب الأكثرون منهم إلى تجويزه والأقلون إلى المنع .	١٩٦٦
حجة الجمهور .	١٩٦٦
احتج الأقلون بوجوه والجواب عنها .	١٩٦٧
تنبيه .	١٩٦٩
النوع الثامن الكلام فى النص والظاهر والتأويل وهو مرتب على مقدمة ومسائل .	١٩٧١

المقدمة فى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة .	١٩٧٥
تعريف النص فى اللغة والاصطلاح .	١٩٧٥
شرح التعريف الأول .	١٩٧٥
التعريف الثانى .	١٩٧٥
التعريف الثالث .	١٩٧٧
تعريف الظاهر فى اللغة والاصنطلاح .	١٩٧٧
التعريف الأول وشرحه .	١٩٧٨
التعريف الثانى وشرحه .	١٩٧٨
تعريف التأويل فى اللغة والاصطلاح .	١٩٧٩
مناقشة تعريف الغزالى .	١٩٨٠
تعريف المصنف للتأويل .	١٩٨٠
شرح هذا التعريف .	١٩٨١
حد التأويل الصحيح .	١٩٨١
المسألة الأولى : ذهب الشافعى إلى أنه إذا أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة فإن له أن يختار أربعًا منهن وكذا إذا أسلم على أختين .	١٩٨٢
قال أبو حنيفة إن وقع العقد على التفريق واختار الأوائل منهن صح وإلا فلا .	١٩٨٣
حجة الشافعى	١٩٨٣
أول الخصم حجة الشافعى من ثلاثة وجوه .	١٩٨٣

تضعيف هذه التأويلات : تضعيف الأول .	١٩٨٤
تضعيف التأويل الثانى .	١٩٨٥
تضعيف التأويل الثالث .	١٩٨٨
اعتراض .	١٩٨٨
الجواب عنه .	١٩٩٢
المسألة الثانية : تمسك الشافعى فى أن نكاح المرأة نفسها باطل بقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها . . . الحديث » .	١٩٩٣
تأويل الخصم ما تمسك به الشافعى بتأويلات ثلاثة ومناقشتها .	١٩٩٣
المسألة الثالثة : تمسك الشافعى فى عدم جواز الإبدال فى باب الزكاة بقوله عليه السلام « فى أربعين شاة شاة » .	١٩٩٤
رأى الحنفية وحجتهم	١٩٩٧
تضعيف تأويلهم من وجهين	١٩٩٩
المسألة الرابعة : ومن التأويلات البعيدة تأويل يخالف ظاهر اللفظ .	٢٠٠٠
اعتراض والجواب عنه	٢٠٠٤
المسألة الخامسة : من التأويلات البعيدة تأويل قوله عليه السلام « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه » وتخصيصه بالأصول	٢٠٠٦

والفصول .	
ومن التأويلات البعيدة تأويل الحنفية لقوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » فأولوه بثلاثة أوجه .	٢٠٠٨
بعد تأويل الطحاوى من وجوه	٢٠١١
المسألة السادسة : فيما يعرف به ضعف التأويل	٢٠١٢
المسألة السابعة : من التأويلات البعيدة تأويل يقتضى حمل كلام الله ورسوله على شواذ اللغة والإعراب ونوادرهما .	٢٠١٥
مثاله التمسك بقوله تعالى : ﴿ وأرجلكم إلى الكعبين﴾ على قراءة الكسر .	٢٠١٦
ضعف هذا التأويل	٢٠١٦
وجه مذهب الجماهير القائلين بوجوب الغسل .	٢٠١٨
	٢٠١٩
(النوع التاسع)	
الكلام فى المفهوم	
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى تحقيق معنى المفهوم وتقسيمه	٢٠٢٩
تقسيم المفهوم إلى سبعة أقسام :	٢٠٢٩

أولها وثانيها وثالثها .	٢٠٣١
رابعها وخامسها	٢٠٣١
سادسها وسابعها	٢٠٣١
تعريف مفهوم الموافقة .	٢٠٣٣
أقسام مفهوم الموافقة .	٢٠٣٥
القطعى .	٢٠٣٧
الظنى .	٢٠٣٧
تعريف مفهوم المخالفة .	٢٠٣٨
المسألة الثانية : فى أن دلالة النص على الحكم فى مفهوم الموافقة هل هى لفظية أم قياسية ، فالجمهور على أنها قياسية ، وآخرون إلى أنها لفظية .	٢٠٣٩
احتج الأولون بوجوه .	٢٠٣٩
احتج الآخرون بوجوه والجواب عنها	٢٠٤٠
المسألة الثالثة : فى مفهوم الصفة هل يدل على نفى ذلك الحكم عما انتفى عنه تلك الصفة فذهب الشافعى ومالك وأحمد وآخرون إلى أنه يدل على النفى .	٢٠٤١

وذهب أبو حنيفة وأصحابه والمعتزلة وغيرهم إلى أنه لا يدل على ذلك .	٢٠٤٥
وفرق أبو عبدالله البصرى فقال بالمفهوم فى الخطاب الوارد لبيان المجمل .	٢٠٤٦
وفرق إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب.	٢٠٤٧ .
وقال الإمام أنه يدل على النفى بحسب وضع اللغة لكنه يدل على بحسب العرف العام .	٢٠٤٩
احتج الأولون بوجوه : أولها	٢٠٤٩
ثانيها	٢٠٥٠
ثالثها ورابعها	٢٠٥١
خامسا وسادسها	٢٠٥٥
سابعها	٢٠٥٦
احتج من لم يقل بكون المفهوم حجة بوجوه :	٢٠٥٧
أحدها وثانيها ومناقشتها .	٢٠٥٨
ثالثها ورابعها وجوابهما .	٢٠٥٨
خامسها وجوابه.	٢٠٥٩
وسادسها وجوابه.	٢٠٦٠

وسابعها وجوابه.	٢٠٦٠
وثامنها وجوابه.	٢٠٦٥
وتاسعها وجوابه.	٢٠٦٦
وعاشرها وجوابه.	٢٠٦٧
فرعان :.	٢٠٦٨
أحدهما .	٢٠٦٩
الثانى .	٢٠٦٩
المسألة الرابعة : اختلفوا فى الحكم المعلق على شئ يكمله "أن" هل هو عدم ذلك الشئ أو لا ؟	٢٠٧٠
ذهب القائلون بمفهوم الصفة وجماعة إلى أنه عدم عند عدمه .	٢٠٧١
ذهب الباقون إلى أنه ليس كذلك .	٢٠٧٢
احتج الشافعية بوجوه .	٢٠٧٢
أحدها ومناقشته .	٢٠٧٢
ثانيها ومناقشته .	٢٠٧٣
ثالثها ومناقشته .	٢٠٧٦
رابعها .	٢٠٧٨

احتج أصحاب القول الثانى بوجوه أحدها .	٢٠٨٠
وجوابه من وجهين :	٢٠٨٠
الجواب عن الآية الثانية والثالثة .	٢٠٨١
الجواب عن الآية الرابعة .	٢٠٨٢
اعتراض .	٢٠٨٣
الجواب عنه .	٢٠٨٤
ثانيها وجوابه .	٢٠٨٥
ثالثها وجوابه .	٢٠٨٦
المسألة الخامسة : فى حجية مفهوم الغاية .	٢٠٨٦
ذهب كل من قال بمفهـوم الشرط وبعض المنكرين له إلى أن مفهوم الغاية يدل على نفى الحكم عما بعد الغاية .	٢٠٨٧
وذهب الباقون إلى أنه لا يدل عليه	٢٠٨٧
احتج أصحاب القول الأول بوجوه الأول :	٢٠٨٨
الثانى والثالث .	٢٠٨٨
حجة أصحاب القول الثانى من وجهين	٢٠٨٨
المسألة السادسة : فى أن تقيد الحكم بعدد مخصوص هل	٢٠٩٠

يدل على نفى ذلك الحكم عن غيره من الإعداد أم لا ؟ اختلفوا فيه وتحقيق القول فيه يستدعى تفصيلا :	
أحدها وثانيها وثالثها .	٢٠٩٢
رابعها .	٢٠٩٢
خامسها .	٢٠٩٢
سادسها .	٢٠٩٣
وسابعها وثامنها .	٢٠٩٣
احتج القائلون بمفهوم العدد بوجوه :	٢٠٩٣
أحدها :	٢٠٩٤
أجيب عنه بوجوه : أحدها .	٢٠٩٥
ثانيها .	٢٠٩٦
ثالثها .	٢٠٩٧
رابعها .	٢٠٩٨
ثانيها : وجوابه .	٢٠٩٨
ثالثها :	٢٠٩٩
وجوابه .	٢٠٩٩
	٢١٠٠

المسألة السابعة : فى أن تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علما كان أو إسم جنس لا يدل على نفى الحكم عما عداه خلاف لأبى بكر الدقاق والحنابلة .	٢١٠١
استدل أصحاب القول الأول بوجوه،أحدها،ثانيها،ثالثها	٢١٠٢
رابعها .	٢١٠٣
احتج أصحاب القول الثانى بوجهين	٢١٠٤
المسألة الثامنة : فى مفهوم إنما.	٢١٠٥
المسألة التاسعة : خلافهم فى مفهوم : لا عالم فى المدينة إلا زيد .	٢١٠٦
المسألة العاشرة : خلافهم فى مفهوم نحو قوله " تحريمها التكبير وتحليلها التسليم " فذهب بعضهم إلى أنه يدل على الحصر .	٢١٠٦
وأنكره الباقون	٢١٠٨
احتج القائلون بالحصر بوجهين .	٢١٠٩
احتج أصحاب القول الثانى .	٢١١٠

(النوع العاشر)

الكلام فى دلالة أفعال الرسول عليه السلام وسكوته وتقريره

وفيه مسائل :	٢١١٣
المسألة الأولى : فى عصمة الأنبياء .	٢١١٣
لا يمتنع صدور الذنب من الأنبياء قبل الإنباء .	٢١١٣
ذهب الشيعة إلى امتناعه .	٢١١٣
أما بعد الإنباء فكل معصية مدلول المعجزة غير جائزة عليهم .	٢١١٣
ما يكفر به صاحب لا يجوز منهم وخالف فيه بعض الخوارج .	٢١١٤
أما ما ليس كذلك فعلى أقسام .	٢١١٥
أحدها : ما يكون من باب الاعتقاد الذى لا يكفر صاحبه اختلفوا فيه فمنهم من أباه ومنهم من جوزه .	٢١١٥
ثانيها : ما يكون من باب التبليغ وقد اتفقوا على أنه لا يجوز منهم تغيير وكتمان ما أوحى إليهم عمدا، واختلفوا فيه على وجه السهو .	٢١١٥

ثالثها : ما يتعلق بالفتوى عن اجتهاد .	٢١١٦
رابعها : ما كان من باب الأفعال فما كان من الكبائر فالأكثرون على أنه لا يجوز عليهم .	٢١١٦
وهؤلاء اختلفوا فى مدركه السمع أو العقل فذهب المحققون كالقاضي وغيره إلى أن مدركه السمع .	٢١١٧
وذهب بعض الشافعية والمعتزلة إلى أن مدركه العقل أيضا .	٢١١٧
وذهب بعض الحشوية إلى جواز صدور الكبيرة منهم .	٢١١٨
وذهب الأقلون وهم الشيعة إلى امتناعه .	٢١١٨
ما كان من الكبائر ، فأما أن يوجب الخسة والدناءة لفاعله أو لا يكون فالأول اتفقوا على عصمتهم من فعله على جهة التعبد وإن كان الثانى ففيه أربعة مذاهب .	٢١١٩
المختار: أنه لا يجوز منهم الكبيرة لا عمدا ولا سهوا، وأما الصغيرة فلا تجوز أيضا عمدا ولكن تجوز سهوا. . .	٢١٢٠
المسألة الثانية : فى أن مجرد فعل الرسول عليه السلام يدل على حكم فى حقنا أو لا ؟ .	٢١٢١
وذهب آخرون إلى أنه للندب .	٢١٢١
وذهب مالك إلى أنه للإباحة .	٢١٢٢

توقف فيه جمهور المحققين .	٢١٢٢
وذهب قوم إلى عدم الدراية هل للندب أو للإباحة أو يشاركه فيه غيره ولا يتعين واحد منها إلا بدليل زائد وهو المختار .	٢١٢٢
وذهب آخرون إلى أنه للحظر .	٢١٢٢
الدليل على المختار :	٢١٢٣
أدلتهم من القرآن أحدها : ومناقشته .	٢١٢٦
ثانيها : ومناقشته .	٢١٢٩
ثالثها : ومناقشته .	٢١٣١
رابعها : ومناقشته .	٢١٣١
خامسها : ومناقشته .	٢١٣٢
سادسها : ومناقشته .	٢١٣٤
سابعها : ومناقشته .	٢١٣٤
أدلتهم من السنة : أحدها :	٢١٣٥
ثانيها :	٢١٣٥
ثالثها :	٢١٣٦
رابعها :	٢١٣٧

خامسها :	٢١٣٨
الجواب عن هذه الأدلة من السنة من وجوه	٢١٣٩
دليليهم من الإجماع	٢١٤١
وجوابه من وجهين	٢١٤٣
أدلتهم من المعقول فمن وجوه	٢١٤٣
احتج القائلون بالندب : بالنص والإجماع والمعقول	٢١٤٧
أدلتهم من النص .	٢١٤٨
دليلهم من الإجماع .	٢١٤٩
دليلهم من المعقول .	٢١٥٠
احتج القائلون بالإباحة .	٢١٥١
المسألة الثالثة : إذا عرف وجه فعل الرسول عليه السلام من الوجوب والندب ولم يعرف أنه بيان لخطاب سابق ولا أن من خواصه هل يجب علينا التأسي به ، ذهب الجمهور إلى وجوب التأسي به.	٢١٥٣
وذهب البعض إلى أنه لا يجب ذلك .	٢١٥٣
وفصل بعضهم بين العبادات وغيرها .	٢١٥٣
احتج الجمهور بالنص والإجماع والمعقول :	٢١٥٤

أما النص فآيات .	٢١٥٤
أما الإجماع .	٢١٥٧
أما المعقول .	٢١٦٠
حجة من قال بالتفصيل .	٢١٦١
المسألة الرابعة : فى بيان الطرق التى يعرف كون الفعل واجبا أو ندبا أو مباحا .	٢١٦٢
المسألة الخامسة : فى أن سكوت النبى ﷺ عن إنكار فعل بين يديه أو فى عصره مع علمه به هل ينزل منزلة فعله فى كونه مباحا أم لا؟ الحق أنه ينزل .	٢١٦٥
المسألة السادسة : فى التعارض الحاصل بين الفعلين أو بين الفعل والقول .	٢١٦٧
فرع : إذا وقع التعارض بين قوله العام المتناول له وللأمة وبين فعله الخاص .	٢١٧٥
خلاف العلماء بماذا يختص فعله فهل يكون خاصا به أم بالأمة ؟ .	٢١٧٧

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ / صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

٦٤٤ - ٧١٥ هـ

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراة

جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المجلد السادس

المكتبة التجارية

بمكة المكرمة

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م

النوع الحادى عشر

الكلام فى النسخ

وفيه فصول :

الفصل الأول

فى النسخ وتعريف الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل :

الفصل الأول
فى النسخ وتعريف الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فـى حقيقتـه لغـة

ذهب الأكثرون : إلى أنه حقيقة فى الإزالة والإعدام[1] .

وذهب القفال : إلى أنه حقيقة فى النقل والتحويل[2] .

وذهب القـاضى أبو بكر[3] والغزالى[4] وغيـرهما : إلى أنه مشـترك

---

(١) انظر: فى هذا المعنى اللغوى للنسخ :
الصحـاح "١/ ٤٣٣" ، معجم مـقاييس اللغة مـادة « نسخ » "٥/ ٤٢٤" ، « لسان العرب » "٣/ ٦١" ، تاج العروس "٢/ ٢٨٢" .
وإلى القول بأنه حـقيقة فى الإزالة والإعـدام ذهب أبو الحسين البـصرى فى معتـمده "١/ ٣٩٤" .
وانظر فيما ذهب إليه الأكثرون :
المحصول "١/ق٣/ ٤١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .
وراجع الإبهاج "٢/ ٢٤٦" ، نهاية السول "٢/ ١٦٤" ، كشف الأسرار "٣/ ١٥٥" .

(٢) انظر : فيما نقل عن القفال : المحصول « فى الموضع السابق » .
وإلى أن النسخ حـقيـقـة فى النقل ذهب أكثر الحنفـيـة . انظر : تيسـيـر التحـرير "٣/ ١٧٨" ، كشف الأسرار "٣/ ١٥٠" .
وهذه الأقوال اللغوية التى نقلها الفقهاء لأئمة اللغة وأن الأصوليين والفقهاء اختار كل فريق منهم من هذه الأقوال ما اختاره كما هو واضح فى المسألة وأن الخلاف فيما يطلق عليـه النسخ حقـيقة أو مـجاز من هذه المعـانى . انظر : هامش المحصـول « الموضع السابق » .

(٣) انظر : البرهان لإمام الحرمين "٢/ ١٢٩٣" .

(٤) انظر المستصفى "١/ ١٠٧" .

بينهما بالاشتراك اللفظى[1] .

احتج الأولون بوجهين :

أحدهما : أنه « استعمل فى الإزالة »[2] والإعدام ، يقال : نسخت الريح آثار القوم ، إذا أعدمت وأزالت ، ونسخت الشمس الظل ،إذا أعدمت ، ونسخ الشيب الشباب ، إذ أزاله وجاء مكانه، ومنه يقال : تناسخ القرون والأزمنة[3] ، بمعنى انعدام البعض ومجىء البعض الآخر مكانه ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة[4] .

وكون التجوز واقعا[5] فى إسناد الاستعمالات المذكورة ، من حيث إن المزيل للآثار ، والظل ، والشباب ، ليس هو الريح ، والشمس ، والشيب [لو سلم ذلك فإن فى كون تلك الإسنادات][6] ((مجازات ، منعا لا يخفى سنده))[7] [بل الله تعالى][8] .

لا ينفى كون اللفظ حقيقة فى الإزالة أو[9] التجوز العقلى ، بجامع

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢٦" ، كشف الأسرار "٣/ ١٥٥" .

(٢) مكرر فى الأصل .

(٣) آخر الورقة "٦٩" من "ك" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٣٩٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٢٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢٦" ، نهاية السول "٢/ ١٦٤" .

(٥) فى "ص" : دافعا .

(٦) ساقط من الأصل ، ك . والمثبت من "ص" .

(٧) ساقط من "ك" .

(٨) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .
وانظر : المعتمد "١/ ٣٩٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٢٠" .

(٩) فى "ك" : اذ .

الحقيقة اللغوية على ما سبق ذلك فى اللغات[1] .

وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا يكون حقيقة فى النقل والتحويل دفعا للاشتراك[2] .

وعورض : هذا الوجه بمثله فقيل : النسخ استعمل فى النقل والتحويل على ما سيأتى[3] ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، وإذا كان حقيقة فيه ، وجب أن لا يكون ((حقيقة))[4] فى غيره دفعا للاشتراك ، وحينئذ ليس جعله حقيقة فى أحدهما أولى من جعله حقيقة فى الآخر[5] .

وأجاب الإمام عنه بأن الترجيح معنا ، لأن الإزالة والإعدام أعم من النقل/ (٣٤٧/أ) والتحويل ، لأن الإعدام والإزالة تارة فى الذات ، وتارة فى الصفات ، والنقل والتحويل ليس فيه إلا إزالة الصفة[6] وإعدامها ، لأن الذات فيه باقية ، وإنما ينعدم صفة كونه فى هذا المقام ويتحدد له صفة كونه فى هذا المقام ، [وهو][7] مطلق الإعدام المنقسم إلى إعدام الذات والصفة أعم من كل واحد منهما ، وجعل اللفظ حقيقة فى المعنى العام ، أولى من جعله فى الخاص[8] [9] .

أما أولا : فلأنه يكون متواطئا فى تلك الموارد من غير استلزام تجوز واشتراك .

---

(١) انظر: ما سبق "ص ٢٩٣" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٢٠" ، الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

(٣) انظر : ما يأتى « قريبا » .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٢١" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٨٥" .

(٦) فى الأصل ، ص : الإزالة ، والمثبت من "ك" .

(٧) ساقط من الأصل ، ك ، والمثبت من "ص" .

(٨) آخر الورقة "٢٢٨" من "ص" .

(٩) وانظر فى جواب الإمام الرازى : المحصول "١/ق٣/٤٢٣" .

وأما ثانيا : فلأنه أكثر فائدة ، وبالتقرير[1] الذى قررناه أن الإزالة والإعدام أعم من النقل والتحويل يسقط[2] ما قيل فى سند[3] منع كونه أعم منه ، وهو أن الإعدام حيث يكون [إنما][4] يكون بزوال صفة « وهى »[5] صفة الوجود ، وتجدّد أخرى ، وهى صفة العدم فلا يكون أعم منه[6] .

ولا يخفى عليك معارضة الوجهين بما سبق فى اللغات[7] .

وثانيهما : وهو أن إطلاق اسم النسخ على النقل فى قولهم : نسخت الكتاب، أو نسخت ما فى الكتاب ، مجاز ضرورة أن ما فى الكتاب لم ينقل حقيقة ، وإذا كان اسم النسخ مجازا[8] فى النقل ، لزم أن يكون حقيقة فى الإزالة والإعدام ، لئلا يلزم قول ثالث خارق للإجماع ، أو لأنه غير مستعمل فيما سواهما[9] .

وهو ضعيف جدا ، لأنه لا يلزم من أن يكون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة أن لا يكون النسخ حقيقة فى النقل ، لجواز[10] أن يكون حقيقة فيه مجازا فى قولهم : نسخت الكتاب بطريق التشبيه ، نعم لو كان استعمال النسخ بمعنى النقل منحصرا فيه ، أو لو قيل : إن كل من قال إنه حقيقة فى

---

(١) فى "ص" : التقدير .

(٢) فى "ك" : سقط .

(٣) فى "ك" : سنده .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) فى "ص" : هى .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى "٣/١٠٣" وراجع : منهاج العقول "٢/١٦٢" .

(٧) انظر ما سبق "ص ٢٩٣" .

(٨) فى الأصل : مجاز ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٩) انظر : المعتمد "١/٣٩٤" ، المحصول "١/ق٣/٤٢١" ، الوصول إلى الأصول "٢/٦" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٢" .

(١٠) فى الأصل ، ص : نحو ، والمثبت من "ك" .

النقل قال إنه حقيقة فى قولهم : نسخت الكتاب ، لكنه ليس بحقيقة فيه لما سبق ، فلا يكون حقيقة فى النقل أتم[1]، لكن من المعلوم أنه ليس الاستعمال منحصرا فيه ولا يمكن ادعاء الثانى[2].

احتج القفال على أن النسخ بمعنى النقل والتحويل : إذ يقال : تناسخ المواريث، بمعنى انتقالها من ورثة إلى ورثة ، ومن المعلوم أنه ليس هو بمعنى الإزالة والإعدام ، وكذلك : تناسخ الأرواح ، بمعنى انتقالها من بدن إلى بدن[3] .

وقولهم : نسخت الكتاب ، أو ما فى الكتاب ، كأنك تنقله لنقل مثله مجاز منه بطريق المشابهة ، لا من النسخ الذى هو بمعنى الإزالة والإعدام ، لأنه لا مشابهة بينهما ، أو وإن كان بينهما مشابهة لكن المشابهة بينه وبين النسخ بمعنى النقل والتحويل أكثر ، وقد عرفت أن جهة الرجحان فيكون مجازا منه ، فيكون حقيقة فيه .

وأما القائلون : بأنه مشترك بينهما ، قالوا : إنه استعمل فى المعنيين كما سبق[4] ولم يترجح أحدهما على الآخر بكونه حقيقة أو مجازا فيكون حقيقة/ (٣٤٧/ب) فيهما[5] .

---

(١) فى الأصل : لم ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٣٩٥" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٦" ، الأحكام للآمدى «الموضع السابق » ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٢١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .

(٤) انظر ما سبق "ص ١٨٦" .

(٥) انظر : المستصفى "١/ ١٠٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢٦" ، نهاية السول "٢/ ١٦٤" ، كشف الأسرار "٣/ ١٥٥" شرح الكوكب المنير "٢/ ٥٢٦" .

وجوابه : أنه مستعمل فيه ، إما بطريق التواطؤ ، أو بطريق التجوز ، وجعل الإزالة أصلا والنقل فرعا ، أولى من العكس لما عرفت ((من))[1] قبل[2] .

المسألة الثانية

فى حده بحسب الاصطلاح[3] والناسخ والمنسوخ

النسخ عبارة عن : رفع حكم ثابت « بطريق شرعى »[4] .

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) والخلاف فى هذه المسألة على ما قرره الآمدى وغيره لفظى لا معنوى والذى يهم الأصولى معنى النسخ فى الاصطلاح ، وأما كون النسخ لفظًا مشتركًا بين التحويل والنقل والإزالة والرفع على ما قرره أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب وابن برهان والغزالى وغيرهم ، أو أنه مجاز فى النقل حقيقة فى الإزالة ، كما قرره أبوالحسين البصرى والإمام الرازى وأتباعه ، أو أنه مجاز فى الإزالة حقيقة فى النقل كما قرره القفال وطائفة من الفقهاء ـ كما سبق ذلك ـ لا ينبى على تقريره كبير فائدة على أنه يصعب القطع بأحد هذه الأقوال ، لأن كل قول منها قال به جماعة من أهل اللغة كما سبق ذلك .

انظر : المعتمد "١/٣٩٤" ، المستصفى « الموضع السابق » ، المحصول «١/ق٣/٤١٩" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٤" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠١" .

(٣) انظر فى تعريف النسخ فى الاصطلاح :

المعتمد "١/٣٩٦" ، العدة "٣/٧٧٨" ، البرهان "٢/١٢٩٣" ، أصول السرخسى "٢/٥٣" ، المستصفى "١/١٠٧" ، المنخول "ص ٢٨٩" ، الوصول إلى الأصول "٢/٧" ، المحصول "١/ق٣/٤٢٣" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٨٥" .

(٤) مكرر فى الأصل .

وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٨٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/٢٢٦" ، نهاية السول "٢/١٦٢" ، كشف الأسرار "٣/١٥٦"، تيسير التحرير "٣/١٧٩" ، شرح الكوكب المنير "٣/٥٢٦" .

وإنما قلنا : رفع حكم ، لأن حقيقة النسخ الرفع والإزالة لغة[1] .

واصطلاحا : على ما ستعرف ذلك[2] .

وقولنا : ثابت بطريق شرعى ، وقع احترازا عن الثابت بطريق العقل ، كالبراءة الأصلية ، فإن رفعه ولو بطريق شرعى لا يسمى نسخا ((بحسب الاصطلاح ، وهو خير من قول القائل : الثابت بالخطاب[3] ، لأنه يندرج تحته الثابت به وبغيره، كالأفعال .

وإنما قلنا : بطريق شرعى))[4] ، ليتناول الخطاب ، ومفهوميه ، والأفعال، ويخرج عنه[5] ما يكون الرفع بالموت ، والجنون ، وانكسار العضو، وغيره من الموانع الرافعة[6] للأحكام .

ولا حاجة إلى اعتبار مثل الحكم فى التحديد حتى يقال : رفع مثل حكم ثابت، كما وقع فى كلام بعض المعتزلة[7] ، لأن اعتبار ذلك إن كان لامتناع

---

(١) كما سبق "ص ١٨٩٤" .

(٢) كما سيأتى « قريبا » .

(٣) يشير بذلك إلى تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى حيث قال: «هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ».
وتعريف القاضى هذا اختاره الشيخ الغزالى وأبو بكر الصيرفى وأبو إسحاق الشيرازى وابن الأنبارى وغيرهم .
انظر : المعتمد "١/٣٩٦" ، شرح اللمع "١/٤٨١" ، المستصفى "١/١٠٧" ، الوصول إلى الأصول "٢/٧" ، المحصول "١/ق٣/٤٢٣" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠١" ، الروضة "ص ٧٠" ، تيسير التحرير "٣/ ١٨٠" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٥) آخر الورقة "٢٢٩" من "ص" .

(٦) فى "ص" : الواقعة .

(٧) كما فى تعريف القاضى عبد الجبار بن أحمد حيث قال : « ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » ==

تعقل رفع الثابت بناء على ما يقال : إن المرفـوع إن كان ثابتا لا يمكن رفعه ، وإن لم يكن ثابتا لا يحتاج إلى رفعه .

فباطل ، لأنه بعينـه آت فى المثل ،إذ يمكن أن يقال : رفع المثل إن كان فى حالة ثبوتـه فباطل لما ذكرتم ، وإن كان فى غـير حالة ثبوته سـواء كانت تلك الحالة حالة عدمه قبل وجوده، أو حالة عدمه بعد وجوده فلا يحتاج إلى رفعه، وإن كان لأجل أن المرفـوع بالنسخ ليس هو عين[1] الثابت بالطريق الشرعى ، ضرورة أن زمـان النسخ زمان الثـبوت بالطريق الشـرعى ، فالثـابت فى زمان النسخ ليس غير[2] الثابت بالطريق الشـرعى ، بل مثله فهـو أيضا باطل ، لأنا لم نقل رفع حكم ثابت قبل النسخ حتى يلزم ذلك[3] والثابت بالطريق الشرعى يتناول الثـابت حالة النسخ وقبلهـا ، فإن الثـابت حالة النسخ لو سلم أنه غـير الثابت قبلها ، لكنه ثابت بالطريق الشرعى أيضـا كالثابت قبلها ، وإلا لم يكن حكما شرعيا وهو خلاف الإجماع[4] .

وقولنا : رفع حكم : يغنى عن التقييد : بالتراخى ، وعن[5] قولنا : لولاه لكان الحكم ثابتـا ، لأن الأول : إنما يراد للاحـتـراز عن انتـفـاء الحكم الذى يحصل بسبب الاسـتثناء ، والتقيـيد بالصفة ، والغاية ، والشـرط وقد حصل

== وتعريف أبى الحسين البصرى حـيث قال:« بأنه قول صادر عن الله عز وجل أو منقول عن رسول الله ، أو فعل منقول عن رسوله يفـيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله أو بنص أو بفـعل منقولين عن رسولـه مع تراخيه عنه علـى وجه لولاه لكان ثابتا » .

انظر : المراجع السابقة .

(١) آخر الورقة "٧٠" من "ك" .

(٢) فى "ك" : عين .

(٣) فى "ص" : من .

(٤) انظر الوصول إلى الأصول "٨/٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٤" .

(٥) فى "ص" : وغير .

الاحتراز عنه ، بقولنا : رفع حكم ، إذ ليس فى شىء منها رفع الحكم ، لأن الرفع إنما يكون/ (٣٤٨ / أ) بعد الثبوت وليس فى شىء من ذلك ثبوت الحكم ، لأنها تخصيصات وهو يبين أنه غير مراد .

والثانى : إنما وقع احترازا عن النهى الوارد بعد الأمر المطلق الذى امتثل مقتضاه.

وقلنا : إنه لا يقتضى التكرار وما يجرى مجراه ، فإن النهى لا يكون نسخا للأمر المتقدم ، لأنه ليس بمثابة[١] : لولاه لكان الحكم ثابتا[٢] .

وقد حصل ذلك ((بقولنا))[٣] رفع الحكم[٤] ، ضرورة أن لما امتثل مقتضاه لم يكن الحكم ثابتا فيما بعده[٥] .

فإن قلت : الأمة إذا اختلفت على قولين ، فإنه يجوز للعامى الأخذ بكل واحد من القولين بدلا من الآخر ، ثم إذا اتفقت على أحدهما ، فإنه لا يجوز له ذلك إذ ذاك .

فهذا طريق شرعى : رفع حكم ثبت بطريق شرعى مع أنه لا نسخ ، إذ الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به[٦] .

قلت : من منع من أصحابنا كالصيرفى فى حصول مثل هذا الإجماع فقد سقط عنه هذا السؤال ، وأما من جوز ذلك فإنه يمنع كون الإجماع على أحد

---

(١) فى "ص" : مثابة .

(٢) يشير إلى تعريف القاضى أبو بكر كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) فى الأصل ، ك : حكم ، والمثبت من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/٤٢٨" .

(٦) كما سيأتى "ص ٢٠٣٨" .

وانظر : المعتمد "١/٣٩٦" ، المحصول "١/ق٣/٤٢٦ ـ ٤٢٧" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٥"

القولين رافعا لجواز[1] الأخذ بكلا القولين على البدلية ، وهذا لأنه يجوز أن يكون مشروطا بعدم حصول الإجماع بعده على أحد القولين ، فإذا وجد ذلك فقد زال شرطه فيزول الحكم لزوال شرطه، وهو ليس من النسخ فى شىء[2] .

لا يقال : ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ، قائم فى النسخ .

إذ يمكن أن يقال : إن حكم المنسوخ كان مغيا[3] إلى غاية وجود الناسخ، فإذا وجد ذلك زال الحكم لزوال شرطه فلا يتحقق معنى الرفع فى النسخ أيضا[4] .

وعند ذلك يلزم : إما إنكار النسخ على ما نقل ذلك عن بعض المسلمين[5]، فإنه لا يمكن تصحيحه إلا بهذا الطريق .

وإما أن يقال : إنه عبارة عن انتهاء مدة الحكم[6] . على ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق .

---

(١) فى "ص" : بجواز .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/٤٢٧" ، الأحكام للآمدى "١٠٦/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٨٧/٢" .
وراجع : منهاج العقول "١٦٣/٢" .

(٣) أخر الورقة "٢٣٠" من "ص" .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "١٠٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٨٧/٢" .

(٥) كأبى مسلم الأصفهانى ، على أن معنا إنكاره أنه يميل إلى أنه تخصيص فى الزمن لا رافع للحكم وهو مسبوق بالإجماع فلا تعتبر مخالفته كما سيأتى "ص ١٩٢٣" .
وهو: أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى المعتزلى المولود سنة "٢٥٤ هـ" .
قال ابن السمعانى : وهو رجل معروف بالعلم كان نحويا متكلما معتزليا عالم بالتفسير وغيره ، له جامع التأويل لمحكم التنزيل أربعة عشر مجلدا على مذهب المعتزلة ، والناسخ والمنسوخ وغيرها . توفى سنة "٣٢٢ هـ" وقيل غير ذلك .
(انظر : الفهرست "ص ٢٠٢" ، معجم الأدباء "٣٥/١٨" ، بغية الوعاة "٥٩/١"، لسان الميزان "٨٩/٥ ، ١٠٥/٧" .

(٦) انظر : المستصفى "١٠٨/١" ، أصول السرخسى "١٠٤/٣" ، الأحكام للآمدى «الموضع السابق» .
==

لأنا نقول : هذا الاحتمال وإن كان قائما فى النسخ ، لكنه مرجوح خلاف ظاهر اللفظ المنسوخ حكمه ، فإن لفظه يفيد دوام الحكم ، إذ النسخ بعد الفعل لا يرد[1] إلا على مايفيد تكرار الحكم،إما على سبيل الدوام ، أو وإن كان إلى غاية معينة ، لكنه يكون واردا قبل تلك الغاية ، وإذا كان كذلك كان معنى الرفع فيه أغلب بخلاف اختلافهم فى مسألة على قولين ، فإنه ليس فيه ما يدل على جواز الأخذ بأحد القولين على تلك الصفة ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من العمل بمقتضاه حيث ليس يخالف[2] الظاهر بل يؤيده ،فإن ظاهر ما يدل على أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به يؤيده العمل بمقتضاه حيث يخالف الظاهر، ولو فرض الإجماع على جواز الأخذ بأحد القولين بصراحة القول ، إما على التأبيد أو غيره فإنا نمنع حصول الإجماع بعد ذلك على أحد القولين .

وسلك الإمام رحمه الله تعالى فى دفع / (٣٤٨ / ب) هذا النقض مسلك العناية فإنه لما قال : الناسخ طريق شرعى إلى آخره ، قال : نعنى بالطريق الشرعى القدر المشترك بين القول الصادر من الله ورسوله ، والفعل المنقول عنهما ، والإجماع على جواز الأخذ بأحد القولين ، والإجماع على أحدهما بعد ذلك ، ليس بطريق شرعى على هذا التفسير[3] .

ولا يخفى[4] عليك ما فيه من الضعف ، ودفع بعضهم بوجه آخر وهو أن الحكم نفيا وإثباتا إنما يستند إلى الدليل السمعى الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذى هو النسخ ، لا أن خطابهم نسخ[5] .

== وراجع : روضة الناظر "ص ٦٩" ، نهاية السول "٢/ ١٦٤" ، شرح المنار وحواشيه "ص ٧٠٨" .

(١) فى "ص" : لا يراد .

(٢) فى "ص" : مخالف .

(٣) انظر فى هذا المسلك للإمام الرازى : المحصول "١/ ق٣/ ٤٢٨" .

(٤) فى " ص" : لا يخفى .

(٥) يريد ببعضهم هنا الشيخ الآمدى فإنه هو الذى أورد هذا الوجه فى دفع هذا النقض . انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٧" .

وهو ضعيف جدا ، لأن الاحتمال المذكور قائم فى كل إجماع[1] ، وهو إنما يكون نقضا على من سلم أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، وهذا التعريف الذى ذكرناه إنما هو على رأى القاضى[2] .

فأما إذا أردت تعريفه على ما يشترك فيه المذهبان فقل : النسخ عبارة عن زوال حكم ثبت بطريق شرعى ، عند ورود طريق شرعى مناف لحكمه ، على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا[3] .

وإنما زدنا هذا القيد الأخير : احترازا عما ورد ما ينافى مقتضى[4] مطلق الأمر من الطرق الشرعية بعد فعله ، فإنه زال حكمه عند ورود طريق شرعى مناف لحكمه ، وهو ليس بنسخ ، لأنه ليس على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا، إذ حكمه قد انقطع بعد الامتثال .

ولا حاجة إلى قيد التراخى إذ الزوال إنما يكون بعد الثبوت ، وفى صورة الاستثناء والتقييد بالصفة ، والشرط[5] ، والغاية ، لم يثبت الحكم أصلا، وهذا[6] فى الغاية المفصلة[7] .

فأما المجملة نحو قوله تعالى : ﴿ فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن

---

(١) فى الأصل : الإجماع ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) وهو أن النسخ رفع :

انظر : المستصفى "١/١٠٨" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٣٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٤" ، الفائق "٤/ ٥" .

وراجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوى "٣/ ١٥٧" .

(٣) انظر : المستصفى ، الأحكام للآمدى « فى الموضعين السابقين » ، الفائق "٣/ ٥" .

وراجع : تيسير التحرير "٣/ ١٨١" .

(٤) فى "ص" : ما يقتضى .

(٥) آخر الورقة : "٧١" من "ك" .

(٦) فى الأصل : وهلا ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٧) الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٤" ، الفائق "٤/ ٦" .

الموت أو يجعل الله لهن[1] سبيلا ﴾[2] فهل يجعل بيان الحكم على خلاف الحكم السابق بعدها نسخا للحكم المتقدم[3] أم لا ؟ .

فيه احتمالات : وذلك نحو شرعية جلد الزانى والزانية بعد قوله : ﴿ أو يجعل الله لهن سبيلا ﴾[4] الأظهر أنه يقع عليه اسم النسخ ، كما لو قال : هذا «وأحب الىَّ »[5] أن أنسخه ثم ينسخه .

ويحتمل أن لا يقع كما فى الغاية المفصلة[6] .

وأما الناسخ : فيطلق على الشارع ، الناصب للدلالة على النسخ وهو الله تعالى فى الحقيقة . فإن الرسول مبلغ عنه الأحكام وليس له شرعية الحكم من تلقاء نفسه ، يقال : نسخ الشارع هذا الحكم فهو ناسخ ، قال الله تعالى : ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها[7] نأت بخير منها ﴾[8] .

---

(١) آخر الورقة "٢٣١" من "ص" .

(٢) سورة النساء : آية "١٥" .

(٣) فى "ص" : المقدم .

(٤) سورة النساء : آية "١٥" ، وقد قال عليه الصلاة والسلام بعده « قد جعل الله لهن سبيلا» البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام . والثيبان يرجمان » .
والحديث يروى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه مرفوعا . أخرجه مسلم والشافعى وأحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى والطحاوى والبيهقى .
وسوف يأتى تخريجه بمشيئة الله تعالى " ص ٢٠١٥" .

(٥) فى "ك" : لى احب .

(٦) انظر: المعتمد "١/ ٤٠٠" ، البرهان "٢/ ١٢٩٣" ، أصول السرخسى "٢/ ٧١" .
وراجع : نهاية السول "١/٤٨" ، المسودة "ص ٢٢٠" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٣٧" .

(٧) فى "ص" : ﴿ أو ننسأها ﴾ وهى قراءة أخرى كما سيأتى بيان ذلك "ص ٢٢٤٨" .

(٨) سورة البقرة : آية "١٠٦" .
وانظر الأحكام للآمدى "٣/ ١٠٨" .

وقد يطلق على الطريق الشرعى الرافع للحكم، إذ يقال: آية الاعتداد بالأشهر[١] نسخت لآية الاعتداد بالحول[٢] ، فى حق المتوفى عنها زوجها ، وخبر التقاء الختانين[٣] نسخ قوله : « الماء من الماء »[٤] .

ويطلق على نفس الحكم المشروع بعد النسخ ، نحو « مايقال »[٥] وجوب صوم رمضان ، نسخ وجوب صوم عاشوراء[٦] ، فهو ناسخ[٧] .

ويطلق على معتقد النسخ يقال : فلان ينسخ الكتاب بالسنة إذا اعتقد ذلك[٨] .

واتفقوا على أنه ليس حقيقة فى الكل ، بل فى البعض[٩] .

وهو إما الأول : فقط .

---

(١) وهى الآية "٢٣٤" من سورة البقرة ، وهى قوله تعالى " ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً** ﴾ الآية .

(٢) وهى الآية "٢٤٠" من سورة البقرة وهى قوله تعالى : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج** ﴾ الآية .

(٣) يريد التقاء الختانين ما روى عن عائشة رضى الله عنها حين سئلت عن الغسل بغير إنزال فقالت : « إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا » والحديث سبق تخريجه "ص ١٤٣٧" .

(٤) الحديث سبق تخريجه " ص ١٩٦٩" .

وانظر : أحكام القرآن للجصاص "٤١٤/١" ، الأحكام للآمدى "١٠٨/٣" ، الفائق "٨/٤" .

(٥) فى "ص" : ما يقابل .

(٦) نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان حديث سوف يأتى تخريجه "ص ٢٢٩٨" .

(٧) انظر : الأحكام للآمدى "١٠٨/٣" ، الفائق "٨/٤" .

(٨) انظر : المعتمد "٣٩٦/١" ، الأحكام للآمدى ، الفائق « الموضعان السابقان » .

(٩) قال الآمدى فى الأحكام « فى الموضع السابق » : « غير أن الإجماع منعقد على أن إطلاق اسم ناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجاز » .

أو هو مع الثانى : فقط على ما نقل ذلك عن المعتزلة[1] .

ويحتمل أن يقال إنه حقيقة فيهما .

أما الأول : فظاهر .

وأما الثانى : فلكثرة الاستعمال فيه بالنسبة إلى سائر المعانى ، وجعل المعنى الثانى : غير[2] النسخ كما زعم الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى بعيد جدا[3] .

أما إذا قلنا : الناسخ حقيقة فيه فظاهر ، لأن النسخ ليس [هو][4] حقيقة فى الناسخ فيكون مغايرا .

وأما إذا قلنا : إنه مجاز فيه فكذلك ، لأن جهة مجازية تلك غير جهة مجازية هذه وتغاير جهة التجوز دليل على التغاير .

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع بالنسخ[5] .

---

(١) وذكر الآمدى فى الأحكام « فى الموضع السابق »: إنَّ الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى أنه ـ أن الناسخ ـ حقيقة فى الله سبحانه وتعالى أو فى الطريق المعرف لارتفاع الحكم .

فعند المعتزلة الناسخ فى الحقيقة هو الطريق حتى أن أبا الحسين قال فى تعريفه : « إن الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى عز وجل . . . » كما سبق .

انظر: المعتمد "١/٣٩٦" ، المستصفى "١/١٢١" .

ثم بين الآمدى : أن معتقده أن الناسخ فى الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى وأن خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو الناسخ وإن سمى ناسخا فمجازا . ثم بين أن حاصل الخلاف فى ذلك مرجعه إلى اللفظ .

انظر : الأحكام للآمدى « فى الموضع السابق » .

(٢) فى "ك" : عين .

(٣) انظر : المستصفى "١/١٢١" .

(٤) ساقط من الأصل ، ك ، والمثبت من "ص" .

(٥) كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجات النبى ﷺ وحكم الوصية للوالدين والأقربين ، وحكم التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها إلى غير ذلك .
انظر : المعتمد "١/٣٩٧" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٨" .

وقد[١] يطلق على الدليل الذى تضمن إثبات الحكم المنسوخ ، إذ يقال خبر كذا، وإنه كذا منسوخ إذا كان حكمهما منسوخا [٢] .

المسألة الثالثة

ذهب كثير من المحققين كالقاضى والغزالى ((إلى))[٣] : أن النسخ رفع .

ومعناه : أن خطاب الله تعالى بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لنفى إلا أنه زال لطريان الناسخ[٤] .

وقال الأستاذ والفقهاء أنه بيان .

ومعناه : أن الخطاب الأول انتهى بذاته فى ذلك الوقت ، « ثم »[٥] جعل بعده حكم[٦] ، والدليل الذى يرد مثبتا للحكم الجديد يعرف ذلك[٧] .

---

(١) فى "ك" : فقد .

(٢) انظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى ، الفائق « فى المواضع السابقة » .
وراجع : شرح الكوكب المنير "٥٢٩/٣" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر فى مذهب الأكثرون :
البرهان "١٢٩٤/٢" ، المستصفى "١٠٨/١" ، المنخول "ص ٩٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٣٠" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٢" ، روضة الناظر "ص ٦٩" .

(٥) فى الأصل : فى ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٦) والعبارة فى المحصول "١/ ق٣/ ٤٣١" هكذا : « ومعناه : أن الخطاب الأول انتهى بذاته فى ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم آخر » .

(٧) وإليه ذهب إمام الحرمين والإمام الرازى :
انظر : البرهان "١٢٩٣/٢" ، أصول السرخسى "٧٥/٢" ، المستصفى "١٠٨/١" ، المنخول "ص ٢٨٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٣١" ، الأحكام للآمدى "١٠٤/٣" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٢" ، الفائق "٩/٤" .

وهو كالخلاف فى أن زوال الإعراض بالذات أو بالضد .

فإن من قال : ببقائها ، قال : إنما ينعدم الضد المتقدم لطريان الطارئ ولولاه لبقى .

ومن لم يقل ببقائها قال : إنه ينعدم بنفسه ، ثم يحدث الضد الطارئ وليس له تأثير فى إعدام الضد الأول[1] .

احتج القاضى بوجوه :

أحدها : أن النسخ فى اللغة : عبارة عن الإزالة كما تقدم[2] ، فوجب أن

---

(١) انظر هذا التمثيل : المحصول "١/ق٣/٤٣١" ، الفائق "٤/٩" .
وقال القرافى معقبا على هذا التمثيل على مانقله محقق المحصول "١/ق٣/ ٤٣١" : لا نسلم صحة هذا التمثيل ، ولا نسلم أن الأعراض للمسألة ، فإن كلام الله تعالى قديم واجب الوجود لا يوصف بما توصف به الأعراض من عدم بقائها زمنين ، وهذا بعيد جدا عن المسألة .
انظر : النفائس "٢/ ٢٦٣ ـ آ ـ ب" .
وقال الأصفهانى : وجه هذا المثال هو أن الناسخ والمنسوخ المأمور به ينتهى بنفسه على رأى ، والضد السابق ينتهى بنفسه على رأى ، والضد السابق رفعه الضد الآخر على رأى ، وكذا الحكم السابق رفعه الحكم اللاحق على رأى : فالمنسوخ السابق والضد السابق فى انتهائهما بنفسهما ، وعدم انتهائهما بنفسيهما يلزمهما جميعا يرتفعان لوجود الطارىء سواء كان نفيا أو إثباتا .
فالحاصل أن هاهنا أمورا : الضد السابق ، والضد اللاحق ، وانتهاء السابق بنفسه أو لا بنفسه بل برافع يرفعه على اختلاف فيه فهذه أمور ثلاثة .
ومثلها فى الحكم الشرعى : الحكم السابق ، والحكم اللاحق ، وانتهاء السابق بنفسه أو برافع يرفعه .
فهذه وجه التمسك بالمثال فأفهم ذلك فإنه لم يفهمه كثير منهم ، ثم بين محل الخلاف فى كلا المسألتين ، فذكر أن محل الخلاف : أن عدم السابق فى الضد السابق والحكم السابق هل هو بنفسه لعدم صلاحيته ، أو لا بنفسه ، بل هو فيهما برافع يرفعه . هذا محل النزاع نفيا وإثباتا .
راجع : الكاشف "٣/ ٩٢ ـ آ" ، المحصل للرازى "٧٩ ـ ٨٠" على ما فى هامش المحصول .

(٢) انظر : ما سبق "ص ٢٢١٣" .

يكون الشرع كذلك ، إذ الأصل عدم التغيير .

ولا يدفع ((بما))[1] أن التمسك بالأصل لا يفيد إلا الظن ، والدلائل العقلية التى يذكرها الخصم تفيد اليقين[2]،فلا يعارضها لأنا سنبين ضعفها[3] .

وثانيها : أن النسخ لو كان عبارة عن انتهاء الحكم ، لم يبق فرق بينما إذا ورد الخطاب بالحكم مغيا إلى غاية[4] معينة ، وبينما إذا ورد مفيدا لشرعيته على الدوام، ثم يرد عليه النسخ إلا فى اللفظ وهو كون الغاية مذكورة لفظا فى الأول دون الثانى ، لكن ليس كذلك لأنا نجد تفرقة معنوية بين قول القائل : صل الظهر فى كل يوم ، ثم/ (٣٤٩/ب) ينسخه بعد شهر مثلا وبين قوله : صل الظهر فى كل يوم إلى شهر .

وثالثها : أن كل ما بقى بعد وجوده، فإن عدمه ليس لذاته، وإلا لما وجد، أو لما بقى فهو إذا المزيل وهو الناسخ[5] .

فإن قلت : الملازمة مسلمة فيما يكون بقاؤه مطلقا غير مقيد إلى وقت معين،فأما ما يكون كذلك فالملازمة ممنوعة فيه ، وهذا لأنه إذا كان بقاؤه مشروطا إلى وقت ، جاز أن يوجد ويبقى إلى ذلك الوقت ، فإذا جاء ذلك الوقت ينعدم لفقد شرطه فلا يحتاج إلى مزيل .

قلت : إنه وإن كان محتملا ، لكنه خلاف ما دل عليه ظاهر اللفظ فلا يصار إليه إلا عند قيام دليل عليه ، والأصل عدمه والمسألة ظنية [فيه][6]

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) فى "ص" : تفيده .

(٣) انظر : المعتمد "١/٢٩٤" ، العدة "٣/٧٦٨" ، المحصول "١/ق٣/٤٣٩" ، الفائق "٤/٩" . وراجع : كشف الأسرار "٣/ ١٥٤ ، نهاية السول "٢/ ١٦٤" .

(٤) آخر الورقة "٢٣٢" من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/٤٣٩" ، الفائق "٤/ ١٠" .

(٦) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

فيكفينا هذا القدر .

ورابعها :أنا سنبيـن إن شاء الله تعالى أنه يجـوز نسخ الشىء قبل حـضور وقت العمل به[1] ، وذلك يمنع من أن يكون النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة العبادة إنما يكون بعد حصول المدة ، فقبل حصـوله يستحيل بيان [انتهائها وفيه نظر فليتأمل الناظر][2] .

فإن قلت : الحكم الشرعى عندكم قـديم . فكيف يعقل رفعـه ، فإن رفع القديم غير معقول .

قلت : قد عرفت أن الحكم هو الخطاب الأزلى المتعلق « بالأفعال »[3] وهو غير مـرفوع عند النسخ ، بل المرفوع إنما هو تعلقه ، وهو حـادث وليس رفعه يستلزم رفع الخطاب ، إذ الخطاب كان حاصلا فى[4] الأزل وتعلقه بالفعل غير حاصل فـلا يكون رفعـه مستـلزما لرفعـه ، وكذا يرتفع تعلق الخطـاب بسبب الجنون والعجز .

ثم إذا « قال »[5] : يعود مع بقاء الخطاب فى الحالتين فى نفسه وعدم تغيره فى ذاته ، فعلم أن رفع التعلق لا يقـتضى رفع الخطاب ، ونحن لا نعنى بنسخ الحكم الشرعى سوى نسخ تعلق الخطاب .

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : أنه ليس زوال البـاقى لطريـان الطارىء أولى من اندفـاع الطارىء لبقاء الباقى فلا يحصل أحدهما بالآخر ، وعند ذلك ، إما أن يوجدا معا،وهو محال، لاستحالة اجتماع الضـدين أو يعدما معا ، وهو أيضا محال، لأن علة

---

(١) انظر ما يأتى "ص ٢٢٧٢" .

(٢) ما بين المعقوفتين بياض فى الأصل ، وأثبته من "ص ، ك" .

(٣) فى الأصل : كالأفعال ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) آخر الورقة "٧٢" من "ك" .

(٥) فى "ك" : إذا .

علة عدم كل واحد منهما هو وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا وذلك محال[1] .

وجوابه : أن زوال الباقى ، لحدوث الحادث ، أولى من العكس بدليل أن عند وجود العلة التامة لعدم الشىء ، أو لوجوده المنافية لوجوده ، أو لعدمه ضرورة أن علة عدم الشىء منافية لوجوده ، وعلة وجود الشىء منافية لعدمه يحصل عدمه/ (٣٥٠ / أ) أو وجوده قطعا ، ولولا الأولوية لامتنع حصوله وما ذكر من الوجهين فى دفع الحادث أقوى من الباقى فضعيف .

أما الأول : وهو أن الباقى إن لم يحصل له أمر زائد على ما كان حاصلا له حالة الحدوث[2] لزم أن يكون قوة الباقى مساوية لقوة الحادث ، وحينئذ يمتنع رجحان الحادث عليه ، وإن حصل له أمر زائد فذلك [3] الزائد يكون حادثا قطعا ، فيكون مساويا للضد الطارئ فى الحدوث فيمتنع[4] رجحان أحدهما على الآخر ، وإذا امتنع عدم كيفية الباقى عدم الباقى وإلا لما امتنع ((عدم))[5] الكيفية .

فلأنه إن عنى بقوله : إن لم يحصل للباقى أمر زائد على ما كان حاصلا له حالة الحدوث ((له))[6] لأنه لم يحصل [له][7] أمر ما كان حاصلا له حالة الحدوث ، ولا زال عنه ما كان حاصلا له فيها وهو الأظهر فحينئذ نمنع امتناع رجحان الضد الطارئ على الباقى على التقدير الثانى ، وهذا لأن جهة الرجحان وهى الحدوث حاصلة لذات الضد الطارئ [وهى غير حاصلة لذات

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٣٢" .

(٢) آخر الورقة الورقة "٢٣٣ من "ص" .

(٣) فى "ص" : فكذلك .

(٤) فى "ص" : ليمتنع .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) ساقط من "ص ، ك" .

(٧) ساقط من الأصل ، ك ،المثبت من "ص" .

الضد الباقى على التقدير الثانى ، ((بل لأن جهة الرجحان] [1] وهى غير حاصلة لذات الضد الباقى على التقدير الثانى))[2] بل الكيفية[3] ، والمنافاة بالذات إنما هو بين الضدين وأما بين الضد الطارىء وبين كيفية الضد الباقى فبالعرض من حيث إنه ينافى ما هو محل لها ، وإذا كان كذلك لم يمتنع رجحان الطارىء بحدوثه[4] على الباقى الذى هو فاقد له .

وإن عنى به القسم الأول : فقط فحينئذ نمنع أن يكون قوة الباقى مساوية لقوة الحادث ، لجواز أنه لم يحصل له أمر ما كان حاصلا له ، لكن زال عنه ما كان حاصلا له .

وأما الثانى : وهو أن الحادث إن كان يمتنع عدمه حالة حدوثه ، لكونه مع سببه فالباقى أيضا يمتنع عدمه حالة بقائه لكونه مع سببه ضرورة أنه ممكن ، وإذا امتنع العدم عليهما استويا فى القوة فيمتنع رجحان أحدهما على الآخر ، فلأنه مبنى على أن علة الحاجة إلى السبب هى الإمكان ، لأن بتقدير أن لا يكون ذلك علة الحاجة إلى المؤثر لم يجب أن يكون مع الباقى السبب ، وهو ممنوع على ما عرف أن علة الحاجة عند المتكلمين هى الحدوث[5] .

وثانيها : أن الضد الطارىء إن طرأ حالة كون الضد الأول معدوما لم يكن له تأثير فى إعدامه ، لأن إعدام المعدوم محال ، وإن كان طرأ حالة وجوده فقد وجد مع وجوده ، وإذا وجدا معا لم يكن[6] بينهما منافاة وإذا لم يكن بينهما منافاة لم يكن أحدهما رافعا للآخر[7] .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص" .

(2) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(3) فى الأصل ، ك : بل لكيفية ، وما أثبته من "ص" .

(4) فى "ص" : لحدوثه

(5) المستصفى "١/١٠٩" ، المحصول "١/ق٣/٤٣٣" .

(6) فى "ص" : وإذا وجد ما لم يكن .

(7) انظر : المستصفى "١/١٠٨" ، المحصول "١/ق٣/٤٣٤" .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون ذلك ، كالكسر مع الانكسار ؟[1] .

قلت : لانكسار / (٣٥٠/ب) عبارة : عن زوال التأليفات الحاصلة لأجزاء المنكسر ، والتأليفات أعراض غير باقية فلا يكون للكسر أثر فى إزالتها، بل فى دفع المثل[2] .

وجوابه : أن تمام الضد الطارىء انعدام الضد الباقى ، وذلك ليس إعدام المعدوم ، بل هو إثبات العدم كإثبات الوجود ليس إيجاد الموجود[3] .

وثالثها : أن طريان الطارىء مشروط بزوال المتقدم ، فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارىء لزم الدور[4] .

وجوابه : منع أنه[5] مشروطة به ، ولا يلزم من منافاة الشىء لغيره ، أن يكون وجوده مشروطا بزواله ، فإن وجود العلة تنافى عدم معلوله ، مع أنه ليس مشروطا بزواله ، وإلا لكان وجود المعلول[6] متقدما على وجود العلة ، ضرورة أن رتبة الشرط متقدم على رتبة المشروط[7] .

ورابعها : أن حكمة كلامه ، وكلامه قديم ، والقديم يستحيل رفعه[8] .

وجوابه : أن المرفوع تعلق الخطاب لا نفس الخطاب كما سبق[9] ، وما قيل: فى دفعه بأن تعلق الخطاب إن لم يكن أمرا وجوديا استحال رفعه ، وإن كان وجوديا ، فإن كان قديما استحال أيضا رفعه ، وإن كان [وجوديا][10] حادثا

---

(١) انظر : المستصفى « فى نفس الموضع السابق » ، المحصول "١/ق٣/٤٣٥" .

(٢) انظر : المستصفى "١/١٠٩" ، المحصول « فى نفس الموضع » .

(٣) انظر : الفائق "٤/١٢" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٣٤" .

(٥) فى "ص" : أن .

(٦) آخر الورقة "٢٣٤" من "ص" .

(٧) انظر : الفائق "٤/١٢" .

(٨) انظر : المحصول « فى الموضع السابق »، المستصفى"١/١٠٨" ، الفائق "٤/ ١١" .

(٩) انظر : ما سبق "ص ١٩١٠" .

(١٠) ساقط من الأصل ، "ك" ، والمثبت من "ص" .

لزم أن يكون البارى محلا للحوادث[1] .

((فضعيف ، لأنه لا يلزم من حدوث تعلق الخطاب ، أن يكون البارى محلا للحوادث))[2] ، إذ هو غير قائم بذات الله تعالى .

وخامسها : وهو ما اتسدل به إمام الحرمين على فساد القول بالرفع ، وهو : أن علم الله تعالى، إن تعلق باستمرار الحكم المنسوخ أبدا استحال نسخه، وإلا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وهو محال ، وإن[3] تعلق باستمراره إلى ذلك الوقت الذى نسخ فيه لزم أن لا يبقى بعده ، وإلا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وهو محال ، وحينئذ يمتنع أن يكون زواله بمزيل، لأن الواجب لذاته لا يصير واجبا بغيره[4] .

---

(١) انظر فى هذا الجواب للإمام الرازى : المحصول "١/ ق٣/ ٤٣٥" .

وذكر الإمام الرازى فى محصوله "١/ق٣/٤٣٦" بعد إيراد هذه الحجج للقاضى أبى بكر الباقلانى : أن هذه الوجوه كما أنها قوية فى نفسها فهى أقوى لزوما على القاضى رحمه الله تعالى ، وذلك لأنه عول عليها فى إعدام الضد بالضد والقول بأن النسخ رفعا هو عين القول بإعدام الضد بالضد فتكون هذه الأدلة عليه أقوى .

وكأن الإمام الرازى يقول له : إن صحت هذه الوجوه صح مذهبك فى مسألة العرض، وبطل مذهبك فى النسخ ، وإن فسدت فسد مذهبك فى مسألة العرض ، ولا تصلح هذه للاستدلال على مذهبك فى النسخ .

راجع : هامش المحصول "١/ ق٣/ ٤٣٦" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) آخر الورقة "٧٣" من "ك" .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال لإمام الحرمين : البرهان "٢/ ١٢٩٦" .

وراجع: المستصفى "١/ ١٠٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧" ، الفائق "٤/ ١١" .

وأورد الإمام الرازى فى محصوله "١/ ق٣/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨" ، على هذا الاستدلال لإمام الحرمين إيرادا ذكر فيه : وإن لقائل أن يقول : إن الله سبحانه وتعالى علم أن ذلك الحكم لا يبقى إلى ذلك الوقت وذلك لطريان الناسخ عليه لا لذاته .

وإذا كان الله سبحانه وتعالى عالما أن ذلك الحكم يزول فى ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ عليه لم يكن ذلك قادحا فى تعليل زواله بالنسخ .

ويمكن أن يقال فى تقريره أيضا: هو أن الله سبحانه وتعالى كان يعلم أن العالم ==

وجوابه : أنه يجوز أن يكون علمه متعلقا بزواله فى ذلك الوقت بإزالة الحادث ((إياه))[1] لا بنفسه ، وهو لا يمنع من زواله به ، وإلا لزم أن يقال :

إن علمه تعالى بوجود العالم بالمؤثر مانع من وقوعه به ، بل يمنع من زواله بنفسه وإلا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وهو محال .

وسادسها : أن الحكم المرفوع ، إن كان ثابتا استحال رفعه ، لأن رفع الثابت محال ، وإن كان منفيا استحال أيضا رفعه لاستحالة تحصيل الحاصل[2] .

وجوابه : أنه منقوض بالزوال إذا[3] أمكن أن يقال : إن الحكم الزائل إن كان ثابتا استحال زوال الثابت ، وإن لم يكن كذلك استحال زواله ، لاستحالة أن يزول الزائل ، ثم الجواب / (٣٥١/ب) الكاشف عن محل الإشكال هو أن المرفوع كان ثابتا فعندما حصل الرفع بتمامه ارتفع به ولا استحالة فيه[4] .

== سوف يوجد فى ذلك الوقت الفلانى، فيكون وجوده فى ذلك الوقت واجبا، ولم يكن ذلك الواجب قادحا فى افتقاره إلى المؤثر، لأنه لما علم الله تعالى أنه يوجد فى ذلك الوقت بذلك المؤثر لم يكن الوجوب على هذا الوجه قادحا فى افتقاره المؤثر فكذا هاهنا.

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى ، الفائق « فى الموضعين السابقين » .

(٣) فى الأصل : إذ ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٤) انظر : المستصفى "١٠٨/١ ، ١٠٩" .

المسألة الرابعة

فى الفرق بين النسخ والبداء[1]

اعلم أن النسخ غير البداء وغير مستلزم له .

أما الأول : فلأن النسخ عبارة عما سبق لغة[2] ، واصطلاحا[3] .

وأما البداء : فهو عبارة عن الظهور[4] بعد أن لم يكن كذلك ، قال الله تعالى : ﴿ **وبدا لهم سيئات ما عملوا** ﴾[5] ، وقوله : ﴿ **وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون** ﴾[6] أى ظهر لهم من الله ما لم يكن كذلك .

ويقال : فى عرف الاستعمال : بدا لنا وجه الرأى ، وبدا لنا سور المدينة أى ظهر بعد أن لم يكن كذلك ، وإذا كان كذلك كان النسخ غير البداء ، إذ لا يتفقان فى الدلالة على مسمى واحد ، لا بحسب اللغة ، ولا بحسب الاصطلاح[7] .

---

(١) انظر فى الفرق بين النسخ والبداء :
المعتمد "١/٣٩٨" ، البرهان "٢/١٣٠١" ، العدة "٣/٧٧٤" ، المستصفى "١/١٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٩" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ١٠" .

(٢) انظر ما سبق "ص ١٨٩٤" .

(٣) انظر: ما سبق "ص ١٨٩٤" .

(٤) انظر : معجم مقاييس اللغة ، مادة « بدو » "١/ ٢١٢" .

(٥) سورة الجاثية : آية "٣٣" .

(٦) سورة الزمر : آية "٤٧" .

(٧) انظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى « فى الموضعين السابقين » .
وذكر أبو إسحاق الشيرازي فى التبصرة " ص ٢٥٣" ، أن البداء هو أن يظهر له ما كان خافيا عليه من قبل ونحن لا نقول فيما ينسخ أنه ظهر له ما كان خافيا عليه ، وإنما نقول : إنه أمر به وهو عالم بأنه سوف يرفعه فى وقت النسخ،وإن لم يطلعنا==

وأما الثانى : فلأنه يجوز أن يكون فعل المأمور مصلحة فى وقت ، ومفسدة فى وقت ، فيحسن الأمر به فى وقت يكون مصلحة فيه ، ويحسن النهى عنه فى وقت يكون مفسدة فيه ، ولا ننكر جواز ذلك ، فإن أكثر الأفعال العادية كذلك .

ألا ترى أن الأكل والشرب حالة الجوع والعطش مصلحة ، وحالة الشبع والرى مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلوبا فعله[1] أن يكون[2] ذلك لظهور مفسدة فيه ، لما سبق[3] من الاحتمال[4] .

وهذا على رأى من لم يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به[5] ، وأما من يجوز ذلك فيعلل بأن الأمر بالشىء فى وقت قد يكون مصلحة ، والنهى عنه ((قبيح))[6] فيه وفى وقت آخر يصير الأمر به « فيه »[7] قبيحا ويصير النهى عنه فيه حسنا ، كما سيأتى تمام تقريره فى مسألة جواز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به[8] ، وحينئذ ينبغى أن يحسن الأمر والنهى كلاهما بحسب وقتين مختلفين ،فلا يكون النهى عما أمر به أولا قبل حضور وقت عمله مستلزما للبداء ، إذ لا يكون دالا على ظهور مفسدة

== عليه ، فلا يكون ذلك بداء .

ونقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٣٦ - ٥٣٧" عن ابن الزاغونى قوله: « البداء هو أن يريد الشىء دائما ، ثم ينتقل عن الدوام لأمر حادث لا يعلمه سابق ».

ونقل عنه أيضا قوله :« أو يكون سببه دالا على إفساد الموجب لصحة الأمر الأول بأن يأمره لمصلحة لم تحصل فيبدو له ما يوجب رجوعه عنه » .

(١) فى "ك" : بعلة .

(٢) آخر الورقة "٢٣٥" من "ص" .

(٣) انظر : ما سبق "ص" .

(٤) فى "ص" : الاحتمالات .

(٥) كما يأتى "ص ١٩٤٨" .

(٦) ساقط من "ك" .

(٧) فى "ك" : به .

(٨) انظر ما يأتى "ص ١٩٤٨" .

فيه ،فظهر أن النسخ غير البداء وغير مستلزم له[1] .

وذهبت الروافض[2]، **واليهود** : إلى أن النسخ يستلزم البداء فلزمهم التسوية بينهما فى الجواز وعدم الجواز[3] .

فذهبت اليهود إلى عدم جوازهما ، وقالوا : لا يجوز النسخ من الله تعالى لاستحالة البداء عليه[4] .

وذهبت الروافض[5] **إلى جوازهما وقالوا** : بجواز البداء على الله تعالى لجواز النسخ منه[6] .

فكل واحدا من المذهبين ، وإن كان كفرا .

إذ الأول يقتضى إنكار نبوة نبينا عليه السلام .

والثانى : يقتضى جواز الجهل على الله تعالى ، وكونه محلا للحوادث .

لكن الثانى : كفر صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر / (٣٥١/ب) ((بخلاف الأول : فإنه يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر))[7] ، وذلك بأن يقال : ليس من ضرورة القول بصحة نبوة نبينا عليه

---

(١) انظر : المعتمد "١/٣٩٨" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٩" ، الفائق "٤/١٣" .

(٢) فى "ك" : الرافضة .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ، والفائق « فى نفس الموضعين » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ، والفائق « فى الموضعين السابقين » .

(٥) فى "ك" : الرافضة .

(٦) انظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ١٠" ، الأحكام للآمدى "٣/١٠٩" .
والذى أحدث لهم هذا المذهب هو : المختار بن أبى عبيد بن مسعود الثقفى أبو إسحاق، فإنه كان يعدهم ويمنيهم النصر والظفر وإن لم يتفق ذلك قال : الله تعالى أوعدنى بذلك ثم بدا له ، هكذا ذكر العلماء .
انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ١٠ ـ ١١" ، الملل والنحل للشهرستانى "١/١٤٨" .

(٧) ما بين القوسين ساقط من "ك"

السلام القول بصحة النسخ حتى يلزم من إنكار النسخ إنكار النبوة ، وذلك لاحتمال أن يقال : أن شرع من قبله كان مغيا إلى غاية ظهوره عليه السلام فى اللفظ فعند ظهوره عليه السلام زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ فى شىء ، بل هو جارى مجرى قوله: ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾[1] وحينئذ لا يلزم من إنكار النسخ إنكار نبوته عليه السلام ، وبهذا التأويل أنكر بعض المسلمين النسخ[2] .

ثم كذبت الروافض[3] وبهتوا فى نسبة تجويز البداء على الله تعالى إلى أهل البيت حيث نقلوا عن على رضى الله عنه أنه قال : « لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة » .

ونقلوا عن جعفر الصادق[4] رضى الله عنه أنه قال : « البداء ديننا ودين أبائنا فى الجاهلية » .

ونقلوا عنه أيضا أنه قال : « ما بدأ الله فى شىء كما بدأ له فى إسماعيل» أى فى أمره بذبحه .

واتخذوا هذه الأكاذيب المخترعة من بعضهم مستندا لمذهبهم الباطل[5] .

---

(١) سورة البقرة : آية "١٨٧" .

(٢) يريد بذلك أبو مسلم الأصفهانى كما سبق "ص ١٩٠٢" .
وانظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١١٠" ، الفائق "٤/ ١٤" .

(٣) فى "ك" : الرافضة .

(٤) هو : أبو عبد الله جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب المدنى الصادق ، وأمه فروة بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر ، كان له منزلة رفيعة فى العلم ومن أجلاء التابعين ، روى عن أبيه ومحمد بن المنكدر وعبيد الله بن أبى رافع وعطاء وعروة وغيرهم ، وروى عنه شعبة والسفيانان وغيرهم ، صدوق فقيه ، وثقه الإمام الشافعى ، توفى سنة "٤٨" هـ .
(انظر : حلية الأولياء "٣/ ١٩٢" ، وفيات الأعيان "١/ ٣٢٧" ، تذكرة الحفاظ "١/ ١٦٦" ، ميزان الاعتدال "١/ ٤١٤" ، تهذيب التهذيب "٢/ ١٠٣" .) .

(٥) انظر : المستصفى « الموضع السابق »، الوصول إلى الأصول "٢/ ١٠"، الأحكام ==

وربما استدلوا عليه من جهة نص الكتاب بقوله : ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾[1] .

واستدلوا عليه من المعقول : بأنه إن علم خلو الفعل من المفسدة حسن الأمر به فقبح النهى عنه ، وإن علم اشتماله على المفسدة قبح الأمر به وحسن النهى عنه، فأحدهما حسن والآخر قبيح لا محالة ولم يحسن الأمران معا إلا بحسب اختلاف العلم بذلك .

وأيضا : لو لم يجز عليه البداء لكان فعله على نمط واحد كفعل الطبائع ، وذلك ينافى كونه[2] فاعلا مختارا تعالى عن ذلك ، إذ الفاعل[3] المختار ما يمكنه الفعل والترك على حسب ما يشاء[4] .

وفى هذا المعنى قال قائلهم[5]:

== للآمدى « الموضع السابق » ، الفائق "١٥/٤" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٨٨/٢" ، الإبهاج "٢٢٨/٢" ، تيسير التحرير "١٨٢/٣" .

(١) سورة الرعد : آية "٣٩" .

فقالوا هذه الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى أثبت ثم بدأ فمحا .

انظر : الوصول إلى الأصول "١٢/٢" ، الأحكام للآمدى « الموضع السابق » .

(٢) آخر الورقة "٧٤" من "ك" .

(٣) فى "ص" : والفاعل .

وانظر : المستصفى ، الوصول إلى الأصول ، الأحكام للآمدى « المواضع السابقة »، الفائق "١٦/٤" .

(٤) آخر الورقة "٢٣٦" .

(٥) القائل هو: زرارة بن أعين الشيبانى بالولاء الكوفى، وقيل اسمه عبد ربه ، وزرارة لقبه، رئيس الفرقة الزرارية من غلاة الشيعة متكلما شاعرا أديبا ، توفى سنة "١٥٠"هـ.

انظر : اللباب "٦٣/٢" ، لسان الميزان "٤٧٣/٢" ، الخطط المقريزية "٣٥٣/٢"

وجاءت هذه الأبيات منسوبة لزرارة بن أعين فى :

اللمع للشيرازى " ص ٥٦" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "١١/٢" ، شرح اللمع للشيرازى "٤٨٥/١" ==

ولولا البداء سمّيته غير هائب وذكر البداء نعت لمن يتقلب

ولولا البداء ما كان فيه تصرف وكان كنار دهرها يتلهب[1]

وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

واعلم أن نصوص الكتاب ، نحو قوله تعالى ﴿ [و][2] ما يعزب « عن ربك »[3] [من][4] مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ﴾[5] ، ونحو قوله : ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾[6] ، وقوله : ﴿ وهو بكل شىء عليم ﴾[7] ، وقوله : ﴿ ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾[8] ، ونحو قوله : ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾[9] وغيرها من النصوص التى تدل على أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء والأدلة/ (٣٥٢/أ) القاطعة العقلية الدالة عليه ((و))[10] كلاهما يدل[11] على فساد

== وجاءت من غير نسبة فى :

الأحكام للآمدى "٣/ ١١٠" ، الفائق "٤/١٦" .

وهذه الأبيات مطابقة لما جاء فى الأحكام للآمدى غير أنه أبدل « دهرها» بـ « دهره ».

وكذا هى مطابقة لما فى اللمع إلا أنه أبدل : « يتلهب » بـ « تتلهب » .

وفى الوصول إلى الأصول : أبدل كلمة : « وذكر » بـ « ووصف » ، وأبدل « كضوء » بـ « كنور » ، وأبدل « ذكر » بـ « فعل » .

(١) فى "ص" : تتهلب .

(٢) ساقط من الأصل ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : علمهم ، وهو خطأ .

(٤) ساقط من الأصل ، وهو خطأ .

(٥) سورة يونس : آية "٦١" .

(٦) سورة الرعد : آية "٩" .

(٧) سورة البقرة : آية "٢٩" .

(٨) سورة الأنعام : آية "٥٩" .

(٩) سورة الأنعام : آية "٥٩" .

(١٠) ساقط من "ص" .

(١١) فى "ص ، ك" : يدلان .

هذا المذهب وليس له مستند ، ولا بحسب العقل ، ولا بحسب النقل سوى تلك الأكاذيب المخترعة[1] .

وأما قوله : ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت** ﴾[2] فهو لا يدل عليه ، لأن المراد منه المحو والإثبات بطريق النسخ لا بطريق البداء ، ويحتمل أيضا أن يكون المراد منه ((محو))[3] السيئات بالحسنات ، كما قال تعالى : ﴿ **إن الحسنات يذهبن السيئات** ﴾[4] ، أو محو السيئات بالتوبة ، ومحو الحسنات بالردة ، كما قال تعالى : ﴿ **ومن يرتد [د]**[5] **منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم** ﴾[6] وغيرها من الاحتمالات التى ذكر المفسرون فى تفسيرها[7] .

وأما الوجه الأول من المعقول : فقد عرفت جوابه[8] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١١٠" ، الفائق "١٦/٤" .

(٢) سورة الرعد : آية "٣٩" .

(٣) ساقطة من "ص" .

(٤) سورة هود : آية "١١٤" .

(٥) ساقطة من الأصل ، ومن "ص ، ك" وهوخطأ .

(٦) سورة البقرة : اية "٢١٧" .

(٧) بين تعالى فى آخر الآية أن كل ما يكون منه من محو وتبديل وإثبات وتغيير بمشيئته فعلا كونيا أو تشريعًا مدون فى اللوح المحفوظ جرى به القلم فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من شقاوة وسعادة وناسخ ومنسوخ وسائر ما يكون من التغيير والتبديل والمحو والإثبات وغير ذلك فكل شيء من ذلك يكون فى وقته الذى حدد له فى علم الله سبحانه وتعالى وكتابه ورهين أسبابه على حسب ما تقتضيه الحكمة الإلهية فلا يتقدم ولا يتأخر عن وقته وبهذا يتبين أنه لا يلزم من المحو والإثبات أن يكون بداء الله سبحانه وتعالى ما كان خافيا عليه من الأمور ، بل كل ماكان وما يكون من فعل وتشريع موافق لعلم الله سبحانه وتعالى المثبت عنده فى أم الكتاب لا يتعداه فيد أنملة انظر : تفسير الطبرى "١٣/ ١٦٥" ، المستصفى "١/ ١١٠" ، الأحكام للآمدى وهامشه "٣/ ١١١" ، تفسير الرازى "١٩/ ٦٤" ، تفسير القرطبى "٩/ ٣٢٩" .

(٨) انظر ما سبق قريبا .

وأما الثاني : فجوابه : إنما يمتنع أنه لو لم يجز عليه البداء ، لكان فعله على نمط واحد ، وهذا لأنه يجوز أن يختلف فعله بحسب اختلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الأوقات كما تقدم[1] .

سلمنا : الملازمة لكن لا نسلم أن ذلك ينافي كونه فاعلا مختارا ، وهذا لأن المعنى من كونه فاعلا مختارا ، هو أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك ، فإن ذلك محال ((لا أنه بعد مشيئة الفعل وإرادته إن شاء فعل وإن شاء ترك ، فإن ذلك محال))[2] ، لأن مشيئة الترك مع مشيئة الفعل محال ، وكذا بعدها في حق من تكون مشيئته وإرادته قديمة[3] .

وأما الرد على اليهود فسيأتي في مسألة منفردة بعد هذا إن شاء الله تعالى .

المسألة الخامسة

في إثبات النسخ على منكريه

النسخ جائز عقلا واقع سمعا عند أكثر المتكلمين[4] .

خلافا لليهود فإن منهم من أنكر جوازه عقلا ، ووقوعه شرعا[5] ومنهم

---

(١) انظر ما سبق "ص ٢٢٣٧" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدي "٣/ ١١" ، الفائق "٤/ ١٧" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٠١" ، العدة "٣/ ٧٦٩" ، البرهان "٢/ ١٣٠٠" ، التبصرة " ص ٢٥١" ، أصول السرخسي "٢/ ٥٤" ، المستصفى "١/ ١١١" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان " ٢/ ١٣" ، التمهيد لأبي الخطاب "٢/ ٣٤١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٤٠" ، الأحكام للآمدي "٣/ ١١٥" .

(٥) وهم الشمعونية : والشمعونية فرقة من فوق اليهود تدعى أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهي ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به فلم يكن قبله شريعة إلا حدودا عقلية وأحكامًا مصلحية وقالوا : النسخ أنه محال عقلا وسمعا .

انظر: المعتمد "١/ ٤٠١" ، العدة "٣/ ٧٧١" ، أصول السرخسي "٢/ ٥٤" ،==

من أنكر وقوعه فقط[1] .

وذهبت العيسوية منهم ، وهم أصحاب أبى عيسى الأصفهانى[2] ، المعترفون بصحة نبوة نبينا لكن إلى بنى إسماعيل وهم العراب خاصة إلى جوازه عقلا ووقوعه سمعا[3] .

وهؤلاء وإن لم يكونوا مخالفين فلا يحسن ذكرهم فى معرض ذكر المخالفين،لكن إنما ذكرناهم لئلا يتوهم أن جميع اليهود مخالفون فى ذلك .

وروى عن بعض المسلمين إنكاره[4]،مع اعترافه بأن شرعنا يخالف شرع

== التبصرة "ص ٢٥١" ، المستصفى "١/ ١١١" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/ ٣٤٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٤٠" ، الأحكام للآمدى"٣/ ١١٥" ، الملل والنحل "١/ ٢١٠" .

(١) وهم العنانية : وهم فرقة من فرق اليهود نسبوا إلى رجل يقال له عنان بن داود رأس الجالوت ، وهم ينكرون وقوع النسخ سمعا .

انظر : الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٢١٥" ، « والمراجع السابقة » .

(٢) العيسوية : فرقة من فرق اليهود ينسبون إلى أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى الذى كان ظهوره فى زمان المنصور وابتدأ دعوته فى زمن آخر ملوك بنى أمية ، وقد ادعى أبو عيسى هذا أنه نبى وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم أن الله يخلص بنى إسرائيل من أيدى الأمم وهؤلاء يقولون : نبوة عيسى عليه السلام إلى بنى إسرائيل خاصة ونبوة محمد ﷺ إلى بنى إسماعيل فقط وهم العرب وليس مرسلا إلى الناس كافة .

انظر : الفصل لابن حزم "١/ ٩٩" ، الملل والنحل للشهرستانى "١/ ٢١٥" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤٠١" ، العدة "٣/ ٧٧١" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ١٣" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/ ٣٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٨" .

(٤) يريد بذلك ما نقل عن أبى مسلم الأصفهانى ـ وقد سبقت ترجمته ـ والنقول عنه فى مسألة جواز النسخ وعدمه كثيرة ، فنقل عنه منع النسخ بين الشرائع كما نقل عنه أيضا: منع النسخ فى القرآن الكريم .

ونقل عنه أيضا: أنه منع النسخ فى الشريعة الواحدة وتحقيق القول فى ذلك أنه ==

مـن قبلنا فى كثير من الأحكام ، لكن بالتأويل الذى سبق[1] .

واعلم أنا مهمـا دللنا على الوقوع ، فقد دللنا عـلى الجواز العقلى ، إذ لا

== لم يخالف جمـهور أهل السنة القائلين بجواز النسخ عـقلا وشرعا فى الحقـيقة ونفس الأمر وإنما الخلاف فى العبارة فقط: جاء فى شرح الجوامع "٨٨/٢" : أن النسخ واقع عند كل المسلميـن وسماه أبو مسلـم الأصفهانى من المعـتزلة تخصيصا، لأنه قـصر للحكم على بعض الأزمان فهـو تخصيص فى الأزمان كالتخـصيص فى الأشخاص، فقيل: خالف فى وجوده ، حيث لم يذكره باسمه المشهور فالخلاف الذى حكاه الشيخ الآمدى وغيره عنه لفظى ، وذلك لأنه سماه تخصيصا .

وذكر ابن السبكى فى كتابـه رفع الحاجب "٢/ ق١٣٢ ب" قوله : وأنا أقول الإنصاف أن الخلاف بين أبى مسلم والجـماعة لفظى ، وذلك لأن أبا مسلم يجعل ما كـان مغيا فى علم الله سبحانه وتعالى مـثل المغيا باللفظ فيسمى الجميع تخـصيصاوعنده لا فرق بين أن يقـول : ﴿ ثم أتموا الصيـام إلى الليل ﴾ وبين أن يقـول : صوموا مطـلقا ، وعلمـه محـيط بأنه سينزل : لا تـصومـوا وقت الليل . والجمـاعة يجـعلون الأول تخصيـصا والثانى نسخـا ، ولو أنكر أبو مسلم النسخ بهذا المعنى لزمـه إنكار شريعة محـمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وإنما يقـول : كانت شريعـة السابقين مغـياة إلى مبعثه عليه الصلاة والسـلام ، بهذا يتضح لك الخلاف الذى حكاه بعضهم فى أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخه وهذا معنى الخلاف .

ومن المعلوم أن السلف كـانوا يجعلون النسخ أعم من التـخصيص ، فلعـل أبا مسلم تابع لهم فى الاصطلاح ومنكر للنسخ بالمعنى الذى اصطلح عليه المـتأخرون من علماء الأصول ، وعليه فيكون الخلاف فى التسـمية واللفظ فقط ، قال ابن بدران : « وهذا هو الأقرب إلى مذهبه وقد صرح المرداوى بذلك » .

انظر : نزهة الخاطر العاطر "١٩٩/١" .

وإلى هذا مال صاحب فواتح الرحموت "٢/ ٥٥" . .

وأخيرا قال ابن بدران : « . . . إن أبا مسلم إن كان قـال هذا القول على إطلاقه فهو جاهل بأسرار الشريعـة المحمدية جهلا منكرا والجاهل لا عبـرة بخلافة ولا بوفاته فى هذا الفن لأنه فن المجتهدين لا فن الأغبياء المقلدين » .

انظر : المعـتمـد "٤٠١/١" ، العدة "٣/ ٧٧٠" ، التـبصـرة وهامشـه "٢٥١" ، المستصفى "١/ ١١١" ، شرح الكوكب المنير وهامشه "٣/ ٥٣٣" .

(١) انظر ما سبق "ص ٢٢٤٠" فى المسألة السابقة .

يجوز أن يقع ما لا يكون جائزا عقلا ، لكن مع[1] ذلك يستدل على الجواز العقلى بدليل يخصه من جهة العقل ، والشرع ليكون مدلولا عليه/ (٣٥٢/ب) بصريح الدلالة، فإن على الطريقة الأولى، إنما يكون مدلولا عليه بطريق التزام.

فنقول : لو لم يكن النسخ جائزا لكان ممتنعا ، إذ لا قائل بوجوبه[2] ((و))[3] لو قيل به لكان الغرض حاصلا ، إذ كل واجب جائز بالمعنى العام ، فامتناعه ، إما لذاته وصورته ، وإما لغيره .

والأول : باطل ، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، لا بمعنى الرفع ، ولا بمعنى انتهاء الحكم ، أما بالمعنى الثانى : فظاهر إذ لا إشكال عليه .

وأما بالمعنى الأول : فلما تقرر من قبل[4] من تحقيق معنى الرفع على الوجه المعقول .

وأما الثانى : فإما أن يكون لاستلزامه البداء وهو باطل لما بينا[5] أنه لا يستلزمه[6]، أو لأنه يستلزم أن يكون الشىء الواحد حسنا وقبيحا معا وهو محال .

وهو أيضا باطل ، لأنا بينا أن ذلك جائز بالنسبة إلى الوقتين[7] ، وإن أكثر الأفعال كذلك ، أو لأنه يستلزم الإخلال بحكمة فاعله من حيث إنه إن لم يكن أمره ونهيه لحكمة لزم العبث، وإن كان لحكمه وجب أن يحسن أحدهما دون الآخر ، وهو أيضا باطل ، لأنا لا نسلم وجوب تعليل أفعال الله تعالى .

---

(١) فى الأصل : لوجوبه ، والمثبت من "ص ك" .

(٢) فى الأصل : لوجوبه ، والمثبت من "ص ك" .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر ما سبق "ص ٢٢٢٨" .

(٥) انظر ما سبق "ص ٢٢٣٨" .

(٦) فى "ص" : لاستلزامه .

(٧) انظر ما سبق "ص ٢٢٣٧" .

ولئن سلم : لكن لا نسلم أن اللازم إذ ذاك حسن أحدهما ، وهذا لأنه يجوز أن يحسن كلاهما فى وقتين لما سبق[1] ، أو بمعنى آخر والأصل عدمه إلا إذا بينه الخصم[2] .

وأما الدليل على جوازه بحسب الدليل الشرعى .

فاعلم أن الأصحاب اعتمدوا فى ذلك على قوله تعالى : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها**[3] **نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير** ﴾[4] .

وزعموا أن هذه الآية بظاهرها تدل على جواز النسخ منه تعالى فهى حجة على من أنكر من المسلمين جوازه شرعا[5] .

---

(١) انظر ما سبق "ص ٢٢٣٧" .

(٢) انظر : الوصول إلى الأصول "٢/ ١٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٨" ، الفائق "٤/ ١٨" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢٨" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٣٦" .

(٣) فى "ص" : أو ننسأها .

وفى هذه اللفظة قراءتان :

أحدهما : قراءة ﴿ ننسأها ﴾ وهى قراءة أبى عمرو وابن كثير ، وذلك بفتح النون والسين والهمزة ، وبهذه القراءة قرأ عمر وابن عباس وعطاء ومجاهد وأبى بن كعب وعبيد والنخعى وابن محيص ويكون المعنى على هذه القراءة : أى تؤخر نسخ لفظها وهذا قول عطاء .

وقال غيره : معنى أو ننسأها : نؤخرها عن النسخ إلى وقت معلوم من قولهم نسأت هذا الأمر إذا أخرته ، وقيل : نذهبها عنكم حتى لا تقرأ ولا تذكر .

وثانيهما : قراءة ﴿ننسها﴾ « بضم النون وكسر السين من غير همرة من النسيان الذى هو بمعنى الترك ، وبهذه القراءة قرأ الباقون يعنى غير ابن كثير واختار هذه القراءة أبو عبيد وأبو حاتم .

انظر : النشر فى القراءات العشر "٢/ ٢١٩ ـ ٢٢٠" ، الكشف عن وجوه القراءات السبع "١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩" ، تفسير القرطبى "٢/ ٦٧ ، ٦٨" .

(٤) سورة البقرة : آية "١٠٦" .

(٥) فوجه الاستدلال فى هذه الآية عند من استدل بها هو أن جواز التمسك بالقرآن ==

وأما على اليهود المنكرين له شرعا .

فحجتهما إنما ثبتت بعد إثبات نبوته عليه السلام ، فإنه إذا ثبت نبوته امتنع عليه الفرية والكذب ، فيثبت كون الآية من كلام الله تعالى ، ضرورة أنه ادعى[١] ذلك وقد ثبت ذلك فى الكلام بأدلة قاطعة ، فوجب أن يكون حجة عليهم ولا يقال الاحتجاج بالقرآن يتوقف على صحة النسخ ، ضرورة أنه متى ثبت أنه كلام الله تعالى لزم نسخ ما تقدم من الشرع ، إما كله أو بعضه ، إذ أحكامه مخالف لأحكام الشرع المتقدم فإثبات صحة النسخ[٢] به دور[٣] ، لأنا نمنع ذلك وسنده الاحتمال المتقدم ، ولو سلم التوقف[٤] فيستدل على صحة النسخ بما أنه ثبتت بالأدلة القاطعة كونه كلام الله فيلزم صحة النسخ[٥] .

== إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لا يتوقف ، فإن كان الأول : عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ ، وإن كان الثانى : صح الاستدلال بهذه الآية على النسخ .إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لا يتوقف ، فإن كان الأول : عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ ، وإن كان الثانى : صح الاستدلال بهذه الآية على النسخ .

انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٨" .

وذكر الإمام الرازى فى تفسيره "٣/ ٢٢٩" عن هذا الاستدلال بأنه ضعيف وذلك لأن « ما » فى الآية تفيد الشرط والجزاء وعليه فالآية لا تدل على النسخ ، بل تدل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتى بما هو خير منه والأولى أن يعول فى الإثبات على قوله تعالى : ﴿ **وإذا بدلنا آية مكان آية** ﴾ وقوله : ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** ﴾ .

(١) آخر الورقة "٧٥" من "ك" .

(٢) فى "ك" : الشرع .

(٣) فى الأصل : دون وما أثبته من "ص ، ك" .

(٤) فى "ك" : التوقيف .

(٥) انظر العدة "٣/ ٧٦٩" ، التبصرة "ص ٢٥٢" ، المستصفى "١/ ١١١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٦" .

وراجع الإبهاج "٢/ ٢٢٨" ، نهاية السول "٢/ ٢٦٨"

ومنهم من استدل بوجهين آخرين :

أحدهما : أن الأدلة القاطعة دالة[1] / (٣٥٣ / أ) على صحة نبوة نبينا عليه السلام ، وصحة نبوته لا تثبت إلا مع القول بنسخ شرعه شرع من قبله ، ((فوجب القول به . وهو ضعيف .

لأنا نمنع أن صحة نبوته عليه السلام لا تثبت إلا بنسخ شرعه شرح من قبله))[2] وسنده ما سبق[3] من الاحتمال ، ولا يدفع بأن الأصل عدم التقييد[4]؛ لأن المسألة قطعية والتمسك بالأصل لا يفيد إلا الظن[5] .

وثانيهما : أن الأمة مجمعة على وقوع النسخ ، وهذا إنما يصح لو ادعى الإجماع قبل ظهور المخالف ، وإلا فمع الخلاف كيف يصح ادعاء الإجماع[6] .

وأما حجيته على اليهود ، فيتوقف على إثبات النبوة ، وقد ثبت ذلك فيكون حجة عليهم أيضا .

وأما الوقوع فاستدل الأصحاب على اليهود بإلزامين[7] :

أحدهما : أنه جاء فى التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند

---

(١) فى "ك" : دالا .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) انظر : ما سبق « قريبا » .

(٤) آخر الورقة "٢٣٨" من "ص" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٤١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٦" ، الفائق "٤/ ٢٠" . وراجع الإبهاج "٢/ ٢٢٨" ، نهاية السول "٢/ ١٦٨" .

(٦) انظر : المستصفى "١/ ١١١" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٤١، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧" ، الفائق "٤/ ٢٠" .

(٧) الاحتجاج على اليهود بما فى كتبهم من باب الإلزام فقط ، فإنها قد دخلها التحريف والتبديل فلا يصح ما فيها لإثبات حق إلا ما ذكر منه فى القرآن أو روى من طريق صحيح عن الرسول ﷺ تقريره أو سكوته عنه .

خروجه من الفلك: أنى قد جعلت كل دابة مأكلا[1] لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم ، كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه[2] .

ثم إن الله تعالى حرم على موسى عليه السلام وبنى إسرائيل كثيرا من الحيوانات[3] .

وثانيهما : أنه تعالى أباح لآدم عليه السلام أن يزوج الأخت من الأخ ، وقد تواتر ذلك فى شرعه، ثم أنه تعالى حرم ذلك فى شريعة موسى وغيره[4] .

وهما ضعيفان لما سبق[5] من الاحتمال .

لا يقال : لو كان التقييد مذكورا مع الحكم إما مع الاتصال ، أو بجملة"

---

(١) فى "ص" : من مأكل .

(٢) انظر : سفر التكوين الإصحاح التاسع " ص ٦٤" ونصه : « كل دابة حية تكون لكم طعاما كان العشب الأخضر دفعت إليكم الجميع غير أن لحم بحياته - دمه - فلا تأكلوه » .

وانظر : هامش المحصول "١/ق٣/ ٤٤٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٣/ ١٨٢" ، منهاج العقول "٢/ ١٦٧" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧" .

(٤) انظر : التبصرة "ص ٢٥٢" ، المحصول ، الأحكام للآمدى « فى الموضعين السابقين»، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٨" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٢٩" ، نهاية السول "٢/ ١٦٨" ، تيسير التحرير"٣/ ١٨٢" .

وقد احتج عليهم بإلزامات أخر :

منها : أن العمل كان مباحا فى يوم السبت ، ثم حرم على موسى وقومه .

ومنها : أن الختان كان فى شرع إبراهيم جائزا بعد الكبر قد أوجبه موسى يوم ولادة الطفل .

ومنها : أن الجمع بين الأختين كان مباحا فى شريعة يعقوب ، وقد حرم ذلك فى شريعة من بعده .

انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١١٨" .

(٥) انظر ما سبق « قريبا » .

مستقلة لنقل كأصل الحكم ، لأنا نقول : إن ذلك غير لازم ، لأن توفر الدواعى على[1] نقل الأصل أكثر ، ولهذا[2] نقل كثير من كليات الأحكام ولم ينقل شيء من كيفياته وأوصافه ولو لم يكن كذلك لانتقص بها[3] .

فالأولى[4] أن يستدل على الوقوع بما وقع من النسخ فى القرآن ، وهو ينتهض دليلا عليهم ، كما هو دليل على من أنكر من المسلمين النسخ ، لكن بعد إثبات أنه كلام الله تعالى بالدليل القاطع ، وقد ثبت ذلك .

فتقول : الدليل على أنه واقع ، هو أنه وقع النسخ فى القرآن ، وبيانه بصور :

أحدها : أنه نسخت آية الاعتداد بالحول[5] فى حق المتوفى عنها ((زوجها))[6] بقوله تعالى : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا** ﴾[7] .

لا يقال : إن الاعتداد بالحول ما زال بالكلية فى حق المتوفى زوجها يعنى حتى يكون نسخا ، بل زال فى بعض الأحوال فيكون تخصيصا لا نسخا[8] .

---

(١) فى "ص" : الى .

(٢) فى الأصل : وهذا ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٣) انظر : المحصول « فى الموشع السابق » ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧" .

(٤) فى "ص" : والأولى .

(٥) وذلك فى قوله تعالى فى سورة البقرة آية "٢٤٠" : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج** ﴾ .

(٦) ساقط من "ص" .

(٧) سورة البقرة : آية "٢٣٤" .

(٨) وهذا القول نسبه الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٣/ ٤٦١" لأبى مسلم .
وانظر : المستصفى "١/ ١١٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٦١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٠" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٣٠" ، نهاية السول "٢/ ١٧٠" ، منهاج العقول "٢/ ١٦٩" .

بيان الأول : أن المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملة ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا . لأنا نقول : الاعتداد بالحول زائل بالكلية ، لأن عدة الحامل تنقضى بوضع الحمل سواء / (٣٥٣ / ب) كانت متوفى عنها زوجها أو لم يكن وسواء كانت مدة الحمل سنة أو لم يكن ، وإنما يكون تخصيصا لو بقى الاعتداد بالحول بخصوصيته[١] فى صورة ما فى حقها وليس كذلك ، ولأنه لو كان مخصصا لما جاز تأخيره عن وقت العمل بالمخصص وفاقا[٢] .

وثانيها : أنه تعالى أمر أولا بثبات الواحد للعشرة فى قوله تعالى: ﴿ **إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين** ﴾[٣]، ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿ **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين** ﴾[٤] [٥] .

فإن قلت : لا نسلم نسخه ، وهذا لأن حكمه[٦] باق فيما إذا قصد الكفار المسلمين وهم عشرهم ، فإنه يجب عليهم الثبات إذ ذاك .

قلت : ذاك فى الجهاد الذى هو فرض عين والثبات فيه واجب على كل واحد من المسلمين ، وسواء كانوا عشر الكفار ، أو أكثر ، أو أقل ، ووجوب ثبات الواحد للعشرة[٧] بخصوصيته إنما هو فى الجهاد الذى هو فرض

---

(١) فى "ك" : بخصوصه .

(٢) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٦١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٠" .
وراجع الإبهاج "٢/ ٢٣١" .

(٣) سورة الأنفال : آية "٦٥" .

(٤) سورة الأنفال : "آية ٦٦" .

(٥) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٣" .

(٦) فى "ص" الحكم

(٧) آخر الورقة "٢٣٩" من "ص" .

على الكفاية وهو زائل بالكلية ، فلأنه[1] ((قد))[2] عمل بمقتضى الأول مدة ثم نزل آية التخفيف وتأخير بيان التخصيص عن وقت العمل غير جائز[3].

وثالثها : أن التوجيه إلى بيت المقدس فى الصلاة كان واجبا فى أول الأمر بدليل قوله تعالى : ﴿ **سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها** ﴾[4]، وجوب هذا التوجيه وإن لم يكن مذكورا فى القرآن لكنه معلوم بالتواتر وبدلالة القرآن فهو كالحكم المذكور فى القرآن[5] ، ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿ **فول وجهك شطر المسجد الحرام** ﴾[6] .

---

(١) فى "ك" : ولأنه .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٦٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧ ، ١١٩" ، الفائق "٤/ ٢٢" .

(٤) سورة البقرة : آية "١٤٢" .

(٥) من المعلوم أن النبى ﷺ قبل أن يؤمر بالتوجه إلى بيت الله الحرام كان يصلى إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك ، لكن اختلفوا فى المنسوخ هل كان ثابتا بنص القرآن أو بالسنة على قولين ، فقيل بالسنة وهو مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن ـ كما سيأتى ـ وتمسكوا بظواهر الأحاديث ، وقيل بالقرآن وروى عن ابن عباس أنه قال أول ما نسخ من القرآن مما ذكر لنا شأن القبلة قال تعالى : ﴿ **ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله** ﴾ فاستقبل رسول الله ﷺ بيت المقدس فنسخها الله بقوله : ﴿ **ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام** ﴾ .

وهذا هو ظاهر كلام الإمام الشافعى وهو ظاهر قوله تعالى : ﴿ **وما جعلنا القبلة التى كنت عليها** ﴾ فالضمير فى جعلنا يعود على الله تعالى .

انظر : المعتبر "ص ٢٠٨" .

(٦) سورة البقرة : آية "١٤٩" .

قال أبو مسلم : حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال ومع العلم فى حالة وجود عدو .

أجاب الإمام الرازى فى محصوله "١/ق٣/ ٤٦٥" ، عن قول أبى مسلم هذا ، بأنه لا فرق على ما ذكرت أنت بين بيت المقدس وغيره من الجهات ، فالخصوصية التى بها امتياز بيت المقدس عن غيره من الجهات قد زالت بالكلية فيكون نسخا .

وكون التوجه إليه واجبا عند الاشتباه عندما يؤدى إليه الاجتهاد لا يقتضى بقاء حكمه فى صورة ما حتى يقال : إنه تخصيص لا نسخ ، لأن ذلك من خصوصية الاشتباه والاجتهاد لا من خصوصية بيت المقدس ، فكان ((وجوب))[1] التوجه إليه زائلا بالكلية ، وأيضا فإنه باطل بما سبق من الطريق[2] .

ورابعها : أنه تعالى : أمر بتقديم الصدقة بين يدى الرسول عليه السلام حيث قال الله تعالى[3] : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة** ﴾[4] ، نسخ ذلك بقوله: ﴿ **فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم**﴾[5] .

وليس زواله لزوال[6] سببه ، وهو تميز المنافقين عن المؤمنين من حيث إن المنافقين ما كانوا يتصدقون على المؤمنين ، لأن ذلك يقتضى أن من لم يتصدق يكون منافقا[7] .

لكنه باطل لما روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه[8] .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ١١٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧ ، ١١٩" ، الفائق "٤/ ٢٢" .

(٣) آخر الورقة "٧٦" من "ك" .

(٤) سورة المجادلة : آية "١٢" .

(٥) سورة المجادلة : آية "١٣" .

(٦) فى "ك" : بزوال .

(٧) قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه ، لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض : سقط التعبد بالصدقة . انظر المحصول"١/ ق٣/ ٤٦٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧" ،الإبهاج"٢/ ٢٣٢" .

(٨) أخرجه الترمذى "٣٣٠٠" فى كتاب تفسير القرآن ـ باب ومن سورة المجادلة "٥/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧" عن على بن أبى طالب قال : لما نزلت : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة**﴾. قال النبى ﷺ: ما ترى دينارا ؟==

ويؤكده ناسخه ، فإن قوله ﴿ « فإذ »[1] لم تفعلوا ﴾[2] خطاب مع المؤمنين ،

== قال : لا يطيقونه ، قال فنصف دينار ؟ قلت: لا يطيقونه ، قال : فكم ؟ قلت : شعيرة قلت : شعيرة . قال : إنك لزهيد . قال : فنزلت : ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات** ﴾ الآية . قال : فبى خفف الله عن هذه الأمة . قال هذا حديث حسن غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه.

ومعنى قوله : شعيرة :أى وزن شعيرة من ذهب .

وأخرجه عبد بن حميد فى المنتخب من المسند ، وابن حبان .

وأخرجه البزار فى مسنده وقال : لا نعلم روى هذا الكلام عن النبى ﷺ إلا على .

وأخرج عبد الرزاق من طريق أيوب عن مجاهد قال : قال على : ما عمل بها أحد غيرى حتى نسخت وأحسبه قال : قال : وما كانت إلا ساعة من نهار :

ويرد ما أخرجه البزار ، وما أخرجه الطبرانى فى معجمه الكبير من جهة ابن اسحاق عن أبى إسحاق الهمدانى عن مصعب بن سعد عن سعد رضى الله عنه قال : نزلت فى ثلاث آيات من كتاب الله نزل تحريم الخمر نادمت رجلا فعارضته وعارضنى فعربدت عليه فشججته فأنزل الله ﴿ **إنما الخمر ...** ﴾ الآية ، ونزلت : ﴿ **ووصينا الإنسان بوالديه ...** ﴾ الآية ، ونزلت : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة** ﴾ .

فقدمت شعيرة، فقال رسول الله ﷺ « إنك لزهيد » فنزلت الآية الأخرى ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات ..** ﴾ الآية . قال الهيثمى رواه الطبراني فى حديث صحيح وفيه سلمة بن الفضل الأبرشي وثقه ابن معين وغيره ،. وضعفه البخارى وغيره. مجمع الزوائد "٧/ ١٢٢" .

وأخرجه الحاكم من حديث على بن أبى طالب قال : قال رسول الله ﷺ « إن فى كتاب الله آية ما عمل بها أحد ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى ﴿ **يا أيها الذين امنوا ...** ﴾ » الآية . الحديث .

فى كتاب التفسير ـ باب خصوصية على بن أبى طالب رضى الله عنه بتقديم صدقة النجوى "٢/ ٤٨٢" .

وقال الحاكم : حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى .

انظر : أسباب النزول للواحدى "ص ٤٣٨" المعتبر للزركشي " ص ٢١١ ـ ٢١٢" .

(١) فى "ص" : فإن وهو خطأ .

(٢) سورة المجادلة : آية "١٣" ..

بدليل قوله تعالى : ﴿ وتاب الله عليكم ﴾[1] .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين ﴾[2] ، فإنه يدل على وجوب الوصية لهم ، ثم إنه نسخ بآية المواريث[3] .

فإن قلت : إنه ليس بنسخ ، بل هو تخصيص ، لأنه بقى الحكم معمولا به فى الجملة وهو حيث يوصى بقدر أنصبائهم .

---

(١) سورة المجادلة : آية "١٣" .

وهذا الجواب هو ما أجاب به الإمام الرازى فى محصوله "١/ق٣/ ٤٦٢" .

وضعف ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ٢٣٢" هذا الجواب ، وذلك لأن عدم الصدقة إنما يدل على النفاق لو وجدت النجوى معه ، وذلك لم يوجد لأنه لم يناجه أحد من أصحابه بدون التصدق بل لم يصح أن أحدا ناجاه غير على رضى الله عنه.

وقيل: إن عليا رضى الله عنه لم يصح أنه ناجاه ، واحتج بذلك على جواز النسخ قبل العمل به ، ويشهد لهذا قوله تعالى : ﴿ فإذ لم تفعلوا ﴾حيث جعل ﴿ إذ ﴾ على بابها والمعنى أنكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روى عن الليث عن مجاهد قال: قال على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه أن فى كتاب الله تعالى آية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى . كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم وناجيت النبى ﷺ وقدمت بين يدى نجواى درهما ، ثم نسخت فلم يعمل بها أحد بعدى ، وعلى هذا يجب إخراج ﴿ إذ ﴾ عن بابها .

وإما أن تكون بمعنى « إذا » وإما أن تكون بمعنى « إن » الشرطية وسواء صح النقل عن على أم لم يصح فعدم الصدقة إنما كان لعدم النجوى فلا يصح الجواب بما ذكر الإمام الرازى .

انظر : العدة "٢/ ٧٧١" ، المستصفى "١/ ١١٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٦٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٧" ، نهاية السول "٢/ ١٧٠" .

(٢) سورة البقرة : آية "١٨٠" .

(٣) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الوصايا ـ باب لا وصية لوارث "٣/ ١٨٨" من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال : « كان المال للولد ، وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس وجعل للمرأة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع » .

قلت : لو سلم ذلك مع فساده لما سبق[1] ، فإنه لا يقدح فى نسخ وجوبه الذى هو المدعى ، بل فى نسخ جوازه الذى هو غير مدعى فى هذا المقام[2] .

وسادسها :قوله تعالى : ﴿ **وإذا بدلنا آيه مكان آيـة والله أعلم بما ينزل** ﴾[3] الآية.

ووجه الاستدلال بها أن التبديل يستـدعى إثباتا ورفعا والمرفوع إما التلاوة ، وإما الحكم وأياما كان يلزم وقوع النسخ[4] .

وفى الاستدلال بهذه الآية على الوقوع أو على الجواز نظر : إذ الملازمة بين الشيئين لا يدل على وقوعهما ، ولا على جواز وقوعهما ، إذ الملازمة قد ثبتت بين الممتنعين ، كما نقول إن[5] اجتمع السواد والبياض فهما ليسا بضدين .

وبهذا أيضا يعرف ضعف دلالة قوله : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها**[6] **نأت بخير منها [أو مثلها]**[7] ﴾ على جواز وقوع النسخ[8] ، اللهم إلا إذا ضم إليه مـا قيل فى سـبب نزوله[9]، لكن قـد عـرفت أن العبـرة بعـمـوم اللفظ لا

---

(١) انظر ما سبق " ص ١٤٠٠" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « الموضع السابق » ، الفائق "٣/ ٢٣" .

(٣) سورة النحل : آية "١٠١" .

(٤) انظر فى وجه الاستدلال بهذه الآية : المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٦" .
وراجع : التبصرة "ص ٢٥٢" ، تفسير الرازى "٢٠/ ١١٦" .

(٥) فى "ك" : إذا .

(٦) فى "ص" : ﴿ أو ننسأها ﴾ ، وسبق ذكر القراءة فيها .

(٧) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٨) قال الإمـام الرازى فى تفسيـره "٣/ ٢٢٩" : « تمسكنا فى وقوع النسخ بقـوله تعالى : ﴿ما ننسخ من آية أو ننسـها نأت بخيـر منها أو مـثلها ﴾ « والاستدلال به ضـعيـف » وكما سبق الإشارة إلى ذلك .
وانظر : العدة "٣/ ٧٧٢" ، المستصفى " ١/ ١١٢" ، التبصرة "ص ٢٥٢" .
وراجع : الروضة " ص ٧٣" ، الإبهاج "٢/ ٢٢٨" ، نهاية السول "٢/ ١٦٨" .

(٩) قال المفـسرون : إن المشركين قـالوا : ألا ترون إلى محمـد يأمر أصحـابه بأمر ، ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ؟ . ==

بخصوص السبب [1] .

وعند هذا يعرف أنه لا دليل على جواز وقوع النسخ بحسب السمع إلا وقوعه. فإن الوقوع دليل الجواز وزيادة [2] .

واحتج المنكرون للنسخ [3] عقلا بوجوه :

أولها [4] : لو جاز النسخ فإما أن يجوز بمعنى الرفع ، وهو باطل لما تقدم من الوجوه [5] ، أو بمعنى انتهاء الحكم غايته ، وهو أيضا باطل ، لأنه إن كان ذلك مصرحا به فى اللفظ لم يكن نسخا ، وإن لم يكن مصرحا به فاللفظ ، إما أن يفيد التكرار ، أو لم يفد ، فإن لم يفد لم يجز نسخه ، أما قبل وقت العمل به ، فلما يأتى فى مسألة أنه لا يجوز نسخ الشىء قبل حضور

== ما هذا القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضا فأنزل الله تعالى : ﴿ **وإذا بدلنا آية مكان آية** ﴾ الآية . .

وأنزل أيضا : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾ الآية .

انظر : أسباب النزول للواحدى "ص ٣٢" ، تفسير الرازى "٣/٢٢٦ ، ٢٠/١١٦" .

(١) انظر ما سبق فى العموم " ص ١٤٨٣" .

(٢) والوقوع فى القرآن مثل نسخ الاعتداد بالحول فى قوله تعالى : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج** ﴾ . نسخ بقوله تعالى : ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا**﴾ الآية .

ومثل آية المصابرة وآية المناجاة وغيرها .

ومن السنة مثل قوله ﷺ : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم » وأمثال ذلك كثير .

هذا وأمثاله هو الذى يريده المصنف بالوقوع ، وهو كما ذكره حجة .

(٣) آخر الورقة "٢٤٠" من "ص" .

(٤) فى "ك" : أحدها .

(٥) انظر ما سبق "ص ١٩٠٧"

وقت العمل به[1] ، وأما بعـده فلانقطاع التكليف ((به))[2] وإن أفاد لم يجز أيضا لما سيأتى فى دليل المانعين منه سمعا[3] .

وجوابه : أن نقـول : لم لا يجوز النسـخ بمعنى الرفع ، وما ذكـر[4] من الوجوه فى إبطاله فقد تقدم إبطاله[5] .

سلمنا : أنه لا يجوز بمعنى الرفع ، فلم لا يجوز بمعنى انتهاء الحكم .

قوله : إن كان فيما لا يفيد التكرار ولا يجوز قبل الوقت .

قلنا : ممنوع وسيأتى تقريره[6] .

والجواب : عن أدلتهم وإن كان بعد حضور وقت العـمل فيما يفيد التكرار فلا يجوز لما ذكروه .

قلنا :سيأتى الجواب عنها / (٢٥٤/ب) ، فحينئذ لا يلزم امتناعه[7].

وثانيها : النهي عن الشيء بعد الأمر به إن لـم يكن لحكمة لزم العبث ، وهو على الحكيم مـحال ، وإن كـان لحكمـة ظهرت لزم البـداء وهو على الله تعالى محال ، إن كان لحكمة كـانت معلومة حالة الأمر ((وجب أن لا يحسن الأمر .

وجوابه : أنه لحكمة كـانت معلومة حـالة الأمر))[8] خصـولها فى وقت

---

(١) انظر ما يأتى "ص ٢٢٧٢" .

(٢) ساقطة من "ص" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١١٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٩"
وراجع : تيسير التحرير "٣ / ١٨٥" .

(٤) فى "ك" : ما ذكروه .

(٥) انظر ما سبق "ص ٢٢٢٨" .

(٦) انظر ما يأتى "ص ٢٢٧٢ " .

(٧) انظر ما يأتى "ص ٢٢٥٢" .

(٨) ما بين القوسين ساقط من " ص " .

النهى دون وقت الأمر ، وحينئذ لا يلزم قبح الأمر[1] .

وثالثها : أن نسخ الحكم بمعنى انتهائه خلاف ظاهر اللفظ ، إذ اللفظ يفيد الدوام فلا يصار إليه ، لأنه خلاف الظاهر وبمعنى الرفع ممتنع ، لأن المرفوع إن كان ثابتا استحال رفعه ((وإن كان نفيا محضا سواء كان ذلك قبل الوجود أو بعده استحال رفعه))[2] أيضا لاستحالة رفع ما ليس بشيء .

ولو سلم إمكانه ، لكن اللازم بعده ثبوت الحكم ضرورة أن رفع العدم ثبوت وليس ذلك هو اللازم بعد النسخ[3] .

وجوابه : النقض بالإيجاد والإعدام ، فإن ما ذكرتم آت فيه ، إذ يمكن أن يقال : الإيجاد إن كان للموجود لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان للمعدوم لزم إيجاد المعدوم وهو محال فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن الرفع .

ورابعها : أن الفعل الواحد إما أن يكون حسنا أو قبيحًا ، وعلى الأول : يحسن الأمر دون النهى ((و))[4] على الثانى : عكسه ، وحينئذ يلزم أن لا يحسن الأمران معا [5].

وقريب من هذا ما يقال : إنه من حيث إنه مأمور به مراد ، ومن حيث إنه منهى عنه مكروه ((فلو حسن الأمران لزم أن يكون الشيء الواحد مرادا أو

---

(١) انظر : العدة "٣/ ٧٧٤" ، التبصرة "ص ٢٥٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٩" ، الفائق "٤/ ٢٣" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) انظر : العدة "٣/ ٧٧٥"، الأحكام للآمدى « الموضع السابق » ، الفائق "٤/ ٢٤" .

(٤) ساقط من (ص) .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٤٠١" ، العدة « الموضع السابق » ، التبصرة "ص ٢٥٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٤٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٩" ، الفائق "٤/ ٢٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٨٩"

مكروها))[1] وهو محال[2] .

وجوابه : أنه يحسن فى وقت ويقبح فى وقت ، فلا جرم يحسن الأمران فى وقتين .

وكذا يجوز أن يكون مرادا فى وقت ومكروها فى وقت ، فلا جرم يحسن أن يكون مأمورا به ومنهيا عنه بحسب الوقتين .

واحتج المنكرون له سمعا :

أما الذين أنكروا من المسلمين فقد احتجوا : بأنه لو جاز النسخ مطلقا لجاز نسخ القرآن إذ لا قائل : بالفصل إذ لم يعرف من جواز النسخ فى الجملة، وأنكر نسخ القرآن ، لكن لا يجوز نسخ القرآن لقوله[3] تعالى : ﴿ **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه** ﴾[4] ولو نسخ لكان قد أتاه الباطل[5] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن بتقدير النسخ يكون قد أتاه الباطل ، وهذا[6] لأن النسخ بيان انتهاء الحكم ، وذلك[7] ليس إبطالا له بل بيان له وبيان الشىء لا يعد إبطالا له، ولو فسر النسخ برفع الحكم لم يكن إذ ذاك قد أتاه الباطل أيضا، لأن الباطل مطلقا هو الذى ليس بحق أصلا والحكم المنسوخ ليس كذلك فإنه كان حقا قبل النسخ /(٣٥٥ / أ) وقد يكون حقا أيضا بعده ، وإنما نسخ

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى « نفس الموضع » .

(٣) آخر الورقة "٧٧" من "ك" .

(٤) سورة فصلت : آية "٤٢" .

(٥) انظر فى هذا الاحتجاج لأبى مسلم : المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٧" .

(٦) آخر الورقة "٢٤١" من "ص" .

(٧) فى "ص" : إذ ذاك .

تخفيفا عن العباد [1].

ولهذا قد يتقرب به بعد النسخ كوجوب صوم عاشوراء[2] .

سلمنا : أن النسخ إبطال لكن ليس ذلك مرادا لقرينة قوله : ﴿ **من بين يديه**﴾ إذ النسخ لا يأتى كذلك .

بل المراد منه : أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتاب بما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله[3] .

فأما الذين أنكروه من اليهود سمعا فقد احتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام ، فلا يخلوا إما أن يكون قد بينه بلفظ يفيد الدوام ، أو بلفظ يفيد اللادوام ، أو بلفظ لا يفيد الدوام واللادوام[4] .

فإن كان الأول : فإن لم يضم إليه ما يدل على أنه سينسخه لم يجز نسخه لوجوه :

---

(١) انظر : المحصول « نفس الموضع السابق » ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٠" .
وراجع الإبهاج "٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤" .

(٢) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الصوم ـ باب وجوب صوم رمضان من حديث عائشة رضى الله عنها : أن قريشا كانت تصوم يوم عاشوراء فى الجاهلية ثم أمر رسول الله ﷺ بصيامه حتى فرض رمضان وقال رسول الله ﷺ من شاء فليصمه ومن شاء أفطر "٢/ ٢٢٦" . وفى باب صوم يوم عاشوراء "٢/ ٢٥٠" .
وهذا الحديث يدل على أن صوم يوم عاشوراء كان واجبا فى أول الأمر وبه قالت الحنفية، وصحح النووى عند الشافعية أنه لم يجب قط وبين ذلك البيهقى فى الخلافيات، وأبو إسحاق الشيرازى فى النكت لكن حكى الحازمى : عن الشافعى فى « ناسخه » : الأول عن نص الشافعى .
انظر : المعتبر "ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦" .

(٣) هذا ما أجاب به الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٧" .

(٤) فى "ص" : ولا الادوام .

أحدها : أن تجويزه يوجب تجـويز التلبيس والتجهـيل من الله تعالى ، لأن ذكر لفظ يفيد الدوام مع أنه لا دوام تلبيس وتجهيل ، وهو عليه محال .

وثانيها : أن تجويزه يرفع الثقة عن وعده ووعيده ، وجميع كلامه لاحتمال أن يقال : المراد منه غير ما دل عليه بظاهره ، وفيه من الفساد ما فيه .

وثالثها : أن تجويزه يوج تجـويز نسخ شرعنا ، وأن لا يبـقى لنا طريق إلى معرفة الدوام وتعريفه ، لأنه لا طريق إلى مـعرفة دوامه ، إلا أن يقول الشارع : هذه الشريعة دائمة مؤبدة لم يتطرق إليهـا النسخ أو ما يجرى مجراها ، فإذا جـاز مع ذلك النسـخ لزم تجـويز نسخ شـرعنا ، وأن لا يكون لـنا طريق إلى معرفة دوامه ، وذلك مما لا يقولون به[1] .

وإن ضم إليه ما يدل على أنه سينسخه ، فإما أن تكون الغاية معينة ، أو لم تكن معـينة وعلى التقديرين : البيـان ، إما منفصل مسـتقل ، أو متصـل غير مستقل، فهذه أقسام أربعة :

أحدها : أن تكون الغاية معينة ، والبيان بجـملة مستقلة ، نحو أن يقول : هذا الشرع دائم مؤبد معمولا به .

ثم يقول : أنا أنسخه[2] بعد عشر سنين .

فهذا باطل .

أما أولا : فلأنه متناقض .

وأما ثانيا : فـلأنه كان يجب أن ينقل ذلـك كأصل الشـرع إذ لو لم يجب ذلك لزمنا تجويز نسخ شرعنا لاحتمال أن يقال إنه عليه السلام نص على نسخه بعد مدة مـعينة ، لكنه لم ينقل إلينا ولأنه مما تتوفـر الدواعى على نقله ، وما كان كذلك يجب نقله واشتهاره وإلا فلعل القرآن عورض ولم ينقل ، ولعل ما

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠" .

(٢) فى الأصل : وأنا النسخه ، وما أثبته من "ص ، ك" .

جاء به الرسول ((عليه السلام))[1] من الشرع غير هذا الشرع ، ولم ينقل وإذا كان كذلك وجب أن يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم بأصل الشرع ، وحينئذ يجب أن يعلم الكل بالضرورة / (٣٥٥/ ب) ((بأن من[2] دين موسى عليه السلام أن شرعه سينسخ وحينئذ يستحيل اتفاقهم على إنكاره ، إذ يستحيل اجتماع[3] الجمع العظيم على إنكار الضروريات))[4] .

وثانيها : أن تكون الغاية غير معينة والبيان بجملة مستقلة نحو أن يقول : هذه الشريعة دائمة مؤيدة[5] .

ثم يقول : وأنا أنسخه بعد مدة .

فهذا أيضا باطل لما سبق من الوجهين[6] :

وثالثها : أن تكون الغاية معينة والبيان متصل غير مستقل نحو أن يقول : هذه الشريعة دائمة مؤبدة ، إلا أن بعد الزمان الفلانى لا تبقى معمولة بها ، أو إلا أن بعد المدة الفلانية سأنسخه[7] .

فهذا لا نسلم أنه نسخ ، بل هو جارى مجرى قوله تعالى : ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾[8] ، ولو سلم ذلك لكنه باطل بالوجه الثانى بل ها هنا أظهر ، لأنه إذا كان متصلا كان يجب نقله مع ما هو متصل به .

ورابعها : أن تكون الغاية غير معينة ، والبيان متصل غير مستقل نحو أن

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ص" : اتفاق .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٥) آخر الورقة "٢٤٢" من "ص" .

(٦) انظر ما سبق قريباً .

(٧) فى الأصل سالنسخه ، وما أثبته من"ص ، ك" .

(٨) سورة البقرة : آية "١٨٧" .

يقول: هذه الشريعة دائمة مؤيدة إلا أنها لا تبقى بعد مدة معمولة بها وترتفع أحكامها، أوسأنسخ[1] أحكامها فهذا لا نسلم أنه نسخ لما سبق[2] وإن كان كونه نسخا أقرب من السابق عليه[3].

سلمناه: لكنه باطل لما سبق[4].

هذا كله إذا بينه بلفظ يفيد الدوام.

أما إذا بينه بلفظ يفيد اللادام، فإما أن لا يفيد التكرار، أو يفيده.

فإن كان الأول: فلا يحتمل النسخ، أما بعد العمل به فظاهر، وأما قبل وقت حضور وقت العمل «به»[5] فلما سيأتى فى مسألة أنه لا يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به[6].

وإن كان الثانى: فاحتمال النسخ إنما يكون فيما يفيد فيه التكرار دون ما لا يفيد فيه ذلك، وحينئذ يعود فيه ما سبق من الكلام[7].

وأما إن كان البيان بلفظ لا يفيد الدوام ولا اللادوام فهذا أيضا غير قابل للنسخ لما سبق فى الأول من القسم الثانى[8].

وجوابه على رأى[9] من يجوز تأخير بيان النسخ هو أن يقول: لم لا يجوز أن يكون البيان بألفاظ تفيد الدوام، ولم يضم إليه ما يدل على أنه

---

(١) فى "ص": أو سأسخ.

(٢) انظر ما سبق قريباً.

(٣) انظر: المحصول "١/ق٣/٤٤٧".

(٤) انظر ما سبق قريباً.

(٥) ساقط من "ص".

(٦) انظر: ما يأتى قريباً.

(٧) انظر: المحصول "١/ق٣/٤٥١".

(٨) انظر ما سبق.

(٩) فى "ص": على ما رأى.

سينسخه ، وما ذكر من الأدلة على فساده فقد سبق أجوبتها فى مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب[1] .

سلمنا[2] : فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون البيان على ما هو مذكور فى القسم الثانى ، وما ذكر[3] من الوجهين على فساده .

فالوجه الأول : منهما منقوض بالتخصيص فإنه يجوز أن يقول : اقتلوا المشركين كلهم أجمعين ، ثم يقول : اليهود لا تقتلوهم .

والتحقيق فيه هو أن التناقض إنما يتحقق على تقدير إرادة العموم / (٣٥٦/أ) من العام ، فأما إذا لم يرد ذلك ، بل يراد منه بعض مدلولاته من الأزمان أو الأشخاص فلا ، وتكون الجملة المخصصة قرينة إرادة ذلك .

وأما الوجه الثانى منهما فجوابه من وجهين :

أحدهما : أن يقول لم لا يجوز أن يكون البيان على وجه لا يظهر إلا بنظر دقيق وبحث عميق ، وما كان كذلك لم يتصور فيه النقل المتواتر ، لأن من شرطه تأخير التواتر أن يكون واقعا عما علم وجوده بالضرورة بخلاف أصل الشرع ، فإنه ليس كذلك وبه خرج الجواب عما لزمنا من تجويز نسخ شرعنا ، فإن بيان : أنه لا نبى بعده[4] .

---

(١) انظر : المعتمد "١/٢/٤٠٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٥٤" .

(٢) آخر الورقة "٧٨" من "ك" .

(٣) فى "ك" : ذكره .

(٤) قول المصنف : « أنه لا نبى بعده » يعتبر جزء من حديث روى عن على ومصعب بن سعد وغيرهم .

أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب المغازى ـ باب غزوة تبوك من حديث مصعب ابن سعد عن أبيه أن رسو الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليا فقال : أتخلفنى فى الصبيان والنساء ؟ قال ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى »

وأخرجه الترمذى "٣٧٣١" فى كتاب المناقب ـ باب مناقب على بن أبى طالب رضى==

وأنه خاتم[1] النبيين[2] ، ما ورد على وجه يحتاج فيه إلى تدقيق النظر ، وبه خرج الجواب عما ذكره من توفر الدواعى على نقله ، لأن ذلك إنما يكون فيما علم وجوده بالضرورة .

وثانيهما : أنا لو سلمنا : أن البيان كان ظاهرا جليا ، ومثله يجب تواتره لكن إنما[3] يجب ذلك أن لو بقى من اليهود فى كل زمان ما يحصل به التواتر وهو ممنوع وهذا لأنهم انقطعوا فى زمان بخت نصر[4] ، ولم يبق منهم عدد لا يمكن تواطؤهم على الكذب حتى يحصل بنقلهم التواتر ، بخلاف شرعنا ، فإن أهل شرعنا فى كل عصر وزمان بالغين مبلغ التواتر[5] .

== الله عنه "٥/ ٦٤١" وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه أحمد بن حنبل فى المسند بلفظ : « ... إلا أنه ليس بعدى نبى أو لا يكون بعدى نبى » "٣/ ٣٣٨" .

وأخرجه أيضا فى أماكن كثيرة من طرق مختلفة "١/ ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٤" و"٣/ ٢٢" ، "٥/ ٦٤١" و "٦/ ٣٦٩ ، ٤٣٨" .

(١) فى "ص" : خاتمه .

(٢) كما قال تعالى فى سورة الأحزاب : آية "٤٠" ﴿ **ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء عليما** ﴾ .

وأخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب المناقب - باب خاتم النبيين ﷺ من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « إن مثلى ومثل الأنبياء قبلى... فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين » "٤/ ١٦٢ - ١٦٣" .

(٣) آخر الورقة "٢٤٣" من "ص" .

(٤) هو الذى خرب بيت المقدس أحد ملوك الأرض ملك سنة ٦٠٦ قبل الميلاد ويقال : بخت نصر ، وبوخت ابن ، ونصر صنم ، وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له أب. فقيل هو ابن الصنم ، كان أول ملك غزا بنى إسرائيل وانتصر عليهم ، ثم رده الله عنهم ثم فسقوا فجاءهم وانتصر عليهم وقتل منهم وصلب وباع ذراريهم ونساءهم ومثل بهم وأسر منهم الكثير ثم لحق بأرض بابل .

انظر : تاريخ الأمم والملوك للطبرى "١/ ٢٨٠" ، الكامل فى التاريخ "١/ ١٤٧" ، لسان العرب مادة نصر "٥/ ٢١٢" ، المختصر فى أخبار البشر "١/ ٤٢"

(٥) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٥٦" ، الفائق "٤/ ٢٧" .

فإن قلت : فكان يجب أن يكون العلم بأصل شرعهم غـير ضرورى لعدم ناقليه .

قلت : ذلك معلـوم من القرآن وشرعنا لا من نـقلهم ، وبهذين الوجـهين يجيب من لا يجوز تأخير بيان النسخ[1] .

وثانيهما : قـالوا : ثبت بالتـواتر أن موسـى عليه السـلام قـال : تمسكوا بالسبت أبدا ما دامت السموات والأرض[2] .

ولا خلاف فى أنه نبى صادق القول ، وكان قوله حجة ، وهو بظاهره يمنع جواز النسخ .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه قول موسـى،وتواتره ممنوع لما سبق[3]،بـل هـو

---

(١) انظر : العـدة "٣/٧٧٨" ، التبـصرة "ص ٢٥٤" ، المحـصول "١/ق٣/ ٤٥٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٤" .

(٢) جاء فى سفر التثنية الإصحاح الخامس "ص ٢٨٧" : « احفظ يوم السبت لتقدسه كما أوصاك الرب إلهك ستة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك ، وأما اليوم السابع فسبت للرب إلهك لا تعمل فيه عملا مـا أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وثورك وحمارك وكل بهائمك ونزيلك الذى فى أبوابك لكى يستريح عبدك وأمتك مثلك ، واذكر أنك كنت عبـدا فى أرض مصر فـأخرجك الرب إلهك من هناك بيـد شديدة وذراع ممدوده لأجل ذلك أوصاك الرب إلهك أن تحفظ يوم السبت » .

وجاء فى العهد القديم سفـر الخروج الإصحاح الحادى والثلاثون "ص ١٣٩" « وكلم الرب موسى قائلا : وأنت تكلم بنى إسرائيل قائلا : سبوتى تحفظونها ، لأنها علامة بينى وبينكم فى أجيالكم ليعلموا أنى أنا الرب الذى يقدسكم ، فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم ، من دنسه يقتل قتلا فيحفظ بنو إسرائيل علامة إلى الأبد ، لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس .

انظر : المحصول وهامشـه "١/ ق٣/ ٤٥١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١١٨" ، الفائق "٤/ ٢٤" ، تيسير التحرير "٣/ ١٨٣" .

(٣) وهو أنه لم يبق من زمن بختنصر من اليهود عدد التواتر كما سبق قريباً .

وانظر : التـبصـرة "ص ٢٥٤" ، المحـصول "١/ ق٣/ ٤٥٦" ، الأحكام للآمـدى "٣/ ١٢٤" .

وراجع : كشف الأسرار "٣/ ١٦٢" .

مختلف صريح بعد « موسى »[1] ومحمد رسول الله عليهما السلام ، إذ لم ينقل عن اليهود محاجتهما به ، ولو كان ذلك قول موسى عليه السلام ، أو كان مختلقا قبلهما مشهورا فيما بين اليهود ، لكان ذلك أقوى حججهم[2] .

وقد قيل : إن ابن الراوندى[3] وضعه ، ولقنهم بأصفهان[4] .

سلمنا : صحته ، لكنه محمول بشرط أن لا يرد ناسخ .

كما روى أنه جاء فى التوراة فى البقرة التى أمروا بذبحها : فيكون ذلك سنة أبدا [5].

---

(١) فى "ك" : عيسى .

(٢) انظر : التبصرة ، « الموضع السابق » ، الوصول إلى الأصول "١٧/٢" ، المحصول، الأحكام للآمدى « فى الموضعين السابقين » .

(٣) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى المولود سنة "٢٠٥" هـ فقيل غير ذلك ، العالم المشهور ، له مقالة فى علم الكلام وكان مجاهرا بالإلحاد ، قال ابن حجر: « ابن الراوندى الزنديق الشهير كان أولا من متكلمى المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد » .

له مصنفات منها : فضيحة المعتزلة ، والتاج ، والزمرد ، والقضيب توفى سنة ٢٩٨هـ وقيل غير ذلك .

انظر : تكملة الفهرست "ص ٤" ، المنتظم "٩٩/٦" ، وفيات الأعيان "٩٤/١" ، البداية والنهاية "١١٢/١١" ، لسان الميزان "٣٢٣/١" ، طبقات المعتزلة "ص ٩٢" .

(٤) فى "ك" : أصبهان .

أصفهان مدينة عظيمة وهى اسم لأقليم أصفهان بأسره .

انظر : معجم البلدان "٢٠٦/١" .

وانظر : العدة "٧٧٧/٣" ، التبصرة "ص ٢٥٤" ، الوصول إلى الأصول "١٧/٢" ، المحصول "١/ق٣/٤٥٧" ، الأحكام للآمدى "١٢٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٨٩/٢" .

(٥) انظر : سفر التثنية الإصحاح الحادى والعشرون "ص ٣١٢" .

وراجع : المحصول "١/ق٣/٤٥٨" ، الأحكام للآمدى "١٢٥/٣" .

ثم انقطع بذلك التعبد عندهم .

وكما جاء فى قصة دم الفصح[1] بأن يذبحوا الجمل ويأكل لحمه ملهوجا ، ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الجمل سنة أبدا[2] .

ثم نسخ ذلك وهو كالخطاب المقترن بالأبد فإنه محمول بشرط الحياة .

كما / (٣٥٦ / ب) روى أنه جاء فى التوراة[3] فى العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعتق فى السابعة ، ثم إن أبى العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا[4] .

---

(١) فى "ص" : الفصيح .

(٢) انظر : سفر التثنية من العهد القديم "ص ٣٠٥" ، الإصحاح السادس عشر .
وجاء فى الإصحاح التاسع والعشرين من سفر الخروج "ص ١٣٦" « . . . . وهذا ما تقدمه على المذبح خروفان حوليان كل يوم دائما ، الخروف الواحد تقدمه صباحا، والخروف الثانى تقدمه فى العشية . . . » .
وانظر : المحصول "١/ق٣/٤٥٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٥" .

(٣) فى "ك" : التورته .

(٤) انظر العهد القديم سفر التثنية الإصحاح الخامس عشر "ص ٣٠٤" : والذى ورد فيه : « إذا بيع لك أخوك العبرانى أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين ففى السابعة تطلقه حرا من عندك . . ولكن إذا قال لك : لا أخرج عندك لأنه قد أحبك وبيتك، إذا كان له خير عندك ، فخذ المخرز ، واجعله فى أذنه ، .
وفى الباب فيكون لك عبدا مؤبدا ، وهكذا تفعل لأمتك .
وفى سفر الخروج الإصحاح الحادى والعشرون "ص ١٢٠" : « إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم ، وفى السابعة يخرج حرا مجانا ، إن دخل وحده فوحده يخرج ، وإن كان بعل امرأة تخرج امرأته معه إن أعطاه سيده امرأة وولده له بنين أو بنات فالمرأة وأولادها يكونون لسيده ، وهو يخرج وحده ، ولكن إذا قال العبد : أحب سيدى وامرأتى وأولادى لا أخرج حرا يقدمه سيده إلى الله ويقربه إلى الباب أو القائمة ويثقب سيده أذنه بالمثقب فيخدمه إلى الأبد .
وانظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٥٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٥" .

ومعلوم أن معناه يستخدم أبدا ما دام حيا فكذا هذا[1] .

المسألة السادسة

[فى نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به]

ذهب جماهير أصحابنا إلى أنه يجوز أن يقول : الشارع : صل غدا ركعتين ، ثم أنه ينسخه قبل مجىء الغد[2] .

خلافا للمعتزلة[3] ،وكثير من الفقهاء منا[4] ،ومن الحنفية[5] ، والحنابلة[6] .

وهذه المسألة : الملقبة : بنسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به ،

---

(١) قال الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٣/ ٤٦٠" : « ففى هذه الصور وجدت ألفاظ التأبيد ولم تدل على الدوام فكذا ما ذكرتموه » .

(٢)وهو مذهب جمهور العلماء من الشافعية والحنابلة والأشعرية وهو قول أكثر الفقهاء .
انظر : المعتمد "١/٤٠٧" ، العدة "٨٠٧/٣" ، التبصرة "ص ٢٦٠" ، أصول السرخسى "٢/ ٦٣" ، البرهان "١٣٠٣/٢" ، المستصفى "١١٢/١" ، المنخول "ص ٢٩٧" ، الوصول إلى الأصول "٣٦/٢" ، المحصول "١/ق٣/٤٦٨" ، الأحكام للآمدى "١٢٦/٣" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤٠٧" .

(٤) كالصيرفى وغيره ممن وافقه من الشافعية .
انظر : التبصرة ، المستصفى ، المحصول ، الأحكام للآمدى فى المواضع السابقة .

(٥) كأبى منصور الماتريدى والجصاص وأبى زيد الديوسى وغيرهم من الحنفية .
انظر : أصول السرخسى "٦٣/٢" ، تيسير التحرير "١٨٧/٣" ، كشف الأسرار "١٦٩/٣" ، فواتح الرحموت "٦٢/٢" .

(٦) انظر العدة "٨٠٨/٣" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/ ٣٥٥"، روضة الناظر "ص٧٥"، شرح الكوكب المنير "٥٣٢/٣" ، نزهة الخاطر العاطر "١/ ٢٠٤" .

واللقب لا يتناول جميع صور النزاع ، فإن النزاع واقع أيضا فيما إذا حضر وقت العمل به، لكنه لم يمض منه [مقدار][1] ما يسعه ، فيكون اللقب أخص ، والأولى أن يترجم : بنسخ الشيء قبل مضى مقدار ما يسعه من وقته فيكون متناولا لجميع الصور التى وقع النزاع فيها .

فعلى هذا يجوز النسخ وفاقا بعد مضى مقدار ما يسعه ، وإن لم يكن قد فعل المأمور به ، وهذا على[2] المشهور[3] .

وفى بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم : كالكرخى خالف فيه أيضا ، وقال : لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسع أو لم يمض[4]. فعلى هذا ترجمته النسخ قبل الفعل ، كما وقع فى كلام إمام الحرمين[5] وغيره من المتقدمين .

تنبيه :

اعلم أن كل من قال : إن المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال ((يلزمه أن يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال))[6] إذ النسخ قبله على هذا التقدير[7] يبين أن الأمر فى نفس الأمر ، وإن كنا نتوهم وجوده والنسخ يستدعى تحقيق الأمر السابق ، فيستحيل النسخ عند عدمه .

وأما من لم يقل بذلك فجاز أن يقول بجوازه ، وأن لا يقول بذلك ،

---

(١) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) فى "ص" على هذا .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) انظر : تيسير التحرير "١٨٧/٣" ، التقرير والتحبير "٤٩/٣" ، فواتح الرحموت "٦٢/٢" .

(٥) انظر : البرهان لإمام الحرمين "١٣٠٣/٢" .

(٦) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٧) آخر الورقة "٢٤٤" من "ص" .

لدليل يخصه ، وعند هذا ظهر أن هذه المسألة ليست فرع تلك المسألة على الإطلاق ، أعنى فى الجواز وعدم الجواز ، كما وقع إليه الإشارة فى كلام الشيخ الغزالى[1] - رحمه الله تعالى - ، بل فى عدم الجواز فقط .

استدل الأصحاب بوجوه :

أحدها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ **يمحو الله مايشاء ويثبت** ﴾[2] وهو عام فى كل ما يشاء محوه على أى وجه كان ، فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها[3] .

ولا يدفع : بأنه مجاز ، لأن نسخ العبادة إنما هو رفع التكليف بها ، وليس ذلك حقيقة المحو ، فلا يجوز أن يحمل عليه مادام يمكن حمله على حقيقته ، وهو محو الكتابة[4] ، نحو ما كتب فى اللوح المحفوظ من الإسعاد،والإشقاء، والإحياء ، والإماتة .

أو على محو ما يكتب الملكان من الأعمال المباحة / (٣٥٧/ أ) إذ لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب ، وتبقية المعاصى والطاعات ، لأنه يتعلق بهما الثواب والعقاب[5] .

لأنا نمنع[6] أن المحو إنما هو حقيقة فى محو الكتابة ، بل هو حقيقته فى إزالة الأثر ، يقال : محوت آثار القوم إذا أزلته[7] ، والأصل فى الإطلاق

---

(١) انظر : المستصفى "١/١١٢" .

(٢) سورة الرعد : آية "٣٩" .

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤١٠" ، الأحكام للآمدى "٣/١٢٦" ، التفسير الكبير للرازى "١٩/٦٤" ، الفائق "٤/٣١" .

(٤) آخر الورقة "٧٩" من "ك" .

(٥) انظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين .

(٦) فى "ك" لانا نعلم .

(٧) انظر معجم مقاييس اللغة « مادة » « مح » "٥/٢٦٩" حيث ذكر أن من معانى «مح»: درس وبلى .

الحقيقة ،ومنه قوله تعالى : ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل﴾[1] أى جعلناها ممحوة إذ لا يظهر فيه أثر ، ولو سلم ذلك لكن إنما يكون فيه مجازا أن لو لم تكن التكاليف مكتوبة وهو ممنوع ، وهذا لأن ظاهر قوله تعالى : ﴿ ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾[2] يدل على أنها أيضا مكتوبة فيه .

ولقائل أن يقول : هب أنه يمكن حمله عليه على وجه الحقيقة ، لكن لا يدل على المسألة ، لأنه ليس فيه دلالة إلا على أنه تعالى يمحو مايشاء .

فلم قلتم : إنه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها حتى تكون الآية حجة فى المسألة ، فإن[3] بين ذلك بأنه ممكن إذ ليس مستحيلا لذاته وهو ظاهر ، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال نظر ا إلى ذاته ولا لغيره ، لما سنجيب عما يذكره الخصم من استلزامه المحال ، وكل ممكن يجوز أن يتعلق به الإرادة والمشيئة فيجوز أن يشاء محوه فهو دليل مستقل فى المسألة ، وحينئذ يصير التمسك بالآية ضائعا مستدركا[4] .

وثانيها : التمسك بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه تعالى أمره بذبح إسماعيل[5]: ويدل عليه وجوه :

أحدها : قوله: ﴿ يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك ﴾[6] وهو صريح فى أنه رأى مباشرة ذبحه لا مقدماته فقط [ورؤية[7] الأنبياء فيما يتعلق

---

(١) سورة الإسراء ، آية "١٢" .

(٢) سورة الأنعام ، آية "٥٩" .

(٣) فى "ص" وان .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٦" .

(٥) انظر فى الاستدلال فى هذه القصة فى :

المعتمد "١/ ٤١٠" ، العدة "٣/ ٨٠٨" ، التبصرة "ص ٢٦٠" ، المستصفى "١/ ١١٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٦" .

(٦) سورة الصافات ، اية "١٠٢" .

(٧) فى "ك" فارؤية

بالفعل[1] و] الترك وحي معمول به[2] ، وأكثر وحي الأنبياء كان بهذا الطريق[3] .

وثانيها : أنه لو لم يعلم عليه السلام بأن ما رآه يجب العمل به لما جاز له العزم على ذبحه ، وإرعابه بإخباره عنه ، وإظهار [4] مقدماته له فإن العزم على فعل المحرم محرم ، وإرعاب المؤمن محرم أيضا .

ثالثها : أن قوله : ﴿ **افعل ما تؤمر** ﴾[5] يدل على أنه مأمور بالذبح ، إذ لو لم يحمل عليه ، فإما أن يحمل على ما أمر به فى الماضى[6] من غير الذبح .

وهو باطل : لما فيه من مخالفة ظاهر الكلام وعدم مناسبته .

أو على مايؤمر به فى الاستقبال .

وهو أيضا باطل : لعدم مناسبة الكلام إذ المناسبة تقتضى حمله على المذكور السابق [7].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٢) أخرج ابن جرير الطبرى فى تفسيره "٧٨/٢٣" عن قتادة قوله ﴿ **يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك** ﴾ قال رؤيا الأنبياء حق إذا رأوا فى المنام شيئا فعلوه .
وأخرج أيضا عن عبيدة بن عمير قال : رؤيا الأنبياء وحى ثم تلا هذه الآية : ﴿ **إنى أرى فى المنام أنى أذبحك** ﴾ .

(٣) بدليل ما أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث عائشة أم المؤمنين : أنها قالت أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحى الرؤيا الصالحة فى النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح .. « الحديث فى كتاب بدء الوحى باب كيف بدء الوحى إلى رسول الله ﷺ ... الخ » «١/٣» .
وبدليل ما أخرجه البخارى أيضا من طريق أبى سعيد الخدرى ومسلم من طريق ابن عمر وأبى هريرة وأحمد وابن ماجه من طريق أبى رزين أنه ﷺ قال : « الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة » .
وانظر : العدة "٤٠٩/٣" ، المحصول "١/ق٣/٤٦٩" ، الأحكام للآمدى "١٢٧/٣" .

(٤) فى "ك" واظهاره .

(٥) سورة الصافات ، آية "١٠٢" .

(٦) آخر الورقة "٢٤٥" من "ص" .

(٧) انظر : المعتمد" ٤١١/١" ، المحصول "١/ق٣/٤٦٩" ، الأحكام للآمدى "١٢٧/٣ ، ١٢٨" .

ولهذا لو قال الرجل لغيره : إن السلطان أمرنى بكذا ، فيقول له الرجل . افعل ما تؤمر غدا أو فى الحال ، يعد قوله سخفا من المقال وحمل الكلام على المعنى المجازى المناسب أولى من حمله على الحقيقة التى لا تناسب ، إذ التكلم بما لا يناسب يعد جنونا أو نقصا / (٣٥٧ / ب) فى العقل ، والتكلم بالمجاز ليس كذلك على أن التعبير[١] بالفعل المضارع عن الحالة الثانية المستمرة كثير ومجاز مشهور ، نحو قولهم : فلان يحل ويعقد ويبرم وينقض ، أى شأنه ذلك فى الأحوال كلها الماضى وغيره ، لا أنه يفعل ذلك فى الحال أو فى الاستقبال فقط ولما أمر فى الماضى بقيت صفة المأمور به ثابتة ما لم يأت بالمأمور به فجاز أن يعبر عنها بالفعل المضارع على وجه التجوز[٢] .

ورابعها : أن قوله تعالى : ﴿ **وفديناه بذبح عظيم** ﴾[٣] يدل على أن المأمور به ((هو))[٤] الذبح لا مقدماته ، لأن المقدمات قد حصلت بتمامها[٥] فلا يحتاج إلى الفداء ولما سمى بالفداء .

أما لوحملناه[٦] على أنه كان مأمورا بالذبح حسن تسميته بالفداء ، واحتيج إليه أيضا ، ضرورة أن المأمور به لم يوجد[٧] .

فإن قلت :لم لا يجوز أن يقال: إنه بدل[٨] عما يتوقعه من الأمر بالذبح،

---

(١) فى "ك" التعيين .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "١٢٨/٣" .

(٣) سورة الصافات ، آية "١٠٧" .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) وذلك فى الآيات التى سبقت هذه الآية من قوله تعالى : ﴿ **فلما بلغ معه السعى...** ﴾ الآيات .

(٦) فى الأصل : "ص" حملنا ، والمثبت من "ك" .

(٧) انظر : العدة "٣/ ٨١٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٧ ـ ١٢٨" ، الفائق "٤/ ٣١" .

(٨) فى "ص" يدل

فبهذا الاعتبار يصح تسميته فداء ويحتاج إليه ، لأنه لم يوجد ما هو فداء له وهو الأمر بالذبح .

قلت : الأمر المتوقع معدوم فلا يحسن جعله بدلا عنه إذ المعدوم لا يوصف بالبدلية والمبدلية هذا إن جعل[1] بدلا عن الأمر[2] المتوقع ، وإن جعل بدلا عن نفس توقع الأمر فلا يحسن أيضا ضرورة أنه حصل فلا يحتاج إلى الفداء ولأن [البدل][3] والمبدل لا يكون من جانب واحد[4] .

وخامسها : أن قوله : ﴿ **إن هذا لهو البلاء المبين** ﴾[5] يدل على أن المأمور به هو الذبح ، لأن مقدمات الذبح لا توصف بذلك[6] .

فإن قلت :حتى لا يوصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبح أو مطلقا .

والأول مسلم والثانى ممنوع ، وهذا لأن الأمر بإخراج الولد إلى الصحراء وإضجاعه وأخذ المدية مع غلبة الظن بأن الذبح سيؤمر به ، أو مع إبهام عاقبة الأمر بلاء مبين[7] .

قلت : وإن كان الأمر كما ذكرتم ، لكن الذبح أشد بلاء ، فحمل الآية عليه حمل اللفظ على أشد وأقوى مفهوماته ، فكان الحمل عليه أولى ((لا يقال))[8]ما ذكرتم من الدليل وإن دل على أن الذبح مأمور به .

---

(١) فى "ص" جعلت .

(٢) فى الأصل : المر ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٣) ساقط من الأصل وما أثبته، من "ص ، ك" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤١١" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٧٠" ، الأحكام للآمدى فى الموضع السابق ، الفائق "٤/ ٣١" .

(٥) سورة الصافات ، آية "١٠٦" .

(٦) انظر : العدة "٣/ ٨١٠" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٦٩" ، الفائق "٤/ ٣٢" .

(٧) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٤٧٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٧" .

(٨) ساقط من "ص" .

لكن قوله تعالى : ﴿قد صدقت الرؤيا﴾[1] يدل على أن الذبح غير مأمور به، لأنه لم يحصل فلم يحصل تصديق الرؤيا بالنسبة إليه ، بل المأمور به إنما هو المقدمات لأنها هى التى حصلت .

لأنا نقول : لا نسلم أن تصديق الرؤيا بالنسبة إلى الذبح إنما يكون أن لو حصل الذبح ، وهذا لأن تصديق الرؤيا ، هو أن يجعلها صادقة ، وذلك يكفى فيه العزم والتصميم على فعل مقتضاها فإنها لو كانت[2] كاذبة عند الرائى لما عزم وصمم على فعل[3] مقتضاها .

سلمنا : أنه يستدعى حصوله ، لكن العازم / (٣٥٨ / أ) المصمم على فعل الشيء [يجعل][4] كالفاعل له على وجه التجوز ، فيحمل عليه جمعا بين الدليلين .

فثبت بهذه الوجوه[5] أنه تعالى أمر إبراهيم بذبح إسماعيل .

ثم أنه تعالى نسخ ذلك عنه قبل وقت الذبح[6] .

لأنه لو لم يكن كذلك ، فإما : أن يقال : إنه لم ينسخه عنه ، أو وإن نسخه عنه ، لكنه بعد وقت الذبح .

فإن قيل : بالاحتمال الأول فيحتمل وجهين :

---

(١) سورة الصافات ، آية "١٠٥" .

(٢) آخر الورقة "٢٤٦" من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٨٠" من "ك" .

(٤) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٥) انظر أوجه التمسك بقصة إبراهيم عليه السلام فى :
المعتمد "١/ ٤١١" ، العدة "٣/ ٨٠٩" ، التبصرة "ص ٢٦٠" ، المستصفى "١/ ١١٥" المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٠" .

(٦) انظر : العدة ، المستصفى فى الموضعين السابقين ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٦٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٣٥" ، نهاية السول "٢/ ١٧٤" .

أحدهما : ما يقال : إنه حصل الذبح ولكن لم يبطل الحياة ، لأنه كلما قطع موضعا وتعداه إلى غيره ، وصل الله تعالى ذلك الموضع ، وبطلان الحياة ليس جزءا من مسمى الذبح ، بدليل أنه يصح أن يقال : ذبح الحيوان .

وإن لم يبطل الحياة بعد حتى يكون ذلك قادحا فى تحقق مسمى الذبح .

وثانيهما:ما يقال:إنه تعالى جعل على عنقه عليه السلام صفحة من حديد، أو نحاس مانعة له من الذبح ، وانتفاء الحكم لوجود المانع ليس بنسخ[1] .

وهذان الاحتمالان : باطلان أما ما يعمهما فلأنهما لو وقعا لوجب إشهارهما وتواترهما ، لأنهما من الآيات الباهرة ، والمعجزات القاهرة التى تتوفر الدواعى على نقلها ، ولما لم يكن كذلك ، علمنا عدم وقوعهما ، ولأنه تعالى حكى تسليمهما وتله للجبين ، فلو كان ما ذكروه واقعا [لحكى أيضا ، لأن الانقياد فى الذبح وإمرار المدية على الحلق ((أكثر))[2]][3] وأما ما يخص الأول : فلأنه حينئذ ما كان محتاجاً إلى الفداء ، وما كان يسمى

---

(١) أخرج سعيد بن منصور وابن المنذر عن عطاء بن يسار : أنه عليه السلام قام إليه بالشفرة فبرك عليه،فجعل الله تعالى ما بين البة إلى منحره نحسا لا تؤثر فيه الشفرة .

وأخرج ابن جرير الطبرى فى تفسيره "٢٣/٧٨" عن السدى : قال : قال جبرائيل لسارة أبشرى بولد اسمه إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب فضربت جبهتها عجبا . . . ثم أنه جر السكين على حلقه فلم تحك السكين ، وضرب الله صفيحة من نحاس على حلق إسحاق ، فلما رأى ذلك ضرب به على جبينه وحز من قفاه . . . » .

وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى أيضا : لما أمر إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح ابنه قال الغلام : أشدد على رباطى لئلا أضطرب . . . فأمر السكين على حلقه وهو يبكى فضرب الله على حلقه صفيحة من نحاس » .

وأخرج الحاكم عن عطاء : أنه نحر فى حلقه فإذا هو قد نحر فى نحاس فشحذ الشفرة مرتين أو ثلاثا بالحجر .

انظر : تفسير الألوسى "٢٣ / ١٣١ " ، تفسير ابن كثير " ٤ / ١٤ ".

(٢) ساقط من "ك" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

الكبش به ضرورة أنه أتى بما أمر به ، وأما ما يخص الثانى : فهو أنه غير جائز عند « الخصم »[1] ضرورة أنه تكليف ما لا يطاق[2] .

وأما الاحتمال الثانى : فهو أيضا باطل .

أما إن قيل بأن مطلق الأمر للفور ، وإن الصغائر على الأنبياء غير جائز فظاهر، وأما إن لم يقل به ، بل يقول : ليس مقتضى الأمر المطلق إلا إدخال المأمور به فى الوجود سواء كان ذلك على الفور أو على التراخى ، وإن الصغائر عليهم جائز ، فلأن الظاهر من حالهم المسارعة إلى الامتثال ، والظاهر من حالهم عدم فعلها عمدا ، وأما السهو والنسيان فهو نادر فى حق غيرهم ، فكيف فى حقهم ، والمسألة ظنية فيجوز التعويل على الظاهر والغالب وبه يعرف اندفاع ما يورد على هذه الحجة[3] .

وثالثها : التمسك بقصة الأسرى ، وهو ما روى عنه عليه السلام أنه أوجب عليه وعلى أمته خمسين[4] صلاة فى اليوم والليلة ، فلما رجع من معراجه رأى موسى عليه السلام فى طريقه فى بعض السموات فاستحكى منه عليه السلام ما فرض على أمته من التكاليف فلما حكى[5] له قضية الصلاة

---

(١) فى "ص" الحفر .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤١١" ، العدة "٣/ ٨١١" ، المستصفى "١/ ١١٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٧١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩١" .

(٣) هذا الجواب الذى ذكره المصنف جواب لايراد قد يرد على الوجه الثانى أعنى بالوجه الثانى قول المصنف « ما يقال إنه تعالى جعل على عنقه . . . » .

والإيراد هو قول المصنف فى الفائق "٤/ ٣٣" سلمناه لكن نمنع أنه قبل وقته فلعله مضى زمان يمكن فعله فيه » .

وانظر : المراجع السابقة .

(٤) فى الأصل "ك" خمسون .

(٥) فى "ص" فاحكى ، وفى "ك" قضى .

أشار إليه بالرجوع ، وقال « إن أمتك ضعافا لا يطيقون ذلك فاستنقص الله ينقصك » .

فرجع عليه السلام وسأل الله تعالى ((فى ذلك))[1] مرة / (٣٥٨ / ب) ((بعد))[2] مرة حتى نسخ الخمسين ، وأبقى خمس صلاوات منها[3] .

وهو نسخ للفعل قبل دخول وقته[4] .

فإن قلت : إنه خبر واحد ، فلا يجوز التمسك به فى إثبات مثل هذا الأصل .

سلمناه : لكنه نسخ قبل علم المكلف بالتكليف ، وهو غير جائز وفاقا[5]

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) ساقط من "ص" .

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الصلاة باب كيف فرضت الصلاة من حديث أنس « . . . قال النبى ﷺ فرض الله على خمسين صلاة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال ما فرض الله على أمتك قلت فرض خمسين صلاة قال فارجع فإن أمتك لا تطيق ذلك . . . فقال هى خمس وهى خمسون لا يبدل القول لدى . . » .
هذا لفظ البخارى "١/ ٩١ ـ ٩٣" .
وأخرجه مسلم "١٦٢١" فى كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلاوات "١/ ١٤٥ ـ ١٤٧" .
وأخرجه الترمذى "٢١٣" فى أبواب الصلاة باب ما جاءكم فرض الله على عباده من الصلوات "١/ ٤١٧ ـ ٤١٨" وقال : وفى الباب عن عبادة بن الصامت وطلحه بن عبيد الله وأبى ذر وأبى قتادة ومالك بن صعصعة وأبى سعيد الخدرى وقال : حديث أنس حديث حسن صحيح غريب .
وأخرجه النسائى فى كتاب الصلاة باب فرض الصلاة وذكر اختلاف الناقلين فى إسناد حديث أنس بن مالك رضى الله عنه واختلاف ألفاظهم فيه "١/ ٢١٧ ـ ٢٢٠" .
وأخرجه ابن ماجه "١٣٩٩" فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب ما جاء فى فرض الصلوات الخمس والمحافظة عليها "١/ ٤٤٨" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤١٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٠" ، الفائق "٤/ ٣٤" .
وراجع : شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٦٣" .

(٥) آخر الورقة "٢٤٧" من "ص" .

أما إن قيل : إن الأمر لا يكون أمرا قبل بلوغ المأمور فظاهر .

وأما إن لم يقل به[1] فكذلك ، أما عندنا فظاهر ، وأما عندكم فلأنكم إنما تجوزون النسخ قبل دخول وقت الفعل ، لأن الأمر بالفعل قد يكون مصلحة ، و إن لم يكن فعله مصلحة ، نحو اعتقاد وجوب الفعل، وانقياد المكلف للأمر، وتوطين نفسه على الفعل ، وعزمه عليه فإنه يثاب على ذلك كله ، وهذه الفوائد لا تحصل فى النسخ قبل علم المكلف بالأمر[2] .

قلت : الجواب عن الأول أنا لا نسلم أنه لا يجوز التمسك بخبر الواحد فى هذه المسألة ، وهذا لأن هذه المسألة ظنية اجتهادية عندنا فالتمسك فى الظنيات بخبر الواحد جائز وفاقا[3] .

وعن الثانى : أن ما ذكروه من الاحتمال[4] غير آت فى حقه عليه السلام، فإنه علم الأمر فيكون نسخا فى حقه ، قبل دخول الوقت ، وهو يفيد المطلوب[5] .

سلمنا : أنه نسخ[6] قبل علمهم به .

فلم قلتم : إنه غير جائز ولا نسلم أنا إنما نجوز ذلك بناء على ما ذكرتم من الفوائد.

وكيف يقال : ذلك وقد عرف من أصلنا أنا لا نوجب تعليل أفعاله تعالى وحيث يتبين جوازه بناء على تلك الفوائد ، فإنما هو على تقدير الإلزام على الخصم ، أو على تقدير وجوب التعليل فى أفعاله تعالى[7] .

---

(١) فى الأصل : له ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤١٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣١" ، الفائق "٤/ ٣٥" .

(٣) كما سيأتى "ورقه جـ ٢ ق ٧٤" .

(٤) فى "ص" الاحتمالات .

(٥) الأحكام للآمدى ، الفائق فى الموضعين السابقين .

(٦) فى الأصل : أن ، وما أثبته من "ص"

(٧) انظر الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٢"

فإن قلت : لا نسلم أنه نسخ قبل دخول الوقت ، وهذا لأنه يجوز أن يكون قد دخل وقت من أوقات تلك الصلاوات المفروضة ، فيما بين وقت الفرض وبين وقت الرجوع من موسى عليه السلام ، والنبى عليه السلام صلى [بعد][1] ما دخل وقته ، فلا يكون ذلك نسخا قبل دخول الوقت .

قلت : هب أنه لا يكون نسخا لتلك الصلاة قبل دخول وقتها ، لكنه نسخ للصلاوات التى لم تدخل أوقاتها قبل دخول أوقاتها ، فيلزم وقوع النسخ قبل دخول الوقت وهو المطلوب ، إذ الوقوع دليل الجواز وزيادة .

وفيه نظر : إذ الخصم ربما يجوز مثل هذا النسخ ، إذ لم يشترط فى ذلك أن يكون قد دخل وقت جميع العبادة المفروضة ، بل ربما يكتفى بدخول وقت البعض منها ، فإنه تعالى لو فرض صوم شهر مثلا ، فإنه يجوز نسخه بعد صوم يوم منه أو يومين وفاقا[2] .

وبه استدل بعض الأصحاب : وقال : لو قال : الله تعالى : واصلوا الفعل سنة ، ثم ينسخه بعد مضى شهر[3] / (٣٥٩ / أ) منها مثلا جاز وهو نسخ للفعل قبل دخول وقته فيما بقى من تمام السنة[4] .

والأستاذ أبو إسحاق بالغ فى ذلك ، وقال : كل[5] نسخ فإنه نسخ قبل الفعل، إذ أجمعنا على أن النسخ لا ينعطف على [ما][6] مضى ، فكل نسخ فإنما هو للفعل الآتى فيكون نسخا قبل الفعل[7] .

---

(١) ساقط من الأصل ، "ك" والمثبت من "ص" .

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤١٢" ، وراجع فواتح الرحموت "٢/ ٦٣" .

(٣) آخر الورقة "٨١" من "ك" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤١٢" ، الفائق "٤/ ٣٥" .

وراجع : فواتح الرحموت "٢/ ٦٣" .

(٥) فى الأصل : كله : وما أثبته من "ص ، ك" .

(٦) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٧) وجاء فى فواتح الرحموت "٢/ ٦٣" قوله: « كل نسخ قبل الفعل، لأنه لو لم يكن ==

وهو إن أراد بذلك الفعل نفسه ، فلا يستقيم كونه حجة إلا على القول المحكى عن[1] الكرخى[2] .

فإن[3] أراد به وقت الفعل ، على تقدير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه فغير لازم ، لجواز أن ينسخ بعد دخول مقدار ما يسعه من الوقت قبل فعله ثانيا[4] .

ولو قرر هكذا : بأنا[5] أجمعنا على جواز النسخ بعد الفعل ، وقبل دخول وقته الثانى[6] ، وهو نسخ قبل دخول الوقت إذ النسخ لا ينعطف على ما مضى كان أوجه .

لكن الخصم يفرق بين الصورتين المذكورتين أعنى صورة نسخ الأمر بصوم شهر قبل مضى تمامه، وصورة نسخ الفعل بعد فعله فى الوقت الأول وقبل دخول وقته الثانى، وبين المتنازع فيه، بأن النسخ فى تينيك الصورتين يبين[7]

== قبل لكان بعده أو معه وهو باطل ، لأن الفعل فى وقته وبعد وقته يمتنع نسخه إذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى ينسخ » .

(١) فى الأصل : "من" وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) انظر: ما سبق " ص ٢٢٧٣" .

(٣) فى "ك" وان .

(٤) وجاء فى مسلم الثبوت وشرحه "٢/ ٦٣" فى الجواب عن ذلك : هو أن غاية ما يلزم منه هو الانتساخ قبل وجود الفعل ولا يلزم منه الانتساخ قبل التمكن والمدعى هو الثانى دون الأول .
وأيضا الكلام ها هنا فيما لم يفعل المكلف شيئا من أفراد لفعل وليس كل نسخ كذلك، وعليه يكون الاستدلال خارجا عن محل النزاع .
ثم قال الانصارى : « وحاصل هذا الجواب : أنا سلمنا أن المدعى النسخ قبل الفعل وهو غير لازم فإن المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شىء من افراده وهذا غير لازم من الدليل » .

(٥) فى "ص" فأنا .

(٦) آخر الورقة "٢٤٨" من "ص" .

(٧) فى "ص" بين .

المراد من الخطاب ، بأن تمام الشهر غير مراد من الخطاب ، وأن الفعل غير مراد التكرار ، وإن كان ظاهر الخطاب قد أشعر به حتى لو دل الخطاب على وجوب الصوم وفعله فى تمام الشهر ، وفى الوقت الثانى والثالث بطريق التنصيص عليه لم يجز نسخه أيضا عندنا ، فكان ذلك كالتخصيص فلم يتوارد الأمر والنهى على شىء واحد ، بخلاف النسخ ابتداء قبل دخول الوقت فانه[1] لا يمكن حمله على التخصيص فيتوارد الأمر والنهى على شىء واحد قطعا .

فاعلم[2] أن هذا الفرق لو صح فإنما يصح بين العبادة المتكررة ، كصلاة الظهر فى ظهر كل يوم ، والعبادة المتماثلة كصوم شهر ، وبين المتنازع فيه فأما[3] بينه وبين العبادة المختلفة ، كما لو قال : صل ((فى))[4] الصبح ركعتين ، وفى الظهر أربعا ،فإن نسخ الظهر قبل دخول وقته ولو بعد صلاة الصبح نسخ قبل دخول الوقت فتكون القصة حجة ، وإنما عقلنا[5] صحة الفرق بقولنا : لو صح لأنه لم يجز إطلاق الشهر وإرادة يوم أو يومين ، وما نقل عن القوم [فى][6] جواز نسخ ما إذا قال الله تعالى : واصلوا الفعل سنة قبل مضى تمام السنة فهو محمول على الفعل المتكرر والمماثل لا على المختلف الذى لا يمكن التعبير عنه بعبارة واحدة حتى يمكن أن يجعل كالعام فيتطرق إليه التخصيص وقيام وقت البعض منه[7] مقام البعض الآخر تعبد[8] .

---

(١) فى "ص" فلأنه .

(٢) فى "ص" واعلم .

(٣) فى "ص" فانما .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) فى "ص" : وإنما علقنا ، وفى "ك" : وإنما علينا .

(٦) ساقط من الأصل، "ك" ، وما أثبته من "ص" .

(٧) فى "ص" سنة .

(٨) انظر : المعتمد "١/ ٢٤٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٢٠٧" .
وراجع : فواتح الرحموت "٢/ ٦٣" .

ورابعها : أنا بينا فى الأوامر[1] ، أن التمكن من الامـتثال / (٣٥٩/ب) ليس من شـرط تحقـق الأمر ، فيجـوز أن يأمر الله تعالى زيدا بفعل غدا ، مع علمه بأنه يمنعه عـنه مانع، أو يموته قبل الغد ، وهو أمـر بشرط عدم المانع، والأمر بالشرط أمر ثابت فى الحال،وجد الشرط أو لم يوجد على هذا التقدير، فإذا جاز ذلك جـاز أن يأمره بشىء مع علمه بأنه سينسـخه ويرفع عنه التكليف قبل التمكن منه[2] .

ولا [3] يقدح ذلك فى كونه أمـرا فهذه المسألة فرع تلـك المسألة على الوجه الذى تقدم ذكره[4] .

وقد استـدل فى المسألة بنسخ وجوب تقديم الصدقـة بين يدى الرسول قبل حضور وقت فعله[5] .

وهو ضعيف .

لأنا نمنع أن ذلك كان قبل حضور وقت العمل .

ثم الذى يدل عليه وجهان :

أحدهما : مـا روى أن عليـا رضى الله عنه ناج الرسـول بعـد تقـديم الصدقة[6] .

---

(١) انظر ما سبق "ص ٩٨٣" .

(٢) انظر : المعتمد الموضع السابق ، المستصفى "١/ ٢٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٠" الفائق "٤/ ٣٦" ، روضة الناظر "ص ٧٥" .

(٣) فى "ك" فلا .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤١٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٢" .

(٥) ووجوب الصـدقة ثابت فى قـوله تعالى : ﴿ **يا أيها الـذين آمنوا إذا ناجيتـم الرسول فقـدموا بين يدى نجـواكم صدقـة ذلك خير لكـم وأطهر فإن لم تجـدوا فإن الله غـفور رحيم**﴾ .

سورة المجادلة ، آية "١٢" .

وانظر : المعتمد "١/ ٤١١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٩" ، الفائق "٤/ ٣٦" .

(٦) سبق تخريجه "ص ١٩٣٢" .

وذلك يدل على كون الوقت حاضرا .

لا يقال : إن الأمر ما كان مختصا به رضى الله عنه ، بل كان متناولا لكل المؤمنين وكان الأمر معلقا بإرادة المناجاة مع النبى عليه السلام ، فمن أراد المناجاة فقد حضر وقت فعله بالنسبة[1] إليه ، ومن لم يرد لم يحضر وقت فعله بالنسبة إليه ، فنسخه بالنسبة إليه « نسخ »[2] قبل حضور وقت العمل[3] .

لأنا نقول : إن نسخه بعد فعل البعض دليل على أن غيره غير مراد من الخطاب ، فكان ذلك تخصيصا بالنسبة إليهم لا نسخا قبل حضور وقت العمل، ونسخا بعد حضور وقت العمل بالنسبة إلى من هو مراد من الخطاب .

وهذا الجواب إنما يستقيم لو جوز التخصيص ألفاظ الجمع إلى واحد ، إذ الخطاب وارد بضمير الجمع قال الله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾[4] .

وثانيهما : أن قوله تعالى : ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم** ﴾[5] يدل على أن الوقت حاضر وإلا لما حسن ذلك[6] .

وقد استدل أيضا فى المسألة بما روى أنه عليه السلام «صالح المشركين عام الحديبية على رد من هاجر إليه مسلما كان أو مسلمة »[7] ثم نسخ ذلك فى حق النساء .

---

(١) آخر الورقة "٢٤٩" من "ص" .

(٢) فى "ص" نسخه .

(٣) فى الأصل "ك" الفعل ، وما أثبته من "ص" .

وانظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين .

(٤) سورة المجادلة ، آية "١٢" .

(٥) سورة المجادلة ، آية "١٣" .

(٦) انظر : المعتمد ، الأحكام للآمدى الموضعان السابقان .

(٧) هذا جزء من حديث طويل جاء فى صلح الحديبية وفيه : رد من هاجر إليه مسلما كان أو مسلمة .

أخرجه البخارى فى كتاب الصلح باب الصلح من المشركين "١٦٨/٣" وفى كتاب==

قبل الرد بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات﴾ إلى قوله : ﴿ فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾[1] .

وهو ضعيف أيضا لأنا لا نسلم أن ذلك قبل حضور وقت الرد ، وإن كان قبل الرد لا يقال . إن وقت الرد إنما يكون بعد مجيئهن ، لأن الصلح إنما وقع على ردهن إذا جئن فقبل مجيئهن لا يتحقق وقت الرد ،لأن المعتبر إنما هو مضى الوقت الذى[2] يمكن فيه مجيئهن وردهن ، لا نفس المجيء ، لأن ذلك ((قد))[3] لا يتفق ، ولأن اعتباره[4] يقتضى / (٣٦٠ / أ) عدم تجويز نسخ الأمر المعلق على حصول شيء ما لم يحصل ذلك الشيء، نحو أن يقول: صل إن كنت متطهرا ، فإنه أمكن أن يقال : إن وقت الصلاة إنما يكون بعد الطهارة ، لأن الأمر مقيد بحالة حصول الطهارة ، فقبل حصول الطهارة لا يتحقق وقت الصلاة فيلزم أن لا يجوز نسخه ولو كانت المدة مديدة ما لم يتطهر ويمضى[5] وقت يسع للصلاة[6] ، وهو خلاف الإجماع[7] .

== الشروط باب ما يجوز من الشروط فى الإسلام والأحكام والمبايعة "٣/ ١٧٢ ـ ١٧٣" .
وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير باب صلح الحديبية فى الحديبية "٣/ ١٤١١" .
وقد سبق تخريج حديث أم سلمة حيث قال : قالت : « اخرج إليهم واحلق واذبح ففعل فذبحوا وحلقوا متسارعين » .
وهذا الجزء جزء منه ، فليرجع إليه "ص ١٨٥١" .

(١) سورة الممتحنة ، آية "١٠" .
وانظر : المعتمد "١/ ٤١١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٩" .

(٢) فى "ص" التى .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٨٢" من "ك"

(٥) فى "ص" بمعنى .

(٦) فى "ص" الصلاة .

(٧) انظر : المعتمد "١/ ٤١١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٢٩ ، ١٣٠" .

وأيضا وهو عقلى : أنه يحسن من السيد أن يقول لعبده : اذهب غدا إلى القرية الفلانية راجلا لتقضى الشغل الفلانى ، ويكون غرضه من ذلك امتحان العبد فى انقياده له وحصول الرياضة له فى الحال ، وتوطين نفسه عليه ليسهل عليه فعل ما دونه من التكاليف التى كلفه بها ، مع علمه بأنه سيرفع عنه ذلك التكليف وإذا حسن ذلك فى الشاهد حسن فى الغائب[1] ، للحديث المشهور .

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه تعالى : إن كان عالما حالة الأمر بما هو عليه الفعل من المصلحة أو المفسدة فى الوقت الذى أمر فيه بالفعل ، وجب أن لا يحسن إلا الأمر به أو النهى عنه ، وإلا لزم الأمر بالمفسدة أو النهى عن المصلحة ، وهو غير جائز على الحكيم ، وإنما قيدنا كونه[2] كذلك فى وقت الفعل ، لأن المعتبر [هو وقت الفعل فى الأمر المقيد بوقت][3] لا وقت الأمر ، فإن الشىء إذا كان مشتملا على المصلحة حالة الأمر دون حالة الفعل ، فإنه لا يجوز الأمر به فى وقت تتغير مصلحته وإن لم يكن عالما به لزم الجهل على الله تعالى وهو محال .

وجوابه : أنه مبنى على التحسين والتقبيح ورعاية [4] المصلحة والمفسدة وكل ذلك باطل عندنا .

سلمناه : لكن[5] الأمر بالشىء إنما يحسن إذا كان ذلك الشىء مشتملا على المصلحة والأمر به أيضا يكون كذلك ، فأما إذا لم يكن كذلك لم يحسن الأمر به إذ يكفى فى المنع عن الشىء اشتماله على جهة من جهات المفسدة .

---

(١) انظر فى هذا الاستدلال العقلى :

المعتمد "١/ ٤١٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٠" ، الفائق "٤/ ٣٧" .

(٢) فى الأصل : لكونه ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٤) آخر الورقة "٢٥٠" من "ص" .

(٥) فى "ص" لأن .

وإذا كان كـذلك جاز أن يكون الأمر به فى الزمـان الثانى لم يكن مشتـملا على المصلحة ، كـما ((كان))[١] فى الزمـان الأول ، وإن كان كون الفـعل مشتملا على المصلحة لم يتغير ، فكذلك[٢] حسن النهى عنه فى الوقت الثانى دون الوقت الأول[٣] .

وثانيها : لو جاز أن يقول : الشارع لزيد صل عـقيب الزوال ركعتين ، ثم يقول: له بعد ساعة لا تصل عقيب الزوال ركعتين ، لزم كون الشخص الواحد مأمورا ومنهيا فى وقت واحد عن فعل واحد[٤] من وجه[٥] واحد وهو محال .

وجوابه : أنه إن عنى بقوله : يلزم كون الشخص الواحد مأمورا ومنهيا فى وقت واحد ، وكـون الفعل مـأمورا به ومنـهيا عنـه فى وقت واحد ، أنهـما يكونان كذلك معـا فهذا غير لازم ، لأن الأمـر / (٣٦٠ / ب) وإن اقتضى أنه يكون مأمورا به فى ذلك الوقت الذى عين له لكن عندما ورد النهى عنه لم يبق مأمـورا به فى ذلك الوقت ، لقطع النهى حكم الأمر ، بل بقى منهـيا عنه فلم يحصل الازدواج بينهما معا فى وقت واحد فى ذلك الفعل .

وإن عنى به أنه يكون مأمورا[٦] بالأمر الأول فى ذلك الـوقت ، فلو جاز النهى عنه فى ذلك الوقت لزم أن يكون منهيا عنه فى ذلك الوقت أيضا ، وإن انقطع حكم الأمر عنه بعده، فلا نسلم أن ذلك محال ، فإن ذلك أول المسألة.

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) فى "ص" فلذلك .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته :
المعتمد "٤٠٧/١" ، العدة "٨١٢/٣" ، التبصرة "ص ٢٦٢" ، المستصفى "١١٣/١" ، المحصول "١/ق٤٧٣/٣" ، الأحكام للآمدى "١٣١/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٢/٢" .
وراجع : نهاية السول "١٧٤/٢" ، تيسير التحرير "١٩٢/٣" .

(٤) فى "ص" بعد هذه الكلمة زيادة قوله : فى وقت واحد .

(٥) فى "ك" جهة .

(٦) فى "ص" بعد هذه الكلمة زيادة (به يكون مأمورا)

وإن عنى به أنه من حيث أنه أمر به فى ذلك الوقت يجب أن يكون مشتملا ((على المصلحة ومن حيث أنه نهى عنه فى ذلك الوقت يجب أن يكون مشتملا))[1] على المفسدة

وحينئذ يلزم اجتماع مصلحة الأمر ومفسدة النهى فى وقت واحد معا ، فهو مبنى على التحسين والتقبيح ورعاية المصلحة والمفسدة ، وكل ذلك باطل على أصلنا .

ولو سلم ذلك لكن لا نسلم لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة فى ذلك الفعل معا فى وقت واحد ، وهذا لأنه يجوز أن يحسن النهى عنه فى الزمان الثانى ، فإن لم يكن ذلك الفعل مشتملا على المفسدة فى ذلك الوقت لما سبق فى الجواب عن الوجه الأول[2] ، وحينئذ لا يقتضى النهى عنه حصول المفسدة فيه، فضلا عن اجتماع المصلحة والمفسدة فيه معا[3] .

وثالثها : إذا قال صلوا ولا تصلوا ، لا يصح وفاقا ، فكذا إذا قال : صلوا بعد الزوال ، ثم يقول : قبل دخوله : لا تصلوا بعد الزوال ، لاشتراكهما فى استلزام البداء والعبث ولاشتراكهما فى أنه نسخ قبل التمكن من الفعل الذى هو المقصود من الخطاب .

وجوابه : أنه إنما لم يصح ذلك، لأنه لم يوجد شرط النسخ وهو التراخى، والتراخى وإن وقع احترازا عن الاستثناء والتقييد بالغاية ونحوه من المتصل بالخطاب ، وما نحن فيه ليس بمتصل ، لكنه فى معنى المتصل من حيث إنهما يردان على سمع المكلف فى وقت واحد[4] ، فلا يتحقق معنى الرفع ولا معنى انتهاء الحكم ، ونزيد عليه بأنه يعد متناقضا .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) انظر ما سبق قريباً .

(٣) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المعتمد "١/ ٤٠٧" ، العدة "٣/ ٨١٣"، المحصول "١/ ق٣/ ٤٧٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٢" .

(٤) آخر الورقة "٢٥١" من "ص" .

ذلك، بل المتعلق بأحدهما يصير متعلقـا بالآخر وباعتبارهما يختلف عليه هذان الاسمان ، وليس هو مـن المحال فى شىء، بل هو كالجواهر يتـصف بالبياض مرة وبالسواد أخرى فيتجـدد عليه اسم الأبيض والأسود وهما متضادان والذات التى[1] تتصف بهما واحد[2] .

المسألة السابعة

[فى جواز النسخ إلى غير بدل]

يجوز نسخ الشىء لا إلى بدل[3] .

خلافا لقوم من أهل الظاهر[4] .

---

(١) فى الأصل "ك" الذى ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :
المعتمد "١/ ٤٠٧" ، العدة "٣/ ٨١٢" ، التبصرة"ص ٢٦٢" ، المستصفى "١/ ١١٣" المحصول "١/ ق٣/ ٤٧٢" ، الأحكـام للآمدى "٣/ ١٣١" ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٢" .

(٣) وهذا هو مـذهب جمـهور الأصـوليـين وحكاه ابن النجـار فى شرح الكوكب المنيـر "٣/ ٥٤٥" عن أكثر العلماء .
وانظر : المعتمد "١/ ٤١٥" ، العدة "٣/ ٧٨٣" ، البرهان "٢/ ١٣١٣" ، المستصفى "١/ ١١٩" ، الوصـول إلى الأصول "٢/ ٢/ ٢١" ، المحـصول "١/ ق٣/ ٤٧٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٢" .

(٤) وهذا القول نسبه القاضى فى مختصر التقريب إلى بعض المعتزلة كما نسبه إليهم إمام الحرمين ونسبه ابن برهان لبعض المتكلمين ، وقال الشافعى فى الرسالة "ص ١٠٩" : « وليس ينسخ فـرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض ، كـما نسـخت قبلة بيت المـقدس فأثبت مكانها الكعبة وكل منسوخ فى كتاب الله وسنته ﷺ هكذا » .
وجاء فى شرح الرسالة للصيرفى قوله : « أن ينقل من حظر إلى إباحة ومن إباحة إلى حظر أو تخيير على حسب أحوال الفروض . . . فهذا معنى قول الشافعى فرض مكان فرض فتفهمه » .
انظر: المراجع السابقة .

لنا : أنه لو لم يجز ذلك ، فإما أن يكون ذلك عقلا ، أو شرعا .

فإن كان الأول : فإما أن يعرف بذلك بضرورة العقل ، وهو باطل قطعا ، أو بنظرة ، وهو أيضا باطل .

أما أولا : فلأن الأصل عدم ما يقتضى ذلك .

وأما ثانيا [١] : فلأنه لو كان كذلك فإنما يكون لمخالفته المصلحة ، إذ من الظاهر أنه لا تعلق لغيرهما بالمسألة ، لكن ذلك باطل أيضا .

أما إن لم يوجب تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح والمفاسد فظاهر .

وأما إن قيل : بوجوبه فكذلك ، لأنه قد لا يكون فى مخالفة المصلحة ، بل قد تكون المصلحة فى نسخ الحكم من غير بدل ، وإذا كان كذلك لم يكن ممتنعا لأجل مخالفة المصلحة[٢] .

وإن كان الثانى : فهو أيضا باطل ، لأنه وقع ذلك شرعا على ما نبين ذلك ، فلو دل دليل شرعى على امتناعه لزم التعارض بين ما وقع وبين ذلك الدليل، لأن ما وقع دليل الجواز، والتعارض خلاف الأصل،ولأنه وقع ذلك .

فإنه نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة[٣]الرسول لا إلى بدل[٤] .

ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى من غير بدل[٥] .

---

(١) فى الأصل فا ثانيا ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

(٣) آخر الورقة "٢٥٢" من "ص" .

(٤) هذا غير صحيح لأن وجوب تقديم الصدقة عند المناجاة منسوخ ببدل خير منه وهو التخيير بين الصدقة تطوعا وبين الإمساك عن ذلك بدليل قوله تعالى : ﴿ **فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم** ﴾ الآية .

وقال الجلال : قلنا : لا نسلم أنه لا بدل للوجوب ، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب "٢/٨٨" .

(٥) وهذا أيضا غير صحيح لأنه يقال : نسخ إلى بدل خير منه وهو التخيير بين ==

وكذا نسخ «وجوب الإمساك بعد الإفطار فى ليالى الصيام »[1] من غير بدل.

والوقوع دليل الجواز وزيادة [2].

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : قوله تعالى: ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾[3].

فإن الآية تدل على أنه تعالى لا ينسخ/(٣٦١ / ب) إلا ببدل خيرا منها أو مثلها[4].

== الادخار والإنفاق .

وحديث تحريم ادخار لحوم الأضاحى سبق تخريجه "ص ٧٧٣" .

(١) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الصوم باب قول الله جل ذكره ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم** ...﴾الآية "٢/ ٢٣٠" عن البراء رضى الله عنه قال كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسى وإن قيس بن الأنصارى كان صائما فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها أعندك طعام قالت: لا ولكن انطلق فأطلب لك وكان يومه يعمل فغلبته عيناه فجاءته امرأته فلما رأته قالت: خيبة لك فلما انتصف النهار غشى عليه...».

وأخرجه أبو داود "٢٣١٤" فى كتاب الصوم باب مبدأ فرض الصيام "٢/ ٢٩٥" .

وأخرجه الترمذى "٢٩٦٨" فى كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة البقرة "٥/ ٢١٠" وقال حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام باب تأويل قول الله تعالى : ﴿ **وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر** ﴾ "١٤٧/٤ ـ ١٤٨" .

وأخرجه الواحدى آية رقم "١٨٧" "ص ٤٥" .

(٢) انظر : المعتمد "٤١٦/١" ، المستصفى ١١٩/١" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٧٩" ، الأحكام للآمدى "١٣٥/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٣/٢" .

وراجع : الإبهاج "٢٣٨/٢" ، تيسير التحرير "١٩٧/٣" ، فواتح الرحموت "٦٩/٢" .

(٣) سورة البقرة ، آية "١٠٦" .

(٤) انظر فى هذا الاستدلال :

الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ٢٣" ، والمراجع السابقة .

وجوابه : أن نسخ الآية نسخ لفظها لا نسخ مدلولها الذى وقع النزاع فيه ، لأن الآية اسم لما يتلى وهو اللفظ ، ولذلك قال : ﴿ **نأت بخير منها** ﴾ .

وللخصم أن يقول : لما وجب إثبات البدل[1] فى نسخ الآية ، وجب أيضا فى الحكم إذ لا قائل بالفصل .

سلمنا : أنه يدل على نسخ الحكم،لكنه مخصوص بما ذكرنا من الصور[2] .

سلمنا : أنه غير مخصوص لكن لم لا يجوز أن يقال إن نفى ذلك الحكم وإسقاط التعبد به بدل عن ثبوت ذلك الحكم ، وهو خير منه فى ذلك الوقت لكون المصلحة فيه دون الإثبات[3] .

وفيه نظر .

لأن عدم المحض والنفى الصرف لا يوصف بقوله : (نأت) لأن ما أتى به شىء ، ولأن الجزاء متأخر عن الشرط والعدم مع رفع الوجود .

سلمنا : أنه يقتضى بدلا وجوديا ، لكن الآية لا تدل على عدم الجواز الذى وقع النزاع فيه ، بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع .

ولقائل : أن يقول : عليه إذا ثبت عدم الوقوع ، وجب أن يثبت عدم الجواز، لأن كل من يقول : بالجواز قال : بالوقوع .

فالقول : بعدم الوقوع مع الجواز قول لم يقل به أحد[4] .

---

(١) فى الأصل : الدليل وما أثبته من "ص" .

(٢) الأحكام للآمدى "١٣٦/٣" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٤٨٠" ، الأحكام للآمدى "١٣٦/٣" .

(٤) انظر : المعتمد "٤١٦/١"، الوصول إلى الأصول "٢٤/٢"، المحصول "١/ق٣/ ٤٧٩" ، الأحكام للآمدى "١٣٦/٣" .

وراجع : نهاية السول "١٧٨/٢" ، تيسير التحرير "١٩٨/٣" ، فواتح الرحموت "٧٠/٢" .

وثانيهما : أن النسخ فى اللغة عبارة : عن الإزالة ، والنقل[1] ، فوجب أن يكون فى الشرع كذلك ، إذ الأصل عدم التغيير[2] .

وجوابه : منع أنه حقيقة فيهما ، ((بل هو حقيقة فى أحدهما .

سلمنا : أنه حقيقة فيهما))[3] لكن بطريق البدلية ، أو بطريق الجمع .

والأول : مسلم لكنه غير مفيد .

والثانى : ممنوع ، وهذا لأنه على ذلك التقدير يكون مشتركا والمشترك لا يدل على مفهومية معا ، ولو سلم ذلك لكن بطريق الجواز لا بطريق الوجوب، ولو سلم أنه بطريق الوجوب لكن حيث لا قرينة ، وهنا القرينة حاصلة على أنه لا يراد المعنيان منه وهى ما ذكرنا من الصور التى وجد النسخ فيها من غير بدل .

المسألة الثامنة

[فى النسخ بالأخف والأثقل]

اتفق الفريقان أعنى القائلين : بوجوب البدل فى النسخ ، وبعدم وجوبه على أن يجوز النسخ ببدل أخف من الحكم المنسوخ ، أو يماثل له[4] .

---

(١) انظر : ما سبق "ص ١٨٩٤" .

(٢) انظر : المعتمد ، المستصفى ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه فى المواضع السابقة .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٤) انظر الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٧" حيث قال « وهذان مما لاخلاف فيهما عند القائلين بالنسخ » ومثال النسخ ببدل أخف نسخ تحريم الأكل بعد النوم فى ليل رمضان إلى جوازه . ومثال النسخ ببدل مماثل نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى بيت الله الحرام

واختلفوا فى جوازه ببدل أثقل منه، فذهب الأكثرون منهم : إلى جوازه[1] .

وذهب بعض أصحابنا[2] ، وبعض أهل الظاهر[3] : إلى عدم جوازه .

ثم منهم من منع ذلك عقلا ، ومنهم من منع سمعا[4] .

لنا : أنه نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان[5] .

---

(١) انظر فى هذا المذهب :

المعتمد "١/ ٤١٦" ، الأحكام لابن حزم "٤/ ٦٠٢" ، العدة "٣/ ٧٨٥" ، التبصرة "ص ٢٥٨" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٢٧" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٨٠"، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٧" .

(٢) وإليه ذهب بعض المتكلمين ونسب إلى الشافعى وقال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول "٢/ ٢٥" : « ونقل ذلك ناقلون عن الشافعى رضى الله عنه وليس ذلك بصحيح » .

انظر : المراجع السابقة .

(٣) وهو قول ابن داود .

وانظر: الأحكام لابن حزم "٤/ ٦٠٢" .

وقال ابن حزم فى الأحكام "٤/ ٦٠٢" «قال قوم من أصحابنا ومن غيرهم: لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل . . . وقد أخطأ هؤلاء القائلون ، وجائز نسخ الأخف بالأثقل والأثقل بالأخف والشىء بمثله . . . » .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٧" ، الفائق "٤/ ٤٢" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٣٩" ، تيسير التحرير "٣/ ١٩٩" .

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث عائشة رضى الله عنها أنها قالت :

« كان يوم عاشوراء يوم تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه فى الجاهلية فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة صامه وأمر بصيامه ، فلما فرض رمضان كان هو الفريضة وترك عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه » فى كتاب الصوم باب صوم يوم عاشوراء "٢/ ٢٥٠" وفى باب وجوب صوم رمضان "٢/ ٢٢٦" .

وأخرجه مسلم "١١٢٥" فى كتاب الصيام باب صوم يوم عاشوراء "٢/ ٧٩٢" .

وأخرجه أبو داود "٢٤٤٢" فى كتاب الصوم باب فى صوم يوم عاشوراء "٢/ ٣٢٦" .

وأخرجه الترمذى "٧٥٣" فى كتاب الصوم باب ما جاء فى الرخصة فى ترك صوم ==

ونسخ التخيير بين صوم رمضان وبين الفداء بتعيين الصوم[1] .

ونسخ وجوب حبس الزوانى فى البيوت بالجلد والرجم[2] .

== يوم عاشوراء "١٢٧/٣" قال : وفى الباب عن ابن مسعود وقيس بن سعد وجابر بن سمرة وابن عمر ومعاوية ، وقال حديث عائشة حديث صحيح .

وأخرجه الدارمى "١٧٦٩" فى كتاب الصوم فى صوم يوم عاشوراء "٣٥٥/١" .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الصيام باب صيام يوم عاشوراء "٥٥٢/١" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الصيام باب صيام يوم عاشوراء "٢٩٩/١" .

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث سلمة بن الأكوع رضى الله عنه أنه قال : لما نزلت هذه الآية ﴿ **وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين** ﴾ كان من أراد أن يفطر ويفتدى فعل حتى نزلت هذه الآية التى بعدها فنسختها .

فى كتاب تفسير القرآن باب قوله : ﴿ **أياما معدودات فمن كان منكم مريضا** ﴾. الآية "١٥٥/٥" .

وأخرجه مسلم "١١٤٥" فى كتاب الصيام باب بيان نسخ قوله تعالى : ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية** ﴾ بقوله ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾ "٨٠٢/٢" .

وأخرجه أبو داود "٢٣١٥ ، ٢٣١٦" فى كتاب الصوم باب نسخ قوله : ﴿ **وعلى الذين يطيقونه فدية** ﴾ "٢٩٦/٢" .

وأخرجه الترمذى "٧٩٨" فى كتاب الصوم باب ما جاء ﴿**وعلى الذين يطيقونه**﴾ "١٦٢/٣" وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح غريب .

وأخرجه الدارمى "١٧٤١" فى كتاب الصيام باب فى تفسير قوله تعالى: ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾ "٣٤٨/١" .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام باب تأويل قول الله عز وجل ﴿ **وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين** ﴾ "١٩٠/٤" .

(٢) يعنى بذلك قوله تعالى من سورة النساء آية "١٥" ﴿ **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا** ﴾ « فإنها منسوخة بقوله تعالى من سورة النور» آية "٢" ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ .

وبحديث عبادة بن الصامت : « خذوا عنى خذوا عنى ، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » ==

ونسخ شرعية عـدم التعرض للكفار(١) ، بوجوب(٢) القتال(٣) مع التشديد العظيم، وهو ثبات الواحد للعشرة(٤) .

== وهذا الحديث أخرجه مسلم "٦٩٠" في كتاب الحدود باب حد الزاني "٣/١٣١٦" .

وأخرجه أبو داود "٤٤١٥" في كتاب الحدود باب في الرجم "٤/١٤٤" .

وأخرجـه الترمـذي "١٤٣٤" في كتـاب الحدود باب مـا جاء في الرجم على الثـيب "٤/٤١" وقال هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٥٠" في كتاب الحدود باب حد الزنا "٢/٨٥٢ ـ ٨٥٣" .

وأخرجه الدارمي "٢٣٣٢" في كتاب الحدود باب تفسير قول الله تعالى : ﴿ **أو يجعل الله لهن سبيلا** ﴾ "٢/١٠١" .

وأخرجه البيهقي في كتاب الحـدود باب ما يستدل به على أن السبيل هو جلد الزانيين ورجم الثيب "٨/ ٢١٠" .

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده "٥/٣١٣ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠" .

(١) يعني أن القتـال كان مأمورا بتركـه في أول الإسلام بقوله تعالى في سـورة النساء آية "٦٣" ﴿ **فأعرض عنـهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليـغا** ﴾ وقوله في سورة الحجـر آية "٩٤" ﴿ **فاصـدع بما تؤمر وأعـرض عن المشركـين** ﴾ وبقولـه من سورة الأحزاب آية "٤٨" ﴿ **ودع أذاهم وتوكل على الله وكـفى بالله وكـيـلا** ﴾ وغيرها من آيات العفو والإعراض والصفح .

(٢) آخر الورقة "٨٤" من "ك" .

(٣) وذلك بقوله تعالى في سورة الحج آية "٣٩" ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ وغيرها من الآيات الآمرة بالقتال .

وأخرج الحاكم في المستدرك في كتـاب الجهاد "٢/٦٦ ـ ٦٧" عن ابن عباس أن عبد الرحمن بن عوف وأصحابا له أتوا النبي ﷺ فقالوا : « يا نبي الله كنا في غزو ونحن مشركون فلمـا أسلمنا صرنا أذلة فقال : « إني أمرت بالعفو فـلا تقاتلن اليوم » فلما حوله الله إلى المدينة أمره بالقتال " وقال هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه ووافقه الذهبي .

وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال : كل آية في كتاب الله تعالى فيها ميثاق بين النبي ﷺ وبين أحد من المشـركين وكل عهدة ومـدة نسختهـا سورة براءة ﴿ **خذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد** ﴾ .

(٤) يعني بذلك آية المصـابرة وهي الآية "٦٥" من سورة الأنفـال وهي قوله تعـالى ==

ونسخ جواز تأخير[1] الصلاة عن الوقت فى حالة القتال[2]، بوجوب إقامتها فى أثناء القتال[3] .

وكل / (٣٦٢/أ) ذلك أثقل من الحكم المنسوخ ، ولوقوع دليل الجواز عقلا وشرعا[4] .

احتجوا بوجهين :

أحدهما : من جهة النص نحو قوله تعالى : **﴿ نأت بخير منها ﴾**[5] والأثقل ليس بخير ، وبقوله : **﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾**[6] **﴿ ويريد الله أن يخفف عنكم ﴾**[7] **﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾**[8] **﴿ ويضع**

== **﴿ يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون ﴾** .

(١) آخر الورقة "٢٥٣" من "ص" .

(٢) وذلك فى حديث جابر بن عبد الله قال : « جاء عمر يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش ويقول : يا رسول الله ما صليت العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فقال النبى ﷺ : وأنا والله ما صليتها بعد ما قال فنزل إلى بطحان فتوضأ وصلى العصر بعد ما غابت الشمس ثم صلى المغرب بعدها » .
أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب صلاة الخوف .

(٣) وذلك بقوله تعالى : **﴿ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك... ﴾** الآية .

(٤) انظر : المعتمد "٤١٧/١" ، العدة "٧٨٦/٣" ، التبصرة "ص ٢٥٨" ، المستصفى "١/ ١٢٠" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٨٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٣" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٣٩" ، كشف الأسرار "٣/ ١٨٧" ، تيسير التحرير "١٩٩/٣" .

(٥) سورة البقرة ، آية "١٠٦" .

(٦) سورة البقرة ، آية "١٨٥" .

(٧) سورة النساء ، آية "٢٨" .

(٨) سورة الحج ، آية "٧٨"

عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم ﴾[1] فإن كل هذه النصوص تنفى التكليف بالأثقل والأشق .

وجوابه : منع أن الأثقل ليس بخير ، وهذا لأنه يجوز أن يكون المراد من الخير ما هو أجزل ثوابا وأدفع عقابا .

وعن باقى الآيات النقض بابتداء التكليف ، فإن ما لا يجوز الخصم من الأثقل والأشق بطريق البدلية يجوزه ابتداء ، ودلالة الآيات المذكورة على نفيه ابتداء وبطريق البدلية واحدة إذ لا إشعار لها بخصوصية ما بعد النسخ[2] .

وثانيهما : أن نسخ الحكم الأول ، وشرع حكم آخر بعده ، إن لم يكن لمصلحة أو كان[3] لمصلحة دون مصلحة الحكم الأول ، أو لمصلحة مساوية لمصلحته لزم العبث ، أو ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو على الحكيم محال ، وإن كان لمصلحة راجحة على مصلحته،وجب أن يكون أخف[4] منه، إذ لو كان أثقل منه وأشق لما كان أرجح منه مصلحة ، لما فيه من زيادة التغيير من الانقياد ، والقبول بالنسبة إلى الحكم الأول وبالنسبة إلى شرعه ابتداء أيضا، لئلا ينقص به ، وحصول أحد الضررين ، أعنى العاجل والآجل فإن بتقدير الفعل ، يلزم الأول ، وبتقدير الترك يلزم الثانى[5] .

---

(١) سورة الأعراف ، آية "١٥٧" .

(٢) انظر فى هذا الدليل ومناقشته فى :

المعتمد "١/ ٤١٧" ، العدة "٣/ ٧٨٧" ، الأحكام لابن حزم "٤/ ٦٠٢" ، التبصرة "ص ٢٥٩" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٨١" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٢٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٣" .

(٣) فى "ص" أو كان .

(٤) فى "ص" أحق .

(٥) انظر : المراجع السابقة .

وجوابه : أنه مبنى على رعاية المصالح فى أفعاله تعالى ، وهو ممنوع .

سلمناه : لكنه منقـوض بالنقل من الصـحة إلى السـقم ، ومن الغنى إلى الفقير .

سلمنا : سلامـته عن النقض ، لكـن المعتبـر عند الشارع إنما هو المـصالح الأخروية وهى فى الأثقل أكثر[1] .

---

(١) انظر : المعتمد "٤١٧/١" ، العدة "٧٨٧/٣" ، التـبصرة "ص ٢٥٩" ، المستصفى "١٢٠/١" ، الأحكام للآمـدى "١٣٩/٣" ، مـخـتـصـر ابن الحـاجب وشـرحـه "١٩٣/٢" .

المسألة التاسعة

فى أنه يجوز نسخ الحكم المؤكد بالتأييد كقوله : أمرتكم بهذا أبدا[1] .

وقال قوم من الأصوليين : لا يجوز[2] .

لنا وجهان :

أحدهما : أنه يجوز تخصيص العام بعد التأكيد[3] « بالكل » « وأجمع » ، قال الله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس ﴾[4] .

والخصم يسلم ذلك أيضا ، على ما أشعر به نقل بعضهم .

فكذا يجوز نسخ العام الدال على ثبوت الحكم فى كل الأزمان بعد التأكيد بالتأبيد الذى لا دلالة فيه سوى تأكيد التعميم .

ولا يفرق بينهما : بأن التخصيص يبين أن المخصوص ما كان مرادا من

---

(1) وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلا أن ابن الحاجب له تفصيل ذكره فى مختصره "ص ١٥٧" وهو أنه فرق بين قوله : صوموا أبدا وبين قوله : الصوم واجب مستمر أبدا فأجاز نسخ الأول دون الثانى .

وانظر : المعتمد "٤١٣/١" ، التبصرة "ص ٢٥٥" ، أصول السرخسى "٦٠/٢" ، البرهان "١٢٩٨/٢" ، الوصول إلى الأصول "٢٧/٢" ، المحصول "٤٩١/٣ق/١" ، الأحكام للآمدى "١٣٤/٣" .

(2) وإليه ذهب بعض المتكلمين وبعض الحنفية منهم أبو زيد الديوسى وأبو بكر الجصاص وأبو منصور الماتريدى والسرخسى .

انظر : التبصرة وهامشه " ص ٢٥٥ " ، مختصر ابن الحاجب وشرحه " ١٩٢/٢ " والمراجع السابقة

وراجع : كشف الأسرار "١٦٥/٣" ، تيسير التحرير "١٩٤/٣" ، فواتح الرحموت "٦٨/٢" .

(3) فى "ك" التأبيد .

(4) سورة الحجر ، آية "٣٠ ، ٣١" .

اللفظ، والنسخ ليس كذلك ، بل هو رفع فلا يلزم من جوازه جوازه لما فيه من المفسدة الزائدة ، وكذلك لا يجوز النسخ بكل ما يجوز التخصيص ، لأنا نمنع ذلك على رأى الأستاذ والفقهاء .

ولو سلم ذلك لكنه فرق بين / (٣٦٢ / ب) أصل النسخ والتخصيص ، لا بين النسخ المخصوص والتخصيص المخصوص ، والكلام فى النسخ المخصوص بعد جواز أصل النسخ فلا يسمع فى هذا المقام ما يرفع أصله .

فإن قلت : إطلاق العام ، وإرادة الخاص من قبيل التجوز وهو متوقف[١] على السمع ، والعام المؤكد « بكل » « وأجمع » قد[٢] وجد استعماله فى الخصوص فى كلام الفصيح ، بخلاف العام الدال على كل الأزمان المؤكد بالتأبيد ، فلا يلزم من جواز استعمال الأول فيه جواز استعمال الثانى فيه .

قلت : لا نسلم أن ما نحن فيه من قبيل التجوز ، وإنما يكون إن لو لم يكن النسخ عبارة عن الرفع ، وهو ممنوع .

سلمنا : أنه عبارة عن بيان أمد الحكم ، لكن لا نسلم أن المجاز يتوقف على السمع .

سلمنا : ذلك لكن يقال فى العرف : عمر الله هذا المنزل أبدا ، وأدام الله دولة الأمير أبدا ، والأصل عدم التغيير ، كيف وقد ورد فى القرآن العظيم التأبيد فى وعيد الفساق ، مع أنه صح القول بانقطاعه[٣] .

---

(١) آخر الورقة "٢٥٤" من "ص" .

(٢) فى "ك" فقد .

(٣) ودل على انقطاعه قوله تعالى فى سورة النساء آية "٤٨" : ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما** ﴾ وروى أن النبى ﷺ تلا قوله تعالى : ﴿ **إن الله يغفر الذنوب جميعا** ﴾ فقال له رجل : يا رسول الله والشرك ، فأنزل الله : ﴿ **إن الله لا يغفر** ﴾ الآية . وهذا من المحكم المتفق عليه الذى لا اختلاف فيه بين الأمة .

وقوله : ﴿ **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ أى من المتشابه الذى تكلم العلماء فيه ==

وثانيهما : أن من شرط النسخ أن يرد فى الزمان الذى دل الخطاب على ثبوت الحكم فيه ، إما ظاهرا ، أو نصا ، لأنا بينا جواز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به ، فنصوصية الخطاب الدال على ثبوت الحكم لا يكون منافيا للنسخ ، بل شرط على البدلية ، ودلالة التأبيد على دوام الحكم لا يخلو عن أن يكون بطريق الظهور ، أو بطريق النصوصية ، وعلى التقديرين يكون شرط النسخ وشرط الشىء لا ينافيه[1] .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : أن التأبيد جارى مجرى التنصيص على كل واحد واحد من الأزمنة بخصوصيته ، ولو شرع الحكم كذلك لم يجز نسخه فكذا هذا .

وجوابه : منع أنه جارى مجرى التنصيص وقد عرفت سنده .

سلمناه : لكنه منقوض بالعام المؤكد « بكل » « وأجمع » .

سلمنا : سلامته عن النقص ، لكن لا نسلم أنه لو شرع الحكم فى جميع الأزمنة بلفظ هو[2] نص فى هذا المعنى لا يجوز نسخه وقد عرفت سنده أيضا.

وثانيها : أن الحكم قبل اقترانه بلفظ التأبيد ، كان قابلاً للنسخ وفاقا ، فلو كان قابلا له بعده أيضا ، لم يكن لاقترانه به فائدة .

== وهذه الآية دلت أن كل صاحب كبيرة تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عن ذنبه وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركا بالله .

فالمقصود أن ماعدا الشرك فإنه صح عن الشارع أن عذابه ينقطع كما دلت عليه الآية السابقة وغيرها من النصوص .

انظر : تفسير الطبرى "١٢٥/٥" ، تفسير القرطبى "٢٤٥/٥" .

(١) انظر فى هذه الأدلة :
المعتمد "٤١٤/١" ، التبصرة "ص ٢٥٦" ، الوصول إلى الأصول "٢٧/٢" ، المحصول "١/ق٣/٤٩١" ، الأحكام للآمدى "١٣٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٢/٢" .

(٢) فى "ص" وهو .

وجوابه : منع أنه لا فائدة فيه ، وهذا لأن فائدته إبعاد احتمال تطرق[1] النسخ إليه بالنسبة إلى ما كان أولا لا أنه يصير ممتنعا ، ثم أنه منقوض بالعام المؤكد « بكل » « وأجمع » .

وثالثها : لو جاز النسخ بعده[2] لوجب أن لا يبقى لنا طريق إلى العلم بدوام الحكم وفيه امتناع التكليف على التأبيد ، وهو باطل وفاقا .

وجوابه : منع أن لا يبقى طريق إلى العلم به ، وهذا لأنه يجوز أن يعلم ذلك بالقرائن ويخلق[3] العلم الضرورى [4] / (٣٦٣ / أ) .

المسألة العاشرة

أنه يجوز نسخ التلاوة والحكم معا[5] .

وقد نقل فيه خلاف بعض الشاذين .

إذ قالوا : لا يجوز نسخ التلاوة أصلا[6] .

---

(١) فى "ص" بطريق .

(٢) آخر الورقة "٨٥" من "ك" .

(٣) فى الأصل: ويخلو ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٤) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها فى :
المعتمد "١/ ٤١٤" ، التبصرة "ص ٢٥٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٩٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٣٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣١٠" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٤١٨" ، العدة "٣/ ٧٨٢" ، أصول السرخسى "٢/ ٧٥" ، البرهان "٢/ ١٣١٢" ، المستصفى "١/ ١٢٣" .

(٦) هؤلاء الشاذون هم بعض المعتزلة حكاه الآمدى "١/ ١٤١" .
ونقل ابن النجار عن ابن مفلح أن المعتزلة لم تخالف فى نسخهما معا ، وهذا نقل صحيح لمذهب المعتزلة حيث أنهم يجوزونه فى الصور الثلاث يدل على ذلك ما قرره أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٤١٨" ولهذا لما حكى المصنف تبعا للآمدى ==

والدليل على جوازه[1] وقوع ذلك : إذ روى عن عائشة رضى الله عنهما .

أنها قالت : « كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس محرمات »[2] .

== القول بعدم جواز نسخ الحكم والتلاوة معا عزاه لطائفة شاذة من المعتزلة لا إلى جمهورهم وكذا فعل ابن الحاجب .

وانظر : البرهان "٢/١٣١٢" ، أصول السرخسى "٧٨/٢" ، المستصفى "١/١٢٣" ، المنخول "ص ٢٩٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٤" .

(١) فى "ك" جواز .

(٢) أخرجه مسلم "١٤٥٢" « فى كتاب الرضاع باب التحريم بخمس رضعات » "٢/١٧٠٥" من حديث عائشة رضى الله عنها : أنها قالت : كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن .

وأخرجه أبو داود "٢٠٦٢" فى كتاب النكاح باب هل يحرم ما دون خمس رضعات "٢/٢٢٣ ـ ٢٢٤" .

وأخرجه الترمذى "١١٥٠" فى كتاب الرضاع باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان "٣/٤٥٦" .

وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح باب القدر الذى يحرم من الرضاعة "٦/١٠٠" .

وأخرجه الدارمى "٢٢٥٨" فى كتاب النكاح باب كم رضعة تحرم "٢/٨٠" .

وأخرجه الدارقطنى "٣٠" فى كتاب الرضاع "٧/٤٥٤" .

وأخرجه ابن ماجه "١٩٤٢" فى كتاب النكاح باب لا تحرم المصة ولا المصتان "١/٦٢٥" .

وأخرجه الإمام مالك فى كتاب الرضاع باب جامع ما جاء فى الرضاعة "٢/٢٠٨" .

وأخرجه الإمام الشافعى فى مسنده "ص ٣٠٧" .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الرضاع باب من قال: لا يحرم من الرضاع إلا من خمس رضعات "٧/٤٥٤" .

وقول عائشة رضى الله عنها : « وهن فيما يقرأ من القرآن » معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا حتى أنه توفى النبى ﷺ وبعض الناس يجعلها قرآنا متلوا لعدم اطلاعه على النسخ لقرب عهده .

ولقائل أن يقول : ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا يتوقف على كونه من القرآن ، وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد ، فلا يثبت به نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا(١) .

ويمكن أن يجاب عنه بأن القرآن المثبت بين الدفتين لا يثبت بخبر الواحد بل بالتواتر(٢) ، وأما المنسوخ الذى لا يثبت ولا يقرأ ، فلا نسلم أن ذلك لا يثبت بخبر الواحد .

سلمنا : ذلك لكن الشىء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالا ، كالنسب بشهادة القابلة على الولادة(٣) .

ولهذا قال بعض الأصوليين : إذا قال الصحابى فى أحد الخبرين المتواترين : أنه كان قبل الآخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر ، وإن لم يقبل قوله فى نسخ المعلوم(٤) .

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٤١٨" ، المعتمد "٣/ ٧٨٢" ، المستصفى "١/ ١٣٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٨٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٤" .

(٢) آخر الورقة "٢٥٥" من "ص" .

(٣) لا خلاف بين العلماء فى شهادة النساء منفردات فى حقوق الأبدان التى لا يطلع عليها الرجال غالبا مثل الولادة والاستهلال وعيوب النساء .
بشرط أن تكون الشهادة من امرأتين ، وقيل يكفى فى ذلك امرأة واحدة .
ويثبت بشهادتهن إذا استوفت شروط الشهادة النسب وغيره .
انظر : المغنى لابن قدامة "٩/ ١٥٥ ، ١٥٦" ، بداية المجتهد "٢/ ٢٤٨" ، التاج والإكليل شرح مختصر خليل على هامش مواهب الجليل "٦/ ١٨٣" ، مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج "٤/ ٤٤٢" .

(٤) انظر فى أدلة المخالفين ومناقشتها :
المستصفى "١/ ١٢٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٢"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٤" .
وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٤٣" ، تيسير التحرير "٣/ ٢٠٥"، فواتح الرحموت "٢/ ٧٣" .

وهل يجوز نسخ التلارة مع بقاء الحكم، أو نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ؟ .

ففيه[١] **خلاف** : فذهب الأكثرون إلى جوازه[٢] .

وذهب الأقلون من المعتزلة إلى امتناعه[٣] .

لنا : أن التلاوة عبادة مستقلة ، ولها أحكام : نحو كتبها فى القرآن ، وجواز الصلاة بقرائتها، وحكم المتلو أيضا عبادة مستقلة ، وله أيضا : أحكام.

ولذلك يثاب المكلف بفعل أحدهما دون ((فعل))[٤] الآخر ، وإذا كان كذلك جاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر لاحتمال أن يصير مفسدة دون الآخر، كما فى الحكمين الثابتين معا بخطاب واحد .

وكيف ينكر جوازه ، وقد وقع ذلك ، وهو دليل الجواز وزيادة .

أما الأول : فنحو ما يروى أن من جملة ما أنزل قوله : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله »[٥] ونحو ما يروى أنه نزل فى

---

(١) فى "ص" فيه .

(٢) انظر فى مذهب الأكثرون :

المعتمد "٤١٨/١" ، المستصفى "١٢٣/١" ، الوصول إلى الأصول "٢٨/٢" المحصول "١/ق٣/ ٤٨٢" ، الأحكام للآمدى "١٤١/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٤/٢" .

(٣) انظر فى مذهب الأقلون من المعتزلة :

المراجع السابقة .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه مطولا فى كتاب المحاربين باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت "٨/ ٢٥ ـ ٢٨" .

وأخرجه مسلم "١٦٩١" فى كتاب الحدود باب رجم الثيب فى الزنى "١٣١٧/٣" .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الحدود باب ما جاء فى الرجم "٨٢٤/٢" .

وأخرجه أبو داود "٤٤١٨" فى كتاب الحدود باب فى الرجم "١٤٤/٤ ـ ١٤٥" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٥٣" فى كتاب الحدود باب الرجم "٨٥٣/٢" ==

قتلى بئر معونة[1]: « بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضى ، عنا وأرضانا »[2] .

== وأخرجه الترمذى "١٤٣٢" فى كتاب الحدود باب ما جاء فى تحقيق الرجم "٣٨/٤ - ٣٩" وقال هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحـدود باب ما يستدل به على أن السبيل هو جلد الزانيين ورجم الثيب "٢١١/٨" .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "١٣٢/٥" .

وأخرجه النسائى والحاكم فى المستدرك فى كتاب الحدود باب من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن "٣٥٩/٤" وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وقلت : قوله : « ولم يخرجاه » ليس بصحيح ؛ لأنهما أخرجـاه فى صحيحهما كما ذكرته آنفا إلا أن يكون مقصود الحاكم « لفظ الشيخ والشيخة. . .» فأنهما لم يخرجاه على حسب علمى .

وعن زيد بن ثابت أنه قال لكثير بن الصلت ومروان حاضر ما تقرأ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهمـا ألبتة » قال مروان : إلا كتبتهـا فى المصحف قال : ذكرنا ذلك وفينا عمر فقال : أنا أشفيكم من ذلك قلنا : كيف ؟ قال : جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال يا رسول الله أنبئنى آية الرجم قال: لا أستطيع الآن » رواه النسائى وأبو يعلى.

وعن أبى أمامة بن سهل أن خالته العجماء أخبرته قالت : « لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة بما قضينا من اللذة » رواه الطبرانى والحاكم .

(١) بئر معـونة : بين أرض عامر وحرة بنى سليم ذكـرت فى الآبار وهى بفتح الميم وضم العين وواو ساكنه ونون بعدها .

انظر : معجم البلدان "١٥٩/٥" .

(٢) أخرجـه البخـارى فى كتـاب المغازى باب غـزوة الرجيع ورعل وذكـوان وبئر مـعونة وحديث والقاره "٤٢/٥" من حديث أنس بـن مالك رضى الله عنه أن رغلا وذكوان وعقيبه وبنى لحيان استمدوا رسول الله ﷺ على عدو فأمدهم بسبعين من الأنصار كنا نسميهم القراء فى زمانهم كانوا يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل حتى كانوا ببئر معونة قتلوهم وغدروا بهم فـبلغوا النبى ﷺ ذلك فقنت شهرا يدعو فى الصـبح على أحياء العرب على رغل وذكوان وعقيبة وبنى لحيـان قال أنس : فقرأنا فيهم قرآنا ثم إن ذلك رفع ، بلغوا عنا قومنا أنا قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا » .

وأخرجه مسلم "٦٧٧" فى كـتاب المساجد ومواضع الصلاة باب اسـتحباب القنوت فى جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة "٤٦٨/١" .

ويروى عن أبى بكر رضى الله عنه : أنه قال : كنا نقرأ من القرآن : « لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم[1] »[2] .

وأما الثانى : فنحو قوله تعالى : ﴿ **كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين** ﴾[3] .

ونحو آية الاعتداد بالحول فى حق المتوفى عنها زوجها[4] .

ونحو قوله : ﴿ **فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا** ﴾[5] وغيرها من الآيات[6] .

احتجوا بوجوه :

---

(١) أخرجه البخارى مطولا فى كتاب المحاربين باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت "٨/ ٢٥ ـ ٢٨" وفيه « ... أنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو إن كفرا بكم أن ترغبوا عن آبائكم... » الحديث.

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده "١/ ٤٧ ، ٥٥" من حديث عمر رضى الله عنه أنه قال: إن الله عز وجل بعث محمدا ﷺ بالحق وأنزل معه الكتاب فكان مما أنزل عليه آية الرجم فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا ثم قال كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أو إن كفرا بكم أن ترغبوا عن آبائكم ... » .

(٢) وانظر هذه الأدلة فى :

المستصفى "١/ ١٢٤" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٣٠" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٨٣ ـ ٤٨٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٤" .

(٣) سورة البقرة ، آية "١٨٠" .

(٤) وهى الآية "٢٤٠" من سورة البقرة وهى قوله تعالى ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج** ... ﴾ الآية .

(٥) سورة النساء ، آية "١٥" .

(٦) انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ٢٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٨٣" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٤١" ، كشف الأسرار "٣/ ١٨٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ٧٣" .

أحدها : أن نسخ[1] التلاوة يوهم نسخ الحكم من حيث إنه دليل عليه/ (٣٦٣ / ب) ، فلو نسخت التلاوة دون الحكم لأوهم ذلك الباطل فموهمة[2] أيضا باطل .

وجوابه : أن موهم الباطل إنما يكون باطلا إذا لم يكن عليه دليل ، أما إذا كان فلا ، كما فى إنزال المتشابهات ، ولما دل الدليل على دوام الحكم من حيث أن الأصل فى كل ثابت دوامه ما لم يدل على زواله دليل ، لا يكون ذلك الإيهام باطلا .

وثانيها : أن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم يفضى[3] ((فى))[4] إخفاء الدليل الذى مدلوله ثابت وأنه قبيح لإفضائه إلى إخفاء المدلول . وجوابه : منع إفضائه إلى إخفائه فى حالة الدوام ؛ لأن إذ ذاك يصير عليه دليل آخر وهو الأصل كما سبق ، فلا يفضى [إخفاؤها إلى إخفائه ؛ لأن إخفاء دليل معين لا يفضى إلى][5] إخفاء المدلول .

وثالثها : أن المقصود من الآية الحكم ، وزوال المقصود يغلب على الظن زوال التابع من حيث إنه لا فائدة فى إبقائه بدون المقصود من حيث إن بقاؤه يوهم بقاء المقصود ، وهو إيهام للجهل وهو قبيح .

وجوابه : منع أن الحكم هو المقصود فقط ، بل هو والتلاوة ، لما بينا أن التلاوة عبادة مستقلة غير تابعة ، فيكون مقصوده أيضا فلا تبقى عرية من الفائدة[6] ، والإيهام زائل بالدليل الناسخ المتواتر قرآنا كان أو خبرا متواترا ، إذ لا يجوز نسخ القرآن إلا به فلا يقبح[7] .

---

(١) فى الأصل : أنَّ النسخ وما أثبته من "ص ، ك" .

(٢) فى "ص" فوهمه .

(٣) فى الأصل و "ص" ينبغى ، وفى "ك" ينبغى ، ولعلها كما أثبتها .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٦) آخر الورقة "٢٥٦" من "ص" .

(٧) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

المستصفى "١/ ١٢٣" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٣٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٢" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٤" .

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في ثبوت حقيقة النسخ ((وحكمه))[1] في حق من لم يبلغه الخبر حيث ثبت ذلك مع العلم[2] .

فقال : قوم يثبت النسخ في حقه وإن كان جاهلا به ، كما في حق العالم، فإن الرافع للحكم ، أو المبين لأمد الحكم ، إنما هو الناسخ ، لا العلم ، وإنما يعذر في تركه مقتضاه لعدم علمه به ، لا لأنه لم يرفع الحكم في حقه، وهذا ينسب إلى أصحابنا[3] .

وقال قوم : لا يكون نسخا في حقه ما لم يبلغه الخبر[4] وهذا ينسب إلى الحنفية[5] ، إذ حقيقة النسخ وهو الرفع أو البيان بأن الحكم غير مراد الثبوت في ذلك الزمان غير ثابتة في حقه ؛ لأنه مأمور بالإتيان بمقتضى المنسوخ ،

---

(١) ساقط من "ك" .

(٢) المراد بالثبوت هنا الثبوت في الذمة الذي يلزم عليه وجوب القضاء لا بمعنى الامتثال في الحال ؛ لأن معنى النسخ رفع الحكم السابق فمن أمر باستقبال بيت المقدس وكان باليمن ثم نزل الناسخ بمكة لم يسقط الأمر عنه بالحال ، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو تركه لكان عاصيا وهذا لا يتجه فيه خلاف .
انظر : المستصفى "١/١٢١" ، التبصرة وهامشه "ص ٢٨٢" .

(٣) المراد بعض أصحاب الشافعي كما ذكره الآمدي في الأحكام "٣/١٦٨" .
وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة "ص ٢٨٢" لكنه رجع عنه في اللمع "ص ٦٣" وصار إلى ما ذهب إليه الجمهور حيث حكى القولين ثم ذكر أن الصحيح قول من قال:إنه لا يجب القضاء .

(٤) وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل وإليه ذهب بعض الشافعية واختاره الغزالي والآمدي وابن الحاجب والشيرازي في اللمع .
انظر : العدة "٣/٨٢٣" ، التبصرة "ص ٢٨٢" ، البرهان "٢/١٣١٢" ، اللمع "ص ٦٣" ، المستصفى "١/ ١٢٠" ، الوصول إلى الأصول "٢/٦٥" .

(٥) انظر : تيسير التحرير "٣/٢١٦" ، فواتح الرحموت "٢/٨٩" .

وعاصى بتركه ولو بان بعده النسخ وفاقا ، ولا يتجه ((فيه))[١] خلاف[٢] ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ، فإن تكليف من هو بأقصى[٣] اليمن بترك التوجه إلى بيت المقدس والتوجه إلى الكعبة عند نزول آية وجوب التوجه إليها بالمدينة تكليف بما لا يطاق .

وعند هذا ظهر أن فائدة الخلاف لا يظهر فى[٤] حقيقة النسخ ، وهو رفع التكليف وانقطاعه عن الفعل الأول [بل][٥] إنما يظهر فى نتيجته وهو وجوب القضاء بمقتضى الناسخ عند معرفة وجود الناسخ لو وجد الأمر بالقضاء عند من يرى أن القضاء بأمر جديد وإلا فبالأمر الأول[٦] .

وهذا الخلاف إنما هو بعد وصول/ (٣٦٤ / أ) الناسخ إلى النبى ﷺ فأما قبله فلا وإن وصل إلى جبريل عليه السلام[٧] .

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا فى أن كل « واحد »[٨] من الأحكام ، هل هو قابل للنسخ أم لا؟ فذهب[٩] أصحابنا إلى تجويزه[١٠] .

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) انظر : المستصفى "١/ ١٢١" .

(٣) فى الأصل : بعد أقصى : التمكن .

(٤) آخر الورقة "٨٦" من "ك" .

(٥) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٦) انظر : البرهان "٢/ ١٣١٣" ، المستصفى "١/ ١٢٠" ، المنخول "ص ٣٠١" .

(٧) انظر : العدة "٣/ ٨٢٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٨" .

(٨) مكرر فى الأصل ، و "ك" .

(٩) فى "ك" فذهبت .

(١٠) انظر : المستصفى "١/ ١٢٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٨٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣" .
==

وذهب المعتزلة إلى أن من الأحكام ما لا يقبل ذلك ، وهو كل ما يكون بذاته أو اللازم[1] ذاته حسنا أو قبحا « لا يختلف »[2] باختلاف الزمان ، كحسن معرفة البارى وشكر المنعم ، والعدل ، والإنصاف ، وقبح الجهل والكذب الضار ، وهو سديد على قاعدة التحسين والتقبيح ، فإن النسخ على هذه القاعدة إنما يجوز لاحتمال أن يكون فعل الشيء حسنا فى زمان قبيحا فى زمان آخر ، وذلك فيما فرضناه من الأحكام محال[3] .

وإبطال هذا بإبطال قاعدته وقد تقدم[4] .

واتفق الكل على أنه يجوز أن تزول التكاليف بأسرها عن المكلف ؛ لزوال شرطه كالعقل ، وأنه لا يجوز أن ينهى الله تعالى المكلف عن معرفته إلا إذا جوز تكليف ما لا يطاق ، لأن نهيه عنها يستدعى معرفة النهى وفي ذلك معرفة الناهى ففى امتثال النهى ضد مقتضاه ، وهو تكليف ما لا يطاق[5] .

وإنما اختلفوا : فى أنه هل يجوز أن تزول التكاليف بأسرها بطريق النسخ أم لا؟ فذهب الغزالى ، والمعتزلة : إلى أن ذلك غير جائز ، لأنه إذا نسخ جميع التكاليف عن المكلف ، فقد أوجب عليه ضمنا معرفة الناسخ[6] ، والنسخ ، والدليل المنصوب عليه ، لضرورة تحقق النسخ ، وهذا النوع من التكليف ينفى ضرورة وضمنا لا يمكن نسخه[7] .

== وراجع : نهاية السول "١٩٤/٢" ، المسودة "ص ٢٠٠" ، فواتح الرحموت "٦٨/٢" .

(١) فى "ك" أو للام .

(٢) فى "ك" يختلف .

(٣) انظر : الفائق "٥٤/٤" ، والمراجع السابقة .

(٤) انظر ما سبق "ص ٦٠١" .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "١٨٠/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٠٣/٢" .

(٦) آخر الورقة "٢٥٧" من "ص" .

(٧) انظر : المستصفى "١٢٢/١ ، ١٢٣" .

وراجع : الأحكام للآمدى "١٨٠/٣" ، نهاية السول "١٩٤/٢" ، جمع الجوامع وشرحه "٨٩/٢" .

وأعترض عليه : أنا وإن قلنا : بأن النسخ لا يحصل فى حق المكلف دون علمه بنزول النسخ ، فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف فى حقه عند علمه بالنسخ ، وإن لم يكن ملكفا ، بمعرفة[1] النسخ[2] .

وهو ضعيف ؛ لأن زوال التكليف بمعرفة النسخ عند معرفة النسخ ليس بطريق النسخ ، بل بطريق الامتثال ، فإن ما يجب مطلقا إذا امتثل مرة زال التكليف به ، ولا نسلم عدم وجوب معرفته قبل الشعور بنزوله حتى يقال : إنها ليست واجبة قبل الشعور بنزوله ولا بعد الشعور ، لجواز أن يكون العلم به معه فيستحيل إيجابه لاستحالة تحصيل الحاصل ، فلا تكون معرفة النسخ واجبة بحال ، ولو سلم أنه لا يجب إذ ذاك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إنه يجب عند العلم به متقدما عليه بالرتبة ، كما فى سائر العلل التى مع المعلول فى الزمان[3] .

المسألة الثالثة عشرة
فى نسخ الخبر

اعلم أن الخبر إن كان خبرا عما لا يجوز تغييره ، ككون[4] الصانع عالما قادرا والعالم حادثا فهذا لا يجوز نسخه وفاقا[5] .

---

(١) فى "ص" المعرفة .

(٢) هذا المعترض هو الشيخ الآمدى فى الأحكام "٣/ ١٨٠" .

وراجع : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٤" ، نهاية السول "٢/ ١٩٤" ، فواتح الرحموت "٢/ ٦٨" .

(٣) انظر : الفائق "٤/ ٥٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٦٨" .

(٤) فى "ص" لكن ، فى الأصل لكون ، والمثبت من "ك" .

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٤١٩" ، العدة "٣/ ٨٢٥" ، أصول السرخسى "٢/ ٥٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ٤٨٦" الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٥" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٩" .

وإن كان خبرا بمعنى [الأمر][1] والنهي كقوله تعالى : ﴿ **والوالدات/ (٣٦٤ / ب) يرضعن أولادهن** ﴾[2] [وكقوله][3] ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾[4] وكقوله : ﴿ **لا يمسه إلا المطهرون** ﴾[5] .

فهذا يجوز نسخه ولا يعرف فيه خلافا[6] .

ولا[7] يتجه الخلاف فيه ؛ لأنه بمعنى الأمر والنهي .

وما نقل الإمام[8] وغيره من الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ، فليس هو هذا لأن « ذلك »[9] محمول على ما كان خبرا في اللفظ ، ((والمعنى))[10] وإنما مدلوله حكم شرعي ، وما نحن فيه ليس فيه إلا صيغة الخبر استعملت في الأمر على وجه التجوز ، فهو في معنى الأمر ، إذ نحن نعلم قطعا أن الصيغة لا مدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الأمر[11] .

وإن كان خبرا عما يجوز تغييره: وهو إما أن يكون ماضيا، كالإخبار عن عمر

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ،ك" .

(٢) سورة البقرة ، آية "٢٣٣" .

(٣) هذه الزيادة من عندي .

(٤) سورة البقرة ، آية "٢٢٨" .

(٥) سورة الواقعة ، آية "٧٩" .

(٦) انظر : الفائق "٤/٥٦" .

وراجع : الإبهاج "٢/٢٤٤"، المسودة "ص ١٩٦"، فواتح الرحموت "٢/٧٥" .

(٧) في الأصل ، "ص" : فلا .

(٨) انظر : المحصول "١/ق٣/٤٨٧" .

(٩) في الأصل : دليل ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(١٠) ساقط من "ص" .

(١١) انظر : المعتمد "١/ ٤٢٠" ، المحصول "١/ق٣/٤٨٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٥" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٤٢" ، نهاية السول "٢/ ١٧٩" .

شخص كان ، أو مستقبلا وهو إما وعد أو وعيد ، أو خبر عن حكم شرعى نحو أن يقول : الحج واجب عليكم فى كل سنة .

فهذا هل يجوز نسخه أم لا ؟ .

فقد اختلفوا فيه : فذهب أبو على ، وأبو هاشم وأكثر المتقدمين من الفقهاء ، والمتكلمين : إلى أنه لا يجوز نسخه[1] .

وذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريين ، والقاضى عبد الجبار[2] : إلى أنه يجوز ، وهو مختار الإمام[3] .

وفصل بعضهم بين الماضى والمستقبل: فجوزه فى الثانى دون الأول[4] .

واعلم أنه إن فسر النسخ بالرفع ،فهذا الخلاف لا يتجه ألبتة ؛ لأن نسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعا ، لأن الخبر إن كان صادقا كان الناسخ الذى يرفع بعض مدلوله كاذبا ، ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب ، نعم : إنما يتجه لو فسر بأنه عبارة : عن بيان المراد فحينئذ يصح أن يقال : إن الخطاب وإن دل على ثبوت المخبر عنه فى جميع الأزمنة ظاهرا،لكنه غير مراد من اللفظ،بل

---

(١) انظر المعتمد "٤١٩/١" ، الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "١٤٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٥/٢" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣٠٩" .

وراجع الإبهاج "٢٤٤/٢" ، تيسير التحرير "١٩٦/٣" .

(٢) انظر : المعتمد "٤١٩/١" .

(٣) انظر : المحصول "١/ق٣/٤٨٦" .

وراجع : الأحكام للآمدى "١٤٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه ، الإبهاج ، تيسير التحرير المواضع السابقة ، كشف الأسرار "١٦٣/٣" .

(٤) انظر : العدة "٨٢٥/٣" ، الأحكام للآمدى "١٤٤/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه الموضع السابق .

وراجع : الإبهاج الموضع السابق ، نهاية السول "١٧٧/٢" ، كشف الأسرار الموضع السابق .

المراد منه الأزمنة التى مضت قبل[1] ورود الناسخ[2] .

واستدل القائلون بالجواز : بأنه إذا قال الشارع : لأعذبن الزانى أبدا ، ثم تبين بعد ذلك أنه لم يعذبه بعد ألف سنة لا يلزم الكذب ، لاحتمال أن يقال: إنه أراد من الأبد تلك المدة وليس فيه إلا أنه أطلق العام وأراد به الخاص، وليس هو من الكذب فى شىء وإلا لزم أن يكون العام المخصوص من أسماء الأعيان كذبا .

وكذلك لو قال : عمر نوح ألف سنة ، ثم تبين بعد ذلك أنه عمر ألف سنة[3] إلا خمسين عاما ، وهذا إنما يصح أن لو صح إطلاق أسماء الأعداد وإرادة البعض منها .

وفيه نظر : لأنها نصوص فى مدلولاتها فلا يتطرق إليها التخصيص ، نعم: يصح الاستثناء منها ، لكن تقديره فى النسخ ممتنع ؛ لأن بتقدير اتصاله/ (٣٦٥ / أ) بالمستثنى منه لم يكن ناسخا وبتقدير انفصاله لم يصح إلا الاستثناء به اللهم إلا على المذهب المروى عن ابن عباس[4] ، لكنه ضعيف غير معمول به وفاقا[5] .

واحتجوا بوجهين :-

أحدهما : أن تطرق[6] النسخ إلى الخبر يوهم كونه كذبا ، وهو على

---

(١) آخر الورقة "٢٥٨" من "ص" .

(٢) انظر : الفائق "٤/٥٧" .

وراجع : الإبهاج "٢/٢٦٩" ، فواتح الرحموت "٢/٧٥" .

(٣) آخر الورقة "٨٧" من "ك" .

(٤) انظر ماسبق "ص ١٩٠٤" .

(٥) انظر فى أدلة القائلين بالجواز ومناقشتها :

المعتمد "١/٤١٩" ، المحصول "١/ق٣/٤٨٧" ، الأحكام للآمدى "٣/١٤٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٥" .

(٦) فى الأصل "ص" بيتطرق والمثبت من "ك" .

الشارع غير جائز .

وجوابه : أن مجرد الإيهام مع قيام الدليل الدال على امتناع ذلك غير مانع، وإلا لكان يلزم أن لا يتطرق النسخ إلى الأمر والنهى ضرورة أنه يوهم البداء فإن قالوا:لا يوهم ذلك لأن الناسخ دل على المنسوخ ما تناول الزمان الذى ورد الناسخ فيه وما بعده .

قلنا : وكذا نقول فى نسخ الخبر:إنه لا يوهم الكذب ؛ لأن الناسخ دل على أن الخبر المنسوخ ما تناول تلك الأزمنة .

وثانيهما : أنه لو جاز نسخ الخبر لجاز نسخ هذا الخبر وهو أن يقول الله تعالى : أهلكت عادا ، ثم يقول " ما أهلكت عادا ، ومعلوم أنه لوقال : ذلك لكان كذبا، أو تخصيصا ؛ لأنه إن أراد نفى إهلاك كلهم لزم الكذب ، وإن[1] أراد نفى إهلاك بعضهم لزم التخصيص ، وعلى التقديرين لا يكون نسخا .

وجوابه : أن إهلاكهم غير متكرر بحسب الزمان ، وإن كان متكررا بحسب الأشخاص ، فلم يقبل التخصيص بحسب الزمان ، الذى هو عبارة : عن النسخ، وإن كان قابلا للتخصيص بحسب الأعيان ، الذى هو مسمى بمطلق التخصيص[2] .

---

(١) فى الأصل : فإن .

(٢) انظر فى هذه الأدلة ومناقشتها :

المعتمد "١/ ٤٢٠"، المحصول "١/ ق٣/ ٤٨٨" ، الأحكام للآمدى الموضع السابق.

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٤٤"، نهاية السول"٢/ ١٧٩"، تيسير التحرير "٣/ ١٩٦"، فواتح الرحموت "٢/ ٧٥" .

الفصل الثانى

فى الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل :

الفصل الثانى
فى الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

القائلون بجواز نسخ القرآن : اتفق أكثرهم(١) على أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما (٢) فى إفادة العلم ووجوب العمل به ، وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره (٣).

واتفق القائلون بجواز النسخ على أنه : يجوز نسخ المتواترة بالسنة المتواترة ، ونسخ الآحاد منها بالمتواترة والآحاد (٤).

نحو نهيه عليه السلام عن ادخار لحوم الأضاحى : بقوله « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ، والآن كلوا وادخروا » .

ونحو نهيه عن زيارة القبور بقوله : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » .

ونحو ما روى عليه السلام أنه قال فى شارب الخمر : « فإن شربها

---

(١) فى "ص" اتفقوا على .

(٢) فى "ص" ولتساويهما .

(٣) وذلك كما فى نسخ الاعتداد بالحول بأربعة أشهر وعشر ، ونسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول بقوله تعالى : ﴿ **أأشفقتم** ﴾ الآية .

ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة بقوله تعالى : ﴿ **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا** ﴾ وأمثال ذلك .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٢٢" ، أصول السرخسى "٢/ ٦٧" ، البرهان "٢/ ١٣٠٧" ، المستصفى "١/ ١٢٤" ، المحصول "١/ق٣/ ٤٩٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٦" .

الرابعة فاقتلوه »[1] .

---

(١) روى من حديث أبى هريرة ومعاوية وابن عمر وغيرهم رضى الله عنهم .

أما حديث أبى هريرة :

فأخرجه أبو داود "٤٤٨٤" فى كتاب الحدود باب إذا تتابع فى شرب الخمر "٤/ ١٦٤" عن أبى ذؤيب عن خاله الحارث بن عبد الرحمن المدينى عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا سكر فاجلدوه ، ثم إذا سكر فاجلدوه ، ثم إذا سكر فاجلدوه فإن عاد فى الرابعة فاقتلوه » .

وأخرجه النسائى فى كتاب الأشربة باب ذكر الروايات المغلظات فى شرب الخمر "٨/ ٣١٤" .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٧٢" فى كتاب الحدود باب من شرب الخمر مرارا "٢/ ٨٥٩" .

ورواه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الحدود باب حد شارب الخمر " ٤/ ٣٧٧١" .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وأما حديث معاوية :

أخرجه أبو داود "٤٤٨٢" عن عاصم بن أبى النجود عن أبى صالح عن معاوية قال: قال رسول الله ﷺ : « إذا شربوا الخمر فاجلدوهم . . . » الحديث .

وأخرجه ابن ماجه "٢٥٧٣" "٢/ ٨٥٩" .

وأخرجه الترمذى "١٤٤٤" فى كتاب الحدود باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد فى الرابعة فاقتلوه " ٤/ ٤٨ ـ ٤٩" وقال : سمعت محمدا يقول : حديث أبى صالح عن معاوية عن النبى ﷺ فى هذا أصح من حديث أبى صالح عن أبى هريرة.

وأخرجه الحاكم فى المستدرك وسكت عنه فى الموضع السابق "٤/ ٣٧٢" وقال الذهبى: صحيح .

وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى .

وأما حديث ابن عمر :

أخرجه أبو داود "٤٤٨٣" فى الموضع السابق عن حميد بن يزيد عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال بهذا المعنى وأحسبه قال فى الخامسة: إن شربها فاقتلوه .

قال أبو داود ، كذا حديث أبى غطيف فى الخامسة .

وأخرجه النسائى "٨/ ٣١٣" عن عبد الرحمن بن أبى نعيم عن ابن عمر ونفر من أصحاب رسول الله ﷺ .

==

« ثم روى « أنه حمل إليه من شربها فى الرابعة فلم يقتله »[1] .

وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد : فاتفقوا : على جوازه عقلا[2] .

واختلفوا : فى جوازه شرعا ووقوعه))[3] .

فذهب[4] الأكثرون : إلى أنه غير واقع[5] .

== ورواه الحاكم فى المستدرك "٤/٣٧١" وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى .

انظر : نصب الراية "٣/٣٤٦ ـ ٣٤٧" .

(١) أخرجه أبو داود "٤٤٨٥" فى كتاب الحدود باب إذا تتابع فى شرب الخمر "٤/١٦٥" قال الزهرى أخبرنا عن قبيصة بن ذوئيب أن النبى ﷺ قال : من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه ، فإن عاد فى الثالثة أو الرابعة فاقتلوه " فأتى برجل قد شرب فجلده ثم أتى به فجلده ثم أتى به فجلده ثم أتى به فجلده ، ورفع القتل وكانت رخصة ، قال سفيان : حدثنا الزهرى بهذا الحديث وعنده منصور بن المعتمر وفحول بن راشد فقال لهما : كونا وافدى أهل العراق بهذا الحديث .

وقال الزيلعى "٣/٣٤٧" : « وقبيصة فى صحبته خلاف » .

قال أبو داود : « روى هذا الحديث الشريد بن سويد ، وشرحبيل بن أوس وعبد الله ابن عمرو وعبد الله بن عمر ، وأبو غطيف الكندى ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، عن أبى هريرة » .

وقال الزيلعى : أخرجه النسائى فى سننه الكبرى عن محمد بن إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا : من شرب الخمر فاجلدوه . . . » إلى آخره قال : ثم أتى النبى ﷺ برجل قد شرب الخمر فى الرابعة فجلده ولم يقتله « وزاد فى لفظ » فرأى المسلمون أن الحد قد وقع وأن الحد قد رفع .

ورواه البزار أيضا من حديث غطيف "١٥٦٣" فى نفس الموضع .

ولم يذكر فيه القتل وقال البزار : « لا نعلم روى غطيف إلا هذا "٢ / ٢٢١" .

انظر : نصب الراية "٣/٣٤٧" ، مجمع الزوائد "٦/٢٧٨" .

(٢) وهذا الاتفاق غير مسلم ؛ لأنه قد حكى عن القاضى فى "مختصر التقريب " عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلا ، ذكر ابن السبكى فى الإبهاج "٢/٢٥١" .

(٣) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٤) آخر الورقة "٢٥٩" من "ص" .

(٥) انظر : المعتمد "١/٤٢٢" ، أصول السرخسى "٢/٧٧" ، المستصفى "١/١٢٦" ، المحصول "١/ق٣/٤٩٨" ، الأحكام للآمدى ٣ / ١٤٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٥" .

خلافا لبعض أهل الظاهر[1] .

وكذا نسخ القرآن بخبر الواحد لم يقع ولا يجوز شرعا عند الجماهير[2] .

خلافا لهم[3] .

وفصل بعضهم : كالشيخ الغزالي رحمه الله تعالى : بين زمان الرسول ، وبين ما بعده / (٣٦٥ / ب) فجوزه ، وقال : بوقوعه في زمانه عليه السلام دون ما بعده جمعا بين الدليلين[4] ، كما سيأتي ذلك .

احتج الأكثرون بوجهين :

أحدهما : الإجماع : وتقديره أن الصحابة كانت تترك خبر الواحد إذا رفع[5] حكم الكتاب والسنة المعلومة .

قال عمر في خبر فاطمة بنت قيس : (لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا

---

(١) وإليه ذهب ابن حزم منهم حيث ذكر في الأحكام "٤/٦١٧" « أن الناس اختلفوا في هذا بعد اتفاقهم على جواز نسخ القرآن بالقرآن . . . والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة والسنة بالقرآن وبالسنة ، ثم قال : « . . . وبهذا نقول وهو الصحيح وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد كل ذلك ينسخ بعضه بعضا . وينسخ الآيات من القرآن وينسخه الآيات من القرآن » .
وانظر : المستصفى "١/١٢٦" ، المحصول "١/ق٣/٤٩٨" ، الأحكام للآمدى "٣/١٤٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٥" .

(٢) انظر : العدة "٣/٧٨٨" ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٥" والمراجع السابقة .

(٣) انظر : في خلاف الظاهرية الأحكام لابن حزم "٤/٦١٧" .
وراجع : المستصفى "١/١٢٦" ، الوصول إلى الأصول "٢/٤٩" ، المحصول "١/ق٣/٤٩٨" ، الأحكام للآمدى "٣/١٥٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٥" .

(٤) انظر : المستصفى "١/١٢٦" .

(٥) في "ص" وقع .

بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت) .

وقال على رضى الله عنه فى خبر أبى سنان الأشجعى[1] « لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابى بوال على عقبيه »[2] .

---

(١) هو أبو محمد وقيل أبو عبد الرحمن أو أبو زيد أو أبو عيسى أو أبو سنان ، معقل بن سنان بن مظهر بن عركى بن فتيان بن سبيع بن بكر بن أشجع بن ريث بن غطفان الأشجعى .
روى عنه مسروق وجماعة من التابعين وكان معه راية قومه يوم فتح مكة ويوم حنين، قتل فى وقعة الحرة سنة ٦٣ هـ .
انظر : الاستيعاب "٣/ ٤١٠" ، أسد الغابة "٣٩٧/٤" ، تهذيب التهذيب "٢٣٣/١٠" ، الإصابة "٤٤٦/٣" .

(٢) أخرجه البيهقى فى كتاب الصداق باب من قال لا صداق لها "٢٤٧/٧" ومن طريق سعيد بن منصور عن هشيم عن أبى إسحاق الكوفى عن مزيد بن جابر أن عليا عليه السلام قال « لا نقبل قول أعرابى من أشجع على كتاب الله » .
وعزاه فى الروض النضير للقاضى زيد بلفظ : « لا تقبل حديث أعرابى بوال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة رسوله » .
وحديث أبى سنان الذى رده على رضى الله عنه ،
أخرجه الترمذى "١١٤٥" فى كتاب النكاح باب ما جاء فى الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها "٣/ ٤٥٠" عن علقمة عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات .
فقال ابن مسعود : لها مثل صداق نسائها ، ولا وكس ولا شطط وعليها العدة والميراث فقام معقل بن سنان الأشجعى فقال : قضى رسول الله ﷺ فى بروع بنت واشق امرأة منا ، مثل الذى قضيت ، ففرح بها ابن مسعود .
وأخرجه ابو داود "٢١١٤" فى كتاب النكاح باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات "٢/ ٢٣٧" .
وأخرجه ابن ماجه "١٨٩١" فى كتاب النكاح باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك "١/ ٦٠٩" .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "١/ ٤٤٧" .
والحديث صححه الترمذى فقال : حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح ، وقد روى عنه من غير هذا الوجه .

وكان ذلك مشهورا فيما بينهم ، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا[1] .

وثانيهما : وهو الوجه المعقول : أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ، والمتواتر يفيد القطع ، وترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز[2] .

ولقائل : أن يقول : الوجهان ضعيفان .

أما الأول : فلأن ما ذكرتموه لا يدل على عدم قبولهم خبر الواحد إذا رفع حكم المعلوم ، وهذا لأنه يحتمل أن يكون ردهما الخبرين لعدم إفادتهما ظن الصدق بهما بسبب عدم تحفظ الراوى وسقوط مروءته وهو الظاهر ، ولذلك قال عمر رضى الله عنه : « لا ندرى أصدقت أم كذبت » وقال على رضى الله عنه : « بوال على عقبيه » .

= والحديث صححه جماعة من العلماء منهم ابن مهدى وابن حزم وقال : « لا مغمز فيه لصحة إسناده » ومثله قال البيهقى فى الخلافيات .

وقال البيهقى : « قد سمى فيه معقل بن سنان وهو صحابى مشهور ، والاختلاف فيه لايضر ، فإن جميع الروايات صحيحة وفى بعضها ما يدل على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك » .

وقال ابن أبى حاتم : قال أبو زرعة : « الذى قال معقل بن سنان أصح » .

وروى الحاكم فى المستدرك : « قال شيخنا أبو عبد الله : (لو حضرت الشافعى ، لقمت على رؤوس الناس وقلت: قد صح الحديث فقل به ») .

أما الرواية التى ذكرها المصنف عن على رضى الله عنه فقال فى المبدأ المنير : « لم يصح عنه » لأن فى الإسناد إليه أبا إسحاق الكوفى وهو متفق على ضعفه .

انظر : التلخيص الحبير "٣/٢١٦ ، ٢١٧" ، تحفة الأحوذى "٤/ ٣٠٠ ـ ٣٠١" ، تخريج أحاديث اللمع "ص ٢٢١ ، ٢٢٢" .

(١) انظر فى هذا الإجماع :

الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ٥٠" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٧" .

(٢) انظر فى أدلة القائلين بعدم الوقوع :

الوصول إلى الأصول ، المحصول ، الأحكام للآمدى، مختصر ابن الحاجب وشرحه، فى المواضع السابقة .

وراجع : نهاية السول "٢/ ١٨٤" ، الإبهاج "٢/ ٢٥١" .

سلمناه : لكنه منقوض بما أنه يجوز تخصيصهما به[1].

فإن قلت : لم يقبل فى التخصيص فى رفع الحكم ، ضرورة أنه لم يرفع الحكم ، بل يبين المراد .

قلت : إنما يصح هذا الفرق أن لو صح قبوله فى التخصيص ، فإن بتقدير أن لا يقبل فى التخصيص كان الحكم ثابتا فإثبات صحة قبوله فى التخصيص بهذا الفرق دور .

« **أما** »[2] **الثانى** : فإنه يقتضى نفى الجواز العقلى أيضا ، لأن ترجيح المرجوح على الراجح ممتنع فى العقول ، وأنتم لا تقولون به فيكون منقوضا .

وأجيب بوجهين آخرين[3] :

أحدهما : تمنع[4] أنه يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى ، وهذا لأن الكتاب والسنة متواترة وإن كانا مقطوعى المتن ، لكنهما مظنونى الدلالة ، وخبر الواحد وإن كان مظنون المتن ، لكنه[5] مقطوع الدلالة خاصا لكونه فاستويا ، بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالة على مدلوله ، لأن تطرق الضعف إلى مدلول خبر الواحد الخاص ، إنما هو من احتمال الكذب والغلط ، وتطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام ، إنما هو من جهة تخصيصه وإرادة بعض مدلولاته دون بعض ، ومعلوم أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق الكذب والغلط إلى العدل المتحفظ .

---

(١) انظر : الوصول إلى الأصول فى الموضع السابق ، المحصول "١/ق٣/٤٩٩" ، الأحكام للآمدى فى الموضع السابق .

وراجع : الإبهاج "٢/٢٥٢" ، تيسير التحرير "٣/٢٠١" .

(٢) فى الأصل : وانما ، والمثبت من "ص ، ك" .

(٣) انظر فى هذين الوجهين :

الأحكام للآمدى "٣/١٤٨" ، الفائق "٤/٦١" .

(٤) فى "ك" يمنع .

(٥) آخر الورقة "٨٨" من "ك" .

وثانيهما : النقض بجواز تخصيصهما به .

وهما ضعيفان .

أما الأول : / (٣٦٦/ أ) فلأنه ليس من شرط المنسوخ من الكتاب أو السنة المتواترة أن يكون عاما وناسخه من خبر الواحد خاصا حتى يتأتى ما ذكروه ، بل قد يكونا عامين ، أو خاصين، والمنسوخ[١] خاصا، والناسخ عاما، على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، وحينئذ لا يتأتى ما ذكروه من المنع ، فيلزم ترجيح الأضعف على الأقوى فلم يجز النسخ فى هذه الصور ، وإذا لم يجز فى هذه الصور لم يجز فى تلك الصور لعدم القائل بالفصل ((ولا يعارض مثله .

بأن يقال : إذا جاز النسخ فى تلك الصورة لتساويهما جاز فى هذه الصور[٢] ، لعدم القائل بالفصل)) لأن إلحاق الفرد بالأكثر أولى ، ولأن تحقق المفسدة فى صور عديدة أشد محذورا من تحققها فى صورة واحدة .

وأما الثانى : فلأن الخصم إنما يجوز التخصيص ((به))[٣] لأنه لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى لما ذكر من المعنى فلم يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى ، وهو غير متحقق فى النسخ على ما عرفت[٤] فلا يلزم النقض[٥] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن الرسول عليه السلام كان ينفذ آحاد الولاة إلى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ[٦] .

---

(١) آخر الورقة "٢٦٠" من "ص" .

(٢) فى "ص" الصورة .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر ما سبق قريبا .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى "١٤٨/٣" ، الفائق "٦١/٤" .

وراجع : الإبهاج "٢٥٢/٢" .

(٦) هذا ثبت بالتواتر فقال ابن كثير فى تحفة الطالب"ص ١٩٨، ١٩٩ ,٢٠١"تواتر أن ==

وذلك يدل على قبول الناسخ والمنسوخ كيف كان .

وجوابه : أنه كان يبعث للفتوى ، بدليل أن العوام فيهم أكثروا الحاجة إليه أمس .

سلمناه : لكن فيما يقبل فيه خبر الواحد ، وأما على الإطلاق فممنوع[1] .

وثانيها : أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة ،إذ ليس فى الكتاب ما يدل عليه ، وأهل قباء قبلوا خبر الواحد فى نسخه ، إذ روى أنهم كانوا يصلون[2] متوجهين إليه فجاءهم منادى رسول الله ﷺ ، وأخبرهم ألا إن القبلة حولت إلى الكعبة ، فاستداروا لخبره ، والرسول عليه السلام لم ينكر عليهم ذلك مع علمه به[3] .

== الرسول ﷺ كان يرسل الآحاد إلى البلدان النواحى لتبليغ الأحكام وذلك كما بعث كتابه مع دحية بن خليفة الكلبى إلى هرقل عظيم الروم ، وكما بعث مع عبد الله بن حذافة السهمى كتابه إلى كسرى ملك الفرس ، وبعث إلى النجاشى ملك الحبشة ، وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية ، وبعث إلى سائر الملوك يدعوهم إلى الله تعالى وإلى الإيمان به ﷺ ، وكذلك بعث أبا عبيدة إلى البحرين يعلمهم الإسلام. . . وكذا عليا وأبا موسى ومعاذا إلى اليمن . . . والغرض أن من تدبر الأحاديث وجد من هذا الضرب كثيرا ،

وانظر : المعتبر "ص ١٢٤ ـ ١٢٥" .

(١) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المحصول "١/ق٣/٥٠٤ ، ٥٠٨" ، الأحكام للآمدى "١٤٨/٣ ، ١٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٦/٢" .

(٢) فى "ص" يصلوا .

(٣) الأحاديث فى تحويل القبلة كثيرة منها: ما رواه البخارى فى صحيحه عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة،فأنزل الله عز وجل : ﴿ **قد نرى تقلب وجهك فى السماء**﴾ فتوجه نحو الكعبة وقال السفهاء من الناس وهم اليهود ﴿**ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم** ﴾ فصلى مع النبى ﷺ رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم==

فدل ذلك على الجواز .

وجوابه : أنه خبر واحد ولا تثبت مثل هذه القاعدة به .

سلمنا : جواز إثبات مثل هذه القاعدة به ، لكن لعل الرسول أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة ، فلذلك قبلوه .

سلمنا : أنه ما أخبرهم ، لكن لعله لقرينة انضمت إليه نحو أنهم سمعوا منادى رسول الله ﷺ ولا يتجر[1] على الرسول أحد بمثله ، ونحو كون المسجد قريبا وارتفاع ضجة فى ذلك فيه[2] .

وثالثها : أنه نسخت آية الوصية[3] للوالدين والأقربين ، بما روى عنه عليه السلام : أنه قال « لا وصية[4] لوارث » إذ لم يوجد غيره ما يصلح أن يكون ناسخا ((لها))[5] فيتعين أن يكون هو[6] .

== من الأنصار فى صلاة العصر نحو بيت المقدس فقال هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » .

أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة باب التوجه نحو القبلة . . . "١/ ١٠٤" .

وأخرجه البخارى نحوه عن مالك .

وأخرج مسلم فى كتاب الصلاة من طريق مالك ، ورواه الشافعى أيضا عن مالك ورواه أحمد فى المسند والشافعى فى الرسالة أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما .

(١) فى "ص" ولا من يتجرى .

(٢) حديث تحول الصحابة وهم فى الصلاة إلى الكعبة ظاهر فى إضافة تحولهم إلى خبر المنادى فلا يعدل عن ذلك إلى القرائن إذ الأصل عدمها .

انظر : المحصول "١/ق٣/ ٥٠٤ ـ ٥٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٤٨ ، ١٤٩" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٦" .

(٣) وآية الوصية هى الآية "١٨٠" من سورة البقرة وهى قوله تعالى : ﴿ **كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف** ﴾ .

(٤) فى الأصل : ألا لا وصية ، وما أثبته من "ص ، ك" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) انظر : المستصفى "١/ ١٢٤" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٠١" ، الفائق "٤/ ٦٢" ، ==

لا يقال / (٣٦٦/ب) : الناسخ له آية الميراث[١]، ولهذا قال عليه السلام حين نزلت « إن الله تعالى أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث » .

لأن الجمع بينهما ممكن .

ولهذا جازت الوصية للأجنبى مع توريث الوارث .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن الناسخ لها هو آية الميراث لا الخبر، وإنما هو مؤكد لها[٢] .

وقوله : الجمع بينهما ممكن .

قلنا : بين التوريث على ما فرض الله تعالى ، وبين الوصية التى هى مدلول الآية ، أو بينه وبين الوصية فى الجملة ، نحو الوصية الجائزة أو المقيدة بالثلث[٣]، كما هى فى حق الأجنبى .

والأول : ممنوع ولا يمكن دعواه ، لأن الوصية التى هى مدلول الآية هى الوصية بكل المال ،وهى كانت واجبة[٤] بصراحة الآية، قال الله تعالى : ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين**﴾[٥] .

== الروضة "ص ٨٦" .

(١) وآية الميراث هى الآية "١١" وهى قوله تعالى : ﴿ **يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين** ... ﴾ الآية .

(٢) انظر : الرسالة للإمام الشافعى "ص ١٤٠" ، الأم "٤/ ١٠٤ ، ١١٤ ، ١١٨" .

(٣) يشير بذلك إلى حديث عامر بن سعيد عن أبيه رضى الله عنه قال : مرضت فعادنى النبى ﷺ فقلت : يا رسول الله ادع الله أن لا يردنى على عقبى قال لعل الله يرفعك وينفع بك ناسا ، قلت أريد أن أوصى وإنما لى ابنة أوصى بالنصف قال النصف كثير، قلت فالثلث ، قال الثلث والثلث كثير أو كبير قال : فأوصى الناس بالثلث وجاز ذلك لهم .

آخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الوصايا باب الوصية بالثلث "٣/ ١٨٧"

(٤) آخر الورقة "٢٦١" من "ص"

(٥) سورة البقرة ، آية " ١٨"

وآية التوريث منافية لهذا الوجوب ، لأن وجوب صرف المال إليهم على وصية الله تعالى ينافى وجوب صرفه إليهم على وصية العبد ، لأن وصية العبد إن كانت مخالفة لوصية الله تعالى فظاهر ، وإن كانت موافقة فالعمل بوصية الله لا بوصيته ووصيته لاغية ، ومنه يعرف عدم وجوب توصيته أيضا إذ لا فائدة فيه على التقديرين ((و))[1] إذا كانت منافية لها كانت ناسخة لها ضرورة أنه لا يمكن الحمل على التخصيص .

والثانى : مسلم « لكنه »[2] لا يضر إذ ليس هو مدلول الآية حتى يجعل الحديث ناسخا له .

فإن قلت : لما دلت الآية على وجوب الوصية بكل المال ، دلت على جواز الوصية فى كل[3] المال وفى الثلث ، ضرورة أن الدال على الكل دال ((على الجزء وذلك الجواز غير باق الآن للحديث لا للآية فيكون الحديث ناسخا))[4] لمدلول الكتاب .

قلت : لا نسلم أن الجواز غير باق الآن ، وهذا لأن الوصية لهم تصح على الأظهر ، ولكن يتوقف على إجازة الورثة ، ولهذا يصح تقيدا على الرأى الأظهر.

سلمنا : أنه غير باق لكن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز ، فيكون الناسخ للجواز ما هو الناسخ للوجوب .

سلمنا : أنه لم يوجد غيره ما يصلح أن يكون[5] ناسخا لها ، لكن

---

(١) ساقطة من "ص" .

(٢) فى "ك" لأنه .

(٣) فى "ص ، ك" بكل .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٥) آخر الورقة "٨٩" .

((لا))[1] نسلم أنه يلزم منه جواز نسخ المتواتر بالآحاد ، وهذا لأنه [لا][2] يجوز إن كان الخبر مقطوعا به عندهم .

ثم إنه ضعف[3] نقله لإجماعهم على العمل بموجبه ((و))[4] هذا وإن كان خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه بين الدليلين[5] .

ورابعها : أنه نسخ قوله تعالى : **﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ﴾**[6] .

بما[7] روى عنه / (٣٦٧ / أ) عليه السلام : « أنه حرم كل ذى ناب من

---

(١) ساقط من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل "ك" ، وما أثبته من "ص" .

(٣) فى "ص" ضعيف .

(٤) ساقط من "ص" .

(٥) روى الإمام الشافعى فى الأم "٤/ ١٠٤" « حديث لا وصية لوارث ».
ثم قال : وما وصفت من أن الوصية للوارث منسوخة بأى المواريث وأن لا وصية لوارث مما لا أعرف فيه عن أحد ممن لقيت خلافا .
وروى الحديث ثانيا بإسناده "٤/ ١١٤" ثم قال « ورأيت متضاهرا عند عامة من لقيت من أهل العلم بالمغازى أن رسول الله ﷺ قال فى خطبته عام الفتح : لا وصية لوارث ولم أر فى ذلك بين الناس اختلافا » . .
وروى الحديث ثالثا بأسناده أيضا "٤/ ١١٨" فذكر فى هذا الموضع أن الوصية للوالدين والأقربين الوارثين منسوخة بآيات المواريث وذلك من وجهين :
أحدهما : أخبار ليست بمتصلة عن النبى ﷺ من جهة الحجازيين منها : ما أخبر به سفيان بن عيينة من طريق سليمان الأحوص عن مجاهد أن النبى ﷺ قال : « لا وصية لوارث » وغيره يثبته بهذا الوجه .
ثم قال : « ووجدنا غيره قد يصل فيه حديثا عن النبى ﷺ بمثل هذا المعنى ثم لم نعلم أهل العلم فى البلدان اختلفوا فى أن الوصية للوالدين منسوخة بأى المواريث » .
وانظر : الرسالة وهامشها "ص ١٤٠" .

(٦) سورة الأنعام ، آية "١٤٥" .

(٧) فى الأصل لما روى ، وما أثبته من "ص ، ك" .

السباع وكل ذى مخلب من الطيور »[1] .

وجوابه : أن الآية لم تتناول الوحى إلا إلى تلك الغاية التى نزلت الآية فيها فلا يتناول الوحى الذى يحصل بعدها .

فلم يكن الحديث رافعا لشىء من مقتضاه فضلا عن أن يكون ناسخا .

سلمنا : عموم التناول لكنه يكون مخصصا لا ناسخا وهو ظاهر جدا إذ لم يسقط حكمه بالكلية[2] .

وخامسها : أنه نسخ قوله تعالى : ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم** ﴾[3] بما

---

(١) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد باب أكل كل ذى ناب من السباع "٦/ ٢٣٠" عن أبى ثعلبة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع » .
وأخرجه مسلم "١٩٣٤" فى كتاب الصيد والذائح باب تحريم أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير « عن ابن عباس قال : نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير » .
وأخرجه الإمام مالك فى كتاب الصيد باب تحريم أكل كل ذى ناب من السباع "٢/٤٩٦" .
وأخرجه أبو داود "٣٨٠٢ ، ٣٨٠٣" فى كتاب الأطعمة باب النهى عن أكل السباع "٣/ ٣٥٥" .
وأخرجه الترمذى "١٤٧٤" فى كتاب الأطعمة باب ما جاء فى كراهية المصبورة "٤/ ٧١" .
وأخرجه فى باب ما جاء فى كراهية كل ذى ناب وذى مخلب "٤/ ٧٣" .
وقال هذا حديث حسن صحيح .
وأخرجه النسائى فى كتاب الصيد والذبائح باب إباحة أكل لحوم الدجاج "٧/ ٢٠٦" .
وأخرجه ابن ماجة فى كتاب الصيد باب أكل كل ذى ناب من السباع "٢/ ١٠٧٧" .
وأخرجه الدارمى "١٩٨٨" فى كتاب الأضاحى باب ما لا يؤكل من السباع "٢/ ١٢" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٥٠٠" ، الفائق "٤/ ٦٣ ، ٦٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٦" .

(٣) سورة النساء ، آية "٢٤" .

روى عنه آحادا[1] « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » .

وجوابه : أنه مخصص لا ناسخ ، وهذا لأن النص يقتضى أن يكون كل ما

عدا المذكورات حلالا أخرج عنه الخبر بعضه فيكون تخصيصًا لا ناسخا ، وإنما يتعين أن يكون نسخا لو أثبتوا أنه ورد بعد العمل بمقتضى الآية فحينئذ يكون ناسخا إذ لا يجوز تأخير بيان المخصص عن وقت العمل وفاقا[2] .

المسألة الثانية

[نسخ الكتاب بالسنة المتواترة]

يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة عند جماهير الفقهاء : نحو مالك[3] ، وأبو حنيفة[4]، وأحمد فى إحدى الروايتين[5] ، وأصحابهم ، والمتكلمين من الفريقين[6] . وقال هؤلاء : بوقوعه أيضا .

---

(١) فى "ك" آحاد .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٥٠١" ، الفائق "٤/ ٦" .

(٣) انظر : الإشارة للباجى "ص ٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٧" ، شرح تنقيح الفصول "ص ٣١٣" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "٢/ ٦٧" كشف الأسرار "٣/ ١٧٧" ، فواتح الرحموت "٢/ ٧٨" ، تيسير التحرير "٣/ ٢٠٣" ، التقرير والتحبير "٣/ ٦٤" .

(٥) انظر : العدة "٣/ ٧٨٩" ، التمهيد لأبى الخطاب "٢/ ٣٦٩" ، الروضة "ص ٨٤" ، المسودة "ص ٢٠٢" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٢٠٣" ، نزهة الخاطر العاطر "١/ ٢٢٥" .

(٦) انظر المعتمد "١/ ٤٢٤" ، التبصرة "ص ٢٦٤" ، البرهان"٢/ ١٣٠٧" ، المستصفى "١/ ١٢٤" ، المنخول "ص ٢٩٢" ، المحصول "١/ق٣/ ٥١٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٣"

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه لا يجوز[1]، وهو مذهب أكثر أصحابه[2]، وأكثر أهل الظاهر[3]،وهو الرواية[4]الأخرى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى[5] ، وإليه ذهب المتكلمين من أصحابنا القلانسي[6]والحارث

---

(١) انظر : الرسالة "ص ١٠٦" حيث قال رضى الله عنه : « وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وإن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هى نبع للكتاب بمثل ما نزل نصا ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا » .

وهذا المنع من الشافعي مشهور عنه وتناقله العلماء لكن هل منع منه عقلا أو عقلا وسمعا،والحق فى ذلك أن الإمام الشافعي لم يمنع منه عقلا. ونقل ابن البرهان فى الأوسط: الاتفاق على الجواز العقلى فقال : « لا يستحيل عقلا نسخ الكتاب بخبر الواحد بلا خلاف وإنما الخلاف فى جوازه شرعا » .

انظر : التبصرة "ص ٢٦٤" ، وهامشه والمنخول "ص ٢٩٢" وهامشه .

(٢) انظر : الوصول إلى الأصول "٢/ ٤٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٧" ، والمراجع السابقة .

(٣) نقل المصنف عن أكثر الظاهرية هنا وعن الظاهرية فى الفائق "٤/ ٦٥" ، أنهم لا يجوزون نسخ القرآن بالمتواتر من السنة شرعا لا يسلم له وذلك لأن ابن حزم ذكر فى الأحكام "٤/ ٦١٧" ما يخالف ذلك حيث قال : « وقالت طائفة والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة ... وبهذا نقول وهو الصحيح وسواء عندنا السنة المنقولة بأخبار الآحاد ، كل ذلك ينسخ بعضه بعضا .

(٤) آخر الورقة "٢٦٢" من "ص" .

(٥) انظر: العدة "٣/ ٧٨٨" ،التمهيد لأبى الخطاب "٢/ ٣٦٩" ،روضة الناظر "ص ٨٤" ، المسودة "ص ٢٠٢" ،شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٦٢" ،نزهة الخاطر العاطر "١/ ٢٢٥" .

(٦) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى من أعيان القرن الثالث ، له مصنفات كثيرة فى علم الكلام بلغت مائة وخمسين مصنفا .

انظر : الإنصاف للباقلانى "ص ٩٩" ، طبقات الشافعية الكبرى "٢/ ٣٠٠" .

فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية "١٢/ ١٦٥" .

المحاسبى[١] ، وعبد الله بن سعيد القطان[٢] ،والأستاذ أبو إسحاق[٣] ، وأبو منصور البغدادى[٤] ونقل الإمام[٥] عنه مشعر بثبوت الخلاف فى الوقوع لا فى الجواز .

حيث قال : قال الشافعى ـ رضى الله عنه ـ: لم يقع[٦] ، وهو خلاف نقل الجماعة[٧] .

وقال ابن سريج يجوز لكنه لم يقع[٨] .

---

(١) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى البصرى الأصل،الزاهد المشهور من أصحاب الإمام الشافعى ، له مصنفات كثيرة فى الزهد والأصول والرد على المخالفين كثيرة الفوائد منها: كتاب فى الدماء ، وكتاب الرعاية ، توفى سنة "٢٤٣هـ " .
انظر : تاريخ بغداد "٨/ ٢١١" ، الكامل فى التاريخ "٥/٢٩٨" ، وفيات الأعيان "٣/ ٥٧" ، ميزان الاعتدال "١/ ٤٣٠" ، المختصر فى أخبار البشر "٢/ ٤٠" .

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ، متكلم فن العلماء يقال له « ابن كلاب » له مصنفات منها : « الصفات » و « خلق الأفعال » و « الرد على المعتزلة ». توفى سنة "٢٤٥ هـ " .
انظر : فضل الاعتزال "ص ٢٨٦" ، الطبقات الصغرى للسبكى مخطوط ، ابن النديم "ص ١٨٠" على ما فى الأعلام "٤/ ٩٠" .

(٣) انظر : التبصرة "ص ٢٦٤" ، اللمع "ص ٥٩" .

(٤) هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن محمد البغدادى الفقيه الشافعى الأصولى الأديب كان ماهرا فى فنون عديدة خصوصا علم الحساب ، له مصنفات منها التحصيل فى أصول الفقه ، وكتاب تأويل متشابه القرآن ، توفى "٤٢٩" هـ.
انظر : تبيين كذب المفترى "ص ٢٥٣" ، أنباء الرواه "٢/ ١٨٥" ، وفيات الأعيان "٣/ ٢٠٣" ، طبقات الشافعية للسبكى "٥/ ١٣٦" ، البداية والنهاية "١٢/ ٤٤" .

(٥) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٥١٩" .

(٦) انظر : الرسالة "ص ١٠٦" كما سبق قريبا. وراجع: المحصول فى الموضع السابق .

(٧) وممن ذهب إلى المنع أيضا : الشيخ أبو حامد الإسفراييني والإمام أبو الطيب سهل بن الإمام أبى سهل الصعلوكى .
انظر : رفع الحاجب "٢/ق١٥٢/أ" على ما فى هامش التبصرة .

(٨) ابن سريج يقول بجواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة عقلا وسمعا ، ولكنه يخالف ==

واحتج المجوزون على الجواز بأن الكتاب مقطوع به فى المتن والدلالة لو فرض كـذلك ،والسنة المتواترة الناسـخة أيضا كـذلك إذ نفرض الكلام فـيه ، فيجـوز نسخه لتساويهـما فى ذلك . كما يجوز نسخ الكتـاب بالكتاب والسنة المتواترة بالسنة المتواترة [١] .

واحتجوا على الوقوع بوجوه :

أحدها : أنه نسخ قوله عليه السلام : « ألا لا وصية لوارث » .

آية الوصية[٢] . وهو ضعيف من وجهين :ـ

أحدهما : ما سبق من أن الناسخ لها آية الميراث لا الخبر[٣] .

وثانيهما : أن ذلك يقتـضى نسخ المتواتر بخـبر الواحـد وهو غيـر جائز لما تقدم[٤]، ولأن أكثر الخصوم يسلمون ذلك .

فإن قلت : لعله كان متواترا ، كما ذكرتم .

قلت / (٣٦٧ / ب) : المستدل لا يكفيـه لعل وعسى ، بل يجب عليه الإثبـات على الجزم ((ونـحن كنا مانعـين فى المسـألة السـابقة فـلذلك كفـانا الاحتمال))[٥] ولا يمكن الاستدلال على كونه متـواترا بما تقدم من أنه يقتضى الجمع بين الدليلين؛ لأن الخصم هذا يحاول نفى كونه ناسخا ، بخلاف المسألة

== فى الوقوع فالخلاف إذا معه فى الوقوع لا فى الجواز .

انظر : التبصرة "ص ٢٦٤" ، الابهاج "٢٤٧/٢" .

(١) انظر : المعتـمد "٤٢٤/١" ، العـدة "٨٠١/٣" ، الأحكام للآمدى "١٥٣/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٧/٢" ، الفائق "٦٧/٤" .

(٢) وهى قوله تـعالى ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيـرا الوصيـة للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ﴾ آية "١٨٠" من سورة البقرة .

(٣) انظر : ما سبق "ص ٢٣٣٥" .

(٤) انظر : ما سبق "ص ٢٣٢٧" .

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

السابقة . فإنا إنما قلنا : ذلك على تقدير تسليم كونه ناسخا[1] .

وثانيهما : أنه نسخ قوله : ﴿ **ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام** ﴾[2] بما روى عنه عليه السلام « أنه أمر بقتل ابن الأخطل[3] وإن كان متعلقا بأستار الكعبة »[4] .

---

(1) انظر ما سبق "ص ٢٣٢٧" ، المعتمد "١/ ٤٢٤" ، العدة "٣/ ٨٠١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٧" .

(2) سورة البقرة آية "١٩١" .

(3) هو عبد الله بن خطل من بنى تميم بن غالب أسلم ، وبعثه النبى ﷺ مصدقا وكان معه مولى له يخدمه ، كان مسلما فعدا عليه فقتله وارتد مشركا ، وكانت له قينتان وكانتا تغنيان بهجاء الرسول ﷺ فأمر النبى ﷺ بقتله فقتله سعيد بن حريث المخزومى وأبو برزة الأسلمى يوم فتح مكة سنة "٥٨" .
انظر : تاريخ الطبرى "٣/ ١١٩" ، الكامل فى التاريخ "٢/ ١٦٩" ، سيرة ابن هشام "٤/ ٢٩" .

(4) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب المغازى ، باب أين ركز النبى ﷺ الراية يوم الفتح "٥/ ٩٢" عن أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبى ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر ، فلما نزعه جاء رجل فقال ابن خطل متعلقا بأستار الكعبة فقال اقتله « الحديث » .
وأخرجه مسلم "١٣٥٧" فى كتاب الحج ، باب جواز دخول مكة بغير إحرام "٢/ ٩٩٠" .
وأخرجه أبو داود "٢٦٨٥" فى كتاب الجهاد ، باب قتل الأسير ، ولا يعرض عليه الإسلام "٣/ ٦٠" .

وأخرجه أبو داود أيضا من حديث سعد بن أبى وقاص : لما كان فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس إلا أربعة وامرأتين وقال اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة، عكرمة بن أبى جهل وعبد الله بن خطل ، ومقيس بن ضبابة وعبد الله بن سعد بن أبى سرح فأما عبد الله بن خطل فأدرك وهو متعلق بأستار الكعبة فاستبق إليه سعيد بن حريث وعمار بن ياسر فسبق سعيد عمارا وكان أشب الرجلين فقتله ».
وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج ، باب دخول مكة بغير إحرام "٥/ ٢٠٠" .
وأخرجه البيهقى من طريق عمر بن عثمان بن عبد الرحمن بن سعيد المخزومى ==

وجوابه : منه أنه نسخ به ، بل نسخ بقوله تعالى : ﴿ **فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم** ﴾[1] . ثم الذى يؤكده أن أمره بقتل ابن الأخطل ليس من قبيل المتواتر، فلو نسخ به لزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ، وأنه غير جائز لما تقدم[2] .

وثالثها : أن آية الحبس فى البيوت .ونسخت[3] آية الجلد ، بما تواتر من مجموع قوله : وهو قوله « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » . ومن حكمه : وهو حكمه على ماعز بالرجم ، وإنما قلنا : بما تواتر من مجموع قوله وحكمه ليصير التواتر معنويا [4] ، ويندفع المنع المتوجه إلى كل واحد منهما بأنه من قبيل الآحاد ، وهذا لو سلم أن نقل حكمه بالرجم من قبيل الآحاد[5] .

== عن جده عن أبيه وفيه وأما ابن خطل فقتله الزبير بن العوام .

فى كتاب السير باب فتح مكة "٩/ ١٢٠" .

وأخرجه الدارقطنى "٢٩٢" فى كتاب الحج باب فى المواقيت "٢/ ٣٠١" .

انظر : التلخيص الحبير "٤/ ١٣٠" نصب الراية "٣/ ٤٠١" .

(١) سورة التوبة : اية "٥" .

(٢) انظر ما سبق "ص ٢٣٢٨" ، العدة "٣/ ٨٠٠" .وهى قوله تعالى ﴿ **فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت** ﴾ الآية من سورة النساء ، آية "١٥" .

اختلف القائلون : بأن هذه الآية منسوخة على قولين : الأول : أنها نسخت بحديث عبادة بن الصامت ، والقول الثاني : أنها نسخت بآية الجلد .

انظر : الرسالة "ص ٢٤٧" تفسير الرازي "٩/ ٢٣٢" .

(٣) وهى قوله تعالى ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة** ... ﴾ الآية من سورة النور آية "٢" .

(٤) والتواتر المعنوى هو : ما تواتر معناه دون لفظه . مثل أحاديث رفع اليدين في الدعاء فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث في كل حديث منها فيه أنه رفع يديه في الدعاء.

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٤٢٩" ، العدة "٣/ ٧٩٧" ، المستصفى "١/ ١٢٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٢٠" ، الأحكام للآمدي "٣/ ١٥٣"

وفيه نظر

فإن قلت : لا نسلم أنه نسخ بالسنة ، بل بما كان قرآنا ، وهو قوله : «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ورسوله » .

فإنه روى عن عمر رضى الله عنه أن ذلك من جملة ما أنزل[1] .

قلت : إنه لم يكن قرآنا ؛ لأن القرآن لا يثبت بخبر الواحد وفيه ما تقدم من[2] المنع .

وقد نفى ذلك بوجه آخر ، وهو أن ذلك لم يكن قرآنا لما روى أن عمر رضى الله عنه قال : « لولا أن يقول الناس [إنّ][3] عمر زاد فى كتاب الله تعالى [شيئا][4] لألحقت ذلك بالمصحف »[5] .

ولو كان قرآنا لما قال ذلك . وهو ضعيف ؛ لأن ذلك يقدح فى كونه قرآنا فى الحال، لا فى كونه كان قرآنا فى الماضى « لأن »[6] بتقدير أنه كان من

---

(١) انظر : المعتمد ، المحصول فى الموضعين السابقين ، الأحكام للآمدى " ٣/ ١٥٤ " .

(٢) آخر الورقة " ٢٦٣ " من " ص " .

(٣) ساقط من الأصل وما أثبته من " ص ، ك " .

(٤) ساقط من الأصل : وما أثبته من "ص ، ك" .

(٥) وهذه المقالة فيها نظر من وجهين :

الأول : أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لم يكن يمنعه قول الناس أو الخوف من كلامهم من أن يكتب فى القرآن ما هو منه ، فقد عرف عنه القول بالصراحة والقوة فى الحق ، فلا يخاف فى ذلك لومة لائم ولو كان معتذرا فى ذلك لاعتذر بما يقال من أنها نسخت تلاوتها وبقى حكمها .

الثانى أن فى أسانيد تلك المقالة ضعفا ففى أحد أسانيدها عند أحمد هشيم بن بشير السلمى عن الزهرى ، وهشيم كثير التدليس ، وقد عنعن وهو لين فى الزهرى وفى سند آخر عند هشيم عن على بن زيد بن جدعان وعلى ضعيف وقد سبق تخريج هذه المقالة

انظر الأحكام للآمدى وحاشيته "٣/ ١٥٥" ، الإبهاج "٢/ ٢٤٢"

(٦) فى "ك" لكن

القرآن، لكن نسخت تلاوته وحكم بإخراجه من المصحف كفى ذلك فى صحة قول عمر رضى الله عنه[1] .

واحتج من قال : بعدم جوازه بوجوه : ـ

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها[2] نأت[3] بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير** ﴾[4] .

ووجه الاستدلال به من وجوه :

أحدها : أنه قال : ﴿ **نأت بخير منها** ﴾ ، وذلك يفيد أنه المنفرد بالإتيان/ (٣٦٨/ أ) بذلك الخير .

أما أولا : فلأنه جعله جزاء للشرط والجزاء يترتب حيث يترتب الشرط ، فلو جاز إتيان غيره بذلك الخير عند النسخ لم يكن إتيانه[5] بالخير جزاء له .

وأما ثانيا : فلأنه ذكره فى سياق المدح ، والمدح الكامل إنما يحصل لو كان هو منفردا بذلك ، وإذا كان هو منفردا بذلك وجب أن يكون قرآنا ، لأنه هو المنفرد بذلك دون السنة التى يأتى بها الرسول .

وثانيها : أنه قال ﴿ **نأت بخير منها أو مثلها** ﴾ وذلك يفيد أن يكون من جنسها؛ لأن الرجل إذا قال : ما أخذ منك ثوبا إلا أتيتك بخير منه أو بمثله ، يتبادر منه إلى الفهم بأنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه أو مثله والتبادر دليل الحقيقة[6] ويكون[7] حقيقة فيه ، فيجب حمله عليه إذ لا مانع منه ، وحينئذ

---

(١) انظر : المعتمد "١/٤٢٩" ، المحصول "١/ق/٥٢١" ، الفائق "٤/ ٦٩" .

(٢) فى "ص" ننسأها . وانظر ما سبق "ص ٢٢٤٥" .

(٣) آخر الورقة "٩٠" من "ك" .

(٤) سورة البقرة آية "١٠٦" .

(٥) فى "ص" اثباته .

(٦) كما سبق "ص ٢٠٢" .

(٧) فى "ك" فيكون

يجب أن يكون قرآنا ، لأن جنس القرآن قرآنا .

وثالثها : أنه وصف المأتى به بأنه خير منها أو مثلها ، وذلك يفيد أن[1] يكون قرآنا لأن غير القرآن لا يكون خيرا منه ولا مثلا له .

ورابعها : أن قوله : ﴿ **ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير** ﴾ يفيد أن الذى يأتى بذلك الخير أو المثل هو المختص بالقدرة عليه من حيث إنه ذكر عقيب ذلك النفى الامتناع والاستبعاد ﴿ **ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير** ﴾ فإنه لا يحسن ذكر مثل هذا الكلام عقيب فعل يقدر عليه غير الفاعل ، ألا ترى أن الرجل إذا فعل فعلا يقدر عليه كل « واحد »[2] لا يحسن منه ، أن يقول : أنا أفعل هذا وخيرا منه ألم تعلموا أنى على ما أشاء من الأفعال قدير ، وحينئذ يجب أن يكون ذلك هو القرآن دون غيره[3] .

وجوابه : من وجوه :

أحدها : أن الآية ظاهرة فى نسخ الآية نفسها وهو نسخ تلاوتها « دون »[4] حكمها ، والخصم يحتمل أن يسلم الحكم فى نسخ التلاوة ، فلم قلتم : إن الحكم فى نسخ الحكم كذلك ، فلقائل : أن يقول : لا نسلم أن الآية ظاهرة فى نسخ التلاوة فقط . وهذا لأن نسخ الآية أعم من نسخ تلاوتها ، ونسخ حكمها وهو نسخ حكم من أحكامها ، فإن التلاوة حكم من أحكامها وهو

---

(١) فى "ك" أنه .

(٢) فى "ك" أحد .

(٣) انظر فى هذا الاستدلال من الآية فى :

الرسالة"ص ١٠٨" ، المعتمد"١/ ٤٢٧" ، العدة "٣/ ٧٨٩" ، المستصفى "١/ ١٢٥" ، الوصول إلى الأوصل "٢/ ٤٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٢٢ - ٥٢٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٨" .

(٤) فى الأصل : من وما أثبته من "ص"

القدر المشترك بينهما بدليل أنه استعمل فيهما، إذ يقال آية الاعتداد[1] بالحول[2]، منسوخة بآية التربص بأربعة أشهر وعشرا[3].

وآية إثبات الواحد للعشرة[4]، منسوخة بآية ((ثبات))[5] الواحد للاثنين[6].

ويقال: آيات الموادعة والمسالمة مع الكفار[7]، منسوخات بآية القتال[8]، ويستعمل حيث تكون نفس التلاوة منسوخة/ (٣٦٨/ ب) دون الحكم، كما في قوله: (والشيخ والشيخة)، وهو متفق عليه، فوجب جعله حقيقة فيهما بحسب القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز، وحينئذ يجب حمله عليهما دفعا للإجمال وتكثيرا للفائدة.

سلمنا: أنه حقيقة في نسخ التلاوة، لكنه لما وجب هذا الحكم في حقيقة التلاوة، وجب أن يعتبر في الحكم ضرورة أنه لا قائل بالفصل.

---

(١) آخر الورقة "٢٦٤" من "ص".

(٢) وهي قوله تعالى ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول** ﴾ الآية سورة البقرة آية "٢٤٠".

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ...** ﴾ الآية سورة البقرة آية "٢٣٤".

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿ **إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا ...** ﴾ الآية سورة الأنفال آية "٦٥".

(٥) ساقط من "ص".

(٦) وهي قوله تعالى: ﴿ **فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين ...** ﴾ الآية سورة الأنفال آية "٦٦".

(٧) مثل قوله تعالى: ﴿ **واتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين** ﴾ آية "١٠٦" من سورة الأنعام، ومثل قوله تعالى: ﴿ **فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير** ﴾ آية "١٠٩" من سورة البقرة.

(٨) وهي قوله تعالى: ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ آية "٣٩" من سورة الحج.

وثانيها : أن قوله ﴿ نأت بخير منها ﴾ ليس فيه دلالة على أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخا ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير آية أخرى مغايرة للناسخ يحصل بعد حصول النسخ ، وحينئذ « لا يمنع »[1] نسخ حكم الكتاب وتلاوته بالسنة . ثم الذى يدل على أن المراد من ذلك الخير غير الناسخ هو أن قوله : ﴿ نأت بخير منها ﴾ جزاء للشرط المتقدم وهو قوله : ﴿ ما ننسخ ﴾ والجزاء متأخر بالرتبة عن الشرط ومترتب عليه والنسخ مترتب على الناسخ ضرورة أن الفعل متأخر بالرتبة عن الفاعل موجبا كان أو مختارا ، فلو كان المراد من ذلك الخير هو الناسخ ، لزم « ترتب »[2] كل واحد منهما على الآخر ، وهو دور . لا يعارض هذا : بأنه تعالى جعل إتيانه بالخير جزاء للنسخ والجزاء مما يجب حصوله عند حصول الشرط وغير الناسخ لا يجب حصوله عند حصول النسخ فلا يجوز أن يكون مرادا منه ؛ لأنا نمنع ؛ وهذا لأن الله تعالى وعد بإتيانه الخير عند النسخ ، وقد دل الدليل على أنه لا يجوز أن يكون المراد منه هو الناسخ ، فوجب أن يكون غيره ، وحينئذ يجب حصوله نظرا إلى وعده ونظرا إلى أنه جعله جزاء له .

وأما قوله : وغير الناسخ لا يجب حصوله عند حصول النسخ .

قلنا : نعم لكن نظرا إلى نفس النسخ لا إلى غيره ، ونحن إنما أوجبنا ذلك لأمر خارجى لا لنفس النسخ ، فلا يكون منافيا لما ذكرنا .

ولا يدفع[3] هذا بأنه قول : لم يقل : به أحد ، لأن من لم يجوز نسخ الكتاب بالسنة . قال : المراد من ذلك[4] الخير هو الناسخ ، ومن جوز ذلك لم يوجب أن يؤتى بآية أخرى تقام[5] مقام المنسوخ ، إما فى الحكم أو فى التلاوة

---

(١) فى "ك" لا يمنع .

(٢) فى "ص" ترتيب .

(٣) فى "ص" ولا ندفع .

(٤) فى الأصل بعد « ذلك » زيادة « هو » .

(٥) فى "ك" تقوم .

على تقدير نسخه بالسنة .

فالقول : بوجوب الإتيان بذلك الخير على تقدير نسخ الكتاب بالسنة قول لم يقل به أحد ، لأنا نمنع حجة مثل هذا الإجماع .

« **سلمناه**[١] » : لكنا لا نسلم أنه قول لم يقل به أحد ، إذ ليس منهم إطلاق وإشارة عليه[٢] غايته أنه لم يوجد ما يدل على أنه قول أحد منهم ، لكن عدم الوجدان / (٣٦٩/أ) لا يدل على العدم .

وثالثها : وهو الجواب على الوجه التفصيل : وهو أن يقول[٣] : لا نسلم دلالة الآية على المطلوب ، قوله : في[٤] الوجه الأول : إنها تفيد أنه تعالى هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وهو القرآن لا غيره .

((قلنا : لا نسلم أنه تعالى هو المنفرد بذلك ، لكن لا نسلم أن ذلك هو القرآن لا غيره))[٥] وهذا لأن السنة وإن نسخت لكن الآتي بذلك الخير الذي هو مدلول السنة ، إنما هو الله تعالى ، والرسول إنما هو مبلغ فلا يجب أن يكون ذلك الخير قرآنا .

وأما قوله : في الوجه الثاني : إن ذلك الخير لابد وأن يكون من جنس القرآن فممنوع .

[والمثال[٦]] الذي ذكروه في الدلالة عليه فمعارض بمثال آخر[٧] ، نحو ما يقال : ما تفعل معي من حسنة إلا وآتيك بخير منها ، فإن هذا لا يقتضي

---

(١) في "ص" سلمنا ، .

(٢) آخر الورقة "٩١" من "ك" .

(٣) في "ص" يقول .

(٤) آخر الورقة "٢٦٥" من "ص" .

(٥) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٦) في الأصل ، "ص" المقال ، والمثبت من "ك" .

(٧) في "ص" بمثل .

أن ما يفعله المكافى يكون من جنس ما فعله المكافى ، ألا ترى أنه يحسن ذلك وإن كان فعل المحسن إقراضا وفعل المحسن إليه إنقاذا من الغرق أو الحرق وتخليصا من العدو .

فإن قلت : إنما يفعله المحسن من جنس الحسنة المذكورة ، والسنة ليس من جنس الآية المذكور فى الآية .

قلت : الضمير لا يرجع إلى اللفظ إلا باعتبار مدلوله المراد منه ، بدليل أن الاسم المشترك إذا استعمل فى أحد مفهوميه ، ثم أعيد إليه الضمير ، فإنه لا يرجع إليه باعتبار ذلك المعنى . والمراد من الحسنة فى قوله : ما يفعل معى من حسنة ، ليس هو كل واحد واحد مما صدق عليه اسم الحسنة ، وإلا لكان الضمير فى قوله : أتيك بخير منها ، راجعا إليه لكنه باطل لاستحالة الإتيان بما هو خير من كل الحسنة ، ولا ما صدق عليه اسم الحسنة وإلا لكان الضمير راجعا إليه ، وحينئذ لو أتى ، بما هو خير [منه[1]] من حسنة ولو[2] كانت دون حسنة لكفى لكنه باطل ، بل المراد منها الحسنة المفعولة .

أو يقال : إن المراد منها وإن كان غيرها لكن الضمير لا يرجع إلا إليها وحينئذ يعود ما ذكرناه من أنها لا تجب أن تكون من جنس حسنة المكافأ[3] على أنا نعدل منه إلى مثال أظهر منه نحو ما يقال : ما أخذ منك درهما إلا آتيك بخير منه ، فإنه لا يدل على أن الذى يأتى به إنما هو الدرهم ، بل قد يكون غيره .

سلمنا : أن ما هو موصوف بالخير لابد وأن يكون من جنس ما سبق .

لكن نقول : المراد من قوله : ﴿ **ما ننسخ من آية** ﴾ ، ما ننسخ من حكم آية ليكون متناولا للفظ والمعنى ، لما ثبت أن نسخ الآية أعم من نسخ تلاوتها أو

---

(١) ساقط من الأصل،"ص" ، وما أثبته من "ك" .

(٢) فى الأصل : ما فلو ، وفى "ص" ما لو ، وما أثبته من "ك" .

(٣) فى الأصل : المكافأة ، وما أثبته من "ص،ك"

حكمها ، وحينئذ يكون الحكم / (٣٦٩/ب) الثابت بالسنة الناسخ لحكم الكتاب من جنس ما تقدم .

وعن الثالث : أن المراد من الخير إذا كان ما هو أسهل على المكلف فعله وأجزل ثوابا له فى المعاد .

فلم قلتم : إن ما بينته السنة لا يكون خيرا مما بينته الآية ؟

وعن الرابع : أنا نسلم أن الله تعالى هو المنفرد بإتيان ذلك الخير سواء كان ذلك الخير مضمون الآية أو مضمون السنة ، لأن[1] الكل من عند الله تعالى بوحى قال الله تعالى : ﴿ [و[2]] **ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى**﴾[3] ، لكن منه ما يتلى وهو الكتاب ومنه ما لا يتلى وهو السنة ، ولو جوز صدور الأحكام منه بالاجتهاد فلا شك أن مثله لا يكون ناسخا فضلا عن أن يكون ناسخا للكتاب[4] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون قل نزله روح القدس** ﴾[5] .

ووجه الاستدلال به من وجهين :

أحدهما : أنه تعالى أخبر أنه هو الذى يبدل الآية وذلك يدل على أنه لا

---

(١) آخر الورقة "٢٦٦" من "ص" .

(٢) ساقطة من الأصل وما أثبته من "ص ك" .

(٣) سورة النجم : آية "٣ ، ٤" .

(٤) انظر: المعتمد "٤٢٧/١"، العدة "٧٩٠/٣"، المستصفى "١٢٥/١"، الوصول إلى الأصول "٤٤/٢" ، المحصول "١/ق٥٢٦/٣ ـ ٥٢٨" ، الأحكام للآمدى "١٥٧/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٨/٢" ، الفائق "٧١/٤" .

(٥) سورة النحل : آية "١٠١ ، ١٠٢" .

يبدل غيره الآية ، لأنه حينئذ لا يكون التبديل[1] مضافا إليه ولا يكون بالآية أيضا .

وثانيهما : أن المشركين كانوا يقولون عند تبديل الآية بالآية إنما أنت مفتر والله تعالى أزال هذا الاتهام بقوله : ﴿ **قل نزله روح القدس من ربك** ﴾ وذلك يدل على أن ما لا يكون من روح القدس لا يكون مزيلا للاتهام [و[2]] فى نسخ الكتاب بالسنة تأكيد الاتهام فيكون[3] باطلا[4] .

وجواب الأول : أنا نمنع أن التبديل لا يقع من غيره ، ولا نسلم أن قوله: ﴿**وإذا بدلنا آية مكان آية** ﴾ يقتضى أن لا يقع التبديل من غيره .

ـ [ولا نسلم أن قوله[5]] ولا بغير[6] الآية ـ لأن القول بمفهوم الاسم باطل .

سلمنا : أنه يقتضى أن لا مبدل إلا الله تعالى ، لكن لا نسلم أن هذا يقتضى أن لا يقع التبديل بالسنة ، فهذا[7] فإن الناسخ هو الله تعالى سواء ظهر ذلك بالكتاب ، أو بالسنة .

وعن الوجه الثانى : أن مضمون السنة أيضا مما ينزله روح القدس ، فيكون مزيلا للاتهام ، وهذا لا يقوى ؛ لأنه يكون بالإلهام .

فالأولى أن يقال : إن التهمة إنما تتطرق إليه من الشك فى نبوته وعند ذلك

---

(١) فى "ك" المبدل .

(٢) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٣) فى "ص" ويكون .

(٤) انظر : الرسالة "ص ١٠٨" ، المعتمد "١/٤٢٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٢٤" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٤٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٥ ـ ١٥٦" ، الفائق "٤/ ٧" .

(٥) ساقط من الأصل،"ك" وما أثبته من " ص" .

(٦) فى "ص" ولا غيره

(٧) فى "ص،ك" وهذا

لا تزول التهمة ، سواء نسخ القرآن بالقرآن أو بالسنة ، لأنا لا نسمع القرآن إلا منه ولا تزول هذه التهمة إلا بالنظر فى معجزاته .

وأما من لا يكون شاكا فى ذلك فإنه لا تهمه سواء نسخ القرآن بالقرآن أو بالسنة، فلا عبرة بذلك الاتهام مع وجود ما يزيله[١] .

وثالثها : قوله تعالى : **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾**[٢] فوض بيان المنزل وهو القرآن إليه ، والنسخ رفع وإبطال وهو ضد البيان[٣] .

وجوابه : أن النسخ أيضا بيان ، فإنه بيان انتهاء الحكم[٤] ، وإن ما بعده غير مراد من الخطاب كالتخصيص ولو[٥] اقتضى تفويض البيان إليه أن لا يجوز[٦] نسخ الكتاب بالسنة / (٣٧٠ / أ) لاقتضى أن لا يجوز تخصيصه به .

سلمنا : أنه ليس بيانا لكن تفويض البيان إليه لا يقتضى أن لا يكون ناسخا فإنه يجوز وصف الإنسان بوصفين مختلفين أو متضادين فى زمانين .

سلمنا : أنه ينافى ذلك لكن لا نسلم أن الوارد من البيان بيان المجمل حتى يكون الرفع والإبطال منافيا له ، بل المراد منه إظهار المنزل ، وحينئذ لم قلتم «إن نسخ حكمه »[٧] بالسنة منافيا له ، بل هو مقتضى له ، لأنه إظهار[٨]

---

(١) انظر: المعتمد "١/٤٢٦" ، الوصول إلى الأصول "٢/٤٥" ، المحصول "١/ق٣/٥٢٩" ، الأحكام للآمدى "٣/١٥٧" .

(٢) سورة النحل آية "٤٤" .

(٣) انظر : المعتمد "١/٤٢٦" ، المحصول "١/ق٣/٥٢٤" ، الأحكام للآمدى "٣/١٥٥" .

(٤) انظر ما سبق "ص ٢٢٢٣" .

(٥) فى "ص" لو بدون : الواو .

(٦) آخر الورقة "٩٢" من "ك" .

(٧) فى "ص" أنه نسخ حكم .

(٨) آخر الورقة "٢٦٧" من "ص" .

للمنسوخ وهو أعم من أن يكون بالقرآن أو بالسنة[1] .

ورابعها : قوله تعالى ﴿ [قال][2] **الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ**﴾[3] .

وهذا دليل على أنه لا يجوز تبدل القرآن بغيره[4] .

وجوابه : أنه ظاهر فى تبديل الآية نفسها لا فى تبديل حكمها .

سلمنا : أنه ظاهر فيهما ، لكن إنما يبقى التبديل من تلقاء النفس ولا يبقى التبديل بالوحى والسنة أيضا وحى وليس[5] كل وحى قرآنا حتى تتم الدلالة عليه[6] .

وخامسها : أن نسخ[7] القرآن بالسنة يوجب التهمة والنفرة فوجب أن لا يجوز[8] .

وجوابه : ما تقدم من أن التهمة زائلة بالتمسك بمعجزاته وكذلك النفرة[9]

---

(١) انظر : المعتمد ، الموضع السابق ، المحصول "١/ق٣/٥٢٨" ، الأحكام للآمدى "١٥٧/٣" .

(٢) ساقط من الأصل وفى "ص" وقال . وهو خطأ .

(٣) سورة يونس آية "١٥" .

(٤) قال الشافعى فى الرسالة "ص ١٠٧" « فأخبر الله أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه » .

وانظر : المحصول ، الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "١٥٦/٣" ، الفائق "٧٠/٤" .

(٥) فى "ص" فليس .

(٦) انظر : المحصول "١/ق٣/ ٥٣٠" ، الأحكام للآمدى "١٥٧/٣" ،و الفائق "٧٢/٤" .

(٧) فى "ص" أن تخصيص .

(٨) انظر : المحصول "١/ق٣/٥٢٦" ، الفائق "٤/ ٧٠" .

(٩) انظر ما سبق قريباً .

لقوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ﴾[1] .

سادسها : أن السنة إنما يجب العمل بمقتضاها بالكتاب[2] . لما تقدم من الآيات فى وجوب التأسى به[3] يجوز . ، فيكون فرعا له ، والفرع لا يرفع الأصل ، كالقياس لا يرفع مقتضى النص[4] .

وجوابه : من وجوه : ـ

أحدها : أنه لا ترفعه ، بل تبينه كالتخصيص ، فإن النسخ بيان انتهاء مدة الحكم .

سلمنا : أنه رفع لكنها لا ترفع أصلها الذى دل على وجوب العمل بها ، بل ترفع مقتضى غير أصله وهو مالا يتضمن إيجاب العمل بها .

وثانيها : أنها ترفع نفس أصلها وهو القرآن ، بل حكمه وحكمه ليس أصلا لها .

وثالثها : المعارضة بوجه آخر ، وهى : ما ذكرتم يقتضى جواز النسخ بالسنة ، فإن الرسول إذا شافهنا بأن حكم هذه الآية منسوخ ، فإنه إن لم يقبل قدح ذلك فى دلالة تلك الآيات على وجوب متابعته .

وإن[5] قيل : لزم تجويز النسخ بها[6] .

---

(١) سورة النجم آية "٣ ، ٤" .

وانظر : المحصول ، الفائق ، فى الموضعين السابقين .

(٢) كقوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ .

سوره الحشر آية "٧" .

(٣) انظر ما سبق "ص ٢١٧٩" .

(٤) انظر : الرسالة "ص ١٠٨ ـ ١٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/١٥٦" ، الفائق "٤/ ٧٠" .

(٥) فى ص" فان .

(٦) انظر فى هذه الوجوه الثلاثة

الأحكام للآمدى "٣/١٥٩" وراجع نهاية السول "٢/ ١٨١" .

المسألة الثالثة

[فى نسخ السنة المتواترة بالكتاب]

يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب عند جماهير الفقهاء والمتكلمين وهو واقع. وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنه [١].

ونقل عنه قول آخر أنه لا يجوز [٢].

احتج الجماهير على جوازه أولا .

ثم على وقوعه ثانيا .

أما على الجواز فلما [٣] تقدم فى المسألة السالفة ، بل هنا أولى إذ ليس فيه اتهام ولا نفرة [٤].

وأما على الوقوع فبوجوه :

---

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين وإختاره الشيخ الغزالى والإمام الرازى والآمدى .
انظر : المعتمد "١/٣٢٤" ، التبصرة " ص ٢٧٢ " ، أصول السرخسى "٢/٦٧" ، البرهان "٢/١٣٠٨" ، المستصفى "١/١٢٤" ، الوصول إلى الأصول "٢/٤٥" ، المحصول "١/ق٣/٥٠٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/١٩٧" .

(٢) انظر : الرسالة "ص ١٠٨" حيث قال : " وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخه للتى قبلها مما يخالفها وهذا مذكور فى سنته ﷺ .
وهذا القول هو المشهور عن الإمام الشافعى حتى أن بعض العلماء لم ينسب للشافعى سواه كالغزالى مثلا وممن ذهب إليه من الشافعية أيضا أبو الطيب الصعلوكى وأبو منصور البغدادى وأبو إسحاق الإسفراييني انظر : العدة "٣/ ٨٠٢" ، والمراجع السابقة

(٣) فى الأصل ، ص ، فيما ، وما أثبته من " ك "

(٤) انظر الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين

أحدها : أن تحريم المباشرة / (٣٧١/ب) فى ليالى الصيام كان ثابتا بالسنة[١] إذ لا يوجد فى القرآن ما يدل عليه [٢]، ثم أنه نسخ بقوله تعالى: **﴿فالآن باشروهن﴾**[٣] .

وثانيها : أن التوجه إلى بيت المقدس فى الصلاة كان واجبا بالسنة إذ ليس فى القرآن ما يدل على وجوب التوجه إليه[٤] على سبيل "الخصوص"[٥].

ثم أنه نسخ بالقرآن ، وهو قوله : **﴿ فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾**[٦].

وثالثها : أنه نسخ صلح الرسول مع المشركين عام الحديبية على رد من جاءه منهم مسلما[٧] بقوله تعالى: **﴿ فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾** [٨] وكان ذلك الصلح ثابتا بالسنة إذ ليس فى القرآن ما يدل على شرعيته .

ورابعها : أنه نسخ وجوب صوم عاشوراء [٩] بوجوب صوم رمضان الثابت

---

(١) أخرج ابن جرير الطبرى فى تفسيره "٢/ ٩٥" عن مجاهد قال : كان رجل من أصحاب محمد ﷺ يصوم الصيام بالنهار ، فإذا أمسى أكل وشرب ، وجامع النساء، فإذا رقد حرم ذلك عليه إلى مثلها من القابلة ، وكان منهم رجال يختانون أنفسهم فى ذلك فعفا الله عنهم وأحل لهم بعد الرقاد وقبله فى الليل كله .

(٢) لكن بعض العلماء جعل هذا المثال من نسخ القرآن بالقرآن قائلا : أنه نسخ مقتضى التشبيه فى قوله : **﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾** أى وكان من قبلنا لا تحل لهم المباشرة فى ليالى رمضان بعد النوم أو صلاة العشاء فعلى هذا فالآية ناسخة لما دل عليه التشبيه لنا بمن قبلنا .

(٣) سورة البقرة آية "١٨٧" .

(٤) انظر ما سبق " ص ١٧١١ " .

(٥) فى "ك" الخصوصية .

(٦) سورة البقرة آية " ١٤٩" .

(٧) انظر ما سبق " ص ٢٢٨٨" .

(٨) سورة الممتحنة آية "١٠" .

(٩) انظر ما سبق " ص ٢٢٩٧" .

بالقرآن قال الله تعالى : ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾[1] .

وليس فى القرآن[2] ما يدل على وجوب صوم عاشوراء ، فكان "ثابتا"[3] بالسنة .

وخامسها : أن تأخير الصلاة عن وقتها بعذر القتال كان جائزا فى أول الأمر. ولهذا أخر الظهر والعصر فى يوم الخندق عن وقتهما وقال فى قتلاهم «حشى الله قبورهم نارا »[4] لحبسهم له عن الصلاة .

وهو ثابت بالسنة إذ ليس فى القرآن ما يدل عليه ، ثم نسخ بقوله: ﴿ **فإن خفتم فرجالا أو ركبانا** ﴾[5] أو بقوله : ﴿ **وإذا كنت فيهم** ﴾[6] الآية .

---

(١) سورة البقرة آية "١٨٥" .

(٢) آخر الورقة "٢٦٨" من "ص" .

(٣) فى "ك" واجبا .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب الجهاد والسير باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة "٣/ ٢٣٣" عن على رضى الله عنه قال:لما كان يوم الأحزاب قال رسول الله ﷺ ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا أشغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس " .
وأخرجه فى المغازى باب غزوة الخندق وهى الأحزاب "٥/٤٨" .
وأخرجه مسلم "٦٢٨" فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هى صلاة العصر " ١ / ٤٣٦ -٤٣٧ " .
وأخرجه أبو داود "٤٠٩" فى كتاب الصلاة باب فى وقت صلاة العصر "١/١١٢" .
وأخرجه الترمذى "٢٩٨٤" فى كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة البقرة "٥/٢١٧-٢١٨" . وقال حديث حسن صحيح قد روى من غير وجه عن على وأبو حسان الأعرج اسمه مسلم .
وأخرجه النسائى فى كتاب الصلاة باب المحافظة على صلاة العصر "١/٢٣٦" .
وأخرجه ابن ماجه "٦٨٤" فى كتاب الصلاة باب المحافظة على صلاة العصر "١/ ٢٢٤" .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند "١/٧٩ ، ٨١ " .

(٥) سورة البقرة آية "٢٣٩" .

(٦) سورة النساء آية "١٠٢" .

==

فإن قلت : لعل هذه الأحكام كانت ثابتة بقرآن نسخ تلاوته ، أو وإن ثبت بالسنة ، لكن لعلها نسخت أيضا بالسنة ، لكنها لم تنقل ، إما لدلالة القرآن على هذه الأحكام ، أو لحصول الإجماع عليها [1].

قلت : الأصل عدم ذلك لاسيما مع عدم الوجود بعد [2] التفتيش والبحث التام ، فإن دواعى الخصوم متوفرة على الطلب والبحث عن ذلك ، لدفعهم حجاج خصومهم عليهم ولا مانع لهم عنه ، فوجب حصول التفتيش والطلب، والمسألة اجتهادية فيكفينا فيها التمسك بالأصل ، وكيف لا وفتح هذا الباب يقتضى أن لا يتعين ناسخ ولا منسوخ ، لاحتمال أن يقال : فى كل ناسخ يعين أنه ليس بناسخ ، بل غيره وفى كل منسوخ يعين ذلك ، وفى عدم تعين المنسوخ نظر .

فإن قلت : إنه غير لازم ، لأنا إنما نحيل النسخ هنا إلى غيره لقيام الدليل على أنه لا يجوز أن يكون ناسخا وأنه لا يجوز أن يكون منسوخا به ، وهذا غير حاصل فى كل ناسخ ومنسوخ .

قلت : سنجيب عن تلك الأدلة فلا يكون ذلك مانعا من إحالة النسخ إليه .

سلمنا : ذلك لكن لا يلزم من عدم الدليل على شئ عدم ذلك الشئ فيم يبقى هذا الاحتمال ثمة [3].

واحتجوا بوجوه :-

== وانظر : المعتمد "١/ ٤٢٤" ، العدة "٣/ ٨٠٣" ، التبصرة " ص ٢٧٢" ، المستصفى"١/ ١٢٤"، الوصول إلى الأصول"٢/ ٤٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٠٩"، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٧".

(١) انظر : المراجع السابقة ، الفائق "٤/ ٧٤" ، وراجع : تيسير التحرير "٣/ ٢٠٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٧٨".

(٢) فى "ص" مع .

(٣) المحصول "١/ ق٣/ ٥٠٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥١" ، الفائق "٤/ ٧٤".

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾[١] .

ووجه الاستدلال[٢] به : وهو أنه تعالى جعل كلامه بيانا للقرآن ، فلو كان القرآن / (٣٧١/أ) ناسخا له ، فإما أن يكون بمعنى الإبطال وهو باطل لأن المبين "لا يكون"[٣] مبطلا للمبين ، وإما أن يكون بمعنى البيان ، وهو أيضا : باطل ، لأن المبين يصير مبينا للمبين فيلزم أن يكون كل واحد منهما بيانا للآخر .

وجوابه : أن المراد من البيان التبليغ والإظهار دون بيان المراد " لأن فى "[٤] الحمل على الأول : إجراء كلمة " ما " على العموم .

وأما فى الحمل على الثانى : فليس كذلك ، ضرورة أن كل ما نزل إليهم لا يحتاج إلى البيان ، فحينئذ يلزم ، إما الإجمال ، أو التخصيص ، وهما على خلاف الأصل . فما يستلزمه أيضا كذلك ، وحينئذ لا يكون فى الآية دلالة على أن القرآن لا ينسخ السنة .

سلمنا : أن المراد منه بيان المراد ، لكن ما ينسخه القرآن من السنة ليس هو بيانا لناسخه حتى يلزم ما ذكروه من المحذور بل بغيره[٥] ، وحينئذ لا يلزم ذلك .

سلمنا : أن ما ينسخه القرآن من السنة فهو بيان له ، لكن على تقدير أن يكون قوله : ﴿ **لتبين** ﴾ ، يدل على أن كلامه لا يكون إلا بيانا . وهو ممنوع وهذا لأن قول القائل : بعثت[٦] إليك الكتاب لتبينه ، لايدل على أنه لا يصدر

---

(١) سورة النحل : آية "٤٤" .

(٢) آخر الورقة "٩٣" من "ك" .

(٣) فى الأصل : فليكون . وما أثبته من " ص٤ك" .

(٤) فى "ك" لا فى .

(٥) فى "ص" : لغيره .

(٦) فى "ص" : بعث .

منه [١] إلا البيان [٢].

وثانيها : أن تجويز نسخ السنة بالقرآن يوهم عدم رضا الله بما سنه الرسول عليه السلام وهو مناقض لمقصود البعثة ، فموهمه أيضا باطل .

وجوابه : أن الإيهام إنما يلزم أن لو كان النسخ عبارة :عن الرفع وهو ممنوع، أما إذا كان عبارة عن : بيان إنتهاء المدة فلا .

سلمنا : لزومه مطلقا ، لكنه زائل بما أنه لا ينطق عن الهوى ﴿ **إن هو إلا وحى يوحى** ﴾[٣] ولأن هذا الإيهام حاصل فى تجويز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسنة ، مع أنه جائز بالاتفاق [٤] .

وثالثها : أن السنة ليست ((من))[٥] جنس القرآن،لكونه معجزا ، ومتلواً، ومحرمة[٦] تلاوته على الجنب والحائض[٧].

---

(١) آخر الورقة "٢٦٩".

(٢) انظر فى هذا الاستدلال ومناقشته :

المعتمد "١/ ٤٢٣- ٤٢٤" ، العدة "٣/ ٨٠٦" ، التبصرة " ص ٣٧٣" ، الوصول إلى الأصول "٢/ ٤٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥١٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥١، ١٥٢" .

وراجع : تيسير التحرير "٣/ ٢٠٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٧٨" .

(٣) سورة النجم : آية "٤".

(٤) انظر : العدة "٣/ ٨٠٧" ، الوصول إلى الأصول ، الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين ، الفائق "٤/ ٧٥".

وراجع : تيسير التحرير "٣/ ٢٠٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٧٨".

(٥) ساقط من "ص".

(٦) فى "ص" وتحريم .

(٧) وإلى المنع من قراءة القرآن للجنب والحائض ، ذهب النخعى والزهرى وقتادة والشافعى وأصحاب الرأى .

وقال الأوزاعى : لا يقرأ إلا آية الركوب والنزول ﴿**سبحان الذى سخر لنا هذا**﴾ ==

وكونه لا يمسه إلا المطهرون[1]، وكونه يتوقف[2] على قراءته صحة الصلاة ، لم يجز [3] نسخها به كما لا يجـوز نسخها بالقيـاس ، وكما لا ينسخ حكم العقل بالقرآن والسنة[4].

وجوابه : أن نسخ السنة بالقياس ، إنما امتنع للضعف ، لا لاختلاف الجنس وحكم العقل زال بهما ، وإنما لا يسمى ذلك نســخا ، لأنه ما كان "ثابتا"[5] بطريق شرعى وهو معتبر فى النسخ على ما تقدم فى تفريعه [6]، وهو آيل إلى أنه لا يسمى نسخًا بحسب الاصطلاح وإن سمى به لغة [7].

== ﴿ وقل ربِّ أنزلنى منزلا مباركا ﴾ .

وقال ابن عباس : يقرأ . ورده .

وقال سعيد بن المسيب يقرأ القرآن أليس هو فى جوفه .

وحكى عن الإمام مالك : أنه يجوز للحائض القراءة دون الجنب لأن أيامها تطول فلو منعت من القراءة نسيت .

انظر : مـختصـر الطحاوى " ص ١٨ " ، بداية المجـتهـد "١/ ٣٠" ، المغنى لابن قدامة "١/ ١٤٤" ، المجموع شرح المهذب "٢/ ١٦٢" .

(١) وهذا مذهب الجمهور، خلافا لداود ، فإنه أباح مسه. انظر : المغنى : "١/ ٢٠٢"، نهاية المحتاج "١/ ٨٠٩" .

(٢) فى "ص" متوقف .

(٣) فى "ك" فلم .

(٤) انظر : فى هذا الدليـل مناقشـتـه :

العدة "٣/ ٨٠٧" ، الفائق "٤/ ٧٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٥١ ، ١٥٢" .

(٥) فى "ص" بيانا .

(٦) انظر ما سبق " ص ٢٢١٨" .

(٧) فى هذه المسـألة كثـر الكلام فى مذهب الإمـام الشافـعى رضى الله عنه وإليك بعض أقوالهم مع قول الإمام الشافعى مع بيان ما يفهـم منه ليتبين لك أنهم صعبوا أمرًا كان سهلا وبالغوا فى غيـر عظيم . قال ابن السبكى فى الإبهاج "٢/ ٢٤٧ - ٢٤٨ " ، وقـد استنـكر جمـاعـة من العلمـاء ذلك من الشـافعى رضى الله عنـه " حتى قـال الكياالهراسى " هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره " ==

. . . .

=== وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعى فى الأصول والفروع ، فلما وصل إلى هذا الموضع قال : " هذا الرجل كبير لكن الحق " أكبر منه " .

قال المغالون فى حب الشافعى لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره ، كيف وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه . قالوا : " لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا فى محامل ذكروها ، وأورد الكيا بعضها : ثم قال : " واعلم أنهم صعبوا أمرا سهلا وبالغوا فى غير عظيم ، وهذا إن صح من الشافعى فهو غير منكر وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه، ولقد صنف الشيخ أبو الطيب سهل . . . كتابا فى نصرة هذا القول ، وكذلك الأستاذ الكبير أبو إسحاق الإسفراييني وتلميذه أبو منصور البغدادى وهما من أئمة الأصول والفقه وكانا من الناصرين لهذا الرأى " . ولا بد من نقل قول الإمام الشافعى لبيان المراد منه فقد قال فى الرسالة "ص ١٠٨ - ١١٣ " : " . . . وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها . . . إلى آخر ما ذكرت سابقا " ص ٢٣٥٧" .

ثم قال : " فإن قال : أفيحتمل أن تكون له سنة مأثورة قد نسخت ، ولا تؤثر السنة التى نسختها " .

وأجاب عن هذا السؤال بقوله : " فلا يحتمل هذا وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه ، ولو جاز هذا : خرجت عامة السنن من أيدى الناس: بأن يقولوا : لعلها منسوخة " .

ثم قال : " فإن قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل : لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشئ ينسخ بمثله " .

ثم قال : " ولو جاز أن يقال : قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة جاز أن يقال : فيما حرم رسول الله من البيوع كلها : قد يحتمل أن تكون حرمها قبل أن ينزل عليه ﴿ **أحل الله البيع وحرم الربا** ﴾.

وفيمن رجم من الزناة : قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخًا لقول الله : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة** ﴾ . . . "

وبهذا النقل عن الإمام الشافعى يتبين ما يلى :

١- إن الإمام قرر بوضوح أن الشئ لا ينسخ إلَّا بمثله .

٢-إن الإمام فيما قاله: لم يكن يتحدث عن الناسخ والمنسوخ من حيث الواقع ==

. . . .

== ونفس الأمر ، وإنما كان حديثه عن الحكم بالنسخ .

٣- لم يكن كلام الإمام الشافعى عن جـواز نسخ السنة بالقرآن أو بالعكس حديثا عن الجواز أو عدمه من حيث العقل والسمع ، فإن حديثه لا يمكن حمله إلا على أنه بيان لكيفية الحكم بنسخ السنة .

ولقد اقـترب ابن السبكى كثيرا إلى فهم الإمـام الشافعى فقـال : " وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعـها قرآن عاضد لها يبـين توافق الكتاب والسنة أو نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة " .

انظر : جـمع الجوامع مـع شرحـه "٢/٧٨ - ٧٩ " ، انظر : حـاشيـة المحصـول "١/ق٣/ ٥١٤" .

المسألة الرابعة

فى أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ به ولا بغيره ، والحكم الثابت بغير الإجماع وبه لا ينسخ به أيضا : ولتعلم[1] أن الإجماع لا ينعقد دليلا إلا بعد وفاة الرسول ، لأنه لو انعقد دليلا فى حياته عليه السلام فمن الظاهر أنه لا ينعقد بدون قوله : لأنه عليه السلام سيد المجتهدين والعلماء / (٣٧١/ ب) فكيف ينعقد الإجماع[2] بدون قوله ولا مع قوله ((لأن قوله عليه السلام))[3] وحده[4] حجة ولا عبرة بقول الغير فى ذلك ويعتبر فى حجية[5] الإجماع اجتماع الأقوال مع وجود أهل القول وفاقا [6]، فحجية قوله ، وإن كان مع غيره من الأقوال على خلاف حجية الإجماع ، ولأن منكر حكم الرسول الثابت بطريق القطع[7] كافر وفاقا [8]، ومنكر حكم الإجماع ليس بكافر فليس حجية قوله مع غيره من الأقوال[9] بطريق الإجماع بل حجيته إذ ذاك بحجيته[10] وحده [11]. إذا عرفت

---

(١) فى "ك" فلتعلم .

(٢) فى "ص" إجماعهم .

(٣) ساقط من "ص".

(٤) بعد وحده : فى "ص" زيادة قوله " عليه السلام " .

(٥) فى "ص" حجته .

(٦) كما سيأتى فى الإجماع " جـ ٢ق ٣ " .

(٧) فى الأصل : العقل ، والمثبت من " ص،ك " .

(٨) لأنه مخالف لصريح الأمر فى قوله تعالى : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾ سورة الحشر آيه "٧" .

(٩) فى "ص" الأفعال .

(١٠) فى "ص" حجيته ، وفى "ك" لحجيته .

(١١) وهذا مذهب جمهور الأصوليين .

انظر المعتمد "٤٣٢/١" ، العدة "٨٢٦/٣" ، أصول السرخسى "٦٦/٢" ، ==

هذا فنقول : لو انتسخ الحكم الثابت بالإجماع فإما أن ينسخ بالنص : وهو باطل ،لأن ذلك النص ، إما أن يقال :إنه كان حاصلا قبل حصول الإجماع ، أو حصل بعده . والأول : باطل .

أما أولا : فلأن شرط الناسخ أن يكون متراخيا فى الورود على ما عرفت ذلك [(١)]، فالمتقدم فى الورود يستحيل أن يكون ناسخا .

وأما ثانيا : فلأن ذلك الإجماع ، حينئذ يكون على خلاف النص ضرورة أن المنسوخ مناف للناسخ ، وهو خطأ ممتنع الصدور من أهل الإجماع .

والثاني : أيضا باطل ، إذ يستحيل ورود النص بعد وفاة الرسول عليه السلام [(٢)]. أو بالإجماع : وهو أيضا : باطل ، لأن ذلك الإجماع .

إما أن لا يكون عن دليل ، أو يكون عن دليل . والأول : باطل ، لأن القول أو الاعتقاد بغير دليل باطل ، فكان الإجماع باطلا ممتنع الصدور من أهل الإجماع [(٣)].

ولقائل أن يقول : من يجوز صدور الإجماع عن[(٤)] تبخيت اندفع هذا عنه ويلزمه أن يجوز نسخ الإجماع بالإجماع ، لأنه يجوز أن يحصل الإجماع الأول عن تبخيت ويصادف ما هو حكم الله تعالى على المكلفين فى ذلك الزمان عن تبخيت ناسخ لحكم الإجماع الأول ، وهذا الاحتمال أظهر لو قيل معه أنه ليس لله تعالى فى كل واقعة حكم معين،بل هو ما ذهب إليه المجتهد.

== المستصفى "١/١٢٦" ، الوصول إلى الأصول"٢/ ٥١" ، المحصول "١/ ق٣/ ١٥٣١" الأحكام للآمدى "٣/ ١٦١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩ .

(١) انظر : ما سبق " ص ٢٢٢٤ ".

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٢" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩".

(٣) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٠".

(٤) آخر الورقة " ٢٧" من "ص"

إما بالتوفيق ، أو بالتوقيف[1] ((وفيه نظر لأن إختلاف حكم الله تعالى بحسب زمانيين بعد انقطاع الوحى يقتضى تكليف ما لا يطاق))[2].

والثانى : أيضا باطل ، لأن ذلك الدليل يستحيل حدوثه إذ ذاك نصا كان، أو قياسا .

وأما القياس: فلأنه يستدعى أصلا ثابتا بالنص الحاصل من قبل ، لاستحالة حدوث الأقيسة ، وحدوث النص ، وإذا استحال حدوث ذلك الدليل كان [3] موجودا من قبل ، وهو أيضا : باطل لما تقدم .

فإن قلت : أليس أن الأمة إذا إختلفت فى مسألة على قولين :

فقد جوزت للعامى الأخذ بأيهما شاء ، فإذا اتفقت بعد ذلك على أحد القولين ، أو اتفق /(٣٧١/أ) أهل العصر الثانى : على أحد القولين ، فقد منعت العامى من ذلك ، وأوجبت عليه الأخذ بأحد القولين عينا ، وهو نسخ الإجماع بالإجماع[4] . وهذا مستند المخالف فى هذه المسألة إذ نقل فيه خلاف بعض الناس [5].

قلت : من منع من حصول هذا الإجماع فقد سقط عنه هذا السؤال،ومن جوز، فيقول : لا نسلم أنه نسخ، بل هو زوال حكم لزوال شرطه ، فإن جواز الأخذ بكلا القولين على البدلية مشروط عنده بعدم حصول الإجماع على أحد

---

(١) فى الأصل : التوقف ، والمثبت من "ص،ك" .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ص" .

(٣) آخر الورقة "٩٤" من "ك" .

(٤) انظر : المحصول "١/ق٣/٥٣٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦١" .

(٥) يشير إلى خلاف عيسى بن أبان والمعتزلة على ما سيأتى .

انظر : أصول السرخسى"٢/ ٦٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٣٤"، الوصول إلى الأصول "٢/ ٥٢" ، الأحكام للآمدى ، الموضع السابق .

مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩" .

القولين ، فإذا حصل ذلك فقد زال شرطه ، وزوال الحكم لزوال شرطه ليس هو من النسخ فى شئ على ما عرف ذلك والاستدلال على عدم شرطيته بما سيأتى فى الإجماع إن شاء الله تعالى [1]، خروج عن المسألة وانتقال عنها إلى غيرها ، وهو غير مسموع عند أهل النظر .

أو بالقياس ، وهو أيضا : باطل .

أما أولا : فلما سبق .

وأما ثانيا : فلأن شرط العمل بالقياس أن لا يكون مخالفا للإجماع ، فإذا حصل الإجماع على خلافه فقد زال شرط [2] صحة العمل به ، فلم يكن القياس صحيحا فلم يجز النسخ به ، وهذا الوجه آت أيضا فى أنه لا يجوز أن يكون القياس دليل الإجماع الثانى الناسخ للإجماع الأول ، وإن ((لم)) [3] يذكره ثمة هذا كله فى أنه لا يجوز نسخ الحكم الثابت بالإجماع [4].

وأما أنه لا يجوز نسخ الحكم الثابت بالإجماع [5] وتغير الإجماع به ، فلأن ذلك الحكم ، إما أن يكون ثابتا بالنص ، أو بالإجماع ، أو بالقياس .

فإن كان الأول: فالإجماع الناسخ له إما أن يكون عن دليل، أو لا عن دليل.

فإن كان عن دليل ، فذلك الدليل : إما أن يكون نصا ، أو قياسا ، إذ لا يتصور أن يكون إجماعا ، لأن الإجماع لا يكون دليلا على الإجماع ، ولو كان : كان الكلام فيه كالكلام فى الإجماع الذى هو مدلوله الناسخ للحكم .

فإن كان نصا : كان الناسخ لذلك الحكم النص لا الإجماع .

---

(١) انظر ما يأتى " جـ ٢ق ١ " .

(٢) فى الأصل : شرطه .

(٣) ساقط من "ص" .

(٤) انظر: المعتمد"١/ ٤٣٣" ، المحصول"١/ ق٣/ ٥٣٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦١" .

(٥) فى " الأصل . فالإجماع ، وما أثبته من " ص،ك " .

وإن كان قياسا [1]: كان القياس ناسخا لحكم النص بالحقيقة .

وهو باطل إذ شرط[2] القياس أن لا يرده النص [فإذا كان منافيا لحكم النص كان مردودا ، وإن كان][3] لا عن دليل فيكون خطأ ، وإن جوز صدوره عن تبخيت إذ الحق متعين هنا وهو مدلول النص فلا يمكن تصويب[4] ما وقع على خلافه [5].

وإن كان الثانى : وهو أن ذلك الحكم ثابت بالإجماع فهناهنا أيضا لا يجوز[6] أن يكون الإجماع ناسخا له لوجهين :

أحدهما : ما سبق .

وثانيهما : أن الإجماع الثانى : لو رفع حكم الإجماع الأول : فلا يرفعه من أصله إذ ليس ذلك مقتضى الناسخ ، بل وقت حصوله ، وعند ذلك نقول الإجماع الأول لا يخلو إما أن يفيد الحكم إلى تلك الغاية فقط ،أو يفيد مطلقا.

فإن كان الأول : لم يكن الإجماع الثانى ناسخا له ،لأن انتهاء / (٣٧٢/ ب) الحكم إلى غايته المعلومة ليس بنسخ .

وإن كان الثانى : كان أحدهما خطأ ، وحينئذ لا يتحقق النسخ [7].

وإن كان الثالث: فهو[8] أن يكون ذلك الحكم ثابتا بالقياس، فهاهنا أيضا :

---

(١) آخر الورقة "٢٧١" من "ص" .

(٢) فى "ص" أن شرط .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص،ك" .

(٤) تصويت .

(٥) انظر : المعتمد"١/ ٤٣٣" ، المحصول"١/ ق٣/ ٥٣٤" ،الأحكام للآمدى "٣/ ١٦١" .

(٦) فى "ص" يجوز .

(٧) فى " ص،ك " وهو .

(٨) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٠" .

لا يجوز أن يكون الإجماع ناسخا له، وتقريره من حيث الإجمال، والتفصيل، أما الأول : فلأن المسألة لا تتصور إلا إذا اقتضى القياس حكما ثم يحصل الإجماع بعده ، على خلاف ذلك الحكم فيزول وحكم القياس وهو ليس من النسخ فى شئ ، لأن شرط صحة العمل بالقياس ، أن لا يحصل الإجماع، فإذا حصل الإجماع على الحكم فقد زال شرط صحة العمل بالقياس، وزوال الحكم لزوال شرطه ليس بنسخ .

وأما من حيث التفصيل : فلأن ذلك الإجماع الناسخ له إن لم يكن عن دليل كان خطأ ، وإن كان عن دليل ، فإن كان نصا فالناسخ لحكم القياس هو النص لا الإجماع ، وإن كان قياسا إذ لا يمكن أن يكون إجماعا لما سبق ، فإن كان عن قياس راجح كان الحكم الأول باطلا إذ العمل بالدليل المرجوح مع وجود الدليل الراجح باطل ، وحينئذ [لم [1]] يتحقق الناسخ ، وإن لم يكن القياس راجح سواء كان لمرجوح أو لمساوى ، فحينئذ يكون الإجماع على خلاف ذلك الحكم باطلا ، أما إذا كان القياس مرجوح فظاهر ، وأما إذا كان لمساوى فكذلك لأن مقتضاه التخيير أو التساقط ، وعلى التقديرين الجزم بمقتضى أحد المتساويين باطل [2].

واحتج المخالف فيه : وهو عيسى بن أبان[3] وبعض المعتزلة [4]:

---

(١) ساقط من الأصل ، والمثبت من "ص ك" .

(٢) انظر : المحصول "١/ق٣ / ٥٣٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٠" .

(٣) انظر أصول السرخسى "٢/ ٦٦" .

(٤) انظر المعتمد "١/ ٤٣٢" .

وقالوا : الإجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت ونقل التفتازانى فى التلويح عن فخر الإسلام البزدوى "٢/ ٣٤" أنه يقول بجواز نسخ الإجماع بالإجماع وذلك أن الإجماع الأول يكون مصلحة ثم تتبدل هذه المصلحة فيحدث إجماع على خلاف الإجماع الأول ، ونقل الشوكانى القول بالجواز عن الخطيب البغدادى ومثل لذلك بحديث نوم الرسول حتى أيقظه حر الشمس وفيه ==

فإنه نقل عنهم جواز النسخ بالإجماع بوجهين :

أحدهما : ما مضى بجوابه .

وثانيهما:أن الإجماع دليل شرعى لفظى فجاز النسخ به كغيره من الأدلة[١] .

وجوابه : أنه إثبات لكونه ناسخا بالقياس ، وهو غير جائز ، لأنه إذا لم يجز النسخ به على ما ستعرف ذلك [٢]، فلأن لا يجوز إثبات كون غيره ناسخا به بالطريق الأولى .

سلمنا : التمسك به ، لكن الفرق بينه وبين غيره من الأدلة قائم ، وهو أن النسخ به يستلزم ما ذكرنا من المفاسد[٣] بخلاف غيره من الأدلة فإن ليس فيه ذلك [٤].

== " إذا نسيها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت " . فقال الخطيب : " إعادتها من الغد فى الوقت منسوخ بإجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب" . وأجاز الحنابلة ورود الإجماع على خلاف النص ولكنهم يقولون : إن الناسخ مستند الإجماع لا الإجماع نفسه وبه قال الشيرازى فى اللمع .

انظر : المعتمد "١/٤٣٢" ، أصول السرخسى "٢/٦٦" ، اللمع " ص ٣٣" ، الوصول إلى الأصول "٢/٥٢" ، المحصول "١/ق٣/٥٣٤" ، الأحكام للآمدى "٣/١٦١" ، التلويح على التوضيح "٢/٣٤" ، إرشاد الفحول " ص ١٩٢" .

(١) انظر : المعتمد "١/٤٣٣" ، العدة "٣/٨٢٦" ، الوصول إلى الأصول "٢/٥٣" الأحكام للآمدى ، الموضع السابق .

(٢) انظر ما يأتى قريباً .

(٣) في الأصل : المفاسدة ، والمثبت من " ص،ك " .

(٤) انظر : المعتمد ، الموضع السابق ، الأحكام للآمدى "٣/١٦٢" .

المسألة الخامسة

فى نسخ حكم القياس ونسخ حكم غيره ((به)) (١).

أما الأول : فإما أن يكون(٢) ذلك فى زمان الرسول عليه السلام، أو بعده .

فإن كان : فى زمانه فيمكن نسخه مع نسخ أصله (٣).

وينسخ أصله ، وإن لم يتعرض لنسخه ، لأنه إذا نسخ أصله بطلت علته المبنى عليها الحكم (٤).

ونقل فيه خلاف الحنيفة إذ جوزوا صوم رمضان بنية من النهار (٥)، قياسا

---

(١) ساقط من "ص".

(٢) آخر الورقة "٢٧٢" من "ص".

(٣) آخر الورقة "٩٥" من "ك" .

(٤) انظر: المعتمد "١/ ٤٣٤"، الوصول إلى الأصول "٢/ ٥٤ " ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩".

وراجع : شرح تنقيح الفصول " ص ٣١٦" ، الإبهاج "٢/ ٢٥٤" ، كشف الأسرار "٣/ ١٧٥".

(٥) إختلف العلماء فى اشتراط النية من الليل فى صيام الفرض كرمضان وكل صوم متعين فذهب الإمام مالك والشافعى وأحمد : إلى أنه يشترط أن ينوى من الليل بدليل قوله ﷺ : " من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له ".

وقال أبو حنيفة : يجزئ صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار ، لأن النبى ﷺ " أرسل غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التى حول المدينة من كان أصبح صائما فليتم صومه ومن كان أصبح مفطراً فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم " وكان صوما واجبا ".

وانظر : الكافى "١/ ٣٣٥" ، المغنى لابن قدامة "٣/ ٩١" ، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدىء "٢/ ٢٣٣" ، نهاية المحتاج "٣/ ١٨٢".

على ما ثبت من صحة صوم عاشوراء ، بنية من النهار حين / (٣٧٣/أ) كان واجبا مع زوال حكمه بالنسخ ، وبقاء الفرع على حاله ، لكن لا يكون هذا النسخ إلا بالنص لأن حكم النص لا ينسخ بالقياس [١].

وأما نسخ القياس بالإجماع فغير متصور لأنه لا يحصل فى زمانه عليه السلام [٢].

وهل يمكن نسخه بدون نسخ أصله ، فهذا ينبغى أن يكون محل الخلاف فجوزه الجماهير[٣] . وأباه بعضهم : كالقاضى عبد الجبار [٤].

وأما المجوزون فقالوا : يجوز نسخه بالنص . بأن ينص فى ذلك الفرع بأن الحكم فيه كذا على خلاف مقتضى القياس ، وبالقياس بأن ينص على حكم آخر ضد حكم أصل ذلك القياس ، والأمارة الدالة ((على))[٥] علته المشترك بين هذا الأصل وبين [٦] الفرع ، راجحه على الأمارة الدالة على علته المشتركة[٧] بين [المستنبط من حكم][٨] الأصل الأول وبين الفرع [٩].

وأما المانعون منه فقالوا : العلة المستنبطة من حكم الأصل كالفحوى بالنسبة إلى الأصل ، فكما لا يجوز نسخ الفحوى بدون الأصل فكذا لا يجوز نسخ العلة بدونه [١٠].

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) أنظر ما سبق " ص ٢٣٦٦ " . وذلك أن الإجماع لا يكون ناسخا .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩" ، وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٥٤" ، نهاية السول "٢/ ١٨٧" .

(٤) انظر : المعتمد "٣/ ٨٢٧" .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) فى الأصل ، ص، فبين ، وما أثبته من "ص ك " .

(٧) فى الأصل ، ص ، المشترك ، وما أثبته من "ك" .

(٨) ساقط من الأصل ، ك ، وما أثبته من " ص ك " .

(٩) انظر: الوصول إلى الأصول"٢/ ٥٤" ، المحصول"١/ ق٣/ ٥٣٦" ، والمراجع السابقة.

(١٠) انظر : المعتمد "١/ ٤٠٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٠"،==

وجوابه : منع أن تكون لعلة كالفحوى ، وهذا لأن نسخ الفحوى مع بقاء حكم الأصل مناقض للغرض،وليس نسخ العلة مع بقاء حكم الأصل كذلك .

سلمناه : لكن لا نسلم أن ذلك لا يجوز [١].

هذا كله فى نسخ حكم القياس فى حال[٢] حياة الرسول عليه السلام .

فأما[٣] بعده فلا يتصور نسخه [٤]، لأنه لو نسخ ، فأما أن ينسخ بالنص ، وهو باطل ، لأنه لو نسخ به ، فأما أن يكون بنص حادث بعد وفاة الرسول ، وهو باطل لاستحالة ورود النص بعد وفاة الرسول ، أو بنص كان موجودا من قبل ،لكن لمجتهد المستنبط لعلة القياس ما كان يعلمه [٥]، مع إستقصاء البحث والتفتيش عنه حين أثبت الحكم بالقياس . ثم وجده ، وهو أيضا : باطل . لأنه تبين إذ ذاك أن حكم القياس مرتفع من أصله ، وكان باطلا وليس هو من النسخ فى شيء لا فى اللفظ ، ولا فى المعنى ، سواء قيل : أن كل مجتهد مصيب ، أو لم يقل بذلك [٦].

وكلام أبى[٧] الحسين البصرى مشعر بالفرق [٨]، لأن معنى النسخ ، إما رفع

== الفائق "٤/ ٧٨" ، وراجع : شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٧١" .

(١) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٧ " ، الفائق "٤/ ٧٩".

(٢) فى "ص" حاله .

(٣) فى "ص ، ك " وأما .

(٤) انظر : المعتمد ، فى الموضع السابق ، الوصول إلى الأصول لابن برهان "٢/ ٥٤" . الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩" والمراجع السابقة.

(٥) فى "ص" لعلمه .

(٦) انظر : الوصول إلى الأصول "٢/ ٥٤" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩" .

(٧) فى الأصل " ك" أبو والمثبت من "ص" .

(٨) انظر المعتمد "١/ ٤٣٥" .

واختار هذا الرأى الإمام الرازى فى المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٧"،حيث قال : "وأما ==

لحكم ، أو بيان انتهائه ، وعلى التقديرين ، إنما يبطل الحكم فيه من حينه لا من أصله ، فما تبين أنه كان باطلا من أصله لا يكون نسخا فى المعنى أيضا. ولو سمى إنسان زوال التعبد عن الحكم كيف ما كان نسخا ، فهذا حينئذ يكون نسخا خلاف المصطلح عليه لفظا ومعنى ، أو ينسخ بالإجماع ، وهو أيضا باطل لما تقدم ((إن الإجماع لا يكون ناسخا [1]، أو بقياس وهو أيضا باطل))[2] . لأن الكلام فيه على ((النسق))[3] الذى مضى على النص/ (٣٧٣/ ب)[4] .

وأما الثانى : وهو نسخ حكم " غير "[5] القياس به فقد اختلفوا فيه .

فمنهم : من جوزه مطلقا [6].

ومنهم : من منع مطلقا [7].

ومنهم : من فرق بين الجلى وغيره ، فجوز بالجلى ، دون غيره . وهو قول أبى القاسم[8] الأنماطى [9].

== بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه لا يجوز نسخه فى المعنى وإن كان ذلك لا يسمى نسخا فى اللفظ " .

انظر : الوصول إلى الأصول "٢/ ٥٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٣" ، الفائق "٤/ ٧٩" ، الإبهاج "٢/ ٢٥٥" .

(١) انظر ما سبق "ص ٢٣٦٦ " .

(٢) ما بين القوسين ساقط من "ك" .

(٣) فى "ص" النسخ .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٥" .

(٥) فى "ص" عن .

(٦) آخر الورقة "٢٧٣" من "ص" .

(٧) انظر : الأحكام لابن حزم "٤/ ٦٣٢" ، التبصرة "ص٢٧٤" ، أصول السرخسى "٢/ ٦٦" ، المستصفى "١/ ١٢٦" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٣٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٤" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٩" .

(٨) انظر : التبصرة " ص ٢٧٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٤" .

(٩) انظر : المراجع السابقة ، الفائق "٤/ ٨٠" ، وراجع : نهاية السول "٢/ ١٨٧" ، ==

وهذا الخلاف أيضا : ينبغى أن يكون فى حال حـياة الرسول عليه السلام لما سبق [١]، من أنه لا يمكن نسخ حكم القياس بالقياس ، بعد وفاته عليه السلام وبالنسبة إلى حكم ثابت بالقياس ، إذ الثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظنى .

فأما بالقياس القطعى سواء نص على عليته ، أو لم ينص كقياس الأمة على العبد فى تقويم نصيب الشريك على الشريك المعتق ، فإنه يجوز لأنه فى معنى النص على الحكم [٢].

وأما الثـابت بالإجمـاع ، فلا يمكن نسخـه به لما تقدم من أن الإجـماع لا ينسخ كما لا ينسخ [٣].

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أن آية التخفـيف وهى قوله : ﴿ **الآن خـفف الله عنكم** ﴾[٤] الآية نسخت آية التـشديد ، وهى قـوله تعالى : ﴿ **إن يكن منكم عـشرون صـابرون يغلبوا مائتين** ﴾[٥] وليس نسخها إياها بصـراحة اللفظ بل بالتنبيه ، وهو نسخ بالقياس .

== الإبهاج "٢/ ٢٥٥" .

والأنماطى : هو أبو القاسم عثمان بن سعيد بن بشار الأنماطى الأحول .

روى عن جماعـة من العلماء منهم المزنى والربيع ، وروى عنه جمـاعة منهم أبو بكر الشافـعى وعليه تفقه أبو العـباس بن سريج وأبو سـعيد الأصطخرى وابن خـيران ، وغيرهم، توفى سنة " ٢٨٨ هـ " .

انظر : تاريخ بغداد "١١/ ٢٩٢" ، وفيات الأعـيان "٣/ ٢٤١" ، العبر "٢/ ٨١" ، طبقات الشافعية "٢/ ٣٠١" ، شذرات الذهب "٢/ ١٩٨" .

(١) انظر ما سبق قريباً .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٤" .

(٣) انظر ما سبق.

(٤) سورة الأنفال آيه "٦٦"

(٥) سورة الأنفال : آية "٦٥" .

وجوابه : أنه إن أراد بالتنبيه التنبيه على علة القياس ، أو القياس إذ يجوز أن يكون القياس منبها [1] عليه بدون علته ، ثم تستخرج علته بالنظر فممنوع .

وإن أراد ما هو أعم منه بحيث يتناول المفهوم وغيره فمسلم ، لكنه ليس نسخا بالقياس ، بل بمفهوم اللفظ [2].

وثانيهما : القياس على التخصيص والجامع كون كل منهما بيانا .

وجوابه : الفرق بينهما وقد تقدم ذكره [3].

سلمنا صحته لكنه منقوض بالإجماع وخبر الواحد ، ودليل العقل [4].

---

(1) فى "ص" منها .

(2) انظر : فى هذا الدليل ومناقشته :

المعتمد "1/ 435 ، 436" ، المستصفى "1/ 26" ، الأحكام للآمدى "3/ 165" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "2/ 200" ، الفائق "4/ 80" .

(3) انظر ما سبق " ص 1452" .

(4) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المعتمد "1/ 35 ، 436" ، الأحكام للآمدى "3/ 165" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "2/ 200" .

المسألة السادسة

فى نسخ المفهوم والنسخ به

أما مفـهوم الموافقة : فـقد اتفق الكل على أنه يجوز به نسخ كل مـا يجوز نسخه لأن دلالتـه إن كانت لفظية فظاهر ، وإن كانت مـعنوية فكذلك ، لأنها قطعية غير قابلة للتأويل فهى كدلالة النص .

فأما نسخه مع نسخ الأصل فهذا أيضا مما لا نزاع فيه وهو ظاهر [1].

وأمـا نسخ الأصل بدون الفـحوى ، أو نسخ الفـحـوى بدون الأصل فقـد اختلفوا فيه : فذهب أصـحابنا ، والمعتزلة : إلى أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى[2].

ونقل فيه خلاف الحنفية : وهو غير بعيد ((بل هو متجه))[3] لأن المقتضى لثبوته قائم[4]، وهو المقتضى لثبوت حكم الأصل، والناسخ الرافع للأصل غير رافع له حتما ، لجواز[5] أن يكون مقتـصرا على رفعه فـقط . ولهذا يجوز أن يصرح بنفى تحريم التأفيف مع التصريح[6] بتحريم الضرب / (٣٧٤/أ) وإذا كان كذلك [7] وجب أن لا يفيد نسخ[8] الأصل نسخ الفحوى [9].

---

(١) انظر : المراجع السابقة ، والعدة "٣/ ٨٢٨" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٣٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٥" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٣١٥" ، الروضة " ص ٨٨".

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) ساقط من "ص".

(٤) فى "ص" قديم .

(٥) فى الأصل ، ص، بجواز ، وما أثبته من "ك".

(٦) فى "ص" بعد " التصريح " زيادة "به".

(٧) آخر الورقة "٩٦" من "ك" .

(٨) فى الأصل : بنسخ ، وما أثبته من "ص،ك".

(٩) انظر : الفائق "٤/ ٨٢" ، الإبهاج "٢/ ٢٨١" ، تسير التحرير "٣/ ٢١٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٨٧".

وهذا الدليل وإن كان لازما على الكل ، لكن على من يقول من أصحابنا ، كالإمام[1] وغيره[2]: إن[3] نسخ الوجوب لا يستلزم نسخ الجواز ألزم[4].

وعلى هذا ((ينبو أن نسخ)) [5] قوله عليه السلام: «من قتل عبده قتلناه»[6] لا يقتضى نسخ مفهومه ، وهو أنه يقتل بقتل عبد غيره بالطريق الأولى[7].

---

(١) انظر : المحصول "١/ق٣/٥٣٩" .

(٢) انظر : المعتمد "١/٤٣٧" ، المحصول "١/ق٣/٥٣٩" ، الفائق "٤/٨" .

(٣) فى "ص" بأن .

(٤) فى "ص" لزم .

(٥) ساقط من "ص" .

(٦) أخرجه أبو داود "٤٥١٥" فى كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه؟ "٤/١٧٦" عن سمرة أن النبى ﷺ قال" من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه.
وأخرجه الترمذى "١٤١٤" فى كتاب الديات ، باب ما جاء فى الرجل يقتل عبده "٤/٢٦" وقال : هذا حديث حسن غريب .
وأخرجه النسائى فى كتاب القسامة باب القود من السيد للمولى "٨/ ٢٠ - ٢١" وزاد " ومن أخصاه أخصيناه " .
وأخرجه الدارمى "٢٣٦٣" فى كتاب الديات ، باب القود بين العبد وسيده "٢/ ١١١ - ١١٢ " .
وأخرجه أبو داود الطيالسى فى مسنده "٩٠٥" "ص ١٢٢" .
وأخرجه أحمد فى مسنده "٥/ ١٠ ، ١١" .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الحدود ، باب ذكر ثلاث خصال تحل دم امرئ مسلم "٤/٣٦٧" ، وقال : هذا حديث صحيح على شرط البخارى ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وقال الحاكم وله شاهد من حديث أبى هريرة أخبرناه عبد الباقى بن قانع الحافظ البغدادى ثنا محمد بن يحيى بن المنذر ومحمد بن غالب بن حرب قالا : ثنا عثمان ابن الهيثم مؤذن مسجد البصرى ثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ " الحديث " قال الحاكم أنا أخشى أن عثمان بن الهيثم أراد الإسناد الأول كما رواه يزيد بن هارون ، ووافقه الذهبى .

(٧) اختلف أهل العلم فيما يجب على من قتل عبده أو عبيد غيره : ==

احتج الجماهير : بأن الفحوى تبع الأصل ، فإذا زال المتبوع زال التبع .

وجوابه : أنه تابع له فى الثبوت فى مثل هـذا الخطاب لا مطلقا ولهذا يعقل ثبوت حكم[1] الفحوى بدون حكم الأصل ، وفى مـثل هذا التابع لا نسلم أن زوال المتبوع يوجب زوال التابع .

سلمناه : لكنه منقوض بالجواز إذا نسخ الوجوب [2].

فأما نسخ الفحـوى بدون الأصل فغير جائز عند أبى الحسـين البصرى وهو مختار الأكثر [3].

وتردد فيه القاضى عـبد الجبار[4] ، فعلى هـذا نسخ الفحوى يسـتلزم نسخ

== ذهب أكثر أهل العلم بما فيهم مالك والشافعى وأحمد : إلى أنه لا يقتل حر بعبد وهو المروى عن أبى بكر وعـمر وعـلى وزيد وابن الزبير رضـى الله عنهم وبه قال الحـسن وعطاء وعكرمة وعمر بن دينار وإسحاق وأبو ثور .

وذهب أبو حنيفة : إلى أنه يقتل به لعموم الآيات والأخبار، ولأنه آدمى معصوم فأشبه الحر وهو المروى عن سعيد بن المسيب والنخعى وقتادة والثورى وأصحاب الرأى.

وأما إذا كان القاتل هو السيد فقول أكثر أهل العلم أن السيد لا يقتل بعبده .

وذهب النخعى وداود : إلى أنه يقتل به .

وذهب سفيان الثورى : إلى أنه إذا قتل عبده لا يقتل وإذا قتل غيره قتل به .

انظر : المبـسوط للسـرخـسى "١٢٩/٦" ، معـالم السنن الخطابى بهـامش أبى داود "٦٥٣/٤" ، المغنى "٦٥٨/٧ ، ٦٥٩ " ، المجموع "٢٣٧/١٧" .

(١) آخر الورقة "٢٧٤" من "ص".

(٢) انظر هذا الدليل ومناقشته :

المعتمد "٤٣٧/١" ، الوصول إلى الأصول "٥٦/٢" ، المحصول "١/ق٣/٥٣٩" ، الأحكام للآمدى "١٦٥/٣" ، مخـتصر ابن الحاجب وشـرحه "٢٠٠/٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٣١٥" .

(٣) انظر : المعتمد "٤٣٦/١" .

(٤) ذهب القاضى عـبد الجـبار إلى الجواز فى أحـد قوليه ، وذهب فى قـول له إلى المنع واختاره أبو الحسين البصرى وابن الحاجب .

انظر : المعتمد "٤٣٧/١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٠٠/٢"

الأصل عند أبى الحسين ، ولا يستلزم[1] عند القاضى على رأى .

احتج أبو الحسين : بأن نسخ الفحوى مع بقاء الأصل مناقض للغرض ، ألا ترى أنه إذا حرم التأفيف إعظاما للأبوين كانت إباحة ضربهما نقضا للغرض.

واحتج القاضى : بأن الفحوى ، إما تابع ، أو غير تابع، بل تحريمه وتحريم الأصل نازل منزلة تحريم شيئين .

فإن كان الأول : وجب أن لا يكون رفعه رفع حكم الأصل ، لأن رفع [حكم [2]] التابع لا يستلزم رفع المتبوع .

وإن كان الثانى : لم يكن نسخ تحريمه مستلزما لنسخ[3] تحريم الأصل أيضا : كما فى كل شيئين إذا حرما معا [4].

وجوابه : أن المتبوع إذا كان ملازما للتابع ، فلا نسلم أن رفعه لا يستلزم رفع المتبوع [5].

وأما مفهوم المخالفة : فيجوز نسخه مع نسخ الأصل ، وبدونه ((وهو))[6] ظاهر إذ لا يصير نقضا على الغرض ، كما فى مفهوم الموافقة .

وهو كقوله عليه السلام: « الماء من الماء »، نسخ مفهومه بقوله عليه السلام:

---

(١) فى "ك" ولا يلزم .

وانظر : المعتمد "١/٤٣٧" .

(٢) ساقط من الأصل ، "ك" والمثبت من "ص" .

(٣) فى "ص" للنسخ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى "٣/١٦٦" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٠" ، وراجع : الإبهاج "٢/٢٥٧" ، نهاية السول "٢/١٨٨" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١٤" ، فواتح الرحموت "٢/٨٨" .

(٥) فى "ص" القدر .

(٦) ساقط من "ص" .

« إذا التقى الختانان وجب الغسل » وبقى أصله وهو وجوب الغسل من الإنزال.

فأما نسخ الأصل بدونه فيحتمل أن لا يجوز ، ويحتمل أن يجوز ، ولا يخفى مأخذهما مما سبق[١] ، وإن كان الأظهر هو الاحتمال الأول : لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القيد المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه .

فعلى هذا نسخ الأصل نسخ للمفهوم ، وليس المعنى منه أن يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى ، بل المعنى فيه أن يرتفع العدم الذى كان شرعيا ويرجع إلى ما كان / (٣٧٤/ب) عليه من قبل .

---

(٢) فى "ص" القدر .

((الفصل الثالث))

فيما اختلف فيه أنه ناسخ وليس هو بناسخ وفيه مسائل :

((الفصل الثالث))

فيما اختلف فيه أنه ناسخ وليس ((هو))[1] بناسخ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى الزيادة على النص هل هو نسخ أم لا ؟

فنقول : اتفق الكل على أن زيادة عبادة مستقلة سواء كان[2] من جنس المزيد عليه ، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ، أو لم يكن من جنسه كزيادة عبادة ليس من جنس الأركان الخمسة ، ليس نسخا للمزيد عليه [3].

وإنما جعل بعض أهل العراق[4] زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾[5] دون الصلوات الخمس " لأنها "[6] تجعل الوسطى غير الوسطى [7].

وهو ضعيف ، لأنه يلزمهم أن يقولوا : بنسخ الصلوات الخمس إذا زيدت صلاة سادسة فى آخرها ، لأنه يجعل الأخيرة غير الأخيرة . ويجعل عددها

---

(١) ساقط من "ص".

(٢) فى "ص" كانت .

(٣) وحكى الشيخ المصنف فى كتابه الفائق "٤/ ٨٣" هذا الاتفاق وكذا قاله الرازى والآمدى .

انظر : المحصول "١/ق٣/٥٤١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٠" .

(٤) انظر : تيسير التحرير "٣/ ٢٢٠"

(٥) سورة البقرة : آية "٢٣٨".

(٦) فى "ص" : لأنه .

(٧) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٨" ، المحصول ، الأحكام للآمدى فى الموضعين السابقين ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠١".

ستة ويخرجها عن كونها خمسا فقط وتخرجها عن [1] أن يكون لها وسط .

وقد زيف بوجه [آخر][2] وهو : أن كون[3] العبادة وسطى أمر حقيقى ليس بشرعى والنسخ إنما يتطرق إلى الحكم الشرعى لا غير .

وفيه نظر .

لأن الحكم العقلى يصير شرعيا إذا ورد الشرع به وقرره عليه ، فحينئذ يكون نسخا للحكم الشرعى .

وأيضا : كون صلاة منها بعينها وسطى ليس أمرا حقيقا لا يختلف ، بل كون صلاة منها أى صلاة كانت وسطى أمر حقيقى [4].

واختلفوا فى الزيادة التى لا تكون كذلك . كزيادة الركعة فى صلاة واحدة وكزيادة التغريب على الجلد فى حد الزنا [5]، وكزيادة صفة الإيمان فى مطلق الرقبة الواجبة فى الكفارة [6].

---

(١) فى "ص" من .

(٢) ساقط من الأصل والمثبت من "ص ،ك" .

(٣) آخر الورقة "٢٧٥" من "ص" .

(٤) انظر : المعتمد "١/٤٣٨" ، المحصول "١/ق٣/٥٤١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠١" .

(٥) يريد بذلك حديث عبادة بن الصامت السابق تخريجه"ص ١٩٧٤" ، وهو قوله ﷺ: « خذوا عنى ، خذوا عنى ، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر . . » الحديث . فإنه زيادة على قوله تعالى فى حد الزنا :﴿ **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ سورة النور آية "٢" .

(٦) يريد بذلك قوله تعالى فى سورة المجادلة : آية "٣" : ﴿**فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا** ﴾ فهذا الإطلاق زيد عليه صفة الإيمان فى قوله تعالى من سورة النساء آية "٩٢" ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ الآية .

فذهب الشافعى ، وأصحابه[١] والحنابلة[٢] ، وجماعة من المعتزلة ، كأبى على، وأبى هاشم[٣] : إلى أنه لا يكون نسخا .

وذهبت الحنفية إلى أنها تكون نسخا [٤].

ومنهم : من فصل وذكروا فيه وجوها :-

أحدها : أن الزيادة إن كانت تفيد خلاف ما أفاد النص بمفهوم المخالفة[٥] كمفهوم الصفة ، أو الشرط ، أو الغاية ، كانت الزيادة نسخا وإلا فلا [٦].

وثانيها : أن الزيادة إن كانت مغيرة للمزيد عليه تغييرا شديدا بحيث إن لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة كان[٧] وجوده، كعدمه ووجب استئنافه، فإنه يكون نسخا ، نحو زيادة ركعة على صلاة الصبح ، أو الظهر ، وإن لم تكن كذلك بل يقع معتدا به ولا يجب استئنافه ، وإنما يجب أن يضم إليه

---

(١) انظر : التبصرة " ص ٢٧٦" ، المستصفى "١/١١٧" ، المحصول "١/ق٣/٥٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٠" ، وراجع : الإبهاج "٢/ ١٦٠" ، جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٩١" ، نهاية السول "٢/ ١٩١" .

(٢) انظر : العدة "٣/ ٨١٤" ، روضة الناظر " ص ٧٩" ، المسودة "٢٠٧" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٨١" ، نزهة الخاطر العاطر "١/ ٢١٠" .

(٣) قاله عنهما أبو الحسين البصرى فى المعتمد "١/ ٤٣٧" .
وانظر : المحصول "١/ق٣/٥٤٢" .

(٤) انظر : أصول السرخسى "٢/ ٨٢" ، كشف الأسرار "٣/ ١٩٢" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١٨" ، التلويح على التوضيح "٢/ ٧١" ، التقرير والتحبير "٣/ ٧٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٩٢" .

(٥) فى "ص" المخالف .

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٧" ، المحصول "١/ق٣/٥٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٠" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٢" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٣١٧" .

(٧) فى "ص" وكان .

تلك الزيادة لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الجلد المذكور فى الكتاب، ونحو زيادة عشرين جلدة عليه مثلا ، وهو قول القاضى عبد الجبار[1] / (٣٧٥/أ) [قريب منه ما قاله الشيخ الغزالى[2] رحمه الله [3]] .

((وثالثها))[4] : أن الزيادة إن كانت متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كانت نسخا ، نحو زيادة ركعتين على ركعتى الصبح[5] وإلا فلا ، نحو زيادة عشرين جلدة على حد القاذف ((ونحو الشرط وزيادته))[6]، وهو اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله تعالى[7] .

ورابعها : أن الزيادة إن غيرت حكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخا، نحو زيادة عشرين جلدة على الجلد المذكور فى حد الزنا ، ونحو زيادة التغريب عليه ، ونحو زيادة النية على الطهارة [8]، وإن لم يغير حكمه نحو زيادة وجوب ستر الركبتين على ستر الفخذين[9] ، ونحو وجوب قطع رجل السارق

---

(١) انظر : المعتمد "١/٤٣٨" ، وراجع : المستصفى "١/١٧٧" ، المنخول " ص ٢٩٩"، المحصول "١/ ق٣/ ٥٤٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧١" .

(٢) انظر المستصفى "١/ ١٧٧" ، المنخول " ص ٢٩٩".

(٣) ساقط من الأصل ، ك ، وما أثبته من "ص".

(٤) ساقط من "ص".

(٥) آخر الورقة "٩٧" من "ك".

(٦) ساقط من "ص".

(٧) انظر : المستصفى "١/ ١٧٧" ، المنخول " ص ٢٩٩".

(٨) يريد بذلك حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه السابق تخريجه ، وهو قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات » الحديث فإنه زيادة على قوله تعالى فى سورة المائدة آية "٦" : ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم .. ﴾ الآية .

(٩) وذلك ضرورة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولا يتم ستر الفخذين إلا بستر جزء من الركبتين .
انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٧١".

بعد قطع يده[1] لم يكن نسخا ، وهو قول الكرخى[2] وأبو عبد[3] الله البصرى[4].

وخامسها : وهو طريقة أبى الحسين البصرى ، وهى أجودها وأحسنها فقال : النظر فى هذه المسألة يتعلق بأمور ثلاثة :

أحدها : أن الزيادة على النص ، هل يزيل أمرا كان قبلها أم لا ؟.

والحق أنها تزيل،لأن إثبات كل شىء لا أقل من أن يزيل عدمه السابق عليه، كيف وهى تزيل كون المزيد عليه وحده مجزئا ومخرجا عن عهدة التكليف وكونه كل الواجب .

وثانيها : أن الدلالة التى يحصل بسببها ، هل يسمى نسخا .

والحق أن الذى يزول بسبب هذه الزيادة ، إن كان حكما شرعيا ، وكانت الزيادة ، متراخية عنه كان ذلك[5] الزوال نسخا [6].

وإن كان حكما عقليا لم يسمى نسخًا اصطلاحًا وإن سمى به لغة .

وثالثها :أنه هل يجوز الزيادة على النص بخبر الواحد والإجماع والقياس أم لا ؟.

والحق أنه يجوز حيث يكون الزائل حكما عقليا إلا [أن][7] يمنع منه مانع،

---

(١) وذلك لتعذر تنفيذ القطع فى اليد .
انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٧١" .
(٢) انظر : أصول الجصاص " ١٤٣ / أ " ، المعتمد "١/ ٤٣٧".
(٣) فى الأصل ، ك " وأبى ، والمثبت من "ص" .
(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٣٧" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٠" .
وراجع : كشف الأسرار "٣/ ١٩٢" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١٩".
(٥) آخر الورقة "٢٧٦" من "ص".
(٦) هذا مما نسبه أبو الحسين البصرى للقاضى عبد الجبار بن أحمد . انظر : المعتمد "١/ ٤٣٨".
(٧) ساقط من الأصل ، ك ، وما أثبته من " ص ".

نحو أن يقال : إن خبر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى فحينئذ لا يقبل ، لكن لا تعلق له بالمسألة إذ[1] لا يقبل ذلك ابتداء أيضا : عند من يقول به ، وإن لم يكن الزائل[2] حكما عقليا بل شرعيا ، فلتنظر[3] فى دليل الزيادة ، فإن كان مما لا يجوز نسخ الحكم الزائل به لم يقبل وإلا فقبل[4] .[5]

فإن قلت : فلو قيل فلينظر فى دليل الزيادة ، فإن كان مما لا يجوز نسخ المزيد عليه به لم يقبل وإلا فقبل .

فهل تقوم هذه العبارة مقام[6] تلك العبارة، فإن ما يدل على المزيد [عليه][7] هو الدال بعينه على الحكم الزائد فوجب أن تقوم إحداهما مقام الأخرى .

قلت : فيه نظر .

لأنا نسلم إن دليلهما واحد ، لكن يجوز أن تختلف دلالته عليهما بأن يدل على المزيد عليه بطريق المنطوق وعلى الحكم الزائل[8] بطريق مفهوم المخالفة على رأى / (٣٧٥/ب) من يقول به ، وخبر الواحد لو ورد فى نسخ منطوق

---

(١) فى "ص" أن .

(٢) فى "ك" الزائد .

(٣) فى "ص" فلينظر .

(٤) فى الأصل ، ك " قبل .

(٥) وإلى هذا ذهب أبو بكر الباقلانى واستحسنه الإمام الرازى فى المحصول "١/ق٣/٥٤٣" حيث قال : " واعلم أن لأبى الحسين البصرى طريقة فى هذه المسألة هى أحسن من كل ما قيل فيها " . وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب .
وانظر : المعتمد "١/٤٣٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٢" ، وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٦٠" ، نهاية السول "٢/١٩٢" ، كشف الأسرار "٣/١٩٢" ، تيسير التحرير "٣/٢١٨"

(٦) فى ص " مكام" .

(٧) ساقط من الأصل ، وما أثبته من " ص، ك " .

(٨) فى "ك" الزائد .

مقطوع المتن لم يقبل كما تقدم ولو ورد فى نسخ ما يدل عليه بطريق مفهوم المخالفة وما يجرى مجراه فإن الظاهر أنه يقبل إذ هو مظنون المتن أيضا إذ لم يثبت بقاطع أنه حجة ، وحينئذ يظهر أنه لا تقوم العبادة الثانية مقام العبادة الأولى ، ولو ثبت أن كل ما نقل فى نسخ الحكم الزائد يقبل فى نسخ المزيد عليه ، وما لا فلا لقامت إحدى العبارتين مقام الأخرى ، لكن لم يثبت ذلك، لنا على الحقيقة على وجه الإجماع : هو أن نسخ عبارة عن إزالة الحكم الشرعى، وليس من ضرورة الزيادة أن يزيل حكما شرعيا ، بل قد لا يزيل إلا الحكم العقلى كما ستعرف ذلك فى الفروع الآتية التى هى مبنية على هذا الأصل ، وإذا كان كذلك ، وجب أن لا يحكم عليها بأنها ناسخة على الإطلاق .

وأما على وجه التفصيل : فإنما يظهر ذلك بتعيين الكلام فى كل واحد من الفروع التى هى مبنية [على هذا [1]] الأصل [2].

ولنتكلم فيها وهى فروع :

الفرع الأول : قبل أصحابنا خبر الواحد فى إيجاب التغريب على الزانى ، ولم يقبله الحنفية زعما منهم أنه زيادة ناسخة لقوله تعالى : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[3] ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز[4]

قلنا : نسلم أنه زيادة عليه ، لكن لا نسلم " أنها "[5] ناسخ له .

وهذا لأن ((إيجاب))[6] مائة جلدة أعم من إيجابها مع التغريب ، ومن

---

(١) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ص ،ك" .

(٢) انظر : العدة "٣/٨١٦" ، الفائق "٨٦/٤" .

(٣) سورة النور : آية "٢" .

(٤) انظر : " المعتمد "٤٤٣/١" ، العدة "٨١٤/٣" ، المحصول "١/ق٣/٥٤٦"، الأحكام للآمدى "١٧٣/٣" .

(٥) فى "ص" أنه .

(٦) ساقط من "ص" .

إيجابها بدونه ، والدال على القدر المشترك بين الصورتين ، لا دلالة له على ما به يمتاز أحدهما عن الأخـرى ، فلا دلالة للنص الدال على إيجاب مائة جلدة على الزانى على نفى التغريب ولا على وجوده ، فلا يكون إثباته بخبر الواحد نسخا له ، ولأنه يصح أن يقال : أوجب الجلد مع التغريب ، أو أوجب بدونه، فلو كان إيجـاب الجلد دالا على نفى التـغريب لكان [1] الأول نقضا، والثانى تكرارا .

وأيضا : وجوب الجلد ماهية ، ووجوب التـغريب ماهية أخرى ، ولا تعلق لأحديهما [2] بالآخـر ، فـاللـفظ الدال على وجـوب الجلد لـو دل على نفى التغريب ، فإما أن يدل بطريق الاشتراك ، أو بطريق التجوز .

والأول : باطل ، لأن الاشتراك خلاف الأصل .

سلمناه : لكن لم يقل أحد من الأمـة أن قوله تعالى : ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾[3] مشترك بين إيجاب الجلد وبين التغريب، فكان باطلا .

سلمناه : لكنه قد أريد منه أحـد المعنيين بالإجماع فلم يـجز إرادة الآخر / (٢٧٦/أ) إذ المشترك لا يستـعمل فى المفهومين المختلفـين ، والخصم والبرهان يساعدان عليه .

والثانى : أيضا باطل ، لأن شرط التجوز حصول العلاقة والمناسبة ولا علاقة بينهما ولا مناسبة .

سلمناه : لكنه باطل لما سبق من أنه لا يستعـمل اللفظ الواحد فى المفهومين المختلفين [4].

---

(١) آخر الورقة "٢٧٧" من "ص" .

(٢) فى "ص" أحدهما .

(٣) سورة النور : آية "٢" .

(٤) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٣" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٤٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٣" ، الفائق "٤/ ٨٧" .

فإن قلت : أليس أن قبول خبر الواحد فى إيجاب التغريب يقتضى رفع[1] كون الجلد وحده مجزئا ، وهو حكم من أحكامه ، ورفع كونه كل الحد[2] ورفع كون الإمام لا يفسق أو [3] لا يأثم بتركه ، ورفع كونه بحيث يجب الاقتصار عليه، ورفع كون غيره ليس بواجب ، ورفع كون الفاء للجر فى قوله تعالى: ﴿ **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ [4]. إذ الجزاء : إما يكون كافيا وكونه كافيا يمنع من وجوب غيره [5].

قلت : لا نزاع فى أنه رافع لما ذكرتم من الأحكام ، لكنها أحكام عقلية وتابعة للحكم العقلى ، فإن كون غيره ليس بواجب حكم عقلى لا يرتاب العاقل منه ، وكونه وحده مجزئا وكمال الحد ، وكون الإمام لا يأثم بتركه وكونه بحيث يجب الاقتصار عليه فكلها أحكام تابعة للحكم العقلى ، وإزالة الحكم العقلى ليس نسخا ، فيجوز قبول خبر الواحد فيه ، كما يجوز قبوله وفاقا فى إثبات عبادة مستقلة مع أنه يزيل كون العبادات الواجبة قبلها كل الواجبات ،وكون غيرها ليس بواجب ، وكون المكلف ما كان يأثم بترك غيرها ولا كان يرد شهادته وروايته بترك " غيرها [6]".

وأما كون "الفاء" للجزاء فممنوع وهذا لأنها حقيقة فى التعقيب وفاقا، فلو كانت حقيقة فى الجزاء أيضا لزم الاشتراك،وأنه خلاف الأصل،ولو استعمل فيه باعتبار التعقيب وهو الصحيح من حيث إن الجزاء يوجد عقيب الشرط لم يكن

---

(١) آخر الورقة "٩٨" من "ك".

(٢) فى "ص" الجلد .

(٣) فى "ك" أذ .

(٤) سورة النور : آية "٢".

(٥) انظر : المعتمد "٤٤٤/١" ،المستصفى "١١٨/١" ،الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى المواضع السابقة .

(٦) فى "ص" عنها .

وانظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٠٣/٢" ، والمراجع السابقة .

لها دلالة على خصوصية الجزاء فليس لكون الفاء للجزاء معنى.

سلمنا : ذلك ، لكن لا نسلم أن الجزاء ما يكون كافيا ، وهذا لأنه يصح أن يقال : هذا كل الجزاء ، وهذا بعض الجزاء ولو كان اسما ، للكافى لكان الأول : تكرارا ، والثانى نقضا .

سلمنا : ذلك لكن إنما يكون نسخا لو ثبت أن ورود الخبر كان بعد حضور وقت العمل بالنص ، فإن بتقدير أن يكون واردا قبل حضور وقته كان ذلك دليلا على أنه ما أريد منه حقيقته ، ورفع حكم الدليل إنما يكون نسخا بعد ثبوت حكمه واستقراره ، فأما قبل ذلك فلا لاحتمال أن يقال [1]: إنه ما أريد به ذلك الحكم واستعمل اللفظ على وجه التجوز ولم يبين إذ ذاك ، فإن تأخير بيان المجاز والتخصيص إلى / (٣٧٦/ب) وقت الحاجة جائز والحمل على ذلك إذ ذاك [أولى][2] من حمله على النسخ ، وإن كان محتملا له على رأينا، لما تقدم من قبل أن احتمال الاشتراك خير من النسخ [3]،واحتمال التجوز والتخصيص خير منه فيكون خيرا من النسخ ، وحينئذ لم لا يكن الخبر ناسخا لمدلول القائل هو ذاك على أنه ما أريد به الجزاء الكافى .

سلمنا : ذلك لكن نحن إنما نقبل الخبر بتقدير أن لا يكون فى النص ما يدل على نفى مدلوله ، فلو ثبت أن فيه ذلك فلا يقبله ، فإنا إنما لا نجعل الزيادة على النص نسخا إذا لم ينف من مدلوله شيئا ، فعلى هذا نطلب له فرعا آخر مطابقا له [4].

---

(١) آخر الورقة "٢٧٨" من "ص" .

(٢) ساقط من الأصل وما أثبته من "ص ، ك " .

(٣) انظر ما سبق " ص ٤٢١ " .

(٤) انظر: المعتمد "٤٤٤/١" ، الوصول إلى الأصول "٣٣/٢" ، المحصول "١/ ق٣/٥٤٦" ، الأحكام للآمدى "١٧٣/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٠٣/٢" .

الفرع الثانى : إذا أوجب الشارع الزكاة فى معلوفة الغنم لم يكن ذلك نسخا لقوله عليه السلام : « فى سائمة الغنم زكاة »[1] عند من لم يقل بدليل الخطاب لأنه لم يرفع شيئا من مدلوله ، بل إنما يرفع شيئا لم يتعرض له الخبر لا بنفى ولا إثبات[2] ، فيكون المرفوع حكما عقليا ، وليس هو من النسخ فى شىء .

فأما من يقول به فإنه يكون نسخا لو ثبت أن المفهوم مراد من الخطاب .

أما بتأخير البيان عن وقت الحاجة أو بدليل آخر ، فأما قبله فلا لما سبق من أن رفع حكم الدليل إنما يكون نسخا بعد ثبوت حكمه واستقراره فأما قبله فلا[3] .

الفرع الثالث : اشتراط النية فى الطهارة والغسل ليس نسخا لنص الوضوء والغسل ، لأن إيجاب غسل جميع البدن [4] أعم من إيجاب غسله مع إيجاب النية أولا مع إيجابها ، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به الامتياز ولا دلالة للنص الدال على إيجابهما لا على عدم وجوب النية ولا على وجوبها فلا يكون النص المثبت لها نسخا للنص الدال على وجوبهما مطلقا [5] .

---

(١) الحديث سبق تخريجه .

(٢) فى "ص" ولا بإثبات .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "١٧٢/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢٠٢/٢" ، الفائق "٨٧/٤" .

(٤) هنا انتهت نسخة.

(٥) وذلك أن الحنفية يرون أن قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » الذى يوجب النية فى الوضوء زيادة على فرائض الوضوء المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ **فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾ المائدة آية "٦" هو نسخ ولا يجوز لأن الآحاد لا يقوى على نسخ المتواتر ، فإن قيل : إن حديث الأعمال بالنيات مشهور ، فتصح الزيادة على الكتاب ، أجابوا : أن الحديث لا يدل على اشتراط النية أصلا فى الوضوء . فواتح الرحموت "٩٣/٢" .

الفرع الرابع : تقييد الرقبة بالإيمان ، ليس نسخا للنص الدال على وجوبها مطلقا حيث ورد كذلك لما سبق [(١)]، بل هو تقييد للمطلق وحكمه حكم التخصيص [(٢)].

فيجوز إثباته بخبر الواحد والقياس حيث لم يعلم أن المطلق على إطلاقه مرادا ، أما إذا علم ذلك بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة ، أو بدليل[(٣)] آخر مقطوع المتن فلا [(٤)].

الفرع الخامس : إذا أمر الله بقطع يد السارق ، وإحدى رجليه على التعيين ، فإباحة قطع رجله الأخرى إنما يرفع عدم إباحة قطعها الثابت بحكم العقل لاشيئا من مقتضيات النص ، فلا تكون إباحته / (٣٧٧/أ) نسخا [له [(٥)]] فيجوز إثباته بخبر الواحد والقياس [(٦)].

الفرع السادس : إذا أوجب الله تعالى علينا شيئا بعينه كغسل الرجلين ، ثم أوجب علينا غيره بدلا عنه على التخيير ، كالمسح على الخفين أو أوجب علينا الحكم بشهادة شاهدين وشهادة شاهد واحد وامرأتين على التخيير ، ثم أوجب

---

(١) انظر ما سبق " ص ١٥٢١ ".

(٢) ذهب الحنفية إلى أن اشتراط الإيمان فى الرقبة فى كفارة الظهار بالقياس على كفارة القتل ، فإن فيه زيادة على قوله تعالى فى سورة المجادلة آيه "٣" : ﴿ **فتحرير رقبة** ﴾ الذى يدل على إجزاء عتق مطلق الرقبة فى الظهار فلا يصح ، لأنه نسخ للمتواتر بما لا يجوز نسخه به .

انظر : تيسير التحرير "٣/ ٢١٩" ، فواتح الرحموت "٢/ ٩٣".

(٣) فى الأصل : أو بتعليل ، وما أثبته من "ك".

(٤) قال المصنف فى الفائق "٨٨/٤" عن هذا المثال : " وفيه نظر : لأن فى صورة التخصيص يبقى معمولا به بعده فى بعض مدلولاته ، بخلاف المطلق ، فإنه لم يبق معمولا به فى مطلقه فى صورة ما ، فكان أشبه بالنسخ .

(٥) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ك".

(٦) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٥٤٨" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٥" ، الفائق "٤/ ٨٨".

علينا الحكم بشهادة شاهد واحد ويمين على التخيير، هل يكون ذلك نسخا للنص الدال على الحكم الأول حتى لا يقبل فيه المظنون إذا كان هومقطوعا به.

اختلفوا فيه : والحق ، أنه ليس بنسخ ، لأنه لم يرفع ما دل عليه الإيجاب الأول : وهو ترتب العقاب على ترك ما أوجبه فإنه يعاقب على تركه[1] إذ ذاك على بعض الوجوه .

وإنما يزول إذ ذاك ترتب العقاب على تركه عينا وهو تابع لحكم عقلى ، وترتب العقاب على تركه أعم من أن يكون على تركه عينا أو لا يكون على تركه عينا ، بل على بعض الوجوه ، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به الامتياز ، وحيث يعلم ترتب العقاب على ترك الواجب بعينه ، فإنما يعلم ذلك لأنه لم يجب غيره لا لدلالة الإيجاب عليه وهو حكم عقلى بارتفاع العقاب على تركه عبثا تابع لارتفاع حكم عقلى وإيجاب شىء آخر إنما يرفع هذا الحكم العقلى لا غير فإذا ارتفع الأصل ارتفع ما هو تبع له فلم يكن يجاب شىء آخر بعد إيجابه نسخا له ، وعلى هذا الكلام فيما إذا كان الواجب شيئين على التخيير ثم أوجب شىء ثالث[2].

والعجب من الحنفية أنهم لم يقبلوا خبر الواحد فى وجوب الحكم بالشاهد واليمين لزعمهم أنه نسخ لقوله تعالى : ﴿ **واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان** ﴾[3] مع أنه ليس فيه سوى زيادة التخيير التى لا يدل عليها النص لا بنفى ولا بإثبات[4] ، وقبلوا خبر نبيذ التمر[5] مع أنه

---

(١) آخر الورقة "٩٩" من "ك".

(٢) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٥"، المستصفى "١/ ١١٩"، المحصول "١/ق٣/ ٥٤٩" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٤"، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣" ، الفائق "٤/ ٨٩".

(٣) سورة البقرة : آية "٢٨٢".

(٤) انظر المعتمد "١/ ٤٤٥" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٥١".

(٥) فى الأصل : لمر ، وما أثبته من "ك"

رافع لوجوب التيمم عند فقد الماء الثابت بقوله تعالى : ﴿ فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ﴾[1] .

فإن قلت : أن نبيذ التمر ماء فلم يكن الخبر واقعا لوجوب التيمم عند فقد الماء .

قلت : لا يفهم نبيذ التمر من إطلاق الماء كان معرفا أو منكراً ، ولو استدلوا عليه بما فى الحديث من قوله « ثمرة طيبة وماء طهور »[2] لزمهم التسوية بينه وبين غيره من المياه .

---

(٥) سورة المائدة : آية "٦" .

وانظر : المعتمد ، المحصول ، فى الموضعين السابقين .

(٦) أخرجه أبو داود "٨٤" فى كتاب الطهارة باب الوضوء بالنبيذ "١/ ٢١" .

وأخرجه الترمذى "٨٨" فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى الوضوء بالنبيذ ١/ ١٤٧ .

وأخرجه ابن ماجه "٣٨٤" فى كتاب الطهارة وسننها ، باب الوضوء بالنبيذ "١/ ١٣٥" من حديث فزارة عن أبى زيد عن عبد الله بن مسعود أن النبى ﷺ قال ليلة الجن : " ما في إدواتك ؟ قال : نبيذ قال : " ثمرة طيبة وماء طهور " .

وزاد الترمذى "فتوضأ فيه" وقال: وإنما ورد هذا الحديث عن أبى زيد عن عبد الله عن النبى ﷺ ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا يعرف له رواية غير هذا الحديث.

وقال أبو زرعة : هذا حديث ليس بصحيح وأبو زيد مجهول ، وكذا قال ابن عدى وزاد : ولا يصح عن رسول الله ﷺ ، وهذا خلاف القرآن .

وقال قاسم بن أصبغ فى مصنفه : قال موسى بن هارون : هذا عندنا حديث باطل ولا نعلم أحدا رواه عن ابن مسعود إلا أبو زيد هذا وهو مجهول . والحديث عندنا موضوع ، لأن عبد الله لم يكن مع النبى ﷺ ليلة الجن ، وهو يقول رحمه الله : لم يصحبه منا أحد .

وكذا أعله أبو داود فى سننه بقول علقمة عن ابن مسعود : ما كان معه منا أحد ونازع فيه بعضهم، وقال التعليل بجهالة الراوى جيد،وأما التعليل بقوله ما كان معه منا أحد، فيحتمل أن مقصوده ما كان معه حين ذهب إليهم لكن فى حديثه المشار إليه أنه

= =

ولو سلم أنه لا يلزمهم التسوية ، لكنه حينئذ يكون رافعا لإطلاق ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾[1] ضرورة أنه لا يجوز التوضؤ به عند وجود غيره من المياه وتقييد مدلول النص المطلق نسخ لذلك النص عندهم[2].

فإن/ (٣٧٧/ب) قلت : أليس أن مفهوم قوله : ﴿ واستشهدوا شهيدين

== خطا ، وأمره ألا يتجاوزه وأنه سمع أصواتهم وهو يخالف رواية مسلم أن الصحابة فقدوه ولم يعرفوا أين هو ؟ والاعتماد على الأحاديث الصحيحة ، ولهذا أورده أبو داود على سبيل التعليل والقدح .

وذكر ابن العربى فى شرح الترمذى : أن أبا روق وأبا فزارة روياه عن أبى زيد فارتفعت جهالة عينة وقال عثمان بن أبى شيبة : كان بقالا عندنا بالكوفة ، وقال الجوزجانى : منهم من سماه .

قال الزيلعى : وقد ضعف العلماء هذا الحديث بثلاث علل .

أحدها : جهالة أبى زيد .

والثانى : التردد فى فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره .

والثالث : أن ابن مسعود لم يشهد مع النبى ﷺ ليلة الجن .

أما الأول : فقد قال ابن حبان " فى الضعفاء " أبو زيد شيخ يروى عن ابن مسعود ليس يدرى من هو ، ولا يعرف أبوه ولا بلده ومن كان بهذا النعت ، ثم لم يرو إلا خبرا واحدا خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس استحق مجانبة ما رواه .

العلة الثانية : وهى التردد فى أبى فزارة فقيل : هو راشد بن كيسان وهو ثقة أخرج له مسلم . وقيل هما رجلان ، وإن هذا ليس براشد بن كيسان ، وإنما هو رجل مجهول وقد نقل عن الإمام أحمد أنه قال : أبو فزارة رجل مجهول ، وذكر البخارى أبا فزارة العبسى رجل غير مسمى فجعلهما اثنين وفى هذا كله نظر .

فإنه قد روى هذا الحديث عن أبى فزارة جماعة .

العلة الثالثة : وهى إنكار كون ابن مسعود شهد ليلة الجن . كما سبق .

وانظر : نصب الراية "١٣٨/١ - ١٣٩" ، المعتبر للزركشى " ص ٢٣١" ، تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقى ، نشر فى مجلة البحث العلمى العدد الثانى لعام "١٣٩٩ هـ" ، تحفة الأحوذى "٢٩٢/١" .

(١) سورة المائدة : آية "٦" .

(٢) انظر : المعتمد "٤٤٥/١" ، الفائق "٩٠/٤" .

من رجالكم فإن لم يكونـا رجلين فرجل وامرأتان ﴾[1] يدل على أنه لا يجوز الحكم بغيرهما والخبر برفع هذا المفهوم فكان نسخا له .

قلت : لا نسلم أنه يـكون نسـخـا له ، وإنما يكون كـذلك إن لو ثبت أن المفهـوم مراد من الخطاب لما سبق من أن النسخ إنما يتطرق الخطاب بعـد ثبوته واستقـراره لكن ذلك ممنوع ، ولو سلم ذلك لكنه نسـخـا لمفهـوم الخطاب لا للخطاب نفسه، لكن لا نسلم أن ذلك لا يجوز .

سلمـنا : ذلك لكن لا يـليق ذلك بمذهب من رد الخـبـر فـإنـه لا يقـول بالمفهوم[2] .

السابع : قال أبو الحسين البـصرى : زيادة ركعة على ركعتين ليست نسخا لحكم الدليل الدال على وجـوب ركعـتين ، لأنها لـو كانت نسخـا لحكم من أحكامه فـإما أن يكون نسـخا للركـعتين ، وهو باطل ، لأن النسـخ لا يتعلق بالأفعال ولأن الركعـتين لم يرتفعا بزيادة الركعة ، أو نسخـا لوجوبهما ، وهو أيضا باطل لأن وجوبهما لـم يرتفع ، بل هو ثابت لكن قبل الزيادة كان الثابت وجوبهـما فقط ، وبعـد الزيادة وجوبهمـا مع وجوب الزائدة [3] بالدليل بعد الزيادة، إنما هو[4] الوجوب بوصف كونه واجبـا فقط وهو تابع لحكم عقلى ، وهو عدم وجوب غيـرهما أو نسخا لإجزائهما ، وهـو أيضا : باطل ، لأنهما يجزيان لكن قبل الزيادة بانفرادهم [5]، أو بعد الزيادة مع الركـعة الأخرى فلم يرتفع إجزاؤها بالكلية، بل إنما ارتفع إجزاؤهما بدون الركعة الزائدة وذلك تابع

---

(١) سورة البقرة آية "٢٨٢" .

(٢) المستصفى "١/١١٩" ، المحصول "١/ق٣/٥٥١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٥" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٣" .

(٣) فى "ك" الزيادة .

(٤) فى الأصل : أما هو ، وما أثبته من "ك" .

(٥) فى "ك" كانفرادهم .

لنفى وجوبها، أو يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين ، وهو أيضا ، باطل لأن وجوبه عقيب الركعتين إنما كان لكون تمام الركعتين كان آخر الصلاة ووجوبه فى آخر الصلاة باق غير مرتفع ، وإنما ارتفع خصوصية وجوبه عقيب الركعتين ، وذلك تابع لحكم عقلى ، وهو عدم وجوب غيرهما هذا إذا زيدت قبل التشهد . فأما إذا زيدت بعد التشهد وقبل السلام فظاهر أنها ليست نسخا، لوجوب التشهد فى محله إذ هو باق على حالته [1]، وإنما يكون الكلام فى نسخ السلام ، وهو على نمط ما تقدم فيما إذا زيدت قبل التشهد وإذا لم يكن نسخا لحكم من أحكام دليله ، لم يكن نسخا له مطلقا فيقبل فيه[2] خبر الواحد أو القياس لو أمكن [3].

وكلام الإمام وغيره صريح فى أنها تكون نسخا لوجوب التشهد عقيب[4] الركعتين إن كانت الزيادة / (٣٧٨/أ) [قبل التشهد أو لوجوب التسليم بعد التشهد إن كانت الزيادة][5] بعده واستدل عليه بأن وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعى وقد ارتفع ذلك بسبب الزيادة فيكون نسخا [6].

وفيه نظر .

لأنه وإن كان حكما شرعيا ، لكنه تابع للحكم العقلى كما قررناه وهو لم يجعل رفع ((مثل))[7] هذا نسخا فى كثير من الفروع .

---

(١) فى "ك" حاله .

(٢) فى الأصل : عنه ، وما أثبته من "ك".

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٥ - ٤٤٦ " .

وراجع : المحصول "١/ق٣/ ٥٥٢" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٢" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣" ، نهاية السول "٢/ ١٩٢".

(٤) فى الأصل : وعقيب ، وما أثبته من "ك".

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وما أثبته من "ك" .

(٦) انظر فى كلام الإمام الرازى : المحصول"١/ ق٣/ ٥٥٣" .

(٧) ساقط من "ك".

فكيف جعله نسخا هنا ؟.

وإذا زاد الشارع إيجاب غسل عضو فى الطهارة غير الأعضاء المعهودة .

فهل يكون ذلك نسخا لحكم دليله ؟

فمن قال فى المسألة الأولى : لا يكون نسخا فهاهنا أولى .

وأما من قال بذلك فيها .

فمنهم من قال به هنا أيضا كالغزالى [(١)].

ومنهم من لم يقل بذلك كالقاضى عبد الجبار [(٢)].

ووجه الفرق بينهما : من حيث الصورة ما تقدم عند بيان المذاهب ، والكلام فى الاحتجاج على نسق ما تقدم فلا حاجة إلى الإعادة [(٣)].

الثامن : زيادة شرط[(٤)] فى صحة العبادة ، والمعاملة ليست نسخا لوجوب تلك العبادة ، ولا لشرعية تلك المعاملة لبقاء الوجوب والشرعية بعد الزيادة ولا لصحتهما ، لأن صحتهما باقية لكن قبل الزيادة كانتا صحيحتين[(٥)] بدون الشرط ،وبعدها لا يصحان بدونه ، لكن ذلك تابع لنفى الحكم العقلى ، وهو عدم وجوب ذلك الشرط المرتفع بوجوبه ، وليس إزالة الحكم العقلى وتابعه نسخا شرعيا ، فيجوز قبول خبر الواحد والقياس فى ذلك ، فلا يكون اعتبار الطهارة فى الطواف فى كونه معتدا به نسخا لقوله تعالى : ﴿ **وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾[(٦)] حتى لا يقبل فيه قوله عليه السلام: « الطواف بالبيت صلاة » مطلقا

---

(١) انظر : المستصفى "١/١١٨" .

وراجع : الأحكام للآمدى "٣/١٧٦" ، الفائق "٤/٩١".

(٢) انظر: المعتمد "١/٤٤٦" ،الأحكام للآمدى ، الفائق ، فى الموضعين السابقين.

(٣) انظر ما سبق قريباً .

(٤) آخر الورقة "١٠٠" من "ك".

(٥) فى الأصل صحيحة ، وما أثبته من "ك".

(٦) سورة الحج : آية "٢٩".

أو فإن كان قبل لكن بالنسبة إلى وجوب الطهارة فيه فقط ، لا بالنسبة إلى عدم الإجزاء بدونه ،كما قبله أبو حنيفة رضى الله عنه [1].

التاسع : نحو قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾[2] يفيد كون أول الليل غاية وطرفا للصوم ، وإن ما بعده على خلاف ما قبله ، على ما تقرر أن مفهوم الغاية حجة فلو ورد خبر واحد أو قياس يقتضى " مد الصوم "[3] إلى غيبوبة الشفق بعد تقرر أن المفهوم مراد من الخطاب لم يقبل ، لأنه يرفع كون أول الليل طرفا وغاية للصوم ، وهو نسخ حقيقة ، كما لا يقبل ذلك فيما إذا قال: صوموا صوما آخره وغايته أول الليل ، وهذا إنما يستقيم لو لم يجز نسخ مفهوم المقطوع بالمظنون ، فإن دلالة " إلى " على أن ما بعدها مخالف لما قبلها إنما هى بطريق المفهوم لا بالوضع ، وإن جعلت مشتركة[4] بين دخول الغاية وعدم دخولها ، فإن دلالتها على عدم دخولها غير/ (٣٧٨/ ب) دلالتها على عدم الحكم فيها ، وغير مستلزمة لها ، لأن[5] الدلالة الأولى أعم من الثانية ، والعام يستلزم الخاص [6].

وفيه نظر .

---

(١) انظر : المعتمد "١/٤٤٦" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٥٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٦" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣" .
وانظر فى أقوال العلماء فى اشتراط الطهارة للطواف وعدم اشتراطها :
مختصر الطحاوى" ص ٦٤" ، الكافى "١/ ٣٦٧" ، المغنى لابن قدامة "٣/ ٣٧٧" ، نهاية المحتاج "٣/ ٢٦٩" .

(٢) سورة البقرة : آية "١٨٧" .

(٣) فى الأصل : هذا إلى الصوم ، وما أثبته من "ك" .

(٤) فى "ك" منزلة .

(٥) فى الأصل بعد قوله : لأن ، زيادة ، ذلك .

(٦) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٦" ، المستصفى"١/ ١١٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٥٤" ، الأحكام للآمدى "٢/ ١٩٢" .

كما تقدم [1]، وبهذا ظهر الفرق بينه وبين ما إذا قال : صم صوما آخره الليل ، فإن دلالة قوله : آخره الليل ، على أن أول الليل غاية وطرفا للصوم إنما هى بطريق المطابقة لا بطريق المفهوم .

والإمام جزم فى هذا المكان أنه يكون نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس [2].

فلعله فرع على أن مفهوم الغاية حجة ، وأن لا يجوز نسخ مفهوم المقطوع بالمظنون مع أن كلامه فيما تقدم صريح فى أنه لم يثبت ذلك .

تنبيه :

اعلم أن إزالة الذى لا يدل عليه الخطاب بصراحته أو بمفهومه على رأى من يقول به إنما لا يجعله نسخا، إذا لم يعلم ثبوت ذلك فى دينه عليه السلام .

فأما إذا علم ذلك فإنه يكون نسخا .

وإن لم يدل عليه الخطاب لا بصراحته ولا بمفهومه ، فحينئذ لا يجوز قبول خبر الواحد والقياس فى إزالته [3].

---

(١) انظر ما سبق " ص ٣٧١ " .

(٢) انظر : المحصول "١ / ق٣ / ٥٥٥" .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى "٣/ ١٧٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣" ، الفائق "٤/ ٩٢" ، نهاية السول "٢/ ١٩٢" ، منهاج العقول "٢/ ١٩١" .

المسألة الثانية

اتفقوا على أن إسقاط شيء من العبادة ، أو شيء من شروطها ، أو شيء من سننها ومستحباتها : "نسخ لما[1] سقط [2]" وكلام الشيخ الغزالى مشعر بالخلاف فيه أيضا [3].

وإنما اختلفوا فى أن إسقاط ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا للعبادة أم لا ؟

فذهب الكرخى [4]، وأبو الحسين البصرى [5]، وجماعة من المحققين : إلى أن ذلك لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ جزءا أو شرطا [6].

ومنهم من قال : إنه يكون نسخا [7].

---

(١) انظر : العدة "٣/ ٨٣٧" ، التبصرة " ص ٢٨١" ، المستصفى "١/ ١١٦" المحصول "١/ ق٣/ ٥٥٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٣".

(٢) فى "ك" لا يكون نسخا لها . وبعد هذه الجملة فى الأصل قوله : "واتفقوا أيضا على أن إسقاط شيء من سننها ومستحباتها لا يكون نسخا لها ".

(٣) انظر : المستصفى "١/ ١١٧" .

(٤) انظر : أصول الجصاص "١٤٣/ أ " ، الفائق "٤/ ٩٣".

(٥) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٧".

(٦) قالوا : لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام ، قال ابن برهان: "وهو قول علمائنا ".

وإلى هذا ذهب جمهور الشافعية وهو اختيار الإمام الرازى والشيخ الآمدى وابن الحاجب وغيرهم .

انظر : المعتمد "١/ ٤٤٧" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٥٧" ، والمراجع السابقة .

(٧) وإليه ذهب الحنفية كما حكاه عنهم ابن برهان وابن السمعانى

انظر المسودة " ص ٢١٢" والمراجع السابقة

ومنهم من فصل بين الجزء ، والشرط .

فقال : إسقاط الجزء نسخ للعبادة ، وإسقاط الشرط ليس نسخا : وهو مذهب القاضي عبد الجبار[1] ووافقه الشيخ الغزالى[2] فى الجزء . وخالفه فى الشرط من حيث إنه تردد فيه وهذا فى الشرط المتصل كالتوجه إلى القبلة فى الصلاة وترك الأفعال فيها [3].

فأما الشرط المنفصل من العبادة كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، فإيراد بعضهم كالإمام وغيره مشعر بأنه لا خلاف فيه [4].

وإطلاق البعض مشعر " بخلاف فى الكل[5] "[6].

احتج الأولون : بأن الصلاة إذا كانت أربع ركعات فالمقتضى لها مقتضى للركعتين فخروج الركعتين عن أن تكون عبادة لا يقتضى خروج الركعتين الأخرتين عن أن تكون عبادة ولو اقتضى/(٣٧٩/أ) ذلك لوجوب أن لا يجب الإتيان بهما كما بالركعتين المنسوختين ، لكن ذلك خلاف الإجماع ، إذا أجمعت الأمة على أنه يجب الإتيان بالركعتين الباقيتين .

وبهذا [7] ظهر أنه لا يلزم من القول بأن نسخ الوجوب نسخ للجواز[8]

---

(١) انظر : المعتمد "١/٤٤٧".

(٢) انظر : المستصفى "١/١١٦".

(٣) انظر : التبصرة " ص ٢٨١" ، المحصول "١/ق٣/٥٥٧" ، الأحكام للآمدى "٣/١٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٣" ، الفائق "٤/٩٣".

(٤) انظر : المحصول "١/ق٣/٥٥٩" ، حيث قال : " وأما نقصان الشرط المنفصل من العبادة فلا يقتضى نسخ العبادة لأنهما عبادتان ، فإذا نسخت إحداهما لدليل مقصور عليها لم يجز نسخ الأخرى ،

وانظر : المعتمد " ١/٤٤٨" ، إرشاد الفحول ص ١٩٦ " .

(٥) انظر : الفائق "٤/٩٤" .

(٦) فى الأصل : " بثبوت الحكم أن فى الحكم فى الكل " وما أثبته من "ك" .

(٧) فى الأصل : بهذا ، وما أثبته من "ك" .

(٨) فى "ك" الجواز .

القول بأن نسخ الركعتين نسخ للعبادة ، فإن عند نسخ الوجوب لا يثبت القائل بنسخ الجواز بل يرد الأمر إلى ما كان قبل الإيجاب[١] ،وهذا [٢] ليس كذلك، بل يجب الإتيان بالركعتين الباقيتين وهو ظاهر غنى عن التنبيه ، وإنما نبهنا عليه لأن سياق دليلهما واحد فلا يظن أنه يلزم من القول بلزوم نسخ الجواز ، القول بلزوم نسخ العبادة فيما نحن فيه [٣].

ولقائل : أن يقول : إنا نسلم[٤] أن نسخ الركعتين لا يوجب نسخ الركعتين الباقيتين ، لكن لم قلتم : إنه لا يوجب نسخ أصل العبادة ، فإن نسخ أصل العبادة عندنا قد يكون بحيث لا يكون شيء منها مشروعا ، وقد يكون بحيث يبقى شيء منها مشروعا ، وإذا كان كذلك لا يكون بقاء وجوب الركعتين دليلا على عدم نسخ أصل العبادة [٥].

واحتجوا بوجهين : أحدهما : أن الشارع[٦] إذا أوجب أربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب أصل العبادة ، ضرورة أن وجوب أربع ركعات لم يبق إذ ذاك ، والركعتان اللتان حكم بوجوبهما بعد النسخ عبادة أخرى غير الأربع المفروضة أولا ، وليس أيضا بعضا من الأربع المفروضة أولا، بدليل أنهما لو كانتا بعضا منهما لكان من صلى الصبح أربعا فقد أتى بالواجب وزيادة ، كمن أمر بصوم النهار فصام النهار والليل ، وبالإجماع ليس كذلك ، فعلم أنهما ليس بعضا من الأربع المفروضة أولا .

---

(١) فى "ك" الخطاب .

(٢) فى "ك" هنا .

(٣) انظر : المعتمد "١/٤٤٨" ، المحصول "١/ق٣/٥٥٨" ، الأحكام للآمدى "٣/١٧٨" مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٣" ، الفائق "٤/٩٤" .

(٤) فى "ك" لا نسلم .

(٥) انظر : المحصول ، الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه فى المواضع السابقة

(٦) آخر الورقة "١٠١" من "ك" .

وجوابه : أن التصديق مسبوق [1] بالتصور فما المعنى من قولك . إن نسخ بعض العبادة أو نسخ شرطها " لا تلك [2] " العبادة .

فإن عنيتم به أن حكم تلك العبادة من الوجوب وغيره لا يبقى ، بل يرتفع من حيث إنه كل فهذا صحيح لا ننازعكم فيه ، ولا حاجة فى إثبات هذا الاستدلال ، بل ادعاء الضرورة كاف فيه ، فإن الكل وحكمه من حيث إنه كل ينتفى بانتقاء الجزء ولو احتيج إليه لكن لا حاجة إلى ما ذكروه من أن الركعتين الباقيتين ليستا بعض الأربع ، وإن عنيتم به أنه يرفع حكم تلك العبادة بالكلية، وأنه لا يبقى من حكمها شيء ، فهذا باطل فإن وجوب الركعتين الباقيتين من حكم الأربع المفروضة أولا ، بدليل أنه لو / (٣٧٩/ب) كان غيره بمعنى أنه ينفك عنه ويمكن وجوده بدونه لا بمعنى : أن المفهوم منه غير المفهوم من وجوب الأربع ، فإن البعض بهذا المعنى مغاير [3] للكل لاحتاج ثبوت وجوبه إلى دليل آخر غير الخطاب الأول ، وبالإجماع ليس كذلك .

وأما قوله : لو كانتا بعضا منها لكان من صلى الصبح أربعا لكان قد أتى بالواجب وغيره .

قلنا : إنما لم يصح ذلك ، لأنه لم يأت بالتسليم المفروض عقيب الركعتين لا لأن الركعتين ليستا بعضا من الأربع ، ولهذا فإن من لم يوجب التسليم وإنما يوجب القعود بمقدار التشهد يصحح ذلك لو قعد عند تمام الركعتين مقدار التشهد ولم يصححه أيضا إذا ترك ذلك [4]، ولأن بقاؤهما بعد النسخ على الوجه الذى أوجب أولا من ركعتين القراءة والأذكار والهيئات دليل على أنهما

---

(١) فى الأصل : مسبوق ، وما أثبته من "ك" .

(٢) فى الأصل : لنسخ لا حصل تلك

(٣) فى "ك" مغايرا .

(٤) يعنى الحنفية فإنهم لا يوجبون التسليم بل يكفى القعود مقدار التشهد . انظر : مختصر الطحاوى " ص ٣٠"

بعضا منها [1].

وثانيهما : أن نسخ الركعتين من أربع ركعات يوجب رفع نفى إجزائها بدونهما ، ويوجب رفع وجوب تأخير التشهد ، وتوجب رفع وجوب ضم المنسوختين إلى الباقيتين ، وتوجب رفع إجزائها معا وكل هذا نسخ ، فكان نسخا لأصل العبادة .

وجوابه : من وجهين :

أحدهما : أن هذه الأحكام أحكام للركعتين الباقيتين ، وهى مغايرة لهما فليس نسخها [نسخا [2]] لهما .

وثانيهما : وهو الجواب التفصيلى أن نفى أجزاء الركعتين بدون الركعتين إنما كان لوجوب الأربع ، فلما زال وجوب مجموع الأربع زال ما هو تبع له فرفع نفى الإجزاء تبع لرفع الركعتين من الأربع ، وهو الجواب بعينه عن قولهم : إنه يرفع وجوب تأخير التشهد ، ويرفع وجوب ضم الركعتين المنسوختين إلى الباقيتين ويرفع إجزاء الباقيتين مع المنسوختين [3].

---

(1) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المستصفى "١/١١٦" ، الأحكام للآمدى "٣/١٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٣" ، الفائق "٤/٩٤ ، ٩٥".

(2) ساقط من الأصل وما أثبته من "ك" .

(3) انظر فى هذا الدليل ومناقشته :

المستصفى "١/١١٦" ، الأحكام للآمدى "٣/١٧٨" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/٢٠٣" ، الفائق "٤/٩٥" .

المسألة الثالثة

فى أن نسخ أصل القياس هو نسخ للفرع أم لا ؟

المشهور من أصحابنا أنه نسخ له (١).

والمشهور من الحنفية أنه ليس بنسخ له (٢). وقد تقدم ذكره (٣).

والذى نزيده هنا هو أن الحنفية قالوا : إن هذا نسخ بالقياس ، إذ لم يرد ناسخ للفرع ، وإنما أثبتم ذلك بالقياس على الأصل (٤).

أجاب المثبتون : أن هذا ليس نسخا بالقياس ، إذ ليس يحتاج فيه إلى معنى جامع هو علة النسخ ، ولو كان قياسا لاحتيج إليه بل هو زوال الحكم عن

---

(١) وإليه ذهب جمهور الأصوليين وهو اختيار الشيرازى والآمدى وابن الحاجب ، وابن الهمام من الحنفية .

انظر : العدة "٣/ ٨٢٠" ، التبصرة "ص ٢٧٥" ، شرح اللمع "١/ ٤٩١" ، البرهان "٢/ ١٣١٣" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٠" .

وراجع : جمع الجوامع وشرحه "٢/ ٨٩" ، المسودة " ص ٢١٣" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٨٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٧٣" .

(٢) والظاهر أن مذهب الحنفية موافق للجمهور يدل على ذلك ما جاء فى مسلم الثبوت "٢/ ٨٦" حيث قال : "إذا نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع، وهذا ليس نسخا، وقيل : يبقى ، ونسب إلى الحنفية " ، وبين صاحب فواتح الرحموت ذلك فقال : "إن هذه النسبة لم تثبت وكيف لا ، وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس " .

وانظر : العدة "٣/ ٨٢١" ، التبصرة "ص ٢٧٥" ، البرهان "٤/ ١٣١٤" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٧" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ٢٠٠" ، تيسير التحرير "٣/ ٢١٥" .

(٣) انظر ما سبق "ص ٢٣٧٣ " .

(٤) انظر : تيسير التحرير "٣/ ٢١٥" ، فواتح الرحموت "٢/ ٨٦" .

الفرع لزوال أصله ، فإن الحكم فى الفـرع مبنى على العلة ، والعلة فرع الحكم فى الأصل ، لأنها مستنـبطة من الأصل بحسب الحكم ، فإذا بطل الحكم فى/ (٣٨٠/أ) الأصل بطلت العلة، فإذا بطلت العلة زال الحكم المبنى عليها [١] .

وعند هذا ظهر أن هـذا النزاع ليس نزاعا فى أنه نسخ حـقيقـة ، فإن زوال الحكم لزوال علتـه ليس بنسخ ، إذ لا يجعل زوال التـحريم عن الخـمر لزوال الإسكار عنها نسخا [٢]. بل هو نزاع فى أنه هل يزول الحكم عن الفرع إذ ذاك أم لا ؟

قالت الحنفـية : قولكم : إذا بطلت العلة بطل الحكم المبنى عليـها حتى إذا كان الحكم مفتقرا إليها دواما أم مطلقا .

فالأول [٣]: مسلم ، والثانى ممنوع .

وهذا لأن الباقى غير مـفتقر إلى العلة حالة البقـاء عندنا وحينئذ لا نسلم أنه يلزم من زوال العلة زوال الحكم [٤].

أجاب المثبتون : بأن زوال الحكم لزوال علته ثابت بالاستقراء فى مسائل من غيـر نقض يوجد لذلك ، وذلك يغلب على الظن أنه سـبب لزوال الحكم ولو سلم وجود النقض ، لكان أفراد الدائر أكثر وإلحاق الفرد بالأكثر أقوى [٥].

---

(١) انظر : العدة "٣/ ٨٢٢" ، التبصرة " ص ٢٧٥" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٦٧" ، مختـصر ابن الحاجب وشرحـه " ٢/ ٢٠٠ " ، تيسير التـحرير" ٣/ ٢١٦ " ، فواتح الرحموت " ٢/ ٨٦ " .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى " فى الموضع السابق " ، الفائق "٤/ ٩٦" .

(٣) فى "ك" : ولأول .

(٤) انظر: الأحكام للآمدى، فواتح الرحموت ، تيسير التحرير "فى المواضع السابقة " .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ، الفائق "فى الموصعين السابقين" .

خاتمـــــة : فى طريقة معرفة الناسخ والمنسوخ :

اعلم أن التعـارض : إذا وقع بين معلومين ، أو مظنـونين ، أو بين معلوم ومظنون .

فإما أن يمكن الجمع بينهما : نحو الخاص مع العـام ، والمقيد مع المطلق، وقد تقدم الكلام فى هذا النوع فيما سلف [١].

أو لا يمكن وحينئذ إمـا أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخـر منهما لا [٢] بصراحة اللفظ ولا بغيره ، أو يعلم ذلك .

فإن كان الأول : فحكمه العمل بالراجح إن ظهـر الترجيح وستعرف طريقه إن شاء الله تعالى[٣] ((وإلا فحكمه التوقف والتخيـير على ما سيأتى ذلك فى التراجيح إن شاء الله تعالى))[٤].

وإن كان الـثانى : فـالمتأخـر ناسخ للمتـقدم إن كـانا متـساويين فى الـقوة والضعف ، أو كان المتأخر أقوى من المتقـدم ، وعكسه غير متصور عند من لا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون ، ثم كونه متأخرا وناسخا يعلم تارة بصريح اللفظ، نحو أن يقال : هذا متأخـر عن ذلك وهذا ناسخ لذاك ، وذاك متقدم على هذا ومنسوخ بهذا ، ويلحق بهذا القسم : ما إذا كان فى اللفظ ما يدل على التقدم والتـأخـر نحـو قوله علـيه السـلام : « كنت نهـيـتكم عن زيارة القـبـور ألا فزوروها »[٥] ، ونحو قوله تعالى : ﴿ الآن خـفف الله عنكم ﴾[٦] ، فإنه يدل

---

(١) انظر ما سبق .

(٢) آخر الورقة "١٠٢" من "ك".

(٣) انظر ما يأتى "جـ ٢ ق ٢٥٤" .

(٤) ما بين القوسين ساقط من "ك".

(٥) الحديث سبق تخريجه .

(٦) الأنفال : آية "٦٦".

على أنه بعد التثقيل المذكور من قبل فهو ناسخ له .

وتارة يعلم بغير صراحة اللفظ ، وهذا ينقسم إلى ما لا يعلم بدلالة حال الراوى ، نحو أن يقال : ورد هذا فى سنة كذا ، وهذا فى سنة كذا ، ويقال[1]: ورد هذا فى غزوة بدر ، وورد هذا فى غزوة أحد ، وهذا إنما يفيد لو علم تقدم إحدى الغزوتين على الأخرى .

إما بالطريق الأول / (٣٨٠/ب) ، أو بغيره[2] نحو التصريح بتقدم أحدهما على الآخر من غير أن يعلم وقوعها فى سنة معينة ، بهذا ظهر الفرق بين هذه الطريقة المذكورة من قبل [3].

وإلى ما يعلم بدلالة حاله نحو : أن يروى أحد الخبرين رجل متقدم الصحبة للرسول عليه السلام ، ويروى الخبر الآخر رجل متأخر الصحبة له ، بحيث يكون ابتداء صحبته عند انقطاع صحبة الأول ، ويكون كلاهما يرويان عنه عليه السلام من غير واسطة ، فإنه إذ ذاك يدل على أنه متأخر عنه ، أما إذا لم يكن بهذه الحيثية فلا يجوز[4] أن سمع متقدم الصحبة الخبر الذى رواه بعد سماع متأخر الصحبة الخبر الذى رواه . ويجوز أن يروى متأخر الصحبة عمن تقدمت صحبته ويروى متقدم الصحبة عمن تأخرت صحبته .

ومن هذا يعلم أنه لا يثبت النسخ بكون روى أحد الخبرين من أحداث الصحابة . أو يكون إسلامه متأخرا عن إسلام راوى الآخر [5].

---

(١) فى "ك" أو يقال .

(٢) فى "ك" : أو غيره

(٣) انظر : المعتمد "١/ ٤٤٩" ، العدة "٣/ ٨٢٩" ، المستصفى "١/ ١٢٨" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٦١" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٦" ، روضة الناظر " ص ٨٨" ، شرح تنقيح الفصول "ص٣٢١" .

(٤) فى "ك" : لجواز .

(٥) انظر : العدة "٣/ ٨٣٢" ، المستصفى "١/ ١٢٩" ، المحصول "١/ ق٣/ ٥٦٣" ==

وأما قـول الصحابى : كـان هذا الحكم ثم نسخ أو هذا الخبـر منسوخ ، أو هذا الخبر ينسخ هذا الحكم ، فليس يعرف به النسخ ، لأنه يجوز أن يكون قاله اجتهادا فلا يثبت به النسخ فى حق الكل [1].

وعن الكرخى : الفرق بين مـا إذا قال هذا منسوخ ، وبين مـا إذا قال هذا منسوخ بهذا [2].

فأوجب قبـول قوله فى الأول دون الثانى ، زعمـا منه أنه لولا ثبوت النسخ وظهوره ما أطلق الـنسخ إطلاقا ، بخلاف ما إذا عين النـاسخ ، فإنه يجوز أن يكون قاله اجتهادا [3].

وهو ضعيف .

لأنا وإن سلمنا: أن ذلك يدل على الظهور،لكن بالنسبة إلى ظنه واجتهاده، لا بالنسـبة إلى ما فى نـفس الأمر إذ ليس فيـه دلالة على ذلك ، وحيـنئذ لا يجب قبوله كما فى الأول [4].

ولا يكون[5] إحدى الآيتـين مثبـتة فى المصـحف بعد الأخرى ، فـإن قوله تعالى : ﴿ والذين يتوفون منكم ويـذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعـة أشهر

== الأحكام للآمدى "٣/ ١٨١" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "٢/ ١٩٦" .

وراجع : جمع الجـوامع وشرحـه "٢/ ٩٤" ، تيسيـر التحـرير "٣/ ٢٢٢" ، فواتح الرحموت "٢/ ٩٦" ، شرح الكوكب المنير "٣/ ٥٦٩" .

(١) انظر : المعـتمـد "١/ ٤٥١" ، العـدة "٣/ ٨٣٥" ، المحصـول "١/ ق٣/ ٥٦٦" ، الأحكام للآمدى "٣/ ١٨١" ، شرح تنقيح الفصول " ص ٣٢١" .

وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٦٢" ، تيسير التحرير "٣/ ٢٢٢" ، المسودة " ص ٢٣٠" .

(٢) انظر : المعتمد ، المحصول ، شرح تنقيح الفصول " فى المواضع السابقة " .

(٣) انظر : نفس المراجع السابقة .

(٤) انظر : المحصول "١/ ق٣/ ٥٦٧" . وراجع : الإبهاج "٢/ ٢٦٢" .

(٥) فى "ك" : ولا تكون .

وعشرا ﴾[1] مثبتة قبل آية الاعتداد بالحول[2] ، وهو ناسخ لهـا ، ولأن ترتيب الآيات والسور فى المصحف ليس على ترتيبـها فى النزول ، فلا يكون تأخرها فى الإثبـات دليـلا ((على تأخـرها فى النزول ، فـلا يكون))[3] دليلا على النسخ [4].

وأما إذا قال الصحابى : فى أحد الخبرين المتواترين أنه كان قبل الآخر .

فهل يقبل ذلك أم لا ؟

فالأكثرون على أنه لا يقبل ، لأنه يتضمن نسخ المعلوم بالمظنون ، وهو غير جائز إذ الكلام فى هذه المسألة تفريعا عليه [5].

وقال القـاضى عبد الجـبار : يقبل وإن لم يقـبل المظنون فى نسخ المعلوم إذ الشىء [يقبل [6]] بطريق التضمن[7] والتبع ، ولا يقبل بطريق الأصالة ((كما يقـبل بطريق الضمن والتـبع ، ولا يقبل بطريق / (٣٨١/أ) الأصـالة))[8] كما تقبل شهادة القابلة فى كون الولد من إحدى المرأتين ،وإن كان يترتب على

---

(١) البقرة : آية "٢٣٤" .

(٢) وهى قوله تعالى : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج** ﴾ سورة البقرة : آية "٢٤٠" .

(٣) ساقط من "ك" .

(٤) انظر : الأحكام لابن حزم "٦٠١/٤" ، المستـصفى "١٢٨/١" ، الأحكام للآمدى "١٨١/٣" ، مختصر ابن الحاجب وشرحه "١٩٦/٢" .

وراجع : جمع الجـوامع وشرحـه "٩٤/٢" ، فواتح الرحمـوت "٩٦/٢" ، شرح الكوكب المنير "٥٦٨/٣" .

(٥) انظر : العدة "٨٣٢/٣" ، المحصول "١/ق٣/٥٦٤" ، شـرح تنقيح الفصول " ص "٣٢١" ، الفائق "٩٧/٣" .

(٦) ساقط من الأصل ، وما أثبته من "ك" .

(٧) فى الأصل :الضمن ، وما أثبته من "ك"

(٨) ما بين القوسين القوسين ساقط من "ك" .

ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع أن شـهادة النساء لا تقبل فى النسب وكما تقبل شهـادة الاثنين فى الإحصان الذى يترتب عليه الرجم ، وإن كان لا تقبل شهادتهما فى إثباته [١].

قال أبو الحسين البصرى : هذا يقتضى الجواز العقلى فى قبوله لا فى وقوعه ما لم يثبت أنه يلزم مـن ثبوت أحد الحكمين ثبوت الأمـر ، والجواز العقلى لا نزاع فيه ، فإنا بينا أنه لا نزاع فى أنه يجوز أن ينسخ المقطوع بالمظنون ، فإذا لم يكن فى قـبـول المظنون فى أصـل النسخ نزاع ، فـلأن يكون نزاع فى قـبـوله بالنسبة إلى شرطه بطريق الأولى . والله أعلم [٢] ((وأحكم)) [٣].

---

(١) انظر : المعتمد "١/ ٤٥١" ، المحصول "١/ق٣/ ٥٦٤".

(٢) انظر : المعتمد ، المحصول " فى الموضعين السابقين ".

(٣) ساقط من "ك" . وجـاء بعد هذه الكلمة الـساقطة من "ك" قول الناسخ آخـر الجزء الأول بحمد الله ومنته . . .

النوع الثانى عشر
الكـــلام فى الإجمـــاع

النوع الثانى عشر : الكلام فى الإجماع

وهو مرتب على مقدمة وفصول :

أما المقدمة ففى تفسيره لغةً ، ورسمه شرعًا .

اعلم أن الإجماع فى اللغة يطلق على أمرين :

أحدهما : العزم على الشىء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ﴾[1] أى اعزموا .

ومنه قوله - عليه السلام - : « لاَ صِيَامَ لِمَن لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ »[2] [أى لمن لم يعزم عليه من الليل][3].

---

(١) سورة يونس ، الآية : (٧١) .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الصيام ، باب النية فى الصيام ١/ ٥٧١ عن حفصة زوج النبى ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » ومال إلى أنه موقوف .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الصيام ، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل ٢/ ١١٧ من حديث حفصة رضى الله عنها وقال : الموقوف أصح .

وأخرجه النسائى عنها فى كتاب الصيام ، النية فى الصيام ٤/ ١٩٦ ، ١٩٧ .

وأخرجه ابن ماجه عنها فى كتاب الصوم باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل ١/ ٣١١ .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٦/ ٢٨٧ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصيام ٢/ ١٧٢ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصوم باب ما عليه فى كل ليلة من نية الصيام للغد مرفوعًا ٤/ ٢١٣ .

وأخرجه ابن خزيمة فى كتاب الصيام باب إيجاب الإجماع على الصوم الواجب قبل طلوع الفجر بلفظ عام مراده خاص - مرفوعًا ٣/ ٢١٢ .

وقال ابن حجر فى التلخيص الحبير ٢/ ٢٠٠ : اختلف الأئمة فى رفعه ووقفه ، وذكر عن الترمذى أن البخارى قال فى هذا الحديث : هو خطأ ، وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر وقفه . كما ذكر أن النسائى صرح بعدم رفعه وصوب أنه موقوف.

فانظر كلام ابن حجر على هذا الحديث فى التلخيص الحبير ٢/ ٢٠٠ وكذلك نصب الراية ٢/ ٤٣٣ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

وثانيهما : الاتفاق يقال : القوم أجمعوا على كذا أى : اتفقوا عليه (١)

وأما رَسْمُهُ بحسب اصطلاح العلماء (٢) فقد قال الشيخ الغزالى (٣) -رحمه الله - « الإجماع عبارة عن اتفاق أمة محـمد - عليه السلام - خاصة على أمر من الأمور الدينية » (٤).

واعترض عليه من وجوه :

أحدها : أنه يشعر بعدم انعقاد الإجمـاع إلى يوم القيامة ؛ لأن أمة محمد - عليه السلام - من اتبعه إلى يوم القيـامة ، والموجود فى العصر بعض الأمة لا كله فلا يكون إجماعهم حجة (٥).

وهو ضعيف ؛ لأن الأمة أخص من الشـيئ ، فإذا كان الشيئ على رأينا لا يتناول المعدوم ، فلأن لا يتناول ما هو أخص منه بالطريق الأولى .

ولئن سلمنا أن الشـيئ يتناول المعدوم ، لكن الاتفاق حـاصل بيننا وبينهم على أن الموجـود وما هـو أخص منه لا يتناول المعـدوم ، والأمة والناس ومـا يجرى مجراهما أخص من الموجود فلا يتناول المعدوم .

---

(١) انظر القاموس المحيط ٣/ ١٥ باب العين فصل الجيم ، مادة (جمع) .

(٢) فى الأصل (العمل) والمثبت فى (ك) .

(٣) هو محمـد بن محمد بن مـحمد الغزالى الطوسى أبو حامـد ، فقيه شـافعى أصولى متكلم متصـوف له نحو مائتى مصنف رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فـالحجاز فبلاد الشام ، فـمصر وعاد إلى بلدته ، من مـصنفاته : « إحيـاء علوم الدين » و« تهافت الفلاسـفة » و« شـفاء العليل » فى أصول الـفقه و« المسـتصفـى من علم الأصول » و«الوجيز فى فروع الشافعية » مولده عام ٤٥٠هـ ووفاته عام ٥٠٥هـ .

وفيات الأعيان ١/ ٤٦٣ ، الوافى بالوفيات ١/ ٢٧٧ ، طبـقات الشافعية لابن السبكى ٤/ ١٠١ ، شذرات الذهب ٤/ ١٠ .

(٤) المستصفى ١/ ١٧٣ وانظر الروضة ص ١٣٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ١٩٥ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٩ .

(٥) هذا الاعتراض ذكره الآمدى فى الأحكام ١/ ١٩٥ .

فإن قلت : ما هو أخص من الموجود مطلقًا لا يصدق على ما لا يصدق عليه الموجود ، فأما ما هو أخص منه من وجهٍ دون وجه ، فلا نسلم أنه لا يصدق حيث لا يصدق هو عليه ، ولم لا يجوز أن يقال : إن الأمة أخص من الموجود من وجه دون وجه من حيث إن الأمة تتناول الموجود من جنسه والمعدوم من جنسه ، وحينئذ لا يلزم من عدم صدق الموجود على المعدوم من الأمة عدم صدق لفظ الأمة عليه ؟ .

قلت : هذا الاحتمال مندفع بالإجماع ، فإنهم اتفقوا على أن الأسامى التى مدلولاتها مركبة لا تصدق فى حالة العدم ؛ لأنه لا تحقق لماهية التأليف والتركيب فى حالة العدم وفاقًا ..

وثانيهما : أنه يقتضى أن يكون إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد إجماعًا شرعيًا وليس كذلك (١).

وهو أيضًا (*) ضعيف ؛ لأنا إن لم نعتبر قول العوام فى انعقاد الإجماع منعنا إمكان وقوع المسألة ؛ وهذا لأنه لا يجوز خلو الزمان عمن يقوم بالحق .

وإن اعتبرنا قولهم منعنا أن إجماعهم ليس إجماعًا شرعيًا (٢).

وثالثها : أنه غير جامع ؛ لأنه خرج منه إجماعهم على أمر عقلى ، أو عرفى ، أو لغوى ؛ ضرورة أنه ليس أمرًا دينيًا مع أن إجماعهم فيه / (٢/أ) إجماعًا شرعيًا وهو منقدح .

وقال النظام (٣) : هو كل قول قامت حجته (٤) .

---

(١) هذا الاعتراض ورد فى الإحكام للآمدى ١/ ١٩٥ .

(*) آخر الورقة (٢) من نسخة (ك) .

(٢) انظر: الإحكام للآمدى ١/ ١٩٥ .

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى أبو إسحاق النظام ، من رؤوس المعتزلة تبحر فى علوم الفلسفة وانفرد بآراء خاصة . من تصانيفه « النكت » وله كتب كثيرة فى الفلسفة والاعتزال ، توفى سنة ٢٣١ .

انظر : تاريخ بغداد ٦/ ٩٧، لسان الميزان ١/ ٦٧، طبقات المعتزلة للمرتضى ص ١٣٩ .

(٤) انظر: المستصفى ١/ ١٧٣ ، الاحكام للآمدى ١/ ١٩٥ .

وقصد بذلك الجمع بين مذهبه من أن اتفاق أمة محمد - عليه السلام - ليس بحجة وبين ما تواتر من السلف من أنه لا يجوز مخالفة الإجماع .

والنزاع لفظى ولا مشاحة فى الألفاظ [1] .

وأما ما أورد عليه بأنه يلزم منه أن يكون قول الواحد إجماعًا وهو على خلاف اللغة والعرف [2] .

فهو وارد أيضًا على من يقول بالإجماع بالمعنى المشهور ؛ لأنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد فإنه يكون قوله حجة بطريق الإجماع عنده فما هو جوابه فى هذه الصورة فهو جواب النظام .

ولئن قلت : إنه حجة بطريق الإجماع من حيث إنه لا يجوز ذهول مجموع الأمة عن الحق ، لكن لا يطلق عليه اسم الإجماع .

قلت : وللنظام أن يقول مثله ، بأن يقول : إنما يطلق [3] الإجماع على القول الذى قامت حجته إذا كان قول الجماعة ، فأما إذا كان قول الواحد فإنه لا يجوز مخالفته بطريق الإجماع ، لكن لا أطلق عليه لفظ الإجماع .

فالأولى أن يقال فى حده أنه : عبارة عن اتفاق جميع المجتهدين الموجودين فى كل عصر من الأعصار من أمة محمد - عليه السلام - على أمر من الأمور[4] .

وأطلقنا اتفاقهم ، ليتناول الاتفاق فى الاعتقاد ، والقول ، والفعل ، والسكوت ، والتقرير ، المنزلين[5] منزلة القول والفعل والاتفاق المركب منها .

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٧٣ ، الإحكام للآمدى ١/ ١٩٥ .

(٢) فى الأصل : (والفرق) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل : (أطلق) والمثبت فى (ك) .

(٤) هذا التعريف قريب مما ذكره الرازى والآمدى فانظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ١٩٦ .

(٥) فى الأصل : (المنازلين) والمثبت فى (ك) .

وإنما قيدنا بالجميع ؛ ليخرج البعض فإن اتفاق البعض ليس بحجة .

وقيدنا بالمجتهد ؛ ليخرج اتفاق العامة فإنه غير معتبر على الرأى الأظهر ولو اعتبر ذلك وجب حذفه ويقام مقامه ما يتناولهم ولغيرهم ممن يعتبر قولهم.

وإنما قلنا : الموجودين فى كل عصر من الأعـصار ؛ لرفع أن يتوهم متوهم أن المراد من المجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة وإن كان هذا التوهم باطلاً .

وإنما قلنا : على أمر من الأمـور، ليتناول الشرعـيات [١]، والعقليات [٢] والعرفيات [٣] ، واللغويات [٤].

هذا تمام المقدمة ، أما الفصول ففى المقاصد [*] .

---

(١) الشرعيات : كحل البيع .

(٢) العقليات : كحدوث العالم .

(٣) العرفيات : كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية .

(٤) اللغويات : ككون الفاء للترتيب .

انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢١/١ نهاية السول ٢٣٧/٣ .

(*) آخر الورقة (٣) من نسخة (ك) .

((الفصل الأول))

((فى الإجماع))

وفيه مسائل :

((المسألة الأولى))

فى إمكان وقوع الإجماع ، وإمكان الاطلاع عليه [1]:

اعلم أن من الناس من أحاله عادة [2] .

ومنهم من قال بإمكانه بغير إحالة بوجه ما ، لكن قال : لا سبيل إلى الاطلاع عليه [3] .

---

(1) ذهب جمهور العلماء إلى إمكان وقوع الإجماع ، وإمكان الاطلاع عليه .
انظر الكلام على ذلك فى : المستصفى ١/ ١٧٣، ١٧٤، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢ الأحكام للآمدى ١/ ١٩٦ ، ١٩٧ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٩٥ ، نهاية السول ٣/ ٢٤٢ ، إرشاد الفحول ص ٧٢ .

(2) وهم بعض النظامية والشيعة .
انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١ ، الأحكام للآمدى ١/ ١٩٦ ، نهاية السول ٣/ ٢٤٢ .

(3) نسب الآمدى وابن السبكى وغيرهما هذا القول إلى الإمام أحمد فى إحدى الروايتين عنه ، ثم نقل الآمدى عن الإمام أحمد أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » .
انظر: الأحكام للآمدى ١/ ١٩٨ ، الإبهاج ٢/ ٣٩٠ ، مسلم الثبوت ٢/ ٢١٢ .
والحق : أن ما نقل عن الإمام أحمد - رحمه الله - من إنكار الإجماع ليس على ظاهره ، بل هو محمول عند الحنابلة على أنه قاله على طريق الورع ، أو قال هذا فى حق من ليس له معرفة بخلاف السلف ، أو على تعذر معرفة الكل ، أو على الإجماع العام النطقى ، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم .
انظر : المسودة ص ٣١٦ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢١٣ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٢٧٩ .

أما الأولون ، فقالوا إن كل مالا يكون معلومًا بالضرورة فإنه يستحيل اتفاق الخلق العظيم والجم الغفير عليه ، كما يستحيل اتفاقهم فى الساعة الواحدة ، على المأكول الواحد ، واللبس الواحد ، وكيف لا وتراهم يختلفون فى الضروريات والبديهيات : فمنهم من اعترف بها ، ومنهم من أنكرها أصلاً ورأسًا ، مع أن طريقها واحدة لا فكر فيها ولا [(١)] روية ، فالنظريات القطعيات بذلك أجدر لافتقارها إليهما وافتقارها إلى النظر والناس مختلفون فيه فإن منهم من [أنكر] [(٢)] كون النظر يفيد العلم بل لا يفيد إلا الظن الغالب والظنيات بذلك أولى من القطعيات ؛ لأن طرائقها كثيرة ، وطباع الخلق الكثير وأذهانهم مختلفة عادة ، فمن الممتنع تطابقها على طريقة واحدة .

وجوابه : منع استحالة اتفاق الخلق الكثير ، والجم الغفير على الشيء الواحد الذى لا يكون معلومًا بالضرورة إذا كان له دليل قاطع ، أو شبهة أو أمارة مغلبة للظن ؛ وهذا لأنه وجد ذلك ؛ فإنا نعلم اتفاق الخلق الكثير والجم الغفير فى شرق البلاد وغربها على نبوة محمد - عليه السلام - بسبب معجزته القاطعة ، واتفاق أهل الشبه على مقتضاها كأهل البدع والكفر .

وكذلك نعلم اتفاق الخلق العظيم على فساد بيع المضامين [(٣)] والملاقيح[(٤)] مع أن الموجب له ليس إلا ما يوجب الظن من خبر واحد ، أو قياس [(٥)] .

وإنما عدلنا عن العبارة المشهورة فى ذلك ، وهى : أنا نعلم اتفاق المسلمين

---

(١) فى الأصل (ولا رواية) والمثبت فى (ك) .

(٢) كلمة (أنكر) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) المضامين : ما فى أصلاب الفحول ، وهى جمع مضمون . يقال : ضمن الشيء بمعنى تضمنه . ومنه قولهم : « مضمون الكتاب كذا وكذا » انظر: النهاية في غريب الحديث ٣/ ١٠٢ .

(٤) الملاقيح . جمع ملقوح وهو ما فى بطن الناقة .

انظر : النهاية في غريب الحديث ٤/ ٢٦٣ ، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٢٨

(٥) يشير إلى ما ورد فى الحديث : « أنه نهى عن بيع المضامين والملاقيح » وإنما نهى عنه لأنه من بيع الغرر .

مع أن كثرتهم لا تحصى على نبوة محمد ﷺ .

ونعلم اتفاق اليهود والنصارى على إنكار نبوته .

واتفاق الشافعية على أقواله الصادرة عن الأمارة (١) ، إلى ما ذكرنا ليندفع ما يقال عليها وهو : أنك إن عنيت بالمسلم المعترف بنبوته كان ذلك جاريًا مجرى قولنا المعترف بنبوته معترف بنبوته وذلك معلوم بالضرورة ، وإن عنيت به غيره فلا نسلم اتفاقهم عليها ، وكذا الكلام فى المثالين الأخيرين ، فإن هذا لا يتأتى على عبارتنا ، وما ذكروه من الصور ، فإنما امتنع فيه (٢) الاتفاق ، لانتفاء ما شرطنا فى حصول الاتفاق وهو الدليل القاطع ، أو الأمارة المغلبة للظن .

وما ذكروه من اختلاف الناس فى الاعتراف بالبديهيات ، والضروريات ، والنظريات فإنما يقدح فيما نحن فيه أن لو ادعينا اتفاق جميع الأمم (*) على شيئ واحد ، وليس كذلك ، بل ندعى اتفاق بعض من اعترف بكلها وهم المجتهدون .

وقوله : الظنيات طرائقها كثيرة ، وأذهان الناس مختلفة ، فمن الممتنع عادة اتفاقهم على واحدة منها .

قلنا : وإن كان كذلك لكن قد يكون البعض منها أرجح من البعض فلا يمتنع اتفاقهم عليه .

سلمناه [لكنه] (٣) منقوض بما تقدم من أنا نعلم اتفاق الخلق الكثير على عدم جواز بيع المضامين والملاقيح مع أن الدليل الدال عليه ظنى نحو الخبر

---

(١) أى : اتفاق أصحاب الإمام الشافعى - رحمه الله - على أقواله الصادرة عن الاجتهاد والقياس .

(٢) فى الأصل (من) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٤) من نسخة (ك) .

(٣) كلمة (لكنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

المروى بالآحاد ، أو القياس [1] .

وأما الآخرون الذين قالوا : بإمكان وقوعه لكن زعموا أنه لا طريق لنا إلى معرفته .

فقد احتجوا عليه بأن قالوا : إن من الظاهر أنه لو أمكن أن يحصل العلم به فإنما يحصل من جهة السمع لا غير ، بأن يسمع من / (٣/أ) أهل الاتفاق أنهم اتفقوا عليه ، أو يسمع منهم ما يجرى [مجراه] [2] فإن ما عداه من الطرائق نحو الوجدان والإحساس [بغير حس السمع ، وحكم العقل إما بالبداهة ، أو بالنظر فيما لا يمكن اكتسابه به] [3] لكن ذلك متعذر ، لأن سماع كلام الغير [4] مع العلم بكونه كلامه يتوقف على معرفته بعينه ، وذلك معلوم بالضرورة ، فأذن العلم باتفاق المجتهدين على حكم يتوقف على معرفة أعيانهم ، لكنه متعذر لتفرقهم شرقًا وغربًا .

لا يقال : يمكن ذلك بطريقين :

أحدهما : أن يطوف عليهم شرقًا وغربًا ويسمع منهم ذلك .

وثانيهما : أن يجمعهم سلطان قاهر فحينئذ يمكن الاطلاع عليه ، لأنا نقول: أما الأول ، فباطل ، لأنه لم يوجد إلى الآن من طاف المشرق والمغرب وعرف المجتهدين بأعيانهم ، وأخبر عنهم اتفاقهم على حكم ما .

سلمنا ذلك ، لكن من أين نعلم أنه لم يغادر أحدًا منهم لم يجتمع به ، وكيف الخلاص من وجود خامل منهم لا يعرف ؟

---

(١) انظر ما تقدم فى المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٢) كلمة (مجراه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الاصل ومثبت فى (ك) .

(٤) لا يجوز دخول « أل » على « غير » لأنها من الألفاظ المغرقة بالتنكير .
انظر مغنى اللبيب ١/ ١٥٨ ، المصباح المنير ص ٤٥٨ .

سلمناه ، لكن من أين نعلم أن ما أفتاه ، أو أخبره من اعتقاده من أنه يعتقد ذلك الحكم أفتاه من صميم قلبه ، أو كان صادقًا فيما أخبره ؟

فلعله أفتاه بذلك خوفًا وتقية ، أو لأسباب أخر وهو لا يعتقد ذلك . وكذا الكلام فيما إذا أخبره عن اعتقاده .

سلمناه لكن لا يمكن ذلك فى زمان واحد ضرورة تفرقهم فى شرق البلاد وغربها ، بل فى مدة متطاولة وحينئذ لم يمكن القطع بحصوله ؛ لاحتمال أن يكون الذى أفتاه أولاً . فقد رجع عنه بعد ارتحال المستفتى عنه قبل إفتاء الآخرين ، وحينئذ لا يحصل الإجماع ، لعدم حصول الاتفاق فى زمان ما .

وأما الثانى فهو باطل أيضًا بأكثر ما سبق ، ولا ينقض ذلك لما أنا نعلم من اتفاق المسلمين (*) على نبوة محمد - عليه السلام - مع تفرقهم فى شرق البلاد وغربها .

وكذلك نعلم اتفاق اليهود والنصارى على إنكار نبوته - عليه السلام - مع تفرقهم فى الآفاق .

وكذلك نعلم اتفاق الشافعية على فساد النكاح بلا ولى [1] ، واتفاق الحنفية على صحته [2]، وإن لم نعرفهم بأعيانهم .

ولا ينقض أيضًا : بما أن نعلم باستيلاء بعض المذاهب والملل على بعض النواحى كما نعلم باستيلاء الإسلام فى بلاد الحجاز واليمن ، واستيلاء الملة النصرانية فى جزائر الإفرنج وإن كنا لا نعرفهم بأعيانهم لأنا نقول :

أما الجواب عن الأول فقد سبق .

وأما عن النقضين الباقيين فعلى نحوه بأن يقال: إن أريد باليهودى المعترف

(*) آخر الورقة (٥) من نسخة (ك) .

(١) راجع فى ذلك : المهذب ٢/ ٣٥ .

(٢) راجع : المبسوط ٥/ ١٠٧ .

بنبوة موسى - عليه السلام - المنكر لنبوة محمد ﷺ فإن ذلك جار[1] مجرى قولنا : المعترف بنبوة موسى - عليه السلام - المنكر لنبوة محمد ﷺ منكر لنبوته وهو ضرورى .

وإن أريد به غيره فلا نسلم حينئذ اتفاقهم على إنكار نبوته - عليه السلام- وعلى هذا المنوال الجواب فى اتفاق الشافعية والحنفية .

فأما النقض الأخير فالجواب عنه : أنا إنما نعلم ذلك بالنسبة إلى أكثر من فى البلاد بخبر التواتر ، أو المشاهدة بناء على رؤية شعار الإسلام والتنصر ، ومعرفة علامتها ، نحو الأذان والمساجد للمسلمين ، والكنائس والناقوس[2] للنصارى ، فأما أن نعلم ذلك بالنسبة إلى كل واحد من أهل تلك البلاد فذلك مما لا سبيل إليه .

الجواب عنه : أنه يمكن الاطلاع عليه ، أما إذا كان المجتهدون قليلين بحيث يمكن معرفتهم بأعيانهم كما كان فى زمان الصحابة . فبمراجعتهم ومشافهتهم وإن كانوا كثيرين بحيث لا يمكن لواحد أن يعرفهم بأعيانهم فبمشافهة بعضهم والنقل المتواتر عن الباقين بأن ينقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عمن فيه من المجتهدين مذاهبهم ، وخمول المجتهد بحيث لا يعرفه أهل بلدته مستحيل عادة[3] .

---

(١) فى الأصل و(ك) (جاريا) .

(٢) الناقوس : مضراب النصارى الذى يضربونه إيذانًا بحلول وقت صلاتهم .
المعجم الوسيط ٢/٩٤٦ .

(٣) استفاد المؤلف هذه المسألة من المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١ - ٤٥ .
وقد رجح الإمام الرازى فى المحصول جـ ٢ ق ١/ ٤٥ أنه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا فى زمن الصحابة - رضوان الله عليهم - .

((المسألة الثانية))

((فى كون الإجماع حجة))

مذهب جماهير السلف والخلف أن إجماع أمة محمد - عليه السلام - حجة[1] ، لكن اختلفوا فى أنه هل هو حجة قطعية ، بحيث يكفر ، أو يضلل ويبدع مخالفه ، أو لا يكون حجة قطعية ، بل هى ظنية لا يضلل ولا يبدع مخالفه ؟

فذهب الأكثرون إلى الأول .

وذهب المحققون منا ومن المعتزلة [2] إلى الثانى [3] .

---

(١) راجع كلام الأصوليين على هذه المسألة فى :
المحصول جـ ٢ ق ٤٦/١ ، الروضة ص ١٣١ ، الإحكام للآمدى ٢٠٠/١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠/٢ ، المسودة ص ٣١٥ ، نهاية السول ٢٤٧/٣ ، الإبهاج ٢٩٣/٢ ، فواتح الرحموت ٢١٣/٢ .

(٢) المعتزلة فرقة مشهورة ظهرت فى آخر القرن الأول الهجرى والمنتسبون إليها لهم آراء شاذة فى العقيدة كالقول بخلق القرآن ، وبأن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ومن أصولهم نفى القدر ، والقول بوجوب فعل الأصلح على الله ، وأول من اشتهر منهم واصل بن عطاء .
انظر : الفرق بين الفرق ٩٣ - ١٨٩ ، الملل والنحل ٥٧/١ .

(٣) الخلاف فى الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية ، أو ليس بحجة ذكره الرازى فى المحصول وقد اختار أنه حجة ظنية كما فى ٨٦/١/٢ وانظر نهاية السول ٢٦٢/٣ فقد نقل القول بالظنية عن الإمام وأتباعه والقول بالقطعية عن الأكثر والحق ما ذكره ابن قدامة فى الروضة ص ١٥٤ - ١٥٥ من أن الإجماع منه ما هو ظنى ومنه ما هو قطعى ، فالقطعى ما اكتملت شروطه المعتبرة ونقل نقلاً متواتراً ، والظنى ما اختل بعض شروطه أو نقل بطريق الآحاد وانظر فى المسألة أيضًا
كشف الأسرار ٢٥٢/٣ ، شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢ ، ٢١٥ ، فواتح الرحموت ٢١٣/٢ إرشاد الفحول ص ٧٩

وقالت الخوارج [1] ، والنظام ، والشيعة [2] القائلون بالإمـام المعصوم أنه ليس بحجة [3].

لنا وجوه ، وهى : الكتاب ، والسنة ، والمعقول .

أما الكتاب [*] فآيات :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [4] .

ووجه الاستدلال به : أنه جمع بين مشاقة الرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ، فلو لم يحرم (اتباع) غير سبيل المؤمنين لما جاز الجمع بينه وبين المشاقة فى الوعيد ؛ إذ لا يجوز أن يجمع بين المحرم والمباح فى الوعيد كما يقال : إن زنيت وشربت الماء عاقبتك ، وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم [5].

---

(١) طائفة خرجت فى أيام على بن أبى طالب - رضى الله عنه - سموا بذلك لخروجهم عليه لما قبل التحكيم ويقول معظمهم بتكفير مرتكب الكبيرة ، وإباحة دمه وماله ، وخلوده فى النار ، وبوجوب الخروج على الإمام الجائر . وهم طوائف كثيرة منهم الأزارقة والنجدات والصفرية والأباضية .

انظر : الفرق بين الفرق ٥٤ - ٩٢ ، الملل والنحل للشهرستانى ١/ ١٩٥ - ٢٥٦ .

(٢) هم الذين شايعوا عليًا - رضى الله عنه - وقالوا أنه الإمام بعد رسول الله ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده وهم فرق .

انظر : الملل والنحل ١/ ٢٣٤ .

(٣) انظر المعتمد ٢/ ٤٥٨ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٤٦ ، المستصفى ١/ ٢٠٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠ .

(*) آخر الورقة (٦) من نسخة (ك) .

(٤) سورة النساء ، الآية (١١٥) .

(٥) هذه الآية أول من استدل بها الإمام الشافعى - رضى الله عنه - على حجية الإجماع وقد نقل المزنى عن الشافعى - رحمه الله - فى ذلك قصة ذكرها الألوسى فى تفسيره ٥/ ١٣٢ .

=

فإن قلت : لا نسلم أن كلمة من للعموم ، وسنده ما سبق فى أدلة الواقفية[1] .

وحينئذ لا يكون فى الآية دلالة على أنه يحرم على كل واحد واحد من المكلفين اتباع غير سبيل المؤمنين ، فلا يكون فيها دلالة على كونه حجة ، إذ حجيته إنما تثبت أن لو حرم على الكل مخالفته .

لا يقال : بأن كل من قال بحرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بالنسبة إلى بعض المكلفين ، قال بذلك بالنسبة إلى كلهم فالقول بذلك بالنسبة إلى البعض دون البعض قول لم يقل به أحد ؛ لأنا نمنع ذلك ، وهذا ، لأنه يحرم على العوام عندنا مخالفة المجتهدين واتباع / (٤/أ) غير سبيلهم دون المجتهد .

سلمناه لكنه إثبات للإجماع بإجماع أضعف منه [2] .

سلمنا أنها للعموم لكن لا نسلم أنه توعد على كل واحد من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين بانفراده حتى يلزم أن يكون كل واحد منهما محرمًا بانفراده بل توعد على مجموعهما ، وحينئذ لا يلزم أن يحرم اتباع غير سبيل المؤمنين بانفراده .

وقوله ، لو لم يكن محرمًا لما جاز الجمع بينه وبين المشاقة فى الوعيد .

قلنا : متى إذا لم يحرم بحال الجمع والإفراد [3] ، أو أن حرم حالة الجمع دون الإفراد ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ، وهذا فإن الشيئ جاز أن يحرم مع الغير

= وانظر استدلال الشافعى بهذه الآية ووجه الاستدلال فى :

تفسير الفخر الرازى ١١/ ٤٣ وكذلك فى المستصفى ١/ ١٧٥ المحصول جـ ٢ ق ١/ ٤٦ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠ ، نهاية السول ٣/ ٢٤٨ ، الإبهاج ٢/ ٣٩٤ .

(١) انظر الجزء الأول ورقة (٢٠٢) .

(٢) ذكر هذا الاعتراض فى : المحصول جـ ٢ ق ١/ ٥٦ . الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠ .

(٣) فى الأصل (أجمع) والمثبت فى (ك) .

ولا يحرم وحده كنكاح الأخت مع الأخت ، وإنما لم يجز الجمع بين الزنا وشرب الماء فى الوعيد لأنه من قبيل القسم الأول (١) .

سلمنا حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا ، لكن حرمة بعض غير سبيل المؤمنين أو حرمة كل غير سبيل المؤمنين ؟

والأول مسلم : فإن عندنا بعض ما يغاير ، أو كل ما يغاير بعض أو كل غير سبيل المؤمنين حرام وهو ما صاروا به مؤمنين .

وهذا التأويل متعين لتبادر الفهم إليه ، فإن القائل إذا قال : « لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به غير صالحين لا غير .

ولأن الآية نزلت فى رجل (*) ارتد (٢) ، وذلك يفيد أن الغرض منها المنع من متابعتهم فى الكفر .

والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن لفظ الغير والسبيل مفرد فلا يفيد الكل .

ولو أفاد الكل لم يفد ؛ لأنه لا يلزم من [حرمة كل ما هو غير سبيل المؤمنين كون الإجماع حجة ؛ لأن حرمة الكل من حيث] (٣) إنه كل لا يستلزم حرمة كل واحد منه (٤) .

---

(١) انظر هذا الاعتراض فى المحصول جـ ٣ ث ١/ ٤٧ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠ .

(*) آخر الورقة (٧) من نسخة (ك) .

(٢) ذكر القرطبى وغيره أن هذه الآية نزلت بسبب ابن أُبَيْرِق السارق ، لما حكم النبى ﷺ عليه بالقطع وهرب إلى مكة وارتد .

وقال الضحاك : قدم نفر من قريش المدينة وأسلموا ثم انقلبوا إلى مكة مرتدين فنزلت هذه الآية ﴿ ومن يشاقق الرسول ﴾ والمشاقة المعاداة .

والآية وإن نزلت فى سارق الدرع أو غيره فهى عامة فى كل من خالف طريق المسلمين.

تفسيرالقرطبى ٥/ ٣٨٥، تفسير الرازى ١١/ ٤٢، أسباب النزول للواحدى ص ١٢٠ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) انظر ما تقدم فى: المحصول جـ ٢ ق١/ ٥٢, ٥٣، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠.٢٠١ .

سلمنا حرمة كل واحد من سبيل غير المؤمنين . لكن لم قلت إنه يلزم منه وجوب اتباع سبيل المؤمنين ؟

فإن قلت ذلك بناء على أنه لا واسطة بين اتباع غير سبيل المؤمنين ، وبين اتباع سبيلهم حتى يلزم من حرمة اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم فممنوع ، وهذا لأن عدم الاتباع واسطة

و[إن] قلت ذلك بناء على مفهوم الخطاب ، فلا نسلم أن مفهومه التواعد على عدم اتباع سبيل المؤمنين ، بل مفهومه عدم التواعد على اتباع سبيلهم ، وذلك لا يستلزم وجوب اتباع سبيلهم ، وفرق بين التواعد على عدم الشيئ وبين عدم التواعد على الشيئ ، فإن الأول يستلزم الوجوب دون الثانى [1]

سلمنا أن مفهومه يدل عليه لكن لا نسلم أنه حجة

فإن قلت : إنا لم نقل ذلك بناء على المفهوم بل بناء على أنه لا واسطة بينهما ، والدليل على ذلك وجهان

أحدهما : أن غير [2] ها هنا بمعنى إلا ، لا بمعنى الصفة ، إذ لو كان بمعنى الصفة لزم تحريم متابعة سبيل غير المؤمنين ، ويلزم من ذلك أن الأمة إذا أجمعت [3] على إباحة فعل من الأفعال أن يحرم على المكلف أن يقول بحظره، أو وجوبه ، والمخالف لا يقول بذلك ، وإذا كان غير بمعنى إلا يصير تقدير الآية . ومن يشاقق الرسول ولا يتبع سبيل المؤمنين ، وحينئذ يكون التوعد على عدم متابعة سبيل المؤمنين ، ويلزم منه وجوب اتباع سبيلهم ضرورة أنه لا واسطة بين عدم الاتباع والاتباع

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أن غير للصفة ، لكن نقول عدم اتباع سبيل المؤمنين اتباع [ل]سبيل غيرهم؛لأن غير المؤمنين لا يتبع سبيلهم فيكون ذلك سبيل

---

(١) انظر:المحصول حـ ٢ ق ١ ص ٥٦ . الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٧ . ٢

(٢) فى الأصل جاء بعدها زياده (المؤمنين) والمثبت من (ك)

(٣) فى الأصل (اجتمعت) والمثبت فى (ك)

غيرهم عن لم يتبع سبيلهم فقد اتبع سبيل غير المؤمنين.

قلت : أما الأول ، فباطل ؛ لأنا أجمعنا على أن غير موضوعة للصفة فجعله بمعنى[1] إلا إن كان على وجه الحقيقة لزم الاشتراك وأنه خلاف الأصل، وإن كان على وجه التجوز لزم المجاز ، وأنه أيضًا خلاف الأصل ، فوجب أن يكون مستعملاً فى موضوعه .

وقوله فى الدلالة على امتناعه : أنه لو كان بمعنى الصفة لزم تحريم متابعة سبيل غير المؤمنين ، ويلزم من ذلك أن الأمة إذا أجمعت على إباحة فعل من الأفعال أن يحرم على المكلف أن يقول بحظره أو بوجوبه والمخالف لا يقول به(*) ، قلنا : لزوم الاحتمال المذكور الذى لا يقول به الخصم على التقديرين أعنى أن تكون غير بمعنى الصفة ، أو بمعنى إلا على السواء ؛ لأن المعنى الثانى أخص من المعنى الأول ، وكل ما دل عليه العام دل عليه الخاص ، فإن كان كون الخصم لا يقول به دل على فساده [فليدل على فساد الاحتمال الثانى أيضًا لأنه لا] [2] يقول به الخصم على هذا التقدير ، وإن ذكر [3] ذلك على وجه الإلزام فلا يصح ؛ لأن كون الخصم لا يقول باحتمال قادح فى استدلال المستدل لا يدل على فساده إلا إذا اعتبر من حيث أنه قول لم يقل به أحد ، وهو تمسك بالإجماع فيكون إثباتًا للإجماع بإجماع أضعف منه .

وأما الثانى فلا نسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين اتباع لسبيل غير المؤمنين وإن كان ذلك سبيلاً لغير المؤمنين ؛ وهذا لأن الاتباع عبارة عن : أن يأتى بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير أتى به ، فمن لا يتبع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين لا يتبعونهم كان متبعًا لهم .

---

(١) فى (ك) : (بمكان) .

(*) آخر الورقة (٨) من نسخة (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) كلمة (ذكر) ساقطة من (ك)

فأما من لا يتبعهم لا لأجل ذلك بل لأجل أن دليلاً دل على عدم اتباعهم أو لأنه لم يوجد ما يدل على اتباعهم لم يكن متبعًا لهم [1].

سلمنا : وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن بشرط تبين الهدى المشروط فى المشاقة أولاً بهذا الشرط ؟ .

والأول مسلم ، لكنه لا يفيد ؛ لأنه حينئذ لا يجب اتباع سبيل المؤمنين إلا إذا تبين / (٥/أ) جميع أنواع الهدى ؛ لأن الهدى عام لكونه محلى بالألف والسلام فيتناول جميع أنواع الهدى ، ومن جملة الهدى دليل ذلك الفرع الذى اتفقوا عليه فلا يجب اتباعهم إلا إذا تبين ما لأجله أجمعوا عليه وحينئذ لا يبقى فى التمسك [2] بالإجماع فائدة .

لا يقال : لا يشترط فى تبين الهدى تبين جميع الأدلة على الشيئ بل يكفى فيه تبين دليل واحد من أدلته ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه يجب اتباع سبيل المؤمنين بعد تبين حصول الإجماع وإن لم يتبين ما لأجله أجمعوا عليه ؟

لأننا نقول : ذلك إنما يصح لو ثبت كونه دليلاً ؛ فإن بتقدير أن لا يكون الإجماع دليلاً على ما أجمعوا [عليه] [3] لم يكن تبينه تبينًا لهدى ما أجمعوا عليه فإثبات كونه دليلاً به دور [4] .

والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن تبين الهدى شرط فى المشاقة فيكون شرطًا فى حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لكونه معطوفًا عليه ، والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف ، وإذا كان شرطًا فى حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وجب أن يكون شرطًا فى وجوب اتباع سبيل المؤمنين ضرورة أن ما هو شرط أحد

---

(١) انظر:المحصول ٢ ق ٥٦/١ ، ٥٧ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠ ، ٢٠٥ .

(٢) فى الأصل : (التمثل) والمثبت فى (ك)

(٣) كلمة (عليه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٤) الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخرين .

انظر:كشاف اصطلاحات الفنون ٢٥٨/٢ ، التعريفات للجرجانى ص ٥٦ .

المتلازمين(*) يكون شرطًا في الآخر ، وحرمة اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيل المؤمنين متلازمان على ما ذكرتم من أنه لا واسطة بينهما [1] .

سلمنا : وجوب اتباعهم لا بهذا الشرط ، لكن لفظ « السبيل » حقيقة فيما يحصل فيه المشي وهو غير مراد وفاقًا ، وحينئذ يجب حمله على المجاز دفعًا لتعطيل النص ، وليس حمله على المجاز الذى تحملونه وهو اتفاقهم على أمر من الأمور أولى من حمله على مجاز آخر وهو دليلهم واستدلالهم على ذلك الأمر ، فإنهم حين اتفقوا عليه لابد وأن استدلوا بشيئ على إثباته ، وإلا لكان اتفاقهم عليه باطلاً بل هذا أولى ؛ لأن المناسبة بين الاستدلال وبين السبيل الحقيقى أتم من المناسبة بينه وبين الحكم المتفق عليه ؛ لأن ما بينهما من مشابهة الاستمرار والمضى عليهما حاصل بعينه في الأول مع زيادة وهى مشابهته للإفضاء إلى المقصود [2] .

سلمنا : أن حمله عليه أولى ، لكن يقتضى وجوب اتباعهم في كل الأمور أو في بعضها ؟ والدال على العام لا يدل على الخاص .

ثم الذى يدل على أنه لا يجب اتباعهم فى كل الأمور وجوه :

أحدها : أنه لو وجب اتباعهم فى كل الأمور لوجب أنهم إذا فعلوا شيئًا واعتقدوا إباحته أن يجب فعله وأن لا يجب ؛ لأنه من حيث أنهم فعلوه يجب فعله ، ومن حيث أنهم اعتقدوا إباحته لا يجب فعله ، لكنه محال لأنه جمع بين النقيضين .

وثانيهما : أنهم إذا أجمعوا على حكم فلا بد أن يكون ذلك لدليل [1] ؛ لأن الحكم بغير دليل باطل ، وذلك الدليل يجب أن يكون غير الإجماع لأن

(*) آخر الورقة (٩) من نسخة (ك) .

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٥١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٢ .

(٢) انظر:المعتمد ٢/ ٤٦٥ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٥٤ .

(٣) فى الأصل : (الدليل) والمثبت فى (ك) .

الإجمـاع كيفيـة من كيفـيات ثبوت ذلك الحكم ؛ لأن ثبـوت الحكم قد يكون بحيث يتفق عليه ، وقد يكون بحيث لا يتفق عليه فيكون متأخراً عنه بالرتبة ، والدليل متقـدم عليه ، فلا يكون الإجماع دليل ذلك الحكم بل غـيره ، فيكون إثبات ذلك الحكم بغير الإجماع سبيلاً لهم ، فلو وجب اتباعهم فى كل الأمور لوجب إثبـات ذلك الحكم بغـيـر الإجمـاع لأنهم أثبـتوه بـه ، وعدم وجـوبه لإجماعهم عـلى أنه لا يجب التمسك بدليل معين عند وجود غـيره وهو جمع بين النقيضين .

وثالثها : أنهم كانوا قبل إجماعهم على ذلك الحكم مـتوقفين فى المسألة غير جازمين بالحكم ، بل كانوا جازمين بأنه يجوز البحث عنه ، ويجوز لكل واحد أن يحكم فى المسألة بما أدى إليه اجتهاده .

ثم أنهم إذا [أجمعوا قطعوا بأنه لا يجوز فيها الاجتهاد ، وأنه يتعين القول بذلك الحكم] (١) فلو وجبت متابعتهـم فى كل الأمور لزم أن يجوز الاجتهاد فيها ، وأن لا يجوز ، وهو قول بالجمع بين النقيضين .

لا يقال : إن جـواز الأخذ (٢) بمقتضى الإجماع السـابق كان مشروطًا بعدم الإجماع السـبات بعده ، فإذا حـصل ذلك زال ذلك الحكم لزوال شرطه ؛ لأنا نقول : لو جاز أن يكون الإجـماع بجواز الأخذ (٣) بكلا القولين فيما اختلف فيه على قولين مشروطًا بعدم الإجـماع البات بعده لجاز أن يقال : إن الإجماع البات أيضًا مشروط بعدم إجماع بات آخر على خلافه وكذا القول فى الإجماع الثانى والثـالث ، وحينئذ يـلزم أن لا يستقـر شيئ من الإجمـاعات وهو باطل عندكم .

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) فى الأصل : (الأصل) والمثبت فى (ك)

(٣) فى الأصل . (الأصل) والمثبت فى (ك)

والثانى[1] مسلم ونحن نقول بموجبه ، فإنه يجب اتباعهم عندنا فى الإيمان بالله ورسوله ، ولا يلزم منه كون الإجماع حجة ، إذ لا يلزم من وجوب اتباعهم فى بعض سبيلهم وجوب اتباعهم فى كل سبيلهم الذى يحصل [به][2] الإجماع .

ويؤكد هذا الاحتمال ما يتبادر إلى الفهم من قول القائل : « اتبع سبيل الصالحين » من الأمر باتباع ما صاروا به صالحين .

وكذلك المتبادر[3] من قول السلطان إذا قال : من يشاقق وزيرى من الجند ويتبع غير سبيل فلان عاقبتهم ، ويشير به إلى المتظاهر بطاعة الوزير . إنما هو الأمر باتباع سبيله فى طاعة الوزير ، ولو سلم أن هذا المفهوم غير متبادر إلى الفهم وأنه والإجماع سواء فى الفهم من الآية ، فالحمل على الأمر باتباع سبيلهم فى / (٦/أ) الإيمان أولى ؛ لأن ذلك سبيلهم حين نزول الآية ، والإجماع ليس سبيلهم إذ ذاك ؛ ضرورة أنه لا يحصل إلا بعد وفاة الرسول وحمل الكلام على ما يحصل مقصوده فى الحال والمآل أولى من حمله على ما ليس كذلك[4] .

سلمنا : وجوب اتباعهم فى كل الأمور ، لكن لكل المؤمنين أو لبعضهم ؟

والأول مسلم ، ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة ، وإجماعهم على أمر واحد ممتنع ، ضرورة عدم[5] بقاء البعض عند وجود البعض الآخر ، ولو سلم بقاء القول للميت ، فإنه وإن أمكن حصول الإجماع

---

(١) يشير إلى الاحتمال الثانى وهو وجوب اتباعهم فى بعض الأمور لا فى كل الأمور .

(٢) كلمة (به) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) فى (ك) المتبادر إلى الفهم .

(٤) انظر هذه المناقشات والاعتراضات فى:المحصول جـ ٢ ق ٥٧/١ - ٦١ ، ورسالة الطوفى ص ١١٩ - ١٢٢ المنشورة فى مصادر التشريع الإسلامى لخلاف .

(٥) كلمة (عدم) ساقطة من (ك) .

على هذا التقدير لكن عند قيام الساعة ومعلوم أنه لا فائدة فيه إذ ذاك (١) إذ لا يمكن الاحتجاج به بعده لارتفاع التكليف .

وإذا كان كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة (*) وجب أن يكون الموجودون فى كل عصر بعضهم فلا يكون إجماعهم حجة .

فإن قلت : المؤمن هو الموجود ضرورة أنه أخص من الشيئ ، فلا يكون متناولاً لمن لم يكن موجوداً منهم ؟

قلت : فعلى هذا يلزم أن تكون الآية دالة إلا على إجماع الصحابة الذين كانوا موجودين عند نزول الآية ؛ لأنهم هم الموجودون لا غير إذ ذاك لكن إجماعهم أيضًا ممتنع ؛ أما فى حياة الرسول فلما مر غير مرة ، وأما بعدها فلأنه مات بعضهم فيلزم أن لا يكون شيئ من الإجماعات حجة ولو سلم بقاء كل من كان موجوداً عند نزول الآية إلى ما بعد وفاة الرسول لم يتحقق حجية شيئ من الإجماعات أيضًا إذ (٢) لم ينقل عنهم لا بالتواتر ولا بالآحاد اتفاقهم على حكم واحد فى مسألة ما .

والثانى ممنوع ، وهذا لأن لفظ « المؤمنين » جمع محلى بالألف واللام فيفيد الاستغراق (٣).

سلمنا : أن المراد منه البعض الذين يوجدون فى كل عصر ، لكن كل مؤمنى ذلك العصر أو بعضهم ؟

والأول باطل ، وإلا لاعتبر فى الإجماع قول العوام ، والأطفال ، والمجانين وهو باطل وفاقًا .

---

(١) كلمة (إذ) ساقطة من (ك) .

(*) آخر الورقة (٥) من نسخة (ك) .

(٢) فى الأصل : (إذا) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦١ - ٦٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠١ .

والثانى مسلم ، فإن عندنا يجب متابعة بعض من يوجد فى كل عصر وهو الإمام المعصوم .

سلمنا أن المراد منه : جميع مؤمنى كل عصر إلا ما خصه الدليل ، لكن بشرط العلم بإيمانهم أولاً بهذا الشرط ؟

والأول مسلم ، لكنه لا سبيل إليه ، لأن الإيمان عبارة : إما عن التصديق بالقلب فقط (١) .

أو هو عبارة عنه وعن غيره نحو الإقرار باللسان ، والعمل بالأركان (٢) .

وعلى التقديرين لا يمكن الاطلاع عليه ، [لأن التصديق القلبى أمر باطن لا يمكن الاطلاع عليه] (٣) وإذا امتنع العلم به امتنع الأمر باتباع سبيلهم ؛ ضرورة أن انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط .

والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن المأمور يجب عليه أن يأتى بالمأمور به على قصد الامتثال والمأمور به إنما هو اتباع سبيل المؤمنين ، فإذا لم يعلم تحقق الإيمان استحال أن يقصد اتباع سبيل المؤمنين .

لا يقال : المراد من المؤمنين المصدقين باللسان فى قوله تعالى ﴿ ولا تنكحوا

---

(١) وهذا القول محكى عن أبى منصور الماتريدى .

(٢) وهذا قول الجمهور وهو الحق .

وقال أبو حنيفة يكفى فيه اعتقاد القلب والنطق باللسان .

وقيل : يكفى النطق باللسان كما حكى عن الكرامية .

وقيل يكفى مجرد المعرفة بالقلب كما حكى عن الجهم بن صفوان .

انظر تحقيق المذاهب والرد على المخالف لمذهب الجمهور فى :

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٨/٢ - ٤١ ، ١٤٣/٧ - ١٤٦ ، ١٩٤ ، ١٩٥ - ٣٠٧ - ٣١١ ، ٣٨٦ - ٣٩٠ ، ٥٠٤ - ٥١٠ وفى مواضع أخر .

وشرح الطحاوية ص ٣٠٨ وما بعدها .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

المشركات حتى يؤمن ﴾ (١) فحينئـذ يكون الاطلاع عليه ممكنًا ، لأنا نقول : إطلاق المؤمن على المصـدق باللسان مجـاز ، والأصل فى الإطلاق الحقيـقة لا سيما فى هذا المكان فإن تجـويز اتباع المصدق باللسان دون القلب بموجب تجويز اتباع الكافر والمنافق وهو ممتنع (٢) .

سلمنا إرادة المجـاز ، لكن لم قلتم أن ذلك المجـاز هو مجـازكم ؟ ولم لا يجوز أن يكون [ذلك] (٣) المجاز غيره ؟ لا بد لهذا من دليل .

سلمنا دلالة الآية على كون الإجماع حجة ، لكن دلالة قطعية ، أو ظنية؟

والأول ممنوع ولا يحتـاج إلى سند لظهوره ، والثانى مـسلم ، لكن المسألة قطعيـة ؛ ولهذا أطبق الفـقهاء علـى أن مخالف الحكم المجـمع عليه كـافر أو فاسق، فلا يجوز التمسك فيها بالدلائل الظنية (٤) .

ثم شنع الإمـام (٥) على الفقـهاء بأنهم أثبتـوا الإجماع بعمـومات الآيات

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٢١) .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ٦٣/١ - ٦٥ ، الأحكام للآمدى ٢٠١/١ ، ٢٠٢ .

(٣) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) انظر:المحصول جـ ٢ ق ٦٦/١ .

(٥) يقصـد بالإمام حيث أطلق فـخر الدين مـحمد بن عـمر بن الحسـين الرازى صاحب المحصول وغيره .

وهو : محمد بن عمر بن الحسـين بن الحسن الرازى فخر الدين أبو عبد الله المعروف بابن الخطيب من نسل أبى بكر الصـديق - رضى الله عنه - ولد بالرى وإليها نسـبته وأصله من طبرستان فقيه أصولى شافعى متكلم نظار مفسر ، أديب ومشارك فى أنواع من العلوم رحل إلى خوارزم بعد ما مهر فى العلوم ثم قـصد ما وراء النهر وخراسان واستـقر فى هراة وكان يلقب بهـا شيخ الإسلام بنـيت له المدارس ليلقى فيهـا دروسه وعظاته وكان درسه حافلاً بالأفاضل منحه الله قدرة فائقة فى التأليف والتصنيف فكان فريد عصره . من تصـانيفه « معالم الأصول » و« المحصول » فى أصـول الفقه مولده سنة ٥٤٤هـ ووفاته سنة ٦٠٦هـ

انظر ترجمته فى ==

والأخبار ، وأجمعوا : على أن المنكر لمدلول العمومات لا يكفر ولا يفسق إذا كان ذلك الإنكار لتأويل ، ثم أنهم أطبقوا على أن الحكم الذى دل عليه الإجماع مقطوع به ، ومخالفه كافر أو فاسق ، وهذا غفلة عظيمة إذ جعلوا الفرع أقوى من الأصل (١) .

الجواب : قوله : لا نسلم أن كلمة من للعموم .

قلنا : قد ثبت ذلك فى باب العموم ، وقد أجبنا ثمة عن أدلة المخالفين، قوله : لم لا يجوز أن يكون التوعد على الأمرين جميعًا دون كل واحد منهما؟ واعلم أن هذا سؤال مشكل على الاستدلال بهذه الآية .

وقد أجاب الناس بأجوبة لا يكاد يصح واحد منها ، فلنذكر بعض ما ذكر فى ذلك وهو أجودها ونذكر وجه الخلل فيه .

فالأول : وهو ما أجاب به أبو الحسين البصرى (٢) ، وهو : أن اتباع غير سبيل المؤمنين لو لم يكن محرمًا ومتواعدًا عليه إلا عند مشاقة الرسول لزم أن لا يجب اتباع سبيلهم إلا عند مشاقة الرسول لما ذكرتم من أنه لا واسطة بينهما لكن ذلك محال ؛ لأن مشاقة الرسول ليست عبارة عن المعصية كيف كانت ، بدليل أنه لا يقال لكل من عصى الرسول أنه مشاق له،بل هى عبارة عن الكفر

== طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨١ ، البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ ، شذرات الذهب ٥/ ٢١.

(١) المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٦ ، وراجع الاعتراضات الواردة على الآية فى : المعتمد ٢/ ٤٦٢ وما بعدها ، المحصول ٢/ ١/ ٥٦ وما بعدها ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٠- ٢١١ نهاية السول ٣/ ٢٨١ وما بعدها فواتح الرحموت ٢/ ٢١٤ .

(٢) هو محمد بن على بن الطيب أبو الحسين البصرى المعتزلى متكلم أصولى كان من أذكياء زمانه وقال ابن خلكان : كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة أمام وقته .
من تصانيفه : « المعتمد فى أصول الفقه » و« شرح الأصول الخمسة » توفى سنة ٤٣٦هـ .
تاريخ بغداد ٣/ ١٠٠ ، وفيات الأعيان ١/ ٦٠٩ ، شذرات الذهب ٣/ ٢٥٩ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

الكفر به وتكذيبه ، وإذا كان كذلك فلو لم يجب اتباع سبيل المؤمنين إلا عند مشاقة الرسول [لزم أن لا يجب العمل بالإجماع إلا حالة تكذيب الرسول](١) وهو محال؛ لأن العلم بكون الإجماع حجة يتوقف على العلم بنبوته عليه السلام فإيجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة إيجاب للشيئ المتوقف على الشيئ حال عدمه وهو تكليف ما لا يطاق (٢) وهو محال .

لا يقال : ما ذكرتم لازم عليكم أيضًا ؛ لأن بتقدير أن لا تكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بالمشاقة كان هو حرامًا مطلقًا ، أعنى حالة المشاقة وحال عدمها ، فما هو جوابكم عنه بالنسبة / (٧/أ) إلى حالة المشاقة، فهو بعينه جوابنا عنه (*) على تقدير اشتراط تحريمه بوجود المشاقة ، فإن التزمتم على ذلك التقدير صحة تكليف ما لا يطاق التزمنا نحن أيضًا على تقدير اشتراط تحريمه بالمشاقة ؛ لأنا نقول : إذا كان التحريم ثابتًا مطلقًا بحسب دلالة الآية لا يلزم منه إلا تقييد الحكم المطلق ببعض الأحوال لدليل العقل ، أما إذا كان مشروطًا به لزم تعطيل النص بالكلية لأن عند عدم المشاقة لايكون التكليف به ثابتًا لعدم ما يدل عليه وعند وجودها يستحيل التكليف به (٣) .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) تكليف ما لا يطاق مختلف فى جوازه عقلاً ، وفى وقوعه شرعًا :

أما الجواز فقد ذهب المعتزلة وطوائف من أهل السنة إلى امتناعه .

وذهب غالب الأشاعرة إلى تجويزه .

وأما الوقوع فقد قال به جماعة من الأشاعرة وهو قول ساقط ؛ لأن نصوص الكتاب والسنة تدفعه .

وقد تكلم المؤلف على هذه المسألة فى الجزء الأول ورقة (١٦٣) كلامًا مستفيضًا فراجعه ، وراجع أيضًا المحصول جـ ١ ق ٢/ ٣٦٣ - ٣٩٩ ، والأحكام للآمدى ١/ ١٣٣ - ١٤٤ .

(*) آخر الورقة (٦) من نسخة (ك) .

(٣) هذا ما أجاب به أبو الحسين البصرى، وقد ساقه المؤلف - بتصرف - انظر جوابه فى: المعتمد ٢/ ٤٦٢ وكذلك فى الاحكام للآمدى ١/ ٢٠٤ .

ومعلوم أن هذا الجواب لا يتأتى لكم ، وهو ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أن المشاقة عبارة عن تكذيب الرسول والكفر به فقط ، وما ذكرتم من الدليل لا يدل عليه ، بل لو دل فإنما يدل على أنها ليست عبارة عن مطلق المعصية ، ولا يلزم منه أن لا يكون عبارة عن بعض منها غير الكفر به وتكذيبه .

سلمنا : دلالة ما ذكرتم على أنها عبارة عن الكفر وتكذيبه ، لكنه معارض بما يدل على أنها عبارة عن مطلق المعصية ؛ وذلك لأن المشاقة مشتقة من الشق وهو الطرف والناحية ، فتكون المشاقة عبارة عن كون أحد الشخصين في شق ، والآخر في شق آخر ، وذلك يكفي فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغ .

سلمنا : سلامته [١] عن المعارض ، لكن لا نسلم أن مطلق الكفر ينافي التكليف بالإجماع ؛ وهذا لأن كون الإجماع حجة لا يتوقف إلا على صدق الرسول ، والكفر الذي ينشأ من تكذيبه ومن عدم العلم بصدقه ينافي التكليف به .

فأما الكفر الذي لا ينشأ منه نحو الذي يحصل من شَدِّ الزُّنَّار[٢]، ولبس الغِيَار[٣] ، وإلقاء المصحف في القاذورات ، والاستخفاف بالنبي ﷺ مع الاعتراف بكونه نبيًا ، وإنكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيًا وما يجري مجراها ، فكل ذلك لا ينافي التكليف بالإجماع .

---

(١) في : (ك) : « دلالته » .

(٢) هو حزام يشد على الوسط يستعمله النصارى .

انظر: ترتيب القاموس المحيط ٢/ ٤٨٢ مادة (زنر) .

المعجم الوسيط ١/ ٤٠٣ مادة (زنر) .

(٣) علامة أهل الذمة كالزنار يشده على وسطه .

انظر: ترتيب القاموس ٣/ ٤٣٣ مادة « غير » .

المعجم الوسيط ٢/ ٦٦٨ مادة (غير) .

فإن قلت : هب أنه لا ينافى التكليف به ، لكن يلزم منه تكليف الكافر بالعمل بالإجماع وهو ممتنع أيضًا .

قلت : لا نسلم امتناعه وقد تقدم ما يدل على أنه ليس كذلك حيث بينا أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع (١) .

سلمنا أن مطلق الكفر ينافى التكليف به ، لكن لم قلتم أن ذلك غير جائز؟ وقد تقدم ما يدل على جوازه .

واعلم أنه لو سلم امتناع تكليف ما لا يطاق ، وامتناع كون الكفار مخاطبين بفروع الإسلام لمشى هذا الجواب ، إذ الجواب عن المانعين الآخرين ممكن يعرف بالتأمل .

وثانيها : وهو ما ذكره الإمام - رحمه الله - وهو : أن المعلق بالشرط ، إن لم يكن عدمًا عند عدم الشرط فقد حصل الفرض .

إن كان عدمًا عند عدمه لم تكن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بالمشاقة والإلزام أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين جائزًا مطلقًا عند عدم المشاقة ضرورة أن المعلق بالشرط عدم عند عدمه لكن ذلك باطل ؛ لأن مخالفة الإجماع وإن لم تكن خطأ ، لكن لا شك فى أنها لا تكون صوابًا مطلقًا فبطل ما ذكروه (٢) .

وهو أضعف من الأول .

أما الأول : فلأنا لا نسلم أنه يحصل الغرض من القسم الأول ؛ وهذا لأنه يجوز أن لا يكون المعلق بالشرط عدمًا عند عدمه وتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين، وكونه متوعدًا عليه عدمًا عند عدم المشاقة بخصوصيته ، وهذا يسهل

---

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عليه:المحصول جـ ٢ ق ٤٨/١ - ٥٠ ، الأحكام للآمدى ٢٠٤/١ .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٧٣

دفعه بأن يردد فى نفس هذه الصورة . بأن يقال : حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين إن لم يكن عدمًا عند عدم المشاقة فقد حصل الغرض .

وأما ثانيًا : فلأنه إن عنى بقوله « مطلقًا » فى قوله : وإن كان عدمًا عند عدمه لزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين جائزًا مطلقًا ، الكل أى يجوز اتباع كل واحد مما هو غير سبيل المؤمنين فهذا غير لازم ، إذ انتفاء حرمة اتباع كل واحد من سبيلهم لا يستلزم جواز اتباع كل واحد من سبيلهم ؛ لأن دفع السلب الكلى لا يستلزم الإثبات الكلى .

وإن عنى به الجواز فى الجملة أى يجوز اتباع بعض ما هو غير سبيلهم حينئذ فهذا حق ؛ لأن انتفاء السلب الكلى يستلزم الإثبات الجزئى ، لكن لا نسلم بطلانه ، بل هو مذهب الخصم وما ذكره من الدلالة عليه فهو غير صحيح لأنه إن عنى بالصواب مفهومًا زائدًا على الجواز فبتقدير تسليم أن مخالفة الإجماع لا يكون صوابًا فهذا المعنى لم يحصل المقصود ، ولأن انتفاء الصواب حينئذ لا يستلزم انتفاء الجواز أن يكون انتفاؤه بانتفاء ذلك المفهوم الزائد .

وإن عنى به ما هو المعنى من نفس الجواز يناقض كلامه ؛ لأن معنى قوله: ليس بصواب حينئذ هو أنه ليس بجائز ، وما ليس بجائز يكون خطأ قطعًا ، فيلزم أن يكون خطأ على تقدير أن لا يكون خطأ وهو متناقض .

سلمنا عدم التناقض،لكن لا نسلم أن خلاف الإجماع ليس بصواب مطلقًا؛ وهذا لأن معناه على التقدير أن خلافه ليس بجائز فى الجملة ، وأنه غير مسلم عند الخصم ، بل هو مذهبه ، فكيف يمكن أن يقال لا شك أن خلافه ليس بجائز فى الجملة .

هذا إن أراد (*) بقوله « مطلقًا » فى قوله : ليس بصواب مطلقًا كونه كذلك فى الجملة .

(*) آخر الورقة (٧) من نسخة (ك) .

وإن أراد به أنه كذلك فى كل الصور فمسلم أنه ليس بصواب ، لكن لا يحصل منه المقصود وهو حجية الإجماع ، فإن ذلك إنما يحصل إن لو لم تجز مخالفته فى صورة ما .

وثالثها : وهو ما ذكر بعضهم أن الوعيد إذا ترتب على أمرين اقتضى ذلك ترتبه على كل واحد منهما وعليهما معًا ، يدل عليه قوله تعالى : ﴿ **والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثامًا** ﴾ [١]، فإن الإثم كما هو مترتب على / (٨/أ) فعل الجميع [٢] مترتب على فعل كل واحد منها [٣].

وهو ضعيف أيضًا ؛ لأنا لا نسلم أن ترتب الوعيد على كل واحد منها مستفاد من هذا النص ، بل من دليل آخر وهو ما يدل على كون كل واحد منها محرمًا .

ثم الذى يدل على أنه غير مستفاد من هذا النص هو : أنه لو كان مستفاداً منه لزم أيضًا ترتب ضعف العذاب على كل واحد منها لقوله تعالى : ﴿**يضاعف له العذاب** ﴾ [٤] وبالإجماع ليس كذلك .

فإن قلت : مقتضى الآية ذلك لكن خرج ذلك بدليل آخر .

قلت : ليست إحالة عدم ترتب ضعف العذاب على فعل كل واحد منها إلى دليل آخر أولى من إحالة ترتب الإثم على فعل كل واحد منها إلى دليل آخر بل هذا أولى لأنه لا يلزم منه التعارض ، وأما على ذلك التقدير فإنه يلزم منه التعارض وهو خلاف الأصل .

وأيضًا : الرجل إذا قال لزوجته : « إن دخلت الدار وأكلت فأنت طالق »

---

(١) سورة الفرقان ، الآية (٦٨) .

(٢) فى (ك) : « المجموع » .

(٣) انظر:التبصرة ص ٣٥٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٣٠٤ .

(٤) سورة الفرقان ، الآية (٦٩)

فإنها لا تطلق بفعل أحدهما إجماعًا [1] ، ولو كان ما ذكرتم مقتضى الكلام لما انعقـد الإجمـاع على خلافـه ، إذ ليس له دليل آخر بالأصل ، ولما سـبق من استلزام ذلك التعارض .

ورابعها : أجمعنا على أن مشاقة الرسول وحدها يترتب عليها الوعيد المذكور وذلك يدل على ترتب الوعيد المذكور على اتباع غير سبيل المؤمنين وحده أيضًا، إذ ليس للنص إشعار بترتب الوعيد على خـصوصية المشاقة ، بل لو دل فإنما يدل على ترتبـه على المجمـوع وعلى كل واحـد منهمـا ، فأمـا أن يدل على أحدهما دون الآخر فلا ولما دل على أحدهما دل على الآخر أيضًا [2].

وهو أيضًا من جنس ما سبق ؛ لأنا لا نسلم أن ذلك مـستفاد من هذه الآية بل من دليل آخر .

فإن قلت : الأصل عدم الدليل فيجب أن يكون مـستفادًا من هذا الدليل لئلا يلزم القول بغـير دليل ؛ لأنا نقول : إن ذلك الدليل مـعلوم بالضرورة من دين محمد - عليه السلام - فلا يمكن الاستدلال بالأصل على نفيه .

وخامسها : وهو أنه لا خلاف فى التـوعد على اتباع غير سـبيل المؤمنين ، فأما أن يكون ذلك لمفسدة متعلقـة به أو لا لمفسدة ، لا جائز أن يقال بالثاني ، فإن ما لا مفسـدة فيه لا تواعد عليه وفاقا ، وإن كان الأول فـالمفسدة فى اتباع غير سبيل المؤمنين أما أن يكون من جهة مشاقة الرسول ، أو لا من جهتها

فإن كان الأول فـذكر المشاقة كـاف فى التواعد لما قيل ولا حـاجة إلى قوله «ويتبع غير سبيل المؤمنين » .

وإن كان الثـانى لزم التواعـد لتحـقق المفسدة سـواء وجدت المشـاقة أو لم توجد[3] .

---

(١) حكى هذا الإجماع الآمدى فى الأحكام ١/ ٤ ٢

(٢) انظر:التبصرة ص ٣٥

(٣) انظر:الأحكام للآمدى

وهو أيضًا ضعيف ؛ لأنا نختار من جملة الأقسام المذكورة أنه كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لمفسدة متعلقة به لكن بشرط وجود المشاقة .

وقوله فى الدلالة على فساده : فذكر المشاقة كاف فى التوعد من غير حاجة إلى قوله ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ ممنوع ، وهذا لأنه إنما يكون كاف لو كانت المشاقة مستقلة باقتضاء تلك المفسدة، وأما إذا لم تكن مستقلة بذلك فلا، ولو عنى بقوله : فالمفسدة فى اتباع غير سبيل المؤمنين إما أن يكون من جهة مشاقة الرسول ، أو لا من جهتها أن تكون المشاقة مستقلة باقتضاء تلك المفسدة منعنا القسم الثانى ، وهو أنه يلزم التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بدون المشاقة إذ لا يلزم من استقلالها [1] أن لا يكون لها مدخل فى تحقق المفسدة المتعلقة باتباع غير سبيل المؤمنين .

والأولى فى ذلك وجهان :

أحدهما : أن مشاقة الرسول من جملة غير سبيل المؤمنين ، فلو كانت شرطًا فى حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزم أن تكون حرمة الشىء مشروطًا بوقوعه وهو مناقض للمعنى المقصود من التحريم ، فإن المقصود من تحريم الشىء منع إدخاله فى الوجود ، ولأن الفعل بعد ما وجد لم يبق متعلق التكليف وفاقًا وكونه محرمًا بعده يقتضى ذلك فالجمع بينهما متناقض .

لا يقال : ما ذكرتم إنما يلزم لو كانت حرمة المشاقة منحصرة فى جهة كونها غير سبيل المؤمنين لكنه ليس كذلك؛ لأنها محرمة لخصوص جهة المشاقة أيضًا، وحرمتها بهذا الاعتبار غير مشروطة لوقوع نفسها فلا يلزم ما ذكرتم من المحذورين ؛ لأنا نقول : نحن ما ادعينا أنه يلزم أن لا تحرم (*) المشاقة إلا بعد

---

(١) فى (ك) « عدم استقلالها » .

* آخر الورقة (٨) من نسخة (ك) .

وقوعها وأنها لا تبقى متعلق التكليف إلا بعد وقوعها حتى يكون ما ذكرتم قادحًا فيه بل ادعينا أن اعتبار شرطية المشاقة فى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين يستلزم المحذور المذكور فيكون باطلاً [وما] [1] ذكرتم غير قادح فيما ذكرناه [2].

وثانيهما : أن الآية سيقت لتعظيم الرسول ، ولتعظيم مجموع المؤمنين ، وذلك إنما يحصل لو حرم كل واحد منهما بدون الآخر ، وإلا لم يحصل هذا المقصود بل تعظيم مجموع الرسول تعظيم [3] لهم لئلا يلزم الترك بسياق الآية[4] وإذا كان كذلك وجب القول بأنه لا تشترط المشاقة فى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين [5] كما لا يشترط هو فى تحريمها تعظيمًا للرسول [6] .

قوله : الآية دالة على حرمة اتباع بعض ما هو غير سبيل المؤمنين لا على حرمة اتباع الكل لأن لفظ السبيل والغير مفرد .

قلنا : بل هى دالة على حرمة الكل لوجوه :

أحدها : أنهما وإن كانا مفردين لكنهما مضافان إلى الجمع المعرف باللام وهو يفيد العموم ، فكذا ما أضيف إليه ويصير المعنى على هذا : ويتبع كل واحد مما هو غير سبيل المؤمنين .

وثانيها : أن / (٩/أ) الرجل إذا قال : « من دخل غير دارى ضربته » فهم منه العموم ، ولهذا يصح منه استثناء كل واحد من الدور المغايرة لداره .

---

(١) لفظة « ما » ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر:الأحكام للآمدى ٢٠٨/١ .

(٣) فى الأصل وفى (ك) « تعظيمًا وهو خطأ .

(٤) فى الأصل جاء بعدها زيادة لفظة (والمؤمنين) .

(٥) فى الأصل جاء بعدها زيادة وهى عبارة (تعظيمًا لهم لئلا يلزم الترك بسياق) - والمثبت فى (ك) .

(٦) انظر:الأحكام للآمدى ٢٠٨/١ .

وثالثها : أنا لو لم نحمله على العموم فإما أن نحمله على بعض معين منه وهو باطل ، [إذ ليس فى اللفظ ما يدل عليه أو على بعض غير معين وهو أيضًا باطل] (١) لما فيه من الإجمال ، أو لا يحمل على شيئ وهو أيضًا باطل وهو ظاهر ، فيتعين الحمل على العموم .

ورابعها : أن ترتيب الحكم على الاسم يشعر بكون المسمى علة لذلك الحكم، فعلة التهديد والتوعد هو كونه اتباعًا لغير سبيل المؤمنين فيعم الحكم لعموم علته (٢) .

قوله : العمل على البعض متعين وهو ما صاروا به مؤمنين .

[قلنا : قد تقدم أنه للعموم فيجب إجراؤه على العموم وأما قوله أولاً : إن الفهم يتبادر إليه] (٣).

قلنا : ممنوع .

سلمناه لكنه وجد هنا ما يدل على أن المراد منه ليس ما ذكرتم ؛ وذلك لأنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لزم التكرار ضرورة أنه لا معنى لمشاقه الرسول إلا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به غير مؤمنين ، فيكون النهى عنه نهيًا عن اتباع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به غير مؤمنين ، وهذا إنما يتم لو كانت المشاقة هى الكفر ، فأما إذا كانت أعم منه أو أخص فلا ، إذ لا يلزم من نهى الشىء نهى ما هو أعم منه أو أخص للتكرار (٤) .

سلمنا دلالة ما ذكرتم لكنه معارض ببعض ما تقدم .

وأما قوله ثانيًا : إن الآية وردت فى رجل ارتد .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٧٥ ، ٧٦ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر:التبصرة ص ٣٥١ .

قلنا : قد تقدم فى باب العموم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصية السبب[1].

قوله : لو حمل على الكل لا يفيد أيضًا .

قلنا : ذاك لو حمل على الكل من حيث إنه كل ، فأما إذا حمل على كل واحد واحد كما تقدم فإنه يحصل المقصود ولا شك أنه هو المتبادر إلى الفهم ، فإن الرجل إذا قال : « من دخل غير دارى فله كذا » فإنه لا يفهم منه : أنه أراد به من دخل جميع الدور المغايرة لداره ولهذا يستحق الجزاء بدخول أى دار كانت غير دوره [2] .

قوله : لم قلت : إنه يلزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم ؟

قلت لوجهين :

أحدهما : أنه يفهم فى العرف من قول القائل : « لا تتبع غير سبيل الصالحين » الأمر بمتابعة سبيلهم ، ولهذا لو صرح بالنهى عن متابعة سبيلهم معه وقال : لا تتبع سبيلهم أيضًا عد متناقضًا .

نعم لو قال : « لا تتبع سبيل غير الصالحين » فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعتهم ، ولهذا لو صرح معه بالنهى عن متابعتهم أيضًا بأن قال : « ولا تتبع سبيلهم أيضًا » لم يعد متناقضًا فإذا كان كذلك كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين أمرًا باتباع سبيلهم [3] .

وثانيهما : أن غيرها هنا بمعنى إلا ؛ بدليل أنه لو كان بمعنى الصفة لزم إضمار الموصوف، والإضمار خلاف الأصل، فما يفضى إليه يكون أيضًا كذلك

---

(١) انظر الجزء الأول ورقة (٢٦٧٧).

(٢) انظر المحصول ٢ ق ١/٧٦ .

(٣) انظر المحصول ٢ ق ١/٧٩ .

كذلك ، وجعل غير بمعنى إلا وإن استلزم التجوز لكنه خير من الإضمار ، وحينئذ يصير المعنى : ومن يشاقق الرسول ويتبع إلا سبيل المؤمنين ، ومعلوم أنه لو قال هذا لأفاد إيجاب اتباع سبيلهم فكذا هذا (١) .

قوله : « إنما يجب اتباع سبيلهم بشرط تبين الهدى » .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن قوله : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » مطلق فتقييده بتبين الهدى خلاف الأصل ، وكونه معطوفًا على المشاقة المشروطة بتبين الهدى لا يقتضى أن يكون أيضًا مشروطًا بتبين الهدى ؛ إذ العطف لا يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الأمور (٢) ولو سلم ذلك ، لكنه يقتضى تبين دليل التوحيد والنبوة فقط ؛ لأنه هو الهدى الذى شرط تبينه فى المشاقة لا أدلة (٣) الفروع ، وحينئذ لو شرط تبين أدلة الفروع (*) فى وجوب اتباع غير سبيل المؤمنين فإما أن يكون ذلك لأن العطف يقتضى الاشتراك بينهما فى جميع الأمور وهو باطل ؛ لأنه غير مشروط فى المعطوف عليه ، أو لغيره والأصل عدمه .

ولو سلم وجود ما يقتضيه لكنه معارض بوجهين :

أحدهما : أنه لو (٤) شرط فى وجوب اتباع غير سبيل المؤمنين تبين دليله لخرج ذلك عن أن يكون اتباعًا لسبيلهم ؛ لأن من يقول قولاً بناء على دليل لا يعد متبعًا لأحد وإن وافقه فى ذلك ، ولذلك لا يعد المسلمون متبعين لليهود والنصارى فى القول بنبوة موسى وعيسى - عليهما السلام - وهو خلاف مدلول الآية .

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٥ .

(٢) فى الأصل (الأمر) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل (لأدلة) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٩) من نسخة (ك) .

(٤) فى الأصل . (لو أمكن) والمثبت فى (ك) .

وثانيهما : أن هذه الآية خرجت مخرج التعظيم والمدح للمؤمنين ، وتمييزهم عن غيرهم ، فلو شرط فى وجوب اتباعهم تبين دليل ما يتبعون فيه لم تكن الآية مدحًا لهم لأنه لا منقبة للنصارى واليهود فى أن يقول المسلمون بقول من أقوالهم عند معرفة دليله (1) .

سلمنا سلامته عن المعارض ، لكن لا نسلم أنه لم يبق إذ ذاك فى التمسك بالإجماع فائدة ؛ وهذا لأنه حجة قطعية غير قابل للنسخ والتخصيص بخلاف غيره من الأدلة .

قوله : « لفظ السبيل غير مستعمل فى حقيقته » .

قلنا : لا نسلم بل هو عندنا حقيقة فى الطرائق والأقوال والأفعال التى يختارها الإنسان لنفسه بحسب قدر مشترك ؛ وهذا لأنه مستعمل فى الكل كثيراً قال الله تعالى : ﴿ ادعُ إلى سَبيلِ ربِّك ﴾ (2) ، ﴿ قُلْ هذه سَبيلى ﴾ (3) ، و﴿ مَنْ أهْدَى سَبِيلاً ﴾ (4) ، و﴿ من أضَلُّ سبيلاً ﴾ (5) ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة الواحدة (6) .

سلمنا أنه مجاز لكن لا نسلم أن الحمل على دليل الحكم أو الاستدلال عليه أولى من الحمل على نفس الحكم ، وما ذكروه من الدلالة (7) وإن دل عليه لكن لفظ الاتباع يمنع من حمله عليه إذ المتمسك بالدليل لا يكون متبعًا/ (10/أ) .

---

(1) انظر المحصول جـ 2 ق 1/ 73 - 75 ، والأحكام للآمدى 1/ 208 .

(2) سورة النحل ، الآية (125) .

(3) سورة يوسف ، الآية (108) .

(4) سورة الإسراء ، الآية (84) .

(5) سورة الفرقان ، الآية (42) .

(6) انظر التبصرة ص 352 .

(7) فى (ك) : (الأدلة) .

سلمنا ذلك لكنه لا يخل بمقصودنا وذلك ، لأنه تعالى لما أمرنا بمتابعة دليلهم أو استدلالهم : دل ذلك على أنه حق وصواب مطلقًا ، وإلا لما أمرنا باتباعه مطلقًا، وذلك يستدعى حقيقة ما أجمعوا عليه مطلقًا فيجب اتباعه(١) .

واحترزنا بقولنا : « مطلقًا » مما أدى إليه اجتهاد المجتهد على قولنا : إن كل مجتهد مصيب ، فإنه وإن كان حقًا لكنه ليس مطلقًا لكن بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى من يقلده .

قوله : « وجوب الاتباع أعم من وجوب الاتباع فى كل الأمور ، أو فى بعضها والدال على العام لا يدل على الخاص » .

قلنا : الآية دالة على وجوب اتباع سبيلهم فى كل الأمور ، بدليل صحة الاستثناء ، وبدليل الإيماء فإن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيشعر أنه إنما وجب اتباع سبيل المؤمنين [لكونه سبيل المؤمنين] (٢) فيعم الحكم لعموم علته ، وأيضًا لما حرم اتباع كل ما هو غير سبيل المؤمنين وجب اتباع كل ما هو سبيلهم ؛ ضرورة أنه لا واسطة بينهما ، وهذا إنما يتم إن لو لم يجعل عدم الاتباع واسطة .

قوله : « لا يجب اتباعهم فى بعض الأمور قطعًا » .

قلنا : ندعى وجوب اتباعهم [فى كل الأمور إلا ما خصه الدليل وما ذكرتم من الأمور خصه الدليل](٣) فيبقى فيما عداه باق على دلالته (٤).

قوله : « الحمل على ما صاروا به مؤمنين أولى » .

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٧٧ ، ٧٨ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٧٩ ، ٨٠ .

قلنا : لا نسلم ، أما الوجه الأول [فلا نسلم] [١] تبارد الفهم إليه [وهذا][٢] لأن للآمر أن يذم المأمور ويوبخه على ترك بعض السنن والمندوبات التى لهم مع أنهم ما صاروا به صالحين ، بل إنما صاروا صالحين بفعل الواجبات ، وترك المنهيات ، ولولا أنه للعموم لما صح الذم ، ولو سلم ذلك لكن لم يمكن ذلك فى الإيمان ؛ لأنه لا يحصل بالتقليد ، والاتباع إنما يكون بالتقليد على ما عرفت ذلك غير مرة ؛ ولأن الحمل عليه يقتضى التكرار والتأكيد ، فإن القرآن مشحون بالتحذير عن الكفر والحث على الإيمان ، فلو حمل هذه الآية عليه لزم التأكيد ، ولو حمل على جميع سبيلهم يحصل فائدة جديدة لم تحصل من غيرها فكان الحمل عليه أولى .

وبهذين الأخيرين عرف الجواب أيضًا عن قوله : « الحمل على الإيمان أولى لكونه حاصلاً عند نزول الآية » .

وأما الوجه الثانى : فجوابه أنا لو سلمنا فهم ما ذكرتم منه دون العموم فإنما هو لقرينة عرفية اقتضت ، وإلا فهو من حيث اللفظ يفيد التعميم لما سبق[٣] .

قوله : « [يجب] [٤] اتباع كل المؤمنين أو البعض » .

قلنا : الكل إلا ما خصه الدليل .

قوله : « الكل هم الذين يوجدون إلى يوم القيامه .

قلنا : ممنوع ، وسنده ما سبق .

قوله : « فحينئذ لا يتناول إلا إجماع الموجودين عند نزول الآية ، وحينئذ يلزم أن لا يكون شيئ من الإجماعات حجة بالتقدير الذى سبق .

---

(١) كلمة (فلا نسلم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) كلمة (وهذا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) انظر:المحصول جـ ٢ ق ٨٢/١ .

(٤) كلمة (يجب) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

قلنا : لما تعذر الحمل على الكل الذين يوجدون إلى يوم القيامة ، وعلى الموجودين عند نزول الآية ، وجب حمله على كل مؤمنى عصر دفعًا للتعطيل(١) .

قوله : « يحمل على كل مؤمنى كل عصرٍ أو على بعضهم ؟

قلنا : على كلهم إلا ما خصه الدليل ، نحو العوام والمجانين والصبيان .

قوله : « نحمله على الإمام المعصوم » .

قلنا (*) : حمل لفظ الجمع على الواحد غير جائز عند الأكثرين ، ومن جوز قال : إنه مجاز نادر لا يجوز الحمل عليه مادام أمكن الحمل على ما يتحقق فيه معنى الجمع (٢) .

لا يقال : نحن لا نحمل على الإمام المعصوم بل على الأئمة المعصومين لأنا نقول : لا وجود لإجماعهم قبل يوم القيامة ، وبعده لا فائدة فيه ، ولو اعتبر إجماع ثلاثة أو أربعة منهم لزم الترجيح من غير مرجح .

قوله : « الإيمان أمر باطن لا يمكن الاطلاع عليه » .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه عندنا حقيقة فى الإقرار باللسان فيحمل عليه، وحينئذ يمكن الاطلاع عليه ، فلم قلت : إنه ليس عبارة عنه بطريق الحقيقة ؟ لابد لهذا من دليل .

سلمنا أنه ليس حقيقة فيه ، فلم لا يحمل عليه ؟

قوله : « يلزم منه التجوز وأنه خلاف الأصل » .

قلنا : التجوز خير من تكليف ما لا يطاق (٣) .

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٢ ، ٨٤ .

(*) آخر الورقة (١٠) من نسخة (ك) .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٣ ، ٨٥

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٥ ، ٨٥ ، ٨٦

سلمنا أنه حقيقة في التصديق القلبي ، وأنه هو المراد من الآية ، لكن لا نسلم أنه لا يمكن الاطلاع عليه على وجه العلم ، وهذا لأنه يجوز أن يعلم بالقرائن الظاهرة ، فإن الأمور الباطنة كالحب ، والبغض ، والعلم ، والجهل قد تعلم بالقرائن الظاهرة .

سلمنا أنه لا يمكن الاطلاع عليه على وجه العلم ، لكن لا شك فى إمكان الاطلاع عليه على وجه الظن ، فلم لا يكتفى به فى هذا المكان كما اكتفى به فى مواضع كثيرة من التكاليف ؟ (١)

فلو قال : أنه تجويز لاتباع من يجوز أن يكون كافراً .

قلنا : نعم لكن لم قلتم أن ذلك ممتنع ؟ وهذا لأنه يجوز قتل المسلم بغلبة الظن بأنه كافر ، فلم لا يجوز اتباع من ليس بمؤمن بناء على غلبة الظن بأنه مؤمن فى مسألة فرعية ؟

قوله : « سلمنا دلالة الآية لكن دلالة ظنية ، أو قطعية ؟

قلنا : دلالة ظنية (٢) .

قوله : « المسألة علمية فلا يجوز التمسك فيها بما يفيد الظن » .

قلنا : لا نسلم أن المسألة علمية بل هى عندنا ظنية .

سلمنا ، لكن لم لا يجوز التمسك فيها بأدلة كل واحد منها وإن كان لا يفيد إلا الظن ، لكن مجموعها يفيد القطع واليقين ؟

والمقصود من هذه الأدلة تقوية الظنون إلى أن تنتهى إلى حد العلم .

ومن هذا يعرف أن تشنيع الإمام غير واقع فى موقعه ؛ لأنهم حيث لم يكفروا ولم يفسقوا المنكر مدلول العمومات ، فإنما لم يكفروا ولم يفسقوا ،

---

(١) انظر: الاحكام للآمدى ١/ ٢٠٩ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٥ ، ٨٦ .

لأنه لم تتظافر عليه عمومات مجموعها يفيد القطع واليقين ، أو ظنًا قريبًا منه.

وأما إذا كان مدلولاً لمثل هذه العمومات أعنى مثل عمومات الإجماع ، فلا نسلم أنهم لم يكفروا ولم يفسقوا المنكر مدلولها ، والإجماع من جملة ما تظافر عليه أدلة مجموعها يفيد القطع وإن لم يفد كل واحد منها ذلك (١) .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على/ (١١/أ) الناس** ﴾ (٢) .

ووجه الاحتجاج به : أنه وصف الأمة بكونهم أمة وسطًا ، و« الوسط » هو العدل والخيار من كل شيء (٣).

قال الله تعالى : ﴿ **قَالَ أَوسَطُهم** ﴾ (٤) ، أى أعدلهم وخيارهم .

وقال عليه السلام : « خَيْرُ الأُمُورِ أَوسَاطُها » (٥) أى أعدلها .

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٦٦ .

وقد علق الألوسى على الاستدلال بهذه الآية : بأنه لا يكاد الاستدلال بها يسلم من قيل وقال ، وأن حجية الإجماع ليست موقوفة على ذلك كما لا يخفى . انظر روح المعانى ٥/ ١٣٣ وانظر ما قاله الغزالى فى: المستصفى ١/ ١٧٤ والشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٧٦ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(٣) انظر معنى الوسط فى اللغة فى: الصحاح للجوهرى ٣/ ١١٦٧ باب الطاء فصل الواو ، وترتيب القاموس المحيط ١/ ٦٠٩ مادة (وسط) .

(٤) سورة القلم ، الآية (٢٨) .

(٥) جاء فى المقاصد الحسنة : حديث : خير الأمور أوسطها : رواه ابن السمعانى فى ذيل تاريخ بغداد لكن بسند فيه مجهول عن على مرفوعًا ، وللديلمى بلا سند عن ابن عباس مرفوعًا خير الأعمال أوسطها فى حديث أوله : « دوموا على أداء الفرائض » وللعسكرى عن الأوزاعى أنه قال : ما من أمر أمر الله به إلا عارض الشيطان فيه بخصلتين لا يبالى أيهما أصاب : الغلو أو التقصير ، ولأبى يعلى بسند جيد عن وهب بن منبه قال أن لكل شيئ طرفين ووسط فإذا أمسك بأحد الطرفين مال الآخر وإذا أمسك بالوسط اعتدل الطرفان فعليكم بالأوساط من الأشياء، ويشهد لكل ما=

وروى عنه أنه قال : « عَلَيكُم بالنَّمَطِ الأوسَط » (١) أى الأعدل .

وقيل : « إنه عليه السلام أوسطُ قُرَيشٍ نَسبًا » (٢) أى أخيرهم وأعدلهم .

وقال الشاعر :

هُمُ وَسَطٌ يَرْضَى الأنامُ بحُكمِهِم
إذا طَرقَت إحدى اللّيَالِى بمُعْظِمِ (٣)

= تقدم قوله تعالى ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ﴾ وقوله : ﴿ إنها بقرة لا فارض ولا بكر - وهى الشابة - عوان بين ذلك ﴾ .

ولبعضهم وقد أجاد : عليك بأوساط الأمور ، فإنها نجاة ولا تركب ذلولا ولا صعبًا

وللآخر : حُبُّ التَّناهِى غلط - خيرُ الأمورِ الوَسَط

المقاصد الحسنة ص ٢٠٥ ، كشف الخفاء ١/ ٤٦٩ .

(١) لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ فى مظانه ، وقد ذكره الجوهرى فى الصحاح فى باب الطاء فصل النون ٣/ ١١٦٥ مرفوعًا بلفظ : « خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالى ويرجع إليهم العالى » .

وذكره القرطبى فى تفسيره ٢/ ١٥٤ بلفظ « عليكم بالنمط الأوسط فإليه ينزل العالى، وإليه يرتفع النازل » ونسبه إلى على رضى الله عنه .

والنمط : الجماعة من الناس أمرهم واحد - انظر الصحاح ٣/ ١١٦٥ .

(٢) أخرجه البيهقى فى دلائل النبوة باب ذكر شرف أصل رسول الله ﷺ ونسبه ١/ ١٨٥ عن الشعبى قال : أكثر الناس علينا فى هذه الآية ﴿ قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة فى القربى ﴾ فكتبنا إلى ابن عباس نسأله عن ذلك ، فكتب ابن عباس : أن رسول الله ﷺ ، كان واسط النسب فى قريش ، ليس بطن من بطونهم إلا وقد ولده ، فقال الله عز وجل : ﴿ قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة فى القربى ﴾ أى ما أدعوكم إليه إلا أن لا تؤذونى بقرابتى منكم وتحفظونى لها .

(٣) بيت لزهير بن أبى سلمى ورد منسوبًا إليه فى التفسير الكبير للرازى ٤/ ١٠٩ ، وتفسير الطبرى ٢/ ٥ ، وتفسير القرطبى ٢/ ١٥٣ ، وتفسير النيسابورى ٢/ ١١ .

والذى ورد فى ديوان الشاعر بلفظ :

لِحَى حَلاَلٍ يَعْصِمُ الناسُ أمرَهُم إذا طَرَقَت إحدَى الليالِى بمُعْظِمِ ==

أي عدول. وإذا كانوا عدولاً وخياراً بتعديل الله تعالى وجب أن لا يجوز منهم صدور شيء من المحظورات ، ولا نعني بكون الإجماع حجة سوى هذا[1] .

فإن قيل : لا نسلم أنه وصف الأمة بالوسط ، بل وصف المخاطبين بكونهم أمة وسطًا ولا يلزم منه وصف الأمة بكونهم أمة وسطًا .

سلمناه ، لكن الأمة أيضًا لا يتناول إلا الموجودين [2] ، فلو دلت الآية على عدالة الأمة فإنما تدل على عدالة الموجودين لا غير ، فليس في دلالتها على عدالة الأمة زيادة على دلالتها [3] على عدالة [4] المخاطبين فإنه على التقديرين يختص بالموجودين حالة نزول الآية [5] .

سلمنا : تناوله للموجودين في كل عصر ، لكنه متروك الظاهر ؛ لأن ظاهره يقتضي عدالة كل واحد واحد من الأمة وهي ثابتة ، للعلم الضروري أن كل واحد من الأمة ليس بعد ولا خيار لصدور المحظورات منهم ، وحينئذ يجب حمله على المجاز وليس البعض أولى من البعض ، فتبقى الآية مجملة فلا يصح بها الاستدلال .

سلمنا : أن البعض منه أولى من البعض الآخر ، لكن ليس الحمل على

== انظر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ص ٢٧ وقد أورده الجاحظ في البيان والتبيين ٣/ ٢٢٥ بلفظ :

هم وسط يرضى الإله بحكمهم ... إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم

(١) انظر وجه الاستدلال بهذه الآية في : التبصرة ص ٣٥٤ ، المستصفى ١/ ١٧٤ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٨٩ ، ٩٠ ، الأحكام للآمدي ١/ ٢١١ ، ٢١٢ ، وانظر أيضًا تفسير القرطبي ٢/ ١٥٤ ، ١٥٦ ، تفسير البيضاوي ١/ ٨٧ ، تفسير الألوسي ٢/ ٤ .

(٢) في الأصل وفي (ك) : (الموجود) والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٢ .

(٣) في (ك) : عدالتها .

(٤) في الأصل : (دلالة) والمثبت في : (ك) .

(٥) انظر هذا الاعتراض في المحصول جـ٢ ق ١/ ٩٢ ، الأحكام للآمدي١/ ٢١٢ ، ٢١٣ .

الموجودين فى كل عصر أولى من الحمل على الأئمة المعصومين (١) .

سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن الوسط هو العـدل ، وما ذكرتم من الدلالة عليه فهو معارض بوجهين :

أحدهما : أن العدالة من فعل العبد ، ضرورة أنها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب المحرمات ، وكونهم وسطًا من فعـل الله تعالى لصراحة قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْـنَاكُم أُمَّةً وسـطًا ﴾ (٢) فوجب أن يكون كـونهم عدولاً غـير كونهم وسطًا .

وثانيهما : أن « الوسط » حقيقة (*) فيما يكون متوسطًا بين الشيئين ، فلو كان حقيقة أيضًا فى العدالة لزم الاشتراك وأنه خلاف الأصل (٣) .

سلمنا سلامتـه عن المعارض لكن لا نسلم أن كونهم عدولاً وخيـاراً يقتضى أن لا يصـدر منهم شـيئ من المحظورات ؛ وهذا لأن الصـغـائر لا تقـدح فى العدالة ، وحينئذ يجوز إجماعهم على الخطأ الذى هو من باب الصغائر (٤) .

سلمنا ذلك لكن إنما جـعلهم عدولاً ليكونوا شهـداء على الناس فى الآخرة بتبليغ الأنبيـاء الرسالة إليهم وذلك يقتـضى عدالتهم فى ذلك (٥)، فلم قـلتم

---

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٠ ، ٩١ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(*) آخر الورقة : (١١) من نسخة (ك) .

(٣) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٠ ، ٩١ .

(٤) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩١ .

(٥) أخرج الإمام أحمد وغيره عن أبى سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : يجيء النبى يوم القيامة ومعـه الرجل والنبى ومعه الرجلان وأكثر من ذلك فيدعى قـومه فيقال لهم : هل بلغكم هذا فيقولون لا فيقال له : هل بلغت قومك فيقول نعم فيقال له من يشهد لك فيقول : محمـد وأمته فيدعى محمد وأمته فيقـال لهم هل بلغ هذا قومه فيقولون نعم فيـقال وما علمكم فيـقولون جائنا نبيـنا صلى الله تعالى عليه وسلم فأخـبرنا أن الرسل قد بلغوا فنزل قوله تعالى :﴿ وكذلـك جعلناكم أمة وسطا﴾ سند الإمام أحمد ٣/ ٢٣ ، تفسير روح المعانى ٢/ ٥ .

أنهم عدول فى غيره ؟ وهذا لأن العدالة تتجزأ ، فإن الرجل قد يكون عدلاً فى شيئ دون شيئ .

سلمنا أنها لا تتجزأ وأنه يقتضى أن يكونوا عدولاً فى كل شيئ لكن بالنسبة إلى وقت أداء الشهادة ، أو مطلقًا ؟ .

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ، وهذا لأن عدالة الشهود لم تعتبر إلا وقت الأداء ، دون وقت التحمل (١) ، ولا شك أن وقت الأداء إنما هو الدار الآخرة فيقتضى تحقق عدالتهم فيها فقط (٢) .

سلمنا دلالة الآية على تحقق عدالتهم فى الدنيا والآخرة لكن على وجه القطع ، أو على وجه الظن ؟

والأول ممنوع ، وسنده ظاهر .

والثانى مسلم ، لكنه لا يفيد إذ المسألة علمية فلا يجوز التمسك فيها بالدليل الظنى .

سلمنا دلالته على تحقق العدالة قطعًا ، لكن العدالة تدل على عدم صدور الخطأ ظاهرًا ، أو قطعًا ؟

والأول مسلم ، ولا يفيد ، إذ الإجماع حينئذ يصير حجة ظنية . وأنتم لا تقولون به .

والثانى ممنوع ، إذ من المعلوم أن العدالة لا تدل على عدم صدور الخطأ على وجه القطع (٣) .

---

(١) المراد بتحمل الشهادة أى : سماعها وحفظها .
والمراد بأدائها أى إثباتها عند الحاكم .
انظر: تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ٢٠٥ ، الروض المربع ٣/ ٤١٥ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٢ .

(٣) انظر هذه المناقشات والاعتراضات الواردة على الآية فى : المعتمد ٢/ ٤٥٩ ، التبصرة ص ٣٥٤ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٠ - ٩٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢١٢ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٠ ، رسالة الطوفى السابقة ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

الجواب : قوله : « وصف المخاطبين بالوسط لا الأمة .

قلنا : خطاب المشافهة لا يتناول سوى الموجودين ، والأمة أيضًا لا تتناول إلا الموجودين على ما ذكرتم ، وساعدناكم عليه ، فيكون وصف المخاطبين بذلك يقتضى وصف الأمة بذلك .

قوله : « الآية إنما تدل على عدالة الموجودين لا غير .

قلنا : سبق الجواب عنه فى المسلك الأول [(١)] .

قوله: « الآية متروكة الظاهر وليس البعض أولى من البعض فتكون مجملة» .

قلنا : لا نسلم أن ليس البعض أولى من البعض ، وهذا لأن الحمل على الموجودين فى كل عصر أولى دفعًا للتعطيل [(٢)] .

قوله : « ليس الحمل عليه أولى من الحمل على الأئمة المعصومين » .

قلنا : قد مر الجواب عنه فى الدليل الأول [(٣)] .

قوله : « لا نسلم أن الوسط هو العدل » .

قلنا : قد مر الدليل عليه فى وجه الاستدلال .

قوله : فى المعارضة الأولى « العدالة من فعل العبد » .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى عندنا[(٤)] ولو قال : العدالة من كسب العبد ، وكونهم وسطًا ليس من كسبهم [فلا يكون كونهم وسطًا عبارة عن كونهم عدولاً ، منعنا الثانى ، وهذا لأن قوله : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾[(٥)] لا دلالة فيه على أن ذلك ليس من

---

(١) انظر ص (٢٤٦٣) من هذه الرسالة .

(٢) انظر المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٣ .

(٣) انظر ص (٢٤٦٣) من هذه الرسالة .

(٤) انظر المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٩ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٠ .

(٥) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

كسبهم [1]] [2]

قوله فى الوجه الثانى « الوسط اسم لـلمتوسط حقيقة فلا يكون حـقيقة فى العدالة » .

قلنا : هو حقيقة فيه بحسب قـدر مشترك بينه وبين العدالة وهو : البعد عن الطرفين لا بحـسب الخصوصيـة ، وحينئذ لا يلزم ما ذكـرتم من المحذور ولو ادعيتم أنه حقيقة فيه بحسب الخصوصية منعناكم .

ثم الذى يدل على مـرجوحيـته أنه يسـتلزم الاشتراك أو التـجوز وكـلاهما خلاف الأصل / (١٢/أ) وما ذكرنا لا يستلزم شيئًا من هذا فكان أولى [3] .

قوله : « الصغائر لا تقدح فى العدالة » .

قلنا : لا صغـيرة على الإطلاق ، بل كل ذنب فإنه صـغيرة بالنسبـة إلى ما فوقه ، كبيرة بالنسبة إلى ما تحته فقد سقط هذا السؤال .

وأما أن قـيل : بأن الصغائر والكبـائر ثابتة على الإطلاق [4] ، فقد أجيب عنه على هذا التقدير : أن الله تعالـى أخبر عنهم بكونهم عدولاً ، والأصل أن يكون ذلك حقيقة فى نفس الأمر ، لكونه عالمًا بالخفيات ، والحاكم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل فى نفس الأمر لا يخبر عنه بأنه عدل [5] .

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٩٩/١ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٩٨/١ ، الأحكام للآمدى ٢١٣/١ .

(٤) ذهب الجمهور إلى أن المعاصى منقسمة إلى صغائر وكبائر وعليه تدل الأدلة الشرعية وذهب جماعة إلى أن المعاصى قسم واحد وأن المعـاصى كلها كبائر ومنهم الأستاذ أبو إسحاق والجويتى وابن فورك .

انظر إرشـاد الفحـول ص ٥٢ ، شـرح الطحاوية ص ٣٥٤ ، شـرح الكوكب المنير ٣٨٨/٢ .

(٥) انظر: التبصرة ص ٣٥٤ ، المحـصول جـ٢ ق ٩٩/١ . الأحكام للآمدى ٢١٤/١

وهو ضعيف ، إذ لا نزاع فى أنه تعالى إذا أخبر عن عدالتهم تكون عدالتهم ثابتة ، وإنما الكلام فى أن العدالةهل تقتضى المنع من الصغائر أم لا ؟ وما ذكره لايفيده ،ثم الذى يدل على أنه لا يمنع من تجويز الصغائر أن الفرق بين العصمة والعدالةمعلوم ، فلو اقتضت العدالة المنع من الصغائر و الكبائر لما بقى بينهم فرق .

فإن قلت : الفرق بينهما : أن العصمة تمنع من التجويز ، والعدالة لا تمنع منه وإنما تمنع من الوقوع .

قلت : من يقول بأن الإجماع حجة لا يجوز منهم صدور الخطأ إلا أنه لا يقع منهم مع جواز أن يقع ذلك منهم .

وأيضًا : لو كانت الصغائر تقدح فى العدالة لقدحت فى عدول القضاة ، إذ العدالة غير مختلفة بالنسبة إلى كل الأمة وإلى بعضها .

وما قال الإمام فى دفع هذا وهو « أنه لا اطلاع للقضاة على بواطن الأمور فلا جرم اكتفى بالعدالة الظاهرة ، بخلاف الله تعالى فإنه عالم بظواهر الأمور وبواطنها ،فإذا أطلق العدالة عليهم وجب أن يكونوا عدولاً فى كل شىء »(١).

فليس بدافع ، لأنه مبنى على أن العدالة الظاهرة والباطنة تمنع من الذنوب كلها صغائرها وكبائرها وهو ممنوع لما سبق ، وأيضًا [العدالة إذ لم تثبت باطنًا لم تمنع من الكبائر أيضًا فلا معنى لجعل (*)] (٢) العدالة الظاهرة مانعة من الكبائر دون الصغائر .

واعلم أنه يمكن تقرير الدلالة على أن العدالة متى تحققت وجب أن تمنع من المعاصي كلها ، بأن يقال :

---

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٩٩ .

(*) آخر الورقة (١٢) من نسخة (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

العدالة عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة[1] [والأصل ترتب المقتضى على المقتضى ، ولا شك أن الإتيان بالصغيره يخل بالتقوى] [2]، إذ التقوى بالاتقاء عن المعاصى ، و الصغيرة معصية فلو صدرت مع تحقق العدالة لزم عدم ترتب المقتضى على المقتضى وهو خلاف الأصل لكن هذا إنما يدل على عدم جواز صدورها عمدًا ، فأما سهواً أو نسيانًا فلا ، إذ الإتيان بالمعصية على وجه السهو أو النسيان لا يخل بالتقوى وحينئذ لم يلزم حجية الإجماع [3] .

قوله : « إنما جعلهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس فى الدار الآخرة بتبليغ الأنبياء الرسالة إليهم » .

قلنا : هذا تقييد للمطلق، لأن قوله ﴿ **لتكونوا شهداء على الناس** ﴾[4]، مطلق غير مقيد بشيئ دون شيئ ، فتقييده بالشهادة على تبليغ الرسالة خلاف الأصل بل هو متناول له ولغيره إذا صح نقل هذا القول عن السلف ، وإلا كان الحمل عليه بعيداً ، لأن الأمم السالفة شاهدت الرسل [و][5] المرسل إليهم ، وكثير منهم من آمن بهم ، فشهادتهم على المنكرين منهم أولى ممن لم يشاهد ذلك .

قوله : « الآية تقتضى عدالتهم فى الدار الآخرة » .

قلنا : لا نسلم [هذا] [6]، لأن قوله : ﴿ **وكذلك جعلناكم** ﴾ يقتضى أن جعلهم وسطًا فى الماضى ، ولو كان [المراد] [7] جعلهم عدولاً فى الدار

---

(١) انظر تعريف العدالة فى : المغنى ٩/ ١٩٧ تدريب الراوى ١/ ٣٠٠ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) انظر نهاية السول ٣/ ٢٦٠ .

(٤) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(٥) لفظة (و) ساقطة من الأصل و(ك) والسياق يقتضى إثباتها .

(٦) لفظة (وهذا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٧) لفظة (المراد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

الآخرة لقال « سيجعلكم »[1] ولأن الأمم كلها عدول فـى الدار الآخرة، إما لعدم صـدور المعاصى منهم فيها ، أو وإن صـدر من بعضهـم الكذب كإنكار المعاصى كما حكى الله تعالى [2] عنهم فى الكتاب العزيز فى مواضع ، لكنهم غير مؤاخذين به لارتفاع التكاليف ، وحينئـذ لم يكن فى تخصيص أمة محمد ﷺ بذلك مزيد فائدة .

وكونه جعلهم وسطًا ليكونوا شهداء على الناس فى الدار الآخرة على تقدير تسليـمه لا يقـتضى أن يكونوا عـدولاً فى غيـرها ، لجواز أن تعـدل فى وقت وتتراخى الشهادة عنه [3] .

قوله : « دلالة الآية على تحـقيق العدالة ظنية ، وكـذلك دلالة العدالة على عدم الخطأ ظنية ، فلا يجوز التمسك بها .

قلنا : قد مر الجواب عنه فى المسلك الأول [4].

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعـروف وتنهون عن المنكر ﴾ [5] .

ووجه الاستدلال به : أنه تعالى أخبر عنهم أنهم خير أمة،لأمرهم بالمعروف

---

(١) فى الأصل : (سيجعل لكم) والمثبت فى (ك) وانظر المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٠٠ والأحكام ١/ ٢١٣ .

(٢) فى الأصل جاء بعدها زيادة (مع) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر هذه الأجـوبة فى المحـصول جـ ٢ ق ١/ ١٠٠ ، الأحكام للآمـدى ١/ ٢١٣ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٠ .

(٤) انظر ص (٢٤٦٤) من هذه الرسالة ، وقد علق الأسنوى على الاستدلال بهذه الآية : بأنها لا تدل على المدعى ، لأن العدالة لا تنافى صدور الباطل غلطًا ونسيانًا . انظر نهاية السول ٣/ ٢٦٠ كما عقب الألوسى عليها فى روح المعانى ٢/ ٤ · بأنه ليس فيهـا أكثر من دلالتهـا على أفضلية هذه الأمـة على سائر الأمم ، وذلك لا يدل على حجية الإجماع ولا عدمها .

(٥) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

ونهيـهم عن المنكر ، والمراد من المعروف والمنكر : كل المـعروف وكل المنكر ، أما إن [1] قيل : بأن المفرد المحلى بالألف واللام للعموم فظاهر ، إذ هو حقيقة فى الاستغراق حينئذ والأصل عدم الصارف عنه .

وأمـا إن لم نقل بذلك فيـجب حمله عـلى العمـوم هنا أيضًا ، لأنه لو لم يحمل علـيه ، فإمـا أن يحمل على المعـهود وهو إما مـا يصح به الدين ، أو غيره.

والأول باطل ، لأنه ليس فى تخصيص هذه الأمة بذلك زيادة منقبة ومدح، إذ الأمم كلها تأمر بأصول ما يصح به دينها وتدعو إليه ، مع أن الآية ما سيقت إلا لبيان المدح والثناء عليهم .

والثانى أيضًا باطل ، إذ لا عهد بالنسبة إلى كله ، ولا بالنسبة إلى البعض [لا بحسب الدليل العقلى ، ولا بحسب الدليل النقلى فليس كله أولى من غيره وليس] [2] البعض منه [أولى من / (١٣/أ) البعض الآخر فيـتحقق الإجمال وهو خلاف الأصل] [3] ، والاكتفاء بالبعض منه أى بعض كان يوجب إلغاء فائدة التخصيص ، إذ الأمم تشـارك هذه الأمة فى الأمر بمعروف ما والنهى عن منكر ما .

وبهذا يعرف أيضًا [أنه لا يجوز حمله على الماهية أيضًا] [4] ، لأنه يكفى فى تحقق مدلول النص على هذا التقدير الأمر بمعروف ما والنهى عن منكر ما ، وإذا بطل أن يحمل على الماهية وعلى المعهود وعلى البعض معينًا، أو غير معين وجب حمله على الكل حذاراً من التعطيل ، وإذا حمل على الكل من المعروف والمنكر لزم أن يكون الإجماع حجة ، إذ لو جاز أن يجمعوا على ما ليس بحق

---

(١) فى (ك) « إذا » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٤) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل

لكانوا آمرين به ، وناهين عن ضده ، فكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف، وهو خلاف مدلول الآية ، وإذا كان ما أجمعوا عليه حقًا وجب اتباعه ، ولا نعنى بكون الإجماع حجة سوى هذا (١) .

فإن قيل : ما ذكرتم مبنى على أن الآية خرجت مخرج المدح ، وأنها ما سيقت إلا لبيان الثناء عليهم على وجه الاختصاص بهم وهو ممنوع ، ولم لا يجوز أن يقال : أنه ليس المراد منها إلا بيان ما هو عليه الأمة سواء كانوا فيه منفردين أو يشاركهم فيه غيرهم ؟

سلمنا ذلك لكنه مدح له فى الماضى أو فى الحال ؟

والأول مسلم ، لكنه لا يفيد ، إذ لا يلزم من مدحهم فى الماضى باعتبار الصفة المذكورة ثبوت المدح لهم باعتبار تلك الصفة فى الحال ، بل لو نظر إلى المفهوم اقتضى ذلك عدمه فى الحال .

سلمنا ثبوت المدح فى الحال لكن باعتبار ما كانوا عليه فى الماضى أولا بهذا الاعتبار ؟

والأول مسلم ، ولا يلزم (*) منه مدحهم فى الحال بذلك الاعتبار ، فإنه يجوز أن يمدح الإنسان فى الحال بما صدر عنه فى الماضى وإن كان باعتبار ما فى الحال يستحق الذم .

والثانى ممنوع ، وهذا لأن قوله : ﴿ **كنتم خير أمة** ﴾ (٢) صريح فى أنه مدح لهم باعتبار الماضى .

سلمنا أنه مدح لهم فى الحال باعتبار ما كانوا عليه فى الحال ، لكن لم قلتم

---

(١) انظر وجه الاستدلال بالآية فى: التبصرة ص ٣٥٣ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٠٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢١٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤ ، وانظر أيضاً: تفسير القرطبى ٤/ ١٧٠ ، تفسير البيضاوى ١/ ١٧٦ ، تفسير الألوسى ٤/ ٢٧ .

(*) آخر الورقة (١٣) من نسخة (ك) .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

أنه يجب بقاؤهم عليها فى الاستقبال حتى يلزم أن يكون الإجماع حجة فى جميع الأزمنة ؟

ولا يمكن دفعه بعدم الفصل بين الزمانيين لما سبق غير مرة ، ولا بأن إجماعًا ما وهو الحاصل فى ذلك الزمان يكون حجة حينئذ والخصم لا يقول به فيصير محجوجًا ، لأنه لم يعلم حصول إجماع ما فى ذلك الزمان لا بعينه ولا بغير عينه حتى يلزم حجيته .

سلمنا ذلك لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين .

سلمنا عدم اختصاصه بهم ، لكنه متروك الظاهر وليس بعض المجازات أولى من البعض فيتحقق الإجمال .

سلمنا أن البعض أولى من البعض ، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض هو الأئمة المعصومون ؟

سلمنا دلالة الآية لكن دلالة ظنية ، أو قطعية ؟

الأول مسلم .

والثانى ممنوع ، وقد عرفت سنده فيما مر (١) .

الجواب عن الأول : أن كون الآية سيقت لبيان مدحهم ، وأنهم خير من سائر الأمم فذلك معلوم من صراحة قوله ﴿ **كنتم خير أمة** ﴾ (٢) ومن سياق الكلام ، وحينئذ يجب أن تكون الصفة المذكورة مختصة بهم ، وإلا لما حصلت خيرتهم بالنسبة إلى سائر الأمم ، وإنما تكون مختصة بهم لو أمروا بجميع المعروف ونهوا عن جميع المنكر ، وإلا فسائر الأمم يشاركونهم فى الأمر ببعض

---

(١) أصل هذه الاعتراضات فى : المحصول جـ ٢ ق ١/١٠١/١،الأحكام للآمدى ١/ ٢١٥ وقد استفادها المؤلف منهما .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

المعروف والنهى عن بعض المنكر [1] .

وعن الثانى : أنه إن جعلت [2] كان هنا زائدة كما فى قوله تعالى: ﴿ **كيف نكلم من كان فى المهد صبيًا** ﴾ [3] .

أو تامة [4] ، كما فى قوله تعالى ﴿ **كان ذو عسرة** ﴾ [5] فالسؤال ساقط بالكلية لأنه حينئذ لم يوجد ما يدل على اتصافهم بذلك فى الماضى ، بل وجد ما يدل على اتصافهم بذلك مطلقًا ، لأنه يصير تقدير الكلام على الأول : أنتم خير أمة أخرجت للناس ، وعلى الثانى : أى وجدتم وخير منصوب على التقديرين على الحال ، ومعلوم : أنه لو قال هكذا لأفاد مدحهم وخيرتهم مطلقًا ، فكذا قوله ﴿ **كنتم خير أمة** ﴾ .

وإن جعلت خبرية [6] وهى التى تحتاج إلى اسم وخبر فعلى هذا وإن كان لفظ « كنتم » يدل على ثبوت تلك الصفة فى الماضى ، لكن لفظ « تأمرون وتنهون » يدل على ثبوته فى الحال أو فى الاستقبال أو فيهما فيجب القول بثبوت مدلولهما لعدم المنافاة بين مدلوليهما بحسب المطابقة ، ومفهوم كان لو سلم القول به لا ينتهض معارضًا لمنطوق تأمرون وتنهون ؛ لأن المفهوم المخالف لا يعارض المنطوق .

وبه خرج الجواب عن الثالث ، فإن لفظ « تأمرون وتنهون » يدل على ثبوت هذه الصفة لهم فى الحال أو فى الاستقبال أو فيهما [7] .

---

(١) انظر:المحصول ٢ ق ١/١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) فى الأصل جاء بعدها زيادة (خير أمة) والمثبت فى (ك) .

(٣) سورة مريم ، الآية (٢٩) .

(٤) وهى التى تكون بمعنى الوقوع والحدوث .

(٥) سورة البقرة ، الآية (٢٨٠) .

(٦) وهى الناقصة .

(٧) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/١٠٧ ، ١٠٨ ، الأحكام للآمدى ٢١٥/١ ، ٢١٦

وعن الثالث ، أنه . إن قيل : أن صيغة المضارع حقيقة فى الحال والاستقبال أو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ، وقلنا . اللفظ الواحد يجوز استعماله فى المعنيين المختلفين ، أو قلنا : أنه حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوى ، فإنه يجب حملها عليهما ، وحينئذ تكون الآية دالة على ثبوت تلك الصفة فى الحال والاستقبال ، وأما إن لم نقل بذلك فيستدل على ثبوته فى الاستقبال باستصحاب الحال وهذا وإن كان ظنيًا لكن دلالة الآية على المطلوب أيضًا ظنية عندنا (١).

وعن البواقى ما سبق فى المسلكين المتقدمين .

ورابعها : وهو معتمد الإمام ، وهو التمسك بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** ﴾ (٢) .

أمر بالكون مع الصادقين فلا بد أن يكون مقدوراً لنا ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ، وحينئذ لم يجز أن يراد /(١٤/أ) منه الصادق فى بعض الأمور ، وإلا لكان ذلك أمراً بموافقة كلا الخصمين ، لأن كل واحد منهما صادق فى بعض الأمور ، ولكان ذلك أمراً لكل واحد منهما بموافقة الآخر وهو باطل فيتعين أن يكون المراد منه : من يكون صادقًا فى كل الأمور ، وحينئذ نقول : إما أن يكون هذا أمراً بالكون معهم فى جميع الأمور ، أو فى بعضها .

والثانى باطل، لأن ذلك البعض غير متعين بحسب دلالة الآية ولا بحسب غيرها ، إذ الأصل عدم ذلك فيلزم الإجمال ، وهو خلاف الأصل فيتعين الأول وحينئذ نقول، إن الصادقين الذين أمرنا بالكون معهم هم الصادقون فى كل الأمور وهم إما مجموع الأمة أو بعضه ، والثانى باطل ، لأنه تعالى أمرنا بالكون معهم وجب أن يكون مقدوراً لنا كما سبق ، وإنما يكون ذلك مقدوراً لنا أن لو عرفناهم بأعيانهم لكنا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف أحدا نقطع فيه

---

(١) انظر:الأحكام للآمدى ١/ ٢١٦ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١١٩)

بأنه من الصادقين ، وإذا كان كذلك كانت (*) القدرة على الكون معهم فائتة ، والإمامية وإن قالوا بامتناع خلو زمان عن الامام المعصوم ، لكنهم لم يقولوا بامتناع عدم اشتهاره ،ووجوب ظهوره حتى يمكن الكون معه، ولأن حمل لفظ الجمع المحلى بالألف واللام على الواحد ممتنع أو بعيد ، وإذا بطل هذا القسم تعين الأول ، وهو أن المراد من الصادقين مجموع الأمة دفعًا لتعطيل النص(١).

ولقائل أن يقول: الأمر بالكون معهم اما أن يكون بشرط العلم بصدقهم، وأعنى بالعلم هنا ما يعم العلم ، والظن ، أولا بهذا الشرط بل من يكون صادقًا فى نفس الأمر وإن لم يعلم ذلك ، والثانى باطل ، لاقتضائه تكليف ما لا يطاق ، ولو جاز هذا لبطل أصل الدليل فيتعين الأول ، وحينئذ نقول : دلالة الآية على وجوب اتباعهم يتوقف على ثبوت صدقهم ، فإثبات صدقهم بدلالة الآية دور .

وبعبارة أخرى وهى أن وجوب اتباع الصادقين يتوقف على العلم بصدقهم فلو استفيد العلم بصدقهم من وجوب اتباعهم لزم الدور .

سلمنا أن لا دور ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه ايجاب الكون معهم فيما صدقوا فيه دون غيره ؟

وللنص به اشعار من حيث أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلة ، فعلة الأمر بالكون معهم إنما هو صدقهم ، وصدقهم إنما يوجد فيما صدقوا فيه دون غيره ، فيجب اتباعهم فيه دون غيره لانتفاء علة الاتباع وإذا كان كذلك فلا يجب اتباعهم فى كل الأمور إلا إذا ثبت أنهم صادقون فى كل الأمور فلم قلت أنه كذلك ؟

وخامسها: قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شيئ فردوه إلى الله والرسول﴾(٢).

(*) آخر الورقة (١٤) من نسخة (ك) .

(١) انظر:تفسير الفخر الرازى ١٦/ ٢٢٠

(٢) سورة النساء ، الآية (٥٩)

ووجه الاحتجاج به : أنه شرط في إيجاب الرد إلى الله تعالى والرسول التنازع ، وقد تقدم بيان أن مفهوم الشرط حجة ، فهذا يقتضي أنه لا يجب الرد إلى الله والرسول عند عدم التنازع ، بل يكفى فيه بالاتفاق ، ولا نعنى بكون الإجماع حجة سوى هذا [١].

ولقائل أن يقول : هذا الاستدلال ضعيف ، لوجوه :

أحدهما : أنه متناقض ، لأن الاكتفاء بالإجماع رد إلى الله ورسوله ، لأن المعنى من الرد إلى الله ورسوله الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ، وهو أعم من الرد إليها بواسطة ، أو بغير واسطة ، إذ لو كان المراد منه الرد إليهما بغير واسطة لكان الحكم المثبت بالقياس ، أو بالإجماع على رأى من يقول به ، أو بالبراءة الأصلية لم يكن مردوداً إلى كتاب الله وسنة رسوله فكان باطلا وهو متناقض للقول بحجيتها فثبت أن الرد إليهما أعم من الرد إليهما بواسطة أو بغير واسطة ، فالاكتفاء بالإجماع عند عدم التنازع رد أيضًا إلى كتاب الله وسنة رسوله ضرورة أن حجيته عندكم مستفاد منهما فيكون وجه الاستدلال مناقضًا للنتيجة .

وثانيها : أنا وإن سلمنا سلامته عن التناقض بناء على أن المراد من الرد[٢] إليهما الرد إليهما [٣] من غير واسطة لكن نقول : أن مفهوم الشرط إنما يكون حجة إذا لم يكن الباعث على التقييد العادة والغلبة ، فأما إذا كان ذلك فلا ، وهنا كذلك ، لأن الإنسان إنما يحتاج إلى الإثبات عند التنازع ، فأما عند الوفاق فلا [لمساعدة الخصم ، فلا يدل عدم التنازع على عدم وجوب الرد إليهما] [٤] .

---

(١) انظر وجه الاستدلال بالآية فى: المعتمد ٢/ ٤٧٠، ٤٧١، الأحكام للآمدى ١/ ٢١٨.

(٢) فى الأصل : (المراد) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل : (وإليهما) والمثبت فى (ك) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم التنازع فأنا نفرض فيما إذا رجع بعض المجمعين عن الحكم ، أو بعض المجتهدين فى العصر الثانى لم يقل به فإنه إذ ذاك يوجد التنازع ، فيجب الرد إليهما وهو يرفع القول بحجيته .

سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن مفهوم الشرط حجة .

سلمنا أنه حجة لكنه حجة ظنية أو قطعية ؟

سلمنا أنه حجة ، لكن الاكتفاء بالاتفاق إما بناء على صدوره عن الكتاب أو السنة إما بواسطة ، أو بغير واسطة أو لا بناء على هذا .

فإن كان الأول كان فيهما غنية عنه فيكون ضائعًا ، وإن كان الثانى كان باطلاً ، إذ القول فى الشرع من غير دليل باطل وذلك معلوم بالضرورة (١) .

واعلم أن بعض هذه الأسئلة وإن كان سهل الجواب لكن البعض الآخر صعب فمن أمكنه الجواب عن كله فله التمسك بهذا النص .

وسادسها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا** ﴾ (٢) ووجه الاستدلال به : أنه نهى عن التفرق فيكون محرمًا ، خص عنه التفرق قبل الاتفاق فيبقى ما عداه على الأصل (٣) .

لا يقال : المراد منه التفرق فى الاعتصام بحبل الله ، لا جميع التفرقات لأن الفهم يتبادر إليه ، فإن الملك إذا / (١٥/أ) قال : احملوا كلكم على العدو ، ولا تفرقوا ، فهم منه النهى عن التفرق فى الجملة .

لأنا نقول : اللفظ مطلق فتقييده فى الاعتصام بحبل الله خلاف الأصل ، وما ذكرتموه من التبادر لو سلم القول به فإنه بناء على القرينة العرفية واعتبار اللفظ أولى من القرينة العرفية (٤) .

---

(١) هذه الاعتراضات استفادها المصنف من الأحكام للآمدى ٢١٨/١

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١٠٣)

(٣) انظر وجه الاستدلال بهذه الآية فى المستصفى ١٧٤/١ ، الأحكام للآمدى ٢١٧/١

(٤) انظر المستصفى ١٧٤/١ ، الأحكام للآمدى ٢١٧/١

وأيضًا فإن الحمل عليه يوجب التأكيد ضرورة أن قوله (*) : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعًا** ﴾ (١) نهى عن التفرق فيه بناء على أن الأمر بالشيئ نهى عن ضده ، والحمل على التعميم لا يوجب ذلك بل يوجب فائدة جديدة مستقلة فكان الحمل عليه أولى لما تقدم فى اللغات (٢) .

وسابعها : وهو التمسك بالسنة ، وهو المعول عليه فى إثبات هذا المطلوب لأكثر المحققين .

وتقريره : أن نذكر أولاً ما ورد عنه - عليه السلام - فى هذا الباب ، ثم نبين وجه دلالته على المطلوب .

فالأول : روى عنه - عليه السلام - أنه قال : « لا تجتمع أمتى على خطأ »(٣) وروى « على ضلالة » .

(*) آخر الورقة (١٥) من نسخة (ك) .

(١) سورة آل عمران ، الآية (١٠٣) .

(٢) انظر الجزء الأول ورقة (٢٤٨٥) .

(٣) أخرجه الترمذى فى أبواب الفتن باب فى لزوم الجماعة ٣/ ٣١٥ من طريق سليمان المدينى عن عبد الله بن دينار عن بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : (إن الله لا يجمع أمتى - أو قال أمة محمد - على ضلالة - ويد الله على الجماعة ، ومن شذ شذ إلى النار) وقال : هذا حديث غريب من هذا الوجه ، وسليمان المدينى هو عندى سليمان بن سفيان .

والحديث فى إسناده سليمان بن سفيان وقد ضعفه الأكثرون ، وانظر ميزان الاعتدال ٢/ ٢٠٩ ، الجرح والتعديل ٢/ ١١٩ ، تحفة الطالب لابن كثير ص١٤٦ .

واخرجه ابن ماجه فى أبواب الفتن باب السواد الأعظم - ٢/ ٣٦٧ من طريق معان ابن رفاعة السلامى قال حدثنى أبو خلف الأعمى قال : سمعت أنس بن مالك يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن أمتى لن تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم » .

والحديث بهذا الإسناد ضعيف أيضًا لأن معان بن رفاعة ضعفه بن معين وقال السعدى وأبو حاتم الرازى ليس بحجة وقال بن حبان . استحق الترك . ==

الثانى : أنه قال: سألت الله أن لا تجتمع أمتى على خطأ فأعطانيه »[1] .

الثالث : « لم يكن الله بالذى ليجمع أمتى على الضلالة » وروى « أنه لم يكن الله ليجمع أمتى على الخطأ » [2].

وهذا من مراسيل الحسن البصرى ، ومراسيله [3] أقوى من مسانيده ، لأنه ما كان يرسل إلا إذا حدثه أربعة من الصحابة .

الرابع : « يد الله على الجماعة ولا نبالى بشذوذ من شذ » [4] .

== وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العلم باب لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدًا ١/١١٥ ، ١١٦ عن طريق المعتمر بن سليمان عن أبيه عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر لكنه أعله ووافقه الذهبى فى التلخيص قال الحافظ العراقى : وروى من حديث أبى ذر وأبى مالك الأشعرى وابن عمر وأبى بصرة وقدامة بن عبد الله الكلابى وفى كلها نظر ، انظر تخريج أحاديث:مختصر المنهاج ص ٢٢ .

والحديث مشهور المتن وجاء من طرق كثيرة لا تخلو من مقال ولكن بعضها يقوى بعضًا - انظر المقاصد الحسنة ص ٤٦٠ .

(١) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده عن أبى بصرة الغفارى بلفظ : سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتى على ضلالة فأعطانيها) المسند ٦/٣٩٦ وانظر لفتح الربانى ٢٣/٢١٦ .

(٢) انظر الحديثين السابقين فى فقرتين (١) ، (٢) .

(٣) هو الحسن بن يسار البصرى أبو سعيد تابعى كان أبوه يسار من سبى ميسان ومولى لبعض الأنصار ولد بالمدينة وكانت أمه ترضع لأم سلمة رأى بعض الصحابة وسمع من قليل منهم كان شجاعًا جميلاً ناسكًا فصيحًا عالمًا شهد له أنس بن مالك وغيره وكان إمام أهل البصرة كان أولاً كاتبًا للربيع بن سليمان والى خراسان ولى القضاء بالبصرة أيام عمر بن عبد العزيز ثم استعفى مولده سنة ٢١هـ ووفاته سنة ١١٠هـ .

وفيات الأعيان ٢/٦٩ ، تهذيب التهذيب ٢/٢٦٣ - ٢٧١ ، البداية والنهاية ٩/٢٦٨ .

(٤) جزء من حديث رواه ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا وقد سبق تخريجه بلفظ (لا تجمتع أمتى على الضلالة) .

والشذوذ معناه : الانفراد والمفارقة ، وشذ : انفرد عن الجمهور ، والمراد هنا : مفارقة جماعة المسلمين .

انظر:القاموس المحيط ١/٣٥٤ مادة (شذ) .

الخامس : « ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن » [1] .

السادس : « من سره بحبوحة [2] الجنة فيلزم الجماعة فإن دعوتهم لتحيط من ورائهم ، وإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » [3] .

---

(1) لا أصل له مرفوعًا ، وإنما ورد موقوفًا على ابن مسعود قال : (إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد ، فاصطفاه لنفسه ، وابتعثه برسالاته ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه ﷺ يقاتلون عن دينه فما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سيئ) .

أخرجه الخطيب فى الفقيه والمتفقه ١/١٦٦ ، ١٦٧ بإسناده عن عاصم موقوفًا وقال الحافظ ابن عبد الهادى : « روى مرفوعًا عن أنس بإسناد ساقط ، والأصح وقفه على ابن مسعود » نقله فى كشف الخفاء ٢/٢٦٣ .

وأخرجه الطيالسى فى مسنده فى كتاب العلم ، باب ما جاء فى فضل العلم والعلماء والتفقه فى الدين ١/٢٣ من طريق عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود وقال : هذا إسناد حسن .

وأخرجه البيهقى فى المدخل ص ١١٤ بإسناده عن عاصم عن أبى وائل عن ابن مسعود انظر المقاصد الحسنة ص ٣٦٧ ، كشف الخفاء ٢/٢٦٣ ، سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألبانى ٢/١٧ .

(2) بحبوحة الدار : وسطها يقال : تبحبح إذا تمكن وتوسط المنزل والمقام .

انظر النهاية فى غريب الحديث والأثر ١/٩٨ .

(3) أخرجه الترمذى فى أبواب الفتن باب فى لزوم الجماعة ٣/٣١٥ من طريق عبد الله ابن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال :حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

وأخرج ابن ماجه قطعة منه فى الأحكام باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد ٢/٧٩١.

وأخرجه الشافعى فى الرسالة ص ٤٧٤ .

وأخرجه أحمد فى المسند ١/١٨ ، ٢٦ من طريق عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة عن عمر .

وأخرجه الحاكم فى كتاب العلم عن عمر باب خطبة عمر - رضى الله عنه - فى الجابية ١/١١٤ وصححه وأقره الذهبى .

السابع : « عليكم بالسواد الأعظم » (1) وهو جماعة الأمة (2)، لأن كل من دونهم فالأمة بأسرها أعظم منهم » .

الثامن : « من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع (3) ربقة (4) الإسلام عن عنقه » (5) .

التاسع : « من فارق الجماعة ومات مات ميتة جاهلية » (6) .

---

(1) جزء من حديث رواه أنس بن مالك - رضى الله عنه - وقد مضى تخريجه بلفظ (لا تجتمع أمتى على ضلالة) .

(2) في الأصل و(ك) زيادة « ونهى عن الشذوذ » بعد قوله : « عليكم بالسواد الأعظم» وهى مقحمة من الناسخ والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ١/ ١١١ .

(3) فى الأصل : (فقد خلع الله ربقة الإسلام) والمثبت فى (ك) وانظر المحصول جـ٢ ق ١/ ١١٢ ، والأحكام للآمدى ١/ ٢١٩ .

(4) الربقة : (عروة فى حبل تجعل فى عنق الدابة أو يدها تمسكها لئلا تشرد ، المعنى ما يشد به المسلم نفسه عن عرى الإسلام أى حدوده وأحكامه ، قاله ابن الأثير فى النهاية ٢/ ١٩٠ مادة (ربق) .

(5) أخرجه أبو داود فى كتاب السنة ، باب قتل الخوارج ٢/ ٥٤٢ عن أبى ذر - رضى الله عنه - .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٥/ ١٨٠ ، كما أخرجه عن الحارث الأشعرى - رضى الله عنه - مرفوعًا ٤/ ١٣٠ ، ٢٠٢ من حديث طويل وفيه (... فإنه من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب العلم ، باب من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه ١/ ١١٧ عن الحارص الأشعرى ، وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى على ذلك .

والحديث الذى رواه أبو ذر فى سنده خالد بن وهبان وهو مجهول ولكن الحديث صحيح للشواهد الكثيرة ومنها ما أخرجه الإمام أحمد والحاكم عن الحارث الأشعرى كما سبق بيانه .

(6) أخرجه البخارى فى كتاب الفتن . باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أموراً تنكرونها) ٦/ ٢٥٨٨ عن ابن عباس - رضى الله عنهما - ولفظه : (من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه ، فإن من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية) ==

العاشر : « ثلاث لا يـغل [1] عليـهن قلب المؤمن إخلاص العـمل لله ، والنصح لأئمة المسلمين ، ولزوم الجماعة : فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[2].

الحادى عشر : « ستفـترق أمتي على ثلاث وسبعين فـرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة ، قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة ؟ قال هي الجماعة » [3] .

== كمـا أخرجـه فى كتـاب الأحكام باب السمع والـطاعة للإمـام ما لم تكن مـعصـية ٦/ ٢٦١٢.

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الأمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ٣/ ١٤٧٥ .

وأخـرجه عنه الدارمى فـى سننه فى كتـاب السـير باب فى لزوم الـطاعة والجـماعـة ١٥٨/٢ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢٩٧/١ .

وأخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم باب التـغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية ٧/ ٢٣ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - .

(١) يغل بالضم من الإغـلال وهو الخيـانة فى كل شىء . وبالفـتح من الغل وهو الحقـد والشـحنا ، أى : لا يدخله حقـد يزيله عن الحق ، وبالتـخـفيف من الوغـول وهو الدخول فى الشر ، والمعـنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بهـا القلوب فمـن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر .

انظر:النهاية ٣/ ٣٨١ مادة (غلل) .

(٢) أخرجه أبو داود فـي كتاب العلم باب فضل نشـر العلم ٢/ ٢٨٩ من حديث زيد بن ثابت - رضي الله عنه - .

وأخرجه الترمذي عنه في أبواب العلم باب في الحث على تبليغ السماع ٤/ ١٤١ وقال حديث حسن ، ومن حديث ابن مسعود قال : حسن صحيح ٤/١٤٢ .

وأخرجه ابن ماجه عن زيد بن ثابت في المقدمة باب من بلغ علمًا ١/ ٤٩ .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ٥/ ١٨٣ عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - .

وأخرجه الحـاكم في كتاب العلم باب ثلاث لا يغل عليـهن قلب مؤمن ١/ ٨٦ - ٨٨ من حديث محمد بن جبير بن مطعم عن أبيـه جبير وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وأقره الذهبى.

(٣) أخـرجه أبو داود عـن معـاوية بن أبى سـفـيان في كـتـاب السنة باب شـرح السنة ٢/ ٥٠٣، ٥٠٤ .

==

الثانى عشر : « لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال » (١) .

الثالث عشر : « لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق لا يضرهم من خالفهم » (٢) .

== وأخرجه الترمذى عن أبى هريرة فى أبواب الإيمان باب افتراق هذه الأمة ٤/ ١٣٤ ، ١٣٥ وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه من حديث عبد الله بن عمر وقال : حديث حسن غريب مفسر لا نعرفه إلا من هذا الوجه .

وأخرجه ابن ماجه عن عوف بن مالك فى أبواب الفتن باب افتراق الأمم ٢/ ٣٧٧ .

وأخرجه الحاكم فى كتاب العلم باب تفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين ملة كلها فى النار إلا واحدة ١/ ١٢٨ ، ١٢٩ من حديث أبى هريرة وقال : حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الفتن والملاحم باب ذكر الفتن ودلائلها ٢/ ٤١٤ من حديث ثوبان ولفظه : (ولا تزال طائفة من أمتى على الحق « قال ابن عيسى «ظاهرين» (لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله تعالى) .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٤/ ٤٢٩ عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قال : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على من ناوأهم حتى يأتى أمر الله تبارك وتعالى وينزل عيسى بن مريم - عليه السلام - » .

ومن طريق آخر بنحوه وزاد « حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال » انظر الفتح الربانى ٢٣/ ٢١٠ .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٤٤٩ وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الفتن والملاحم باب ذكر الفتن ودلائلها ٢/ ٤١٤ من حديث ثوبان .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى المقدمة باب اتباع سنة رسول الله ﷺ ١/ ٦ .

وأخرجه الإمام أحمد من حديث معاوية بن أبى سفيان ورجاله ثقات .

انظر الفتح الربانى ٢٣/ ٢٠٩ .

الرابع عشر : «لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله »[1].

الخامس عشر : « لن تزال طائفة من أمتى على الحق لا يضرهم من ناوأهم إلى يوم القيامة » [2] .

السادس عشر : « من شذ شذ فى النار » [3] وأمثال هذه الأخبار كثيرة غير عديدة .

إذا عرفت هذا فنقول : للأصوليين فى الاستدلال بهذه الأخبار طرق :

الطريقة الأولى : ادعاء التواتر المعنوى [4] ، وهو أولى الطرق المقطوعة ، وتقريرها : أن هذه الأخبار وأمثالها اشتركت فى أنه لا يجوز على مجموع الأمة الخطأ والمعصية ، ولا يجوز ذهولهم عن الحق ، ثم أن هذه الأخبار يرويها خلق كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب ، فصار ما اشترك فيه مجموع هذه الأخبار وهو كون الإجماع حجة ، أو معنى يلزم منه كون الإجماع حجة مرويًا بالتواتر كشجاعة على [5] ، وسخاوة حاتم [6] .[7]

---

(١) ، (٢) انظر تخريج الحديثين السابقين فى فقرتى (١) ، (٢) .

(٣) انظر الحديث السابق فى فقرة (٣) ص (٢٤٨٣) من الرسالة .

(٤) هو ما اتفق نقلته على معناه من غير مطابقة فى اللفظ ومثال ذلك : أحاديث الشفاعة وأحاديث الرؤية وأحاديث نبع الماء من بين أصابعه ﷺ ونحو ذلك .
انظر شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٩ - ٣٣٣ .

(٥) هو على بن أبى طالب واسم أبى طالب عبد مناف بن عبد المطلب من بنى هاشم من قريش أمير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، زوجه النبى ﷺ بنته فاطمة ، شهد المشاهد كلها إلا تبوك ، وهو من السابقين إلى الإسلام روى عن النبى ﷺ كثيرًا ، وروى عنه جمع من الصحابة والتابعين ، استشهد فى رمضان سنة ٤٠هـ .
انظر ترجمته فى : طبقات ابن سعد ٣/١٩ - ٤٠ ، الإصابة ٢/٥٠٧ - ٥١٠ ، البداية والنهاية ٧/٣١٤ - ٣٦٢ .

(٦) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائى القحطانى أبو عدى : فارس شاعر جواد جاهلى يضرب المثل بجوده كان من أهل نجد وزار الشام فتزوج ماوية بنت حجر الغسانية ومات فى عوارض (جبل فى بلاد طيء) وأخباره كثيرة متفرقة فى كتب الأدب ، والتاريخ . وفاته سنة ٤٦ ق هـ .
الشعر والشعراء ١/١٦٤ - ١٧٠ .

(٧) انظر هذا الاستدلال فى: المعتمد ٢/ ٤٧١، المستصفى ١/ ١٧٥، ١٧٦ ، مختصر ==

وقدح الإمام فى هذا النوع من الاستدلال بأن قال : « لا نسلم بلوغ مجموع رواة هذه الأخبار إلى حد التواتر ، فإن العشرين ، بل الألف لا يكون متواترًا ، إذ لا يمتنع إقدام عشرين إنسانًا على الكذب فى واقعة معينة بعبارات مختلفة .

ثم قال : « سلمنا حصول القطع بهذه الأخبار [فى الجملة ، لكنهم إما أن يدعوا القطع بلفظها ، أو بمعناها ، أما القطع بلفظها] (1)

فهو أن يقال : إنا وإن جوزنا فى كل واحد من هذه الأحاديث أن يكون كذبًا إلا أنا نقطع بأن مجموعها يستحيل أن يكون كذبًا ، بل لا بد وأن يكون بعضها صحيحًا .

وأما القطع بمعناها فهو أن يقال : إن هذه الألفاظ على اختلافها مشتركة فى إفادة معنى واحد ، فذلك المشترك يصير مرويًا بكل هذه الألفاظ فيكون(2) ذلك المشترك مرويًا بالتواتر .

فنقول : إن أردتم الزول فهو سلم ، لكن المقصود لا يتم إلا إذا بينتم أن كل واحد من هذه الألفاظ يدل على أن الإجماع حجة دلالة قاطعة(3) وإلا لم يفد ، لاحتمال أن يكون الصحيح ما ليس كذلك لكنكم ما فعلتم ذلك واستدلالكم بعد فراغكم من تصحيح المتن بواحد منها نحو قوله - عليه السلام- « لا تجتمع أمتى على خطأ » واستقصاء السؤال والجواب عليه ينفى أن يكون كل واحد منها قاطع الدلالة .

== ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢ ، نهاية السول ٣/ ٢٦١ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢١٥ إرشاد الفحول ص ٧٨ .

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) وانظر:المحصول جـ ٢ ق ١٢٧/١ .

(2) فى (ك) : (فيصير) .

(3) فى (ك) : (قطعية) .

وإن أردتم الثانى : فذلك المعنى المشترك إن كـان نفس كون الإجماع حجة، فقد ادعيـتم أن كون الإجماع حجة منقول بالتـواتر عنه - عليه السلام - لكن ذلك باطل ، وإلا لكان العلم بكونه حجة جاريًا مجرى العلم بوجود غزوة بدر وأحد ، ولما وقع الخلاف فيه لاشتراك الكل فى ذلك ، ولأن استدلالكم بواحد منهـا بعد الفـراغ من تصحـيح المتن واسـتقـصاء السـؤال والجواب عليـه ينفى ذلك(*).

وبهذا ظهـر الفرق بين هذا وبين علـمنا بشجاعـة على - رضى الله عنه - وسخاوة حاتم بعد سماع أخبارهما فى ذلك ، لأنا لا نحتاج [1] إلى استدلال ببعض تلك الأخبار على إثبات الشجاعـة والسخاوة بعد السماع بل يحصل لنا العلم الضرورى بذلك .

وإن كان معنى يلزم مـنه كون والإجماع / (١٦/أ) حجـة ، فذلك إن كان مطلق التعظيم فلا يفيد ، وإن كان تعظيمًا ينافى إقدامهم على الخطأ فيؤول إلى ادعاء التواتر فى كون الإجماع حجة وقـد تقدم إبطاله ، وإن كان غيرهما فلابد من بيان إفادة التصور أولاً ثم بيان إفادة التصديق ثانيًا [2] .

وهو ضعيف ، أمـا منعه فجوابه أن نقـول : إنك اخترت مذهب المحـققين وهو أنه لا يتعين للتواتر عدد معين [3] ، بل المرجع فيه إلى العلم فإن حصل العلم للسـامع علم حصول عـدد التواتر وسـائر شرائطه وإلا فـلا ، ومن تتبع كتب الأحاديث ، وأحاط بما ورد فى هذا الباب من الأخبار ، وخالط أهلها ، فإنه يحصل له العلم الضرورى بأنه - عليه السلام - قصد بها بيان تعظيم هذه

(*) آخر الورقة (١٦) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (نحتاج) والمثبت فى (ك) .

(٢) هذا النص موجود بلفظه تقريبًا فى المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٢٧ - ١٣١ .

(٣) انظر المحصول جـ ٢ ق ١/ ٣٧٧ .

ولمعرفـة مذهب المحققـين فى هذا راجع روضة الناظر ص ٩٧ وشرح تنقيح الـفصول للقرافى ص ٣٥٢ ، إرشاد الفحول ص ٤٨ .

الأمة تعظيمًا ينافى إقدامهم على المعصية والخطأ ، وكون الخلاف واقعًا فيه من زمرة قليلة [1] غير مخالطة لأهل الأخبار ، ولا محيطة بما ورد فيه لا ينفى ذلك ، بل لو فرض الإنكار منهم مع تتبع كتب الأحاديث ومخالطة أهلها ، لما قدح ذلك أيضًا ؛ لأن إنكار الجمع القليل للضروريات مع الاشتراك فى طرائقها غير ممتنع .

وبهذا أجاب هو عن منع المرتضى[2] فى باب الأخبار[3] فكيف عول على المنع هنا والمنع المنع ، والجواب الجواب ؟ .

وأما قوله : فإن العشرين بل الألف لا يكون متواترًا ، إن أراد به أن هذا عدد لا يحصل به التواتر ألبتة فهو باطل قطعًا ، وإن أراد به أنه قد يحصل وقد لا يحصل فهذا مسلم ، لكنه احتمال آت فى كل عدد يفرض ، إذ ليس لنا عدد نقطع أنه عدد التواتر ، وأنه يحصل العلم الضرورى بقولهم البتة ، فإن كان هذا قادحًا به فليقدح فى الكل وإلا فهو مقدوح .

وأما قوله : نرى المستدلين بهذه الأخبار بعد فراغهم من تصحيح المتن يتمسكون بواحد منها ، ويستقصون الكلام فيه سؤالاً وجوابًا فليس ذلك لتوقف العلم عليه بل لإزالة إشكالات تتطرق على لفظ ما يفيد اليقين إما بحسب التواتر المعنوى ، أو اللفظى وهو غير ممتنع .

أو يقال : أنه ليس على طريقة هؤلاء بل هو على طريقة غيرهم من الطرق الآتية .

الطريقة الثانية : الاستدلال على كون هذه الأخبار صحيحة فى الجملة

---

(١) لعله يقصد المنكرين للإجماع كما تقدم .

(٢) هو على بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم ، أبو القاسم من أحفاد الحسين ابن على بن أبى طالب ، أحد الأئمة فى علم الكلام والأدب والشعر ، يقول بالاعتزال ، وله تصانيف كثيرة ، مولده سنة ٣٥٥هـ ، توفى ببغداد سنة ٤٣٦هـ .
انظر : وفيات الأعيان ٤٧٨/١ ، ميزان الاعتدال ٢٢٣/٢ .

(٣) انظر المحصول جـ ٢ ق ٥٤٢/١ ، ٥٤٣ .

وتقرير هذه الدلالة من وجوه :

أحدهما : أن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان آحاداً محتملاً لكونه صادقًا أو كاذبًا ، لكنا نعلم قطعًا أنها بأسرها ليست كاذبة ، وأى واحد منها صح بمعنى أنه قطع بصدقه لزم أن يكون الإجماع حجة ، لما تقدم أن القدر المشترك بين هذه الأخبار اما نفس كون الإجماع حجة ، أو معنى يلزم منه ذلك .

وثانيها : أن هذه الأخبار بتقدير صحتها يثبت بها أصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة ، وما هذا شأنه : كانت الدواعى متوفرة على البحث عنه بأقصى الوجوه، أما القائلون به فلتصحيحه، وأما المنكرون له فلدفعه وإفساده فلو كان فى متنها خلل استحال ذهول هؤلاء الخلق الكثير ، والجم الغفير عنه بعد البحث التام والطلب الشديد ، نظراً إلى جرى العادة ، ولما لم يعلموا فيها خللاً إذ لو علموا ذلك لأظهروه ، ولو أظهروه لاشتهر إذ الإظهار والاشتهار فى مثل هذا أوجب وأمس من إظهار واشتهار ما يقدح فى مسألة فرعية لكنه ليس كذلك علمنا صحتها [(١)] .

واعترض الإمام عليه : بأنه إن عنى بالخلل فى متنها ما يدل على فسادها وعدم جواز العمل بها ، فهذا مسلم أنه لم يجدوا ذلك فيها ، لكن لا يلزم من عدم ذلك القطع بصدقها ، إذ أخبار الآحاد المعمول [(٢)] بها بهذه المثابة مع أنها ليست مقطوعة الصدق .

وإن عنى به ما يقدح فى قطعها ، فلا نسلم أنهم لم يعلموا ذلك فى متنها، فإنهم لما علموها آحاداً فقد علموا خللاً فى متنها بالتفسير المذكور ،ولا يقال : أن واحداً منهم لم يقل بذلك بل كلهم أطبقوا على أنها متواترة ، لأن ذلك إن ثبت بالتواتر لزم كونها متواترة عندنا ضرورة ثبوت تواتره بالتواتر لكن ادعاء

---

(١) هذا الاستدلال منقول بنصه تقريبًا من المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٢٥ ، ١٢٦ - وانظر: المستصفى ١/ ١٧٦ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢ .

(٢) فى الأصل و(ك) : (المعمولة) والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٣ .

ذلك ادعاء لما علم بالضرورة خلافه ، فإن من المعلوم بالضرورة أن كل واحد من تلك الأخبار ولا واحداً منها بعينه متواتر عندنا .

وإن ثبت ذلك بالآحاد لزم كونها آحاداً ؛ لأن من شرط التواتر استواء الطرفين [والواسطة وهو منقدح [1] .

وثالثها : أن هذه الأخبار كانت مشهورة] [2] بين الصحابة والتابعين وكانوا متفقين على موجبها مستدلين بها عليه [من غير اختلاف (*) ولا نكير وكان الأمر هكذا إلى زمان ظهور المخالف] [3] والاستقراء دل على إحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع اختلاف هممهم ودواعيهم ومع تطاول الأزمان على الاستدلال لما لا أصل له ، لا سيما فى إثبات أصل هو مقدم على الكتاب والسنة من غير أن يتنبه أحدهم على فساده وبطلانه [4] .

وهو أيضًا ضعيف ، لأنه إن عنى بقوله : « بما لا أصل له » أى بما هو غير صالح لإثبات الحكم فهذا مسلم ، لكن لا يلزم من هذا أن يكون قاطعًا لأن ما يثبت به الحكم أعم من أن يكون قاطعًا أو غير قاطع .

وإن عنى به غير قاطع المتن فهو ممنوع ، وهذا لأنه لا بعد فى أن يتفقوا على شيء مستدلين عليه بما لا يفيد إلا الظن كما اتفقوا على موجب حديث عبد الرحمن بن عوف [5] وهو أخذ الجزية [6] من

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (١٧) من نسخة (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٥) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن الحارث أبو محمد القرشى الزهرى من كبار الصحابة أحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم أسلم قديمًا ومناقبه مشهورة ، توفى بالمدينة ودفن بالبقيع مولده ٤٤ ق هـ وقيل غير ذلك ، ووفاته ٣٢هـ وقيل غير ذلك .

الإصابة فى تمييز الصحابة ٢/ ٤١٦ ، تهذيب التهذيب ٦/ ٣٤٤ .

(٦) أخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة ، باب جزية أهل الكتاب والمجوس==

المجوس[1] بالاستدلال به عليه مع أنه خبر واحد .

وكما اتفقوا على أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها استدلالاً بخبر أبى هريرة[2] وهو قوله - عليه السلام - : « لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها »[3]

= ٢٧٨/١ .

وأخرجه الإمام الشافعى فى الرسالة ص ٤٣٠ وفى المسند ص ٢٠٩ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى كتاب الجزية باب المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم ١٨٩/٩ وكلهم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه .

قال الزرقانى فى شرح الموطأ ١٣٩/٢ : قال ابن عبد البر : هذا منقطع لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن إلا أن معناه متصل من وجوه حسان .

وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح ٢٦١/٦ « وهذا منقطع مع ثقة رجاله ورواه ابن المنذر والدارقطنى فى الغرائب من طريق أبى على الحنفى عن مالك فزاد فيه عن جده وهو منقطع أيضًا : لأن جده على بن الحسين لم يلق عبد الرحمن ولا عمر ، فإن عاد ضمير جده على محمد بن على كان متصلاً لأن جده الحسين سمع من عمر ومن عبد الرحمن وله شاهد من حديث مسلم بن العلاء الحضرمى عند الطبرانى بلفظ : سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب » .

(١) هم قوم كانوا يزعمون نبوة زرادشت وأنه كان لهم كتاب ثم رفع .

ومن معتقداتهم الفاسدة أن للكون إلهين اثنين أحدهما : فاعل الخير وهو النور والآخر فاعل الشر وهو الظلام .

انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢/ ٧٠ وما بعدها .

(٢) هو عبد الرحمن بن صخر من قبيلة دوس وقيل فى اسمه غير ذلك صحابى راوية الإسلام أكثر الصحابة رواية أسلم سنة ٧هـ وهاجر إلى المدينة ولزم صحبة النبى ﷺ فروى عنه أكثر من خمسة آلاف حديث، ولاه أمير المؤمنين عمر البحرين ثم عزله للين عريكته وولى المدينة سنوات فى خلافة بنى أمية ولد سنة ٢١ ق هـ وتوفى سنة ٥٩هـ.

انظر : ترجمته فى الاستيعاب ١٧٦٨/٤ ، الإصابة ٢٠٢/٤ - ٢١٠ ، تهذيب التهذيب ٢٦٢/١٢ ، سير أعلام النبلاء ٥٧٨/٢ .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب النكاح باب لا تنكح المرأة على عمتها ١٩٦٥/٥ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال قال رسول الله ﷺ(لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)

==

مع أنه خبر واحد .

وبهذا أيضًا يعرف اندفاع ما قيل فى تقرير الوجه الذى نحن فى تضعيفه : أن الاستقراء دل على أن أمتنا لا يجتمعون على / (١٧/أ) موجب حديث مستدلين به عليه وإلا كانوا قاطعين به [١] .

الطريقة الثالثة : أن نجعل هذه الأخبار من باب الآحاد ، ونتمسك بواحد منها أو أكثر وهذه الطريقة طريقة من يقول : إن الإجماع حجة ظنية ويستدل بقوله - عليه السلام - : « لا تجتمع أمتى على خطأ » فإنه أصرح من غيره .

ووجه الاستدلال به أن نقول : الحديث يدل بصريحه على أن ما اتفق عليه الأمة صواب فيغلب على الظن أنه كذلك ، والعمل بالظن واجب لما سيأتى ، فيكون العمل بالإجماع واجبًا ، ولا نعنى بكون الإجماع حجة سوى هذا .

فإن قيل : لا نسلم دلالة النص على المطلوب ، وهذا لأن لفظ الأمة إن قيل : بأنه لا يتناول إلا الموجودين لم يكن شىء من الإجماعات حجة إلا إجماع الصحابة ، لكن إجماعهم إنما يكون حجة أن لو عرفنا الموجودين منهم

= وأخرجه مسلم عنه بنحوه فى كتاب النكاح باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها فى النكاح ٢/١٠٢٩ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب النكاح باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء ١/٤٧٦ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب النكاح باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ٢/٣٩٧ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب النكاح باب تحريم الجمع بين المرأة وخالتها ٦/٩٨ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب النكاح باب لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ١/٣٥٥ .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب النكاح باب ما لا يجمع بينه من النساء ٢/٥٣٢ .

وأخرجه أحمد فى مسنده ٢/٤٦٢ ، ٤٦٥ ، ٥٢٩ ، ٥٣٢ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/١٣٣ ، ١٣٤ .

وقت ورود الخبر . وبقاءهم [1] بعد الرسول واتفاقـهم على مسألة ما ، ومن المعلوم أنه متعذر ، فحينئذ يلزم أن لا يكون شيئ من الإجماعات حجة .

فإن قيل : بأنه يتناول الموجـودين وغيرهم فـحينئـذ يلزم أن يكون المراد من الأمة جميع من يوجد إلى يوم القيامة ، إذ ليس بعض غير الموجودين أولى من البعض فـيتناول الكل ، وحينئذ إن لـم يعتبر للمـيت قول لم يتصور حـصول الإجماع ، وإن اعتبر لم يتصـور حصوله إلا عند انقراض العالم ومعلوم أنه لا فائدة فيه إذ ذاك ، فلم يكن الإجماع حجة .

سلمنا أن المراد منهـا أهل كل عصر ، لكن لم لا يـجوز أن يكون المراد من الخطأ الكفر ، أو خطأ يكون كبيرة ؟

كما ورد في حديث آخر « لا تجتمع أمتى على ضلالة » فإن الخطأ الذى هو من باب الصغائر لا يوصف بالضلالة ، وهذا لأن المطلق يحمل على المقيد.

سلمنا أن المراد من الخطأ حقيقـته ، لكن لعل المراد منه الخطأ الذى هو سهو لا جميعه .

سلمنا ذلك لكن إنما يلزم نفـيه أن لو ورد الحـديث على صيـغة الخـبر وهو ممنوع ، فإن من الجائز أن كان وارداً على صيغة النهى فاشتبه على الراوى فرواه مرفوعًا .

سلمنا أنه ورد بصيغة الخبر لكن جـاز أن يكون المراد منه النهى ، فإن صيغة الخبر تستعمل فى النهى على وجه التجوز كما تقدم فى اللغات .

سلمنا أن المراد منه الخبر ، لكن لم قلت أنه يلـزم منه كون الإجماع واجب الاتباع ؟ بل غاية ما يلزم منه أن ما أجمعوا عليه صواب لكن ليس كل صواب واجب الاتباع ، ألا ترى أن المجـتهد لا يجب عليـه اتباع المجتـهد الآخـر ولا

---

(1) فى الأصل و (ك) « وبقاهم » والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٦

[يجب على] [1] العامى اتباع مجتهد بعينه مع أن ما ذهب إليه صواب .

أما على قولنا : إن كل مجتهد مصيب فظاهر ، وأما على قولنا المصيب واحد ، فلأنه حينئذ يغلب على الظن صواب المجتهد وإن كنا لا نقطع به ، والحديث أيضًا لا يفيد سوى غلبة الظن بصواب ما أجمعت الأمة عليه [2] .

الجواب : أما عن الأول فمن وجهين :

أحدهما : ما تقدم فى التمسك بالآية .

وثانيهما : أن بقية الأحاديث نحو قوله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق » .

ونحو قوله :«من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه».

ونحو قوله « عليكم بالسواد الأعظم » .

ونهى عن الشذوذ نحو قوله : « من شذ شذ فى النار » .

ونحو قوله : « ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن » . وأمثالها ينفى ما ذكرتم من الاحتمال .

وعن الثانى : أنه تقييد بغير دليل فيكون باطلاً ، ونحن إنما نحمل المطلق على المقيد إذا دل دليل على الحمل عليه ، وهو غير حاصل [هنا] [3] ، إذ الأصل عدمه لا بمجرد اللفظ ، فإن ذلك المذهب باطل كما تقدم فى بابه (*) فيبقى قوله : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » على إطلاقه، والحديث الآخر على

---

(١) كلمة (يجب على) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٢) انظر هذه الاعتراضات فى المعتمد ٢/ ٤٧٥ - المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٥ - ١٣٧ رسالة الطوخى السابقة ص ١٢٤ ، الأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٦١ - ٢٦٤

(٣) كلمة (هنا) ساقطة من (ك)

(*) آخر الورقة (١٨) من نسخة (ك)

تقيده إذ لا منافاة بينهما .

وعن الثالث : أنه تقييد من غير دليل فيكون باطلاً ؛ ولأنه ليس فى تخصيص أمته - عليه السلام - بذلك فضيلة ، فإن السهو ممتنع عادة على الجمع العظيم من أى أمة كان .

وعن الرابع : أن عدالة الراوى المتحفظ المتيقظ ينفيه ظاهرًا .

ولأن فتح هذا الباب يسد باب الاستدلال بأكثر النصوص ، ولأنه مدفوع بسائر الأحاديث .

وعن الخامس: أنه خلاف الأصل فإن الأصل استعمال الصيغة فى مدلولها.

وعن السادس : أن الأمة أجمعت على أن الإجماع إذا كان صوابًا يجب اتباعه ، فالقول بكونه صوابًا مع عدم وجوب اتباعه قول لم يقل به أحد ، فلو كان هذا الاحتمال واقعًا صحيحًا لأجمعت الأمة على الخطأ وهو خلاف مدلول الخبر[1] .

واعلم أن هذه الطريقة وإن كانت لا تفيد القطع بكون الإجماع حجة لكن تفيد ظنًا غالبًا بذلك لا ينقص عن الظن الذى يحصل من التمسك من نصوص الكتاب ، وإن كان مقطوع المتن لضعف دلالاتها على المطلوب ، وهذه الأخبار وإن كانت مظنونة المتن لكن صريحة الدلالة على المطلوب فلا ينبغى أن يقدح فيها .

وثامنها : وهو الوجه المعقول الذى عول عليه إمام الحرمين [2] : أن اتفاق

---

(١) انظر هذه الأجوبة التى ذكرها المؤلف فى: المعتمد ٢/ ٤٧٥ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٣٧ - ١٣٩ .

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى أبو المعالى الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين من أعلم أصحاب الشافعى له مصنفات كثيرة منها « نهاية المطلب فى دراية المذهب » فى فقه الشافعية و« الشامل فى أصول الدين » و«الإرشاد» فى أصول الدين و« البرهان » فى أصول الفقه . مولده سنة ٤١٩ ووفاته سنة ٤٧٨هـ
==

الخلق العظيم المختلف الدواعى والهمم على الحكم الواحد إما أن يكون لدليل أو لأمارة ، أو لا لدليل ولا لأمارة ، وهذا الثالث مستحيل عادة .

فإن كان الأول كان الإجماع كاشفًا عن ذلك الدليل وحينئذ وجب اتباع الإجماع ، وإلا لكان ذلك تجويزًا بمخالفة الدليل وهو ممتنع .

وإن كان الثانى فمثل هذا الحكم وإن كان يسوغ مخالفته لأمارة أخرى لكن لما رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة الإجماع علمنا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة الإجماع إذ لو /(١٨/أ) كان المانع منه أيضا الأمارة لما قطعوا بالمنع منه ، وهذه الدلالة لو صحت تقضى أن يكون إجماع الخلق العظيم من كل أمة حجة وأن لا يكون الإجماع حجة إذا كان المجمعون عدد التواتر (١) .

واعترض الإمام على هذه الدلالة وقال: « لا نسلم انحصار التقسيم ، وهذا فإنه يجوز أن يكون اتفاقهم على الحكم لشبهة ، فكم من المبطلين - مع كثرتهم - فى الشرق والغرب قد اتفقوا على حكم واحد لشبهة اعترضت لهم.

سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك لأمارة ؟ ولا نسلم إجماع الصحابة والتابعين على المنع منه .

سلمنا ذلك ، لكن لم جوزت حصول الإجماع على الحكم لأمارة ؟ فلم لا يجوز حصول الإجماع على المنع من مخالفة الإجماع لأمارة أيضًا ؟ (٢)

واعلم أن السؤال الأول قادح وأما الثانى فضعيف ، فإن العلم بإجماع الصحابة والتابعين على المنع من مخالفته بعد استقراء أحوالهم يكاد أن يكون ضروريًا .

== وفيات الأعيان ٣/ ٣٤١ ، طبقات الشافعية ٣/ ٢٤٩ .

(١) انظر هذا الدليل فى: البرهان ١/ ٦٧٩ - ٦٨١ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٤٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢ .

(٢) المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٤٠ .

وأما الثالث فيمكن أن يجاب عنه : بأن المعلوم من عادتهم أنهم كانوا يقطعون بالمنع من مخالفة الحكم الصادر عن الأمارة ، ورأيناهم قاطعين فى المنع من مخالفته فلا يكون ذلك صادراً عن الأمارة .

وتاسعها : وهو وجه آخر من المعقول ، وهو : أن هذه الأمة آخر الأمم ، لأنه قد ثبت أنه لا نبى بعد نبيهم فلا أمة بعدهم ، فلو جاز إطباقهم على الخطأ وإصرارهم عليه لاحتاجوا إلى نبى يدعوهم إلى الحق كما احتاجت إليه سائر الأمم الذين كانوا على الباطل ، فكانت البعثة واجبة بمقتضى الحكمة إذ ذاك ، والإخلال به إذ ذاك غير لائق بالحكمة ، ولذلك قال عليه السلام : «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل » [١] فإن الأنبياء عالمون بالحق فى تلك الشرائع ، وفى شريعتنا لما امتنع وجود الأنبياء قام العلماء مقامهم ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لا يجوز اتفاقهم على الخطأ [٢] .

فإن قلت : قيام الأدلة والمعجزة الدالة على صدقه وهو القرآن يغنى عن ذلك .

قلت : بقاؤها إنما يكون بعصمة الأمة ، إذ لو جاز إجماعهم على الباطل جاز إطباقهم على عدم القيام بها ونقلها فحينئذ لا يحصل بها الاكتفاء .

وأيضًا فإن ذلك إنما يغنى بالنسبة إلى مسائل الأصول كالتوحيد وإثبات النبوة دون مسائل الفروع .

فهذا ما أردنا إيراده من أدلة المثبتين للإجماع .

وأما المنكرون له فقد احتجوا بوجوه من الكتاب ، والسنة ، والمعقول :

---

(١) قال الحافظ السخاوى : قال شيخنا - يعنى ابن حجر العسقلانى - ومن قبله الدميرى والزركشى : إنه لا أصل له .

انظر : المقاصد الحسنة ص ٢٨٦ ، كشف الخفا ٢/ ٨٣ .

(٢) انظر : كشف الأسرار ٣/ ٢٦٠ .

أما الكتاب فنحو قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ [1] ، وقوله ﴿ وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ [2] وكذا كل ما فيه نهى لكل الأمة ، فإن ذلك يستدعى تصور الخطأ منهم ، فإن النهى عما لا يتصور صدوره من النهى لا يجوز ، وإذا كان الخطأ منهم متصور الوجود لم يكن الإجماع حجة .

ونحو قوله تعالى [*] : ﴿فإن تنازعتم فى شيئ فردوه إلى الله والرسول﴾[3] .

أوجب الرد إلى الكتاب والسنة عند التنازع واقتصر عليه ، وذلك يدل على عدم اعتبار الإجماع ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز .

ونحو قوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء ﴾ [4] وهو يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع [5] .

وجواب النوع الأول : أنا لا نسلم أن ذلك خطاب للكل ، بل لكل واحد بدليل تبادر الفهم إليه ، والفرق بين كل واحد وبين الكل معلوم بالضرورة فلا يلزم من تصور المعصية من كل واحد منهم تصورها من جميعهم .

وبهذا أيضًا يعرف اندفاع ما يذكر فى هذا المقام من أن الخطأ جائز على كل واحد منهم فكذا على الكل .

سلمنا أنه نهى للكل من حيث أنه كل ، لكن النهى عن الشىء يستدعى تصوره بحسب نفسه فقط ، أو تصوره بحسب نفسه والأمر الخارجى معًا ؟

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٨٨) .

(٢) سورة الأعراف ، الآية (٣٣) .

(*) آخر الورقة (١٩) من نسخة (ك) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٥٩)

(٤) سورة النحل ، الآية (٨٩) .

(٥) انظر وجه الاستدلال بهذه الآيات فى التبصرة ص ٣٥٦ ، المستصفى ١/ ١٧٩ ، الاحكام للآمدى ١/ ٢٠٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢ .

والأول مسلم ، ولا يضرنا ، لأنا نقول بامتناع الخطأ عليهم من جهة أنه لا يتصور الخطأ منهم بحسب نفسه بل لأمر خارجي .

والثانى ممنوع ، وهذا فإنه [(١)] تعالى نهى نبيه عن الشرك فى قوله تعالى : ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ [(٢)] ، وعن الجهل فى قوله تعالى : ﴿ فلا تكونن من الجاهلين ﴾ [(٣)] مع أنه غير متصور منه بحسب الأمر الخارجى .

وكذا نهى الله تعالى كل واحد من المكلفين عن الكفر والقتل ، والزنا ، مع علمه ببعضهم أنه يموت على الإيمان من غير قتل ، وزنا ، وما علم الله تعالى أنه لا يقع يستحيل وقوعه ، لكن امتناعه لأمر خارجي لا بحسب نفسه .

سلمنا أنه يستدعى جواز وقوعه مطلقًا لكن ليس كل جائز يقع ، وما ذكرنا من الدليل يدل على أنه لا يقع فيجمع بينهما .

وأما الآية الثالثة فهى [(٤)] حجة عليهم لا لهم ، من حيث أنه وقع النزاع فى أن الإجماع هل هو حجة أم لا ؟ فنحن رددناه إلى كتاب الله وسنة رسوله وأثبتناه بهما .

سلمنا أن المراد منه النزاع فى الحكم لكن الرد إلى الإجماع رد إلى الكتاب والسنة من حيث أنه ثابت بهما وليس المراد الرد إليهما من غير واسطة ، وإلا لبطل غيرهما من الأدلة .

وبهذا أيضًا خرج الجواب عن الآية الرابعة ، فإن كون الكتاب تبيانًا لكل شيئ ليس بصريحه بل به وبالتوسط [(٥)] .

---

(١) فى (ك) : (فإن قوله تعالى)

(٢) سورة الأنعام ، الآية (١٤) ، والآية (٨٧) من سورة القصص .

(٣) سورة الأنعام ، الآية (٣٥)

(٤) فى الأصل (فهو) والمثبت فى (ك)

(٥) انظر هذه الأجوبة التى ذكرها المؤلف فى التبصرة ص ٣٥٦ ، المستصفى ١/ ١٧٩ الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٩ ، ٢١ . مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٣

وأما السنة فنحو حديث معاذ [1] ، [2] والاستدلال به ظاهر ، فإنه لم

---

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى أبو عبد الرحمن صحابى جليل أمام الفقهاء وأعلم الأمة بالحلال والحرام شهد بيعة العقبة ثم شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ . مولده سنة ٢٠ ق هـ ووفاته ١٨هـ .
أسد الغابة ٤/ ٣٧٦ ، الإصابة ٣/ ٤٢٦ .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأى فى القضاء سنن أبى داود ٢/ ٢٧٢ .

وأخرجه الترمذى فى الأحكام ، باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى وقال الترمذى . هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندى بمتصل سنن الترمذى ٢/ ٣٩٤ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب آداب القاضى باب ما يقضى به القاضى ١٠/ ١١٤ .

وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم ٢/ ٥٥ ، ٥٦ من طرق عن شعبة عن أبى العون عن الحارث بن عمرو أخى المغيرة بن شعبة عن أصحاب معاذ بن جبل عن معاذ .

وأخرجه الخطيب البغدادى فى كتابه الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٩ ، ١٩٠ وقال : « وقد قيل : إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم ، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ « لا وصية لوارث » وقوله فى البحر « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » وقوله : « إذا اختلف المتبايعان فى الثمن ، والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع » وقوله : « الدية على العاقلة» وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، ولكن ما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعًا غنوا بصحته عن طلب الإسناد له » .

قال الزركشى فى المعتبر ص ٦٥ « . وقال القاضى أبو الطيب فى شرح الجدل . هو حديث صحيح ، لأن قوله . أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرتهم وكثرتهم وقد عرف زهد معاذ ، والظاهر من أصحابه الثقة والعدالة على أنه قد سمى رجل منهم وهو ثقة معروف فروى عبادة بن نسى عن عبد الرحمن بن غنم وهو ثقة انظر: المعتبر للزركشى ص ٦٥ - ٦٧ ، أعلام الموقعين ١/ ٢ ٢ ، وانظر كلام الشيخ الألبانى على هذا الحديث فى سلسلة الضعيفة ٢/ ٢٧٣ - ٢٨٦

يذكر الإجماع ولا الرسول - عليه السلام - ، ولو كان مدركًا شرعيًا معروفًا لذكره معاد ، وبتقدير أن لا يكون معلومًا له لوجب ذكره على الرسول - عليه السلام - لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز وفاقًا ، والحاجة كانت ماسة إلى بيان مدارك الشرع إذ ذاك، ولما لم يذكره الرسول - عليه السلام - ولا معاذ - رضى الله عنه - علمنا أنه ليس مدركًا شرعيًا .

ونحو قوله - عليه السلام - : « لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » [1] .

ونحو قوله : « لتركبن / (١٩/أ) سنن من كان قبلكم حذو القذة [2] بالقذة » [3] يعنى فى العدول عن الحق وعما جاءت به أنبياؤهم .

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الفتن عن ابن عمر وعن جرير باب قول النبى ﷺ (لا ترجعوا بعدى كفاراً بضرب بعضكم رقاب بعض) ٦/ ٢٥٩٣ .

وأخرجه مسلم عنهما فى كتاب الإيمان باب بيان معنى قول النبى ﷺ : (لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) ١/ ٨١ - ٨٢ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب السنة باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (٢/ ٥٢٤).

وأخرجه الترمذى عن ابن عباس فى أبواب الفتن باب لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ٣/ ٣٢٩ .

وأخرجه النسائى عن ابن عمر فى كتاب تحريم الدم باب تحريم القتل ٧ / ١٢٦ - ١٢٨ .

وأخرجه انب ماجه عنهما فى كتاب الفتن باب لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ٢/ ٣٦٦ .

(٢) القذة : واحدة ريش السهم جمعها قذذ ، ويضرب مثلاً للشيئين يستويان ولا يتفاوتان . انظر النهاية ٤/ ٢٨ مادة (قذذ) .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام ، باب قول النبى ﷺ : (لتتبعن سنن من كان قبلكم) ٦/ ٢٦٦٩ وليس فيه عبارة : « حذو القذة بالقذة » ولفظه : عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال (لتتبعن سنن من كان قبلكم ، شبراً بشبر وذراعًا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم) قلنا : يا رسول الله ، اليهود والنصارى قال: (فمن)

==

ونحو قوله : « لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتى » (١)

ونحو قـوله : « إن الله لا يقبض العلم انتـزاعًا ينتزعه من العـباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتـى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسـا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » (٢) .

== وأخرجه مسلم بنحوه من حديث أبى سـعيد الخدرى فى كتاب العلم ، باب اتباع سنن اليهود والنصارى ٤/ ٢٠٥٤ .

وأخرجه الترمذى عن أبى واقد الليثى فى أبوبا الفتن باب لتركبن سنن من كان قبلكم ٣/ ٣٢١ ، ٣٢٢ .

وأخرجه ابن ماجه عن أبى هريرة - رضى الله عنه - فى كتاب الفتن باب افتراق الأمم ٢/ ٣٧٧ .

أما لفظ : (حذو القذة بالقذة) فقد أخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤/ ١٢٥

وذكره ابن الأثير فى جامع الأصول عن رزين .

انظر جامع الأصول ١٠/ ٣٤ .

(١) أخرجـه البخارى فى كتـاب الفتن باب ظهور الفتن ٦/ ٢٥٩١ من حديث ابن مسـعود بلفظ : (من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء) .

وأخرجه مسـلم فى كتاب الفتن وأشراط الساعة باب قـرب الساعة ٤/ ٢٢٦٨ بلفظ : (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس) .

وأخرجه ابن ماجه فى كتـاب الفتن باب شدة الزمان ٢/ ٣٨٩ من حديث الشافعى عن أنس بن مالك . قال البوصيرى فى الزوائد ٢٤٧ : رواه الحاكم فى المستدرك ٤/ ٤٤١ وقال : هذا حديث يعد فى أفراد الشافعى ، وليس بذلك فقد حدث به غيره .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ١/ ٣٩٤ ، ٤٠٥ ، ٤٣٥ ، ٤٥٤ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب العلم باب كيف يقبض العلم ١/ ٥٠ عن عبد الله بن عمرو بن العاص .

وأخرجه مـسلم عنه فى كتاب العلم باب رفع العلم وقبضـه وظهور الجهل والفتن فى آخر الزمان ٤/ ٢٠٥٨ .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب العلم باب ما جاء فى ذهاب العلم ٤/ ١٣٩

وأخرجه ابن ماجه عنه فى المقدمة باب اجتناب الرأى والقياس ١/ ١٢

وأخرجه أحمد عنه فى مسنده ٢/ ٢٠٣

ونحو قوله: « تعلموا الفرائض وعلموها للناس فإنها أول ما ينسى »(١) .

ونحو قوله : « من أشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل » (٢).

ونحو قوله : « بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ » (٣).

ونحو قوله : « خير القرون القرن الذى أنا فيه،ثم الذى يليه» (٤) الحديث.

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى أبواب الفرائض الحث على تعلم الفرائض من حديث حفص بن عمر بن أبى العطاف عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة يرفعه : « يا أبا هريرة تعلموا الفرائض وعلموه فإنه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شيئ ينتزع من أمتى » ٢/١١٩ وابن أبى العطاف متروك .

وأخرجه الدارقطنى فى أول كتاب الفرائض ٤/٦٧ وفيه متروك .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الفرائض فى المستدرك ٤/ ٣٣٢ وسكت عنه وقال الذهبى: حفص واهٍ بالمرة .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب الحث على تعلم الفرائض ٦/ ٢٠٩ وقال : تفرد به حفص بن عمر وليس بالقوى .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب العلم باب رفع العلم وظهور الجهل ١/ ٤٣ عن أنس رضى الله عنه - ولفظه قال : قال رسول الله ﷺ : (إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا) .

وأخرجه مسلم عنه بنحوه فى كتاب العلم باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن فى آخر الزمان ٤/ ٢٠٥٦ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الفتن باب ما جاء فى أشراط الساعة ٣/ ٣٣٣ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب البيوع باب التجارة ٧/ ٢٤٤ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الفتن باب أشراط الساعة ٢/ ٣٩١ .

وأخرجه الإمام أحمد عنه فى المسند ٣/ ١٥١ وانظر الفتح الربانى ٢٤/ ٤٤ .

(٣) أخرجه مسلم فى كتاب الإيمان باب بيان أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا ١/ ١٣٠ من حديث أبى هريرة رضى الله عنه .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الإيمان باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا ٤/ ١٢٩ من حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الفتن باب بدأ الإسلام غريبًا ٢/ ٣٧٦ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل أصحاب النبى ﷺ ==

فهذه الأحاديث وأمثالها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالحق وذهولهم عنه [١] .

وجوابه : أما حديث معاذ ، فإنما لم يذكر الإجماع فيه ؛ لأنه لم يكن إذ ذاك حجة فلم يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وأما الحديث الثانى فجوابه - بعد تسليم صحته [٢] - فإن فيه كلامًا - يحتمل أنه خطاب مع أقوام [وهم] الذين ارتدوا بعده - عليه السلام - كبنى حنيفة [٣] الذين منعوا الزكاة ، وقاتلوا أبا بكر[٤] - رضى الله عنه - ، ولو سلم أنه خطاب مع الكل ، لكن لا يقتضى ذلك جواز وقوعه منهم على ما

= ورضى الله عنهم - ٣/ ١٣٣٥ من حديث عمران بن حصين - رضى الله عنهما

وأخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ٤/ ١٩٦٣ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - .

وأخرجه الترمذى فى أبواب القدر باب ما جاء فى القرن الثالث ٣/ ٢٤٠ عن عمر ابن حصين .

وأخرجه أحمد فى المسند عن أبى هريرة - رضى الله عنه - انظر الفتح الربانى ٢٣/ ٢١٩ .

(١) انظر ما تقدم من الاستدلال فى: التبصرة ص ٣٥٦ ، المستصفى ١/ ١٧٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢ .

(٢) الحديث صحيح كما تقدم تخريجه

(٣) هى قبيلة معروفة تنسب إلى حنيفة بن لجيم بن صعب بن على بن بكر بن وايل بن قاسط بن هنب بن جديله بن أسد بن ربيعة وكان غالب هذه القبيلة باليمامة فى أوائل الإسلام ثم تفرقوا .

انظر: تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووى ١/ ٢٨٨

(٤) هو عبد الله بن أبى قحافة عثمان بن عامر بن تيم قريش أو الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله ﷺ من أعاظم الرجال وخير هذه الأمة بعد نبيها ، ولى الخلافة بمبايعة الصحابة له فحارب المرتدين ورسخ قواعد الإسلام وجه الجيوش إلى الشام والعراق ففتح قسم منها فى أيامه مولده سنة ٥١ ق هـ وتوفى سنة ١٣هـ .

الإصابة ٢/ ٣٤١

تقدم ذلك [ولو سلم ذلك] (١) لكن إنما ندعى حجية إجماعهم إذا بقوا على صفة الإيمان لا مطلقًا

وهو الجواب بعينه عن بقية الأحاديث التى تدل على خلو عصر ما عن العلماء .

وهذا الجواب إنما يستقيم على رأى من يجوز خلو الزمان عمن يقوم بالحق، فأما من لم يجوز ذلك فلا ، بل هو يجيب عن البقية بأنه محمول على قلة العلماء ؛ وهذا لأنه ليس فيها ما يدل بصراحته على أنه لا يبقى عالم ما فى العصر ، ولو سلم أن فيها ما يدل عليه لكن يجب حمله على ما ذكرنا ، لمعارضة قوله - عليه السلام - : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق» وأمثاله جمعًا بين الدليلين بقدر الإمكان (٢).

وأما المعقول فمن وجوه :

أحدها (*) : أن كل واحد من الأمة يجوز عليهم الخطأ فوجب أن يجوزعلى الكل ، كما أن كل واحد من الزنج لما كان أسود وجب أن يكون الكل أسود .

وجوابه ما تقدم ، والمثال الذى ذكرتم لا يدل على اللزوم ، بل يدل على أنه قد يكون كذلك وهو غير مفيد .

وثانيها : أن الإجماع على الحكم إن كان لا لدلالة ولا لأمارة كان باطلاً لمساعدتكم والدليل عليه فلا يجب اتباعه،وإن كان لدلالة وجب اشتهارها؛لأن الدواعى تتوفر على نقل قواطع الوقائع العظيمة،وما اجتمع عليه علماء الشرق والغرب لا شك أنه واقعة عظيمة،وحينئذ لا يبقى فى التمسك بالإجماع فائدة.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، المستصفى ١/ ١٧٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢١٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٣ .

(*) آخر الورقة (١٩) من نسخة (ك) .

وإن كان لأمارة فهو محال ، أما أولاً فلأن حجية الأمارة مختلف فيها عند العلماء فلا يمكن الاتفاق بناء عليها .

وأما ثانيًا : فلأن دلالة الأمارة تختلف بالنسبة إلى الأذهان ويستحيل عادة تطابق الأذهان على دلالة واحدة من وجهى دلالتها .

وجوابه : أنه يجوز أن يكون لدلالة وإنما يجب نقلها لو لم يحصل ما يسد سدها ، فأما عند حصول ذلك فلا نسلم ذلك .

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون لأمارة .

أما الوجه الأول : فلأن الاختلاف فى حجية الأمارة محدث ، فلا يمنع ذلك من انعقاد الإجماع على حكم بناء عليها قبل حدوث الخلاف ، ولا بعده أيضًا ، لجواز أن لا يبقى منهم مجتهد فى بعض الأعصار فيعتبر قوله .

وأما الوجه الثانى فممنوع ، وهذا لأن تطابق الأذهان والهمم المختلفة إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال ، فأما ما يترجح فيه ذلك فلا نسلم امتناع ذلك فيه .

وثالثها : أن أمة محمد - عليه السلام - أمة من الأمم فلا يكون اتفاقهم حجة كغيرهم من الأمم .

وجوابه : منع الحكم فى المقيس عليه ؛ وهذا لأن بعض أصحابنا كأبى إسحاق [1] وغيره وجماعة من العلماء ذهبوا إلى أن إجماع علماء الملل السابقة

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفراييني نسبته إلى «إسفرايين» وهى بلدة بنواحى نيسابور ، فقيه وأصولى شافعى . قيل أنه بلغ رتبة الاجتهاد وكان شيخ أهل خراسان فى زمانه ، أقام بالعراق مدة ثم رحل إلى اسفرايين فبنى له بها مدرسة فلزمها ودرس فيها وبه تفقه القاضى أبو الطيب الطبرى وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور .

من تصانيفه « الجامع فى أصول الدين » خمس مجلدات وتعليقته فى أصول الفقه توفى سنة ٤١٨هـ .

طبقات الفقهاء للشيرازى ص ١٠٦ - طبقات الشافعية لابن السبكى ٢٥٦/٤ شذرات الذهب ٢٠٩/٣

حجة ايضا لكن قبل نسخ شرائعهم

سلمناه لكنه وصف طردى [1] فى مقابلة النص فلا يقبل .

ورابعها قياس الأحكام الشرعية على إثبات العلم بالصانع ، وعلى إثبات علمه وقدرته ، فإنه لا يجوز إثبات شيئ من ذلك بالإجماع ، فكذا الأحكام الشرعية، والجامع بينهما أن كل واحد منهما لا يجوز إثباته إلا بدليل.

وجوابه ما سبق [أنه] [2] وصف طردى فى مقابلة النص .

سلمنا صحته لكن إنما لم يجز ذلك ، لأن إثبات ذلك بالإجماع دور كما ستعرف ذلك ، وإثبات الأحكام به ليس كذلك فافترقا [3] .

---

(١) العلة الطردية أو الوصف الطردى هو الذى لم يشتمل على معنى مناسب يقتضى بناء الحكم على ذلك الوصف وذلك كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه الأحكام للآمدى

(٢) لفظة (أنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٣) انظر هذه الأدلة من المعقول والجواب عنها فى التبصرة ص ٣٥٧ الأحكام للآمدى ١/٣ ، ٢١١

((المسألة الثالثة))

((فى وجه استدلال الشيعة على أن الإجماع حجة))

قالوا : لا يجوز خلو زمان من أزمنة التكليف عن الإمام المعصوم ، ومتى كان كذلك كان الإجماع حجة .

أما الأول ، فلأن نصب الإمام لطف [1] ، لأن حال الخلق فى فعل الطاعات والانكفاف عن المعاصى عندما يكون [2] لهم إمام قاهر يحثهم على فعل الطاعات ويمنعهم عن القبائح أحسن مما إذا لم يكن لهم ذلك. ، والعلم بذلك ضرورى مستفاد من استقراء العادة ، ولذلك قيل : « الناس على دين ملوكهم » ، ولأنه لو لم يكن أحسن حالاً منه لكان الفعل مع المعاون والمعاوق كهولا معهما وهو باطل قطعا ، وكل لطف واجب .

أما أولاً ، فلأنه كالتمكين فى إزاحة عذر المكلف، لأنه لا فرق بين رد الباب على وجه الضيف المدعو الذى يراد تناوله الطعام ، وبين ترك التواضع له إذا علم من عادته أنه لا يأكل الطعام عند ترك التواضع له ، والتمكين واجب فاللطف كذلك ، ضرورة عدم افتراقها فى مناط الوجوب.

---

(١) عرفه صاحب المواقف بأنه : « الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية « كبعثة الأنبياء » قال : « فإنا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية .

انظر:المواقف لعضد الدين الايجى ٨/ ١٩٦

ونقل الرازى فى الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٩ عن الشريف المرتضى أنه قال : « اعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر ، وبشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء »

(٢) فى الأصل : (هم) والمثبت فى (ك)

وأما ثانيًا فلأنه لو لم يجب فعل اللطف لم يقبح فعل المفسدة ، إذ لا فرق في العقل بينهما ؛ لأنه لا فرق في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح ، وبين ترك ما يخل المكلف عنده بالواجب .

والأول فعل المفسدة ، والثاني / (٢٠/أ) ترك اللطف ، وإذا لم يكن بينهما فرق كان ترك اللطف أيضًا قبيحًا ، وحينئذ يكون فعله واجبًا ، ضرورة أن ما يكون تركه قبيحًا يكون فعله واجبًا .

ثم ذلك الإمام الذي يجب نصبه يجب أن يكون معصومًا ؛ لأن احتياج الخلق إلى الإمام إنما كان لصحة إقدامهم على المعاصي ، فلو كانت هذه الصحة ثابتة في حقه لاحتاج هو أيضًا إلى إمام آخر ، ويلزم إما الدور ، أو التسلسل ، وهما محالان . فثبت أنه يجب أن يكون معصومًا .

وأما أنه متى كان كذلك كان الإجماع حجة ، لأن الإجماع مهما انعقد فلابد وأن يكون قول الإمام فيه وإلا لم يكن إجماعًا إذ يعتبر فيه اتفاق جميع المجتهدين وهو سيدهم ، فكيف لا يعتبر قوله ؟ ومهما كان قول [من لا] [1] يجوز عليه الخطأ فيما بين ذلك الاتفاق كان ذلك الاتفاق حجة بطريق الكشف عنه ، لا أن نفس الاتفاق حجة ، وهذا يقتضي أن يكون إجماع [*] كل الأمة حجة ، وأن لا يتوقف العلم بحجيته على العلم بالنبوة ضرورة أن الدليل ليس سمعيًا [2] .

وهو ضعيف ،لأنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح،وقد تقدم إبطالها[3] إذ لا قائل بالفصل بين التحسين والتقبيح شاهدًا أو غائبًا ، لأن أثبتهما

---

(١) كلمة (من لا) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك) والسياق يقتضي إثباتها .

(*) آخر الورقة (٢٠) من نسخة (ك) .

(٢) هذا الاستدلال موجود بنصه تقريبًا في المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٤٢ - ١٤٥ .

(٣) الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيئ ملائمًا للطبع أو منافرًا وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ==

شاهدًا وغائبًا ، ومن نفاهما نفاهما شاهدًا وغائبًا فإذا بطل القول به شاهدًا بطل القول به غائبًا ؛ لأن القول بإثباته غائبًا دون الشاهد قول لم يقل به أحد .

سلمناه لكن لا نسلم أن نصبه لطف ، ولا نسلم أن حال الخلق عندما يكون لهم إمام أحسن مما إذا لم لكن لهم ذلك .

وأما ما ذكروه من الوجه الأول فممنوع ، وهذا لأن الاستقراء فى ذلك غير متصور على مذهبكم ، وهذا لأن الاستقراء فيه إنما يمكن أن لو خلا زمان من الإمام ، وعندكم لا يخلو زمان عنه فلا يمكن استقراء الزمانين ، أعنى زمان وجوده ، وزمان عدمه .

سلمنا إمكان الاستقراء مطلقًا لكن تدعون التفاوت بين الزمانين بسبب نصب الإمام كيف كان أم بسبب أمام قوى قاهر ؟

= وقد يراد بهما كونه صفة كمال أو صفة نقص كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى كونهما عقليين بهذا التفسير .

وإنما النزاع فى صلاحية الفعل للذم والعقاب فى ذاته وترتيب العقاب على الفعل بالعقل وفيه مذاهب ثلاثة :

الأول : مذهب الأشاعرة وهو نفى كون الأفعال فى ذاتها لها صفات تستدعى إيجابها أو تحريمها والذم عليها ونفى الثواب والعقاب بغير السمع .

والثانى : مذهب المعتزلة : أن الأفعال لها صفات فى ذاتها تستحق المدح والذم والثواب والعقاب وأن ذلك ثابت بالعقل فمن ارتكب مما قبحه شيئًا أثم وإن لم يرد الشرع بالنهى عنه .

والثالث : مذهب أكثر الحنفية واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وقال : إنه مذهب السلف وهو : أن العقل يدرك فى الأفعال صفات حسن وقبح تصلح أن تكون مناطًا للثواب والعقاب لكنه سبحانه وعد أن لا يعذب أحدًا إلا بعد ورود الأمر والنهى .

وقد سبق أن تكلم المؤلف على هذه المسألة فى الجزء الأول الورقة (١٠٦) كلامًا مستفيضًا فارجع إليه .

وانظر المحصول جـ١ ق ١/ ١٥٩ – ١٦٤ ، مجموع الفتاوى ١١/ ٦٧٦ – ٦٩٠ ، نهاية السول ١/ ٨٢ – ٨٧ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٠٠ ، تيسير التحرير ٢/ ١٥٠ – ١٦٢ .

والأول ممنوع ولا يمكن دعـواه ؛ وهذا لأن من المعلوم بالضـرورة أن نصب من لا يعرف ولا يؤبه به لا يظهر بسببه تفاوت البتة .

والثانى مسلم لكنكم لا توجـبونه ، فما هو دعواكم لا يوجبـها الدليل وما يوجبه لا تقولوه به .

وأما الوجـه الثانى فـأنا نسلم أن الفعل مع المـعاون والمعاوق ليس هـو كمع عدمهما ، لكن لا نسلم أن المعاونة والمعـاوقة تحصل بمجرد الإمام كيف كان بل الذى نسلم حصـولهما من إمـام ظاهر قوى قاهر ، وأنتم لا توجـبون ذلك ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور .

سلمنا أن نصبه يوجب التفاوت المذكور لكن متى لا يجب ذلك إذا خلا عن جميع [1] جهات القبح أم مطلقًا ؟

والأول مسلم ، لكن لا يـحصل مقـصودكم منه إلا إذا أقمـتم الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح وأنتم ما فعلتم ذلك .

والثانى ممنوع ، وهذا لأن [2] بتقدير أن يكون مشتملاً على جهة من جهات المفسدة والقبح ، لا سيما على الـراجح ، أو المساوى لا يجوز نصبه فضلاً عن أن يكون واجبًا ، وهذا لأنه يكفى فى كون الشيئ قبيحًا اشتماله على جهة من جهات المفسدة . ولا يكفى بمثله فى الحسن .

لا يقال : إنما نقيم الدلالة على خلوه عن جهات المفسدة وهى من وجهين:

أحدهما : أنه لا دليل على اشتماله على جهة من جهات المفسدة لأنا سبرنا وبحثنا فما وجدنا عليه دليلاً ، وما لا دليل عليه يجب نفيه .

وثانيهما . أن جـهات المفسدة مشهورة منحـصرة فى نحو الكذب ، والظلم والجهل ، وهى بأسرها زائلة عـما نحن فيه فوجب القطع بعدم اشـتمالها على

---

(١) لفظة (جميع) ساقطة من (ك) .

(٢) كلمة (لأن) ساقطة من (ك)

جهة من جهات المفسدة

لأنا نقول أما الأول : فلا نسلم أن مالا دليل [1] عليه فى نفس الأمر وجب نفيه ، فكيف ما لا دليل عليه فى علم الإنسان ؛ وهذا لأن البارى تعالى ما كان عليه دليل فى نفس الأمر فى الأزل ضرورة انحصار أدلته فى مخلوقاته فلو كان ما لا دليل عليه فى نفس الأمر وجب نفيه لزم نفى البارى تعالى فى الأزل وهو كفر صريح .

وأما الثانى : فلا نسلم انحصار جهة المفسدة فيما نعلمه نحن من جهات المفسدة ، وهذا لأن قبح صوم أول يوم من شوال ليس بشيئ نعلمه من جهات القبح [2] .

فإن قلت : ما ذكرتم من احتمال منقوض بوجوب معرفة الله تعالى ، فإن غاية ما يمكن فى تقرير أنها لطف واجب : اشتمالها على المصالح نحو أن يقال: أن العلم بوجود الصانع المنعم داع لقبول تكاليفه ، باعث على أداء الواجبات العقلية ، مانع من ارتكاب قبائحها ، وداع لنفى معظم الجهل وأشده ظلمة ومضرة ولا يمكن إقامة الدليل على خلوها عن جميع جهات القبح ، ولأن هذا الاحتمال متطرق إلى جميع ما يقال أنه لطف واجب على الله تعالى وأنه يبطل القول بفائدة التحسين والتقبيح وأنتم سلمتم فى هذا المقام القول بهما .

قلت : أما النقض فمندفع ، لأن الفرق بينهما حاصل ، وهو أن المعرفة لطف واجب علينا فيكفى فى وجوبها العلم باشتمالها على المصلحة وغلبة الظن بخلوها عن المفسدة ،لأن غلبة الظن فى حقنا قائم مقام العلم فى وجوب العمل،بخلاف نصب الإمام فإنه لطف واجب على الله تعالى ولا يكفى فى

---

(١) فى الأصل « أن لا ما دليل » والمثبت فى (ك) .

(٢) هذه الردود والمناقشات استفادها المصنف بنصها تقريبًا من المحصول جـ ٢ ق ١/١٤٥ - ١٥٤

الإيجاب على الله تعالى ظن كونه لطفًا ، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات ولا يتصور فى حقه الظن ، فما لم يثبت خلوه عن جميع جهات القبح لم يمكن القطع بوجوبه على الله تعالى .

وأما الثانى : فإنه لا يقدح فى قولنا : ما هو اللطف فهو واجب على الله تعالى وأنه يكفى أن يكون فائدة التحسين والتقبيح ، وإنما يقدح فى الحكم فى فعل معين أنه لطف واجب على الله تعالى ، وليس ذلك من ضرورة التحسين والتقبيح .

سلمنا / (٢١/أ) أنه لا بد من تعيين جهة المفسدة فى القدح فى كون الفعل لطفًا واجبًا ، لكنا نعين فيه جهات (*) مفضية إلى المفاسد :

أحدهما : أن نصبه ربما يكون سببًا للتأبى عن الانقياد ، والدخول تحت الطاعة ، وامتثال الأوامر والانتهاء عن المناهى بسبب الاستنكاف ، ولهذا قالت صناديد قريش وجهلتها : ﴿ **لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم** ﴾ (١) .

وثانيها : أن نصبه يفضى إلى أن المكلف يترك القبيح إذ ذاك خوفًا من الإمام، لا لكونه قبيحًا وأنه مفسدة ، بخلاف حالة عدم الإمام فإنه يتركه لكونه قبيحًا لا غير .

لا يقال هذا باطل بترتيب العقاب على فعل القبيح ، فإن المكلف إذ ذاك يترك القبيح لأجل خوف العقاب ، لا لكونه قبيحًا ،لأنا نقول لا نسلم أن هذا

(*) آخر الورقة (٢١) من نسخة (ك)

(١) سورة الزخرف ، الآية (٣١) .

أى قال المشركون هلا كان إنزال هذا القرآن على رجل عظيم كبير فى أعينهم من القريتين أى مكة والطائف ، قال المفسرون : يعنون « الوليد بن المغيرة » فى مكة أو «عروة بن مسعود الثقفى » فى الطائف .

انظر:تفسير البيضاوى ٣٦٦/٢ ، تفسير ابن كثير ١٣٦/٤ .

قبيح ؛ وهذا لأن ترتيب العقاب على فعل القبيح من لوازم القبيح ،ولوازم الماهية معلولات الماهية ، فترك القبيح لخوف العقاب على فعله أقل لتركه لكونه قبيحًا .

ثم الذى يؤكد أن ترك القبيح لأجل خوف العقاب ليس بقبيح هو : أن المقتضى لترتب العقاب على فعله هو نفس القبيح وحصول الخوف بعد الشعور بهذا الاقتضاء لازم له ، فلو كان ترك القبيح لأجل خوف العقاب قبيحًا لكان ترك القبيح قبيحًا ، ضرورة أن مستلزم القبيح قبيح ، ولا يتأتى هذا فى الإمام لأن [1] ترك القبيح لأجل خوفه ليس بلازم من لوازم القبيح .

سلمنا أنه قبيح لكنه لازم الماهية ولا يمكن الاحتراز عنه ، بخلاف الخوف بسبب الإمام فإنه ليس بلازم فيمكن الاحتراز عنه [2] .

وما ذكره الإمام - رحمه الله - من الدلالة على أنه ليس بقبيح لورود الشرع به إذ الشرع لا يرد بالمفاسد ، فإنه مشترك بينه وبين صورة الإمام ، وما ذكره من أنه حينئذ يصير وجوب نصب الإمام شرعيًا فممنوع [3] ، وهذا لأن معرفة ذلك من الشريعة لا يقتضى أن يكون وجوبه شرعيًا أيضًا ، لاحتمال أن يقال : أن وجوبه عقلى ، لكن إنما يعرف ذلك بعد ورود الشرائع به ، نعم ما كان يمكن الجزم بوجوبه قبل ورود الشريعة به ، لاحتمال أن ما ذكر مفسدة لكن لما وردت الشريعة به انتفى هذا الاحتمال فأمكن الجزم الآن بوجوبه عقلاً لانتفاء احتمال أن يكون ما ذكروه مفسدة اللهم [إلا] [4] إذا فسر الوجوب العقلى : بما يستقل العقل بمعرفة وجوبه من غير توقف على الشرع لا بحسب نفسه، ولا بحسب ما تتوقف عليه حجيته، فحينئذ يكون ذلك قادحًا في كونه عقلها.

---

(١) فى الأصل : (ان) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٥٤ - ١٥٧ .

(٣) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٥٥ .

(٤) كلمة (إلا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

وثالثها : أن فعل الطاعات ، وترك القبائح عند وجود الإمام أسهل مما إذا لم يكن ضرورة توفر الدواعى على ذلك على ما ذكرتم وسهولة الفعل عند توفر الدواعى فيكون سببًا لنقصان الثواب ، إذ الفعل كلما كان أشق كان الثواب أجزل ، للحديث (١) ، وهو مفسدة .

فثبت بهذه الوجوه أن نصب الإمام يشتمل على المفاسد فوجب أن لا يجوز، فضلاً عن أن يكون واجبًا .

سلمنا خلوه عن جهة المفسدة لكنه لطف عينا ، أو فى الجملة ولو على طريق البدلية ، أى يقوم غيره مقامه فى كونه لطفًا ؟

فإن ادعيتم الأول فممنوع ؛ وهذا لأنه إنما يكون كذلك أن لو لم يكن هناك لطف آخر يقوم مقامه وهو ممنوع ، ولا يمكن الاستدلال على عدمه بالأصل إذ المسألة علمية .

وإن ادعيتم الثانى فمسلم ، لكنه لا يحصل مقصودكم وهو الجزم بوجوبه فى كل زمان ، لأن ما لا يتعين لكونه لطفًا بعينه لا يتعين للوجوب فى كل زمان .

سلمنا أنه لطف بعينه لكنه فى المصالح الدنيوية،أو [الدينية] (٢) الشرعية، أو الدينية مطلقًا شرعية كانت أو عقلية ؟

فالأول مسلم لكنه لا يقتضى وجوبه ؛ لأن تحصيل الأصلح فى الدنيا غير واجب عليه تعالى ، فما يكون وسيلة إليه أولى أن لا يجب .

والثانى أيضًا مسلم ، لكنه لا يقتضى وجوبه عقلاً إذ الوسيلة تجب كإيجاب

---

(١) لعله يشير إلى ما روى عن عائشة - رضى الله عنها - أن النبى ﷺ قال لها فى عمرتها : « إن لك من الأجر قدر نصبك ونفقتك » .
والحديث متفق عليه من حديث عائشة رضى الله عنها .

(٢) كلمة (الدينية) ساقطة من الأصل وأقحم مكانها كلمة (فالأول) والمثبت فى (ك)

أصله ، فلما كانت الدينية الشرعية واجبة بالشرع كانت وسيلة أيضًا كذلك .

والثالث ممنوع ، وهذا لأن جميع ما يحصل من المنافع من نصب الإمام منحصر فى اندفاع الهرج والمرج ، واستقامة أحوالهم فيما يتعلق بإقامة الصلوات ، وإيتاء الزكوات ، وكل ذلك مصالح دنيوية أو شرعية ، وعلى التقديرين لا يجب نصب الإمام عقلاً كما سبق .

فإن قلت : أنه لطف فى المصالح الدينية مطلقًا ، شرعية كانت أو عقلية لأن ما ذكرناه من المنفعة فى وجوده من الحث على أداء الواجبات ، والمنع من القبائح لا اختصاص له بالشرعيات ، بل يعمها والعقليات فإنه كما يحث على فعل الواجبات الشرعية ، ويمنع من قبائحها ، فكذا على الواجبات العقلية ويمنع من قبائحها .

قلت : فحينئذ يمنع أن يكون حال الخلق عند وجود الإمام أقرب إلى الإتيان بالواجبات ، والانتهاء عن المنهيات [وهذا لأنه إذا حثهم على فعل الواجبات ، والانتهاء عن المنهيات] (١) فربما تقوى دواعيهم على ضد ذلك إذ الإنسان (٢) حريص على (*) ما منع ، فكان فعل القبائح وترك الواجبات أقرب من العكس لقوة الدواعى إليه ، ولهذا يكون فعل الذى يمنع منه السلاطين أكثر من الذى لم يمنع منه ، ولهذا نهى عن التسعير(٣)، فإن الغلاء

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) فى الأصل وفى (ك) : (الناس) .

(*) آخر الورقة (٢٢) من نسخة (ك) .

(٣) يشير إلى ما رواه أنس بن مالك - رضى الله عنه - قال : « غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله :لو سعرت ؟ فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق السعر وإنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال » .

أخرجه أبو داود عن أنس - رضى الله عنه -فى كتاب الإجارة باب التسعير ٢/ ٢٤٤.

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب البيوع ٢/ ٣٨٨ وقال : حديث حسن صحيح .==

إذ ذاك أكثر ولو سلم ذلك لكن إتيانهم ذلك إذ ذاك ربما يكون بمجرد خوفهم عنه من غير قصد [1] امتثال الأمر والنهى ، ولا شك أن ذلك ليس أقرب إلى الحق والسداد [2] .

سلمنا أنه لطف مطلقًا لكن لم قلتم أن كل لطف واجب ؟

أما الوجه الأول : فلا نسلم أن فعل اللطف كالتمكين ، ولا نسلم أن ترك التواضع كرد الباب ؛ وهذا لأن إرادة / (٢٢/أ) تناوله الطعام مختلفة ، فأى مرتبة فرضت من مراتبها كان رد اللباب مناف لتلك الإرادة ، لأنه علامة الكراهة فكان مناف للإرادة ، بخلاف ترك التواضع فإنه ليس كذلك ، ولهذا لو صرح وقال : أريد أن تأكل طعامى لكن لا إلى حيث أنك لو لم تأكل طعامى إلا عند تقبيلى ليدك فعلت ذلك بل إرادة دون ذلك لا يعد مناقضًا ، بخلاف ما إذا قال : أريد أن تأكل طعامى لا إلى حيث لو أنك جئت لذلك أترك الباب لك مفتوحًا [بل إرادة دون ذلك ، فإنه يعد مناقضًا ، ويعد كلامه متهافتًا] [3] وذلك لأن أى مرتبة فرضت من مراتبها كان ذلك منافيًا له ، ولأن فعل التواضع قد يشق على بعض الناس فيكون ذلك معارضًا لإرادة أكل[4] الطعام فيبقى الأمر فيه موقوفًا على القوة والضعف بخلاف ترك الباب مفتوحًا فإنه ليس مشقًا على من دعا الناس إلى بيته [5] وليس الفعل مع

== وأخرجه ابن ماجه فى أبواب التجارات باب من كره أن يسعر ١٦/٢ .

انظر أقوال العلماء فى حكم التسعير فى مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨٧/٢٨ وما بعدها.

الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم ص ٢٢٣ .

(١) فى الأصل وفى (ك) : (فصل) وهو خطأ بدلالة السياق .

(٢) ما ذكره المصنف مما تقدم اعتمد فيه على ما فى المحصول جـ ٢ ق ١٥٩/١ - ١٦٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٥) فى الأصل (بليه) والمثبت فى (ك) .

المعارض كهو مع عدمه وعند ظهور الفرق لا يصح القياس .

سلمناه لكنه لا يفيد إلا الظن ، والمسألة علمية .

وأما الوجه الثانى فالملازمة ممنوعة ، وهذا لأن الفرق حاصل بينهما ، لأن ترك اللطف ترك الانفاع ، وفعل المفسدة فعل الأضرار ، والأول قد لا يكون قبيحًا بخلاف الثانى فإنه قبيح قطعًا ، ولهذا لا يقبح منا ترك إنفاع الفقير ويقبح منا إضراره ؛ ولأن ترك اللطف ترك المحصل وفعل المفسدة فعل المزيل وقد ورد الشرع يقبح الثانى دون الأول ، وذلك يدل على تمكن المفسدة فيه دون الأول ، سلمنا الملازمة لكنه قياس وهو غير مفيد لليقين .

سلمنا أنه يجب فعل اللطف لكن اللطف المحصل ، أم مطلق اللطف [حتى] [1] المقرب .

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن ما ذكرتم من الدلالة لا يتناول اللطف المقرب ، إذ التواضع إذ ذاك إنما يجب أن لو علم حصول الأكل عنده فأما إذا لم [يعلم] [2] ذلك فلا نسلم وجوبه بل التمكين هو المقيس عليه إنما يجب إذا علم حصول الفعل المطلوب إذ ذاك ، وحينئذ نقول : لم قلتم أن الإمام لطف محصل ؟ بل هو عندنا لطف مقرب ، وهذا لأنه لا يعلم حصول الطاعات ، والانتهاء عن المنهيات من المكلفين عند حصول الإمام المعصوم ، بل الذى يعلم أن حالهم إذ ذاك أقرب إلى الطاعة ، وأبعد عن المعصية .

والذى يؤكد هذا الاحتمال : أنه لا امتناع فى أن يعلم الله تعالى من أهل زمان أن الإمام لا يكون لطفًا محصلاً لهم فحينئذ يستحيل أن يكون الإمام لطفًا محصلاً لهم ، ثم لا زمان إلا ويحتمل أن يكون ذلك الزمان ، فلا يمكن القطع فى شيئ من الزمان أن يكون الإمام لطفًا محصلاً فيه لأهله [3] .

---

(١) كلمة (حتى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) كلمة (يعلم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) اعتمد المصنف - رحمه الله - فى هذه المناقشات على ما ذكره الإمام الرازى فى: المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٦٢ - ١٦٧

سلمنا صحة دليلكم لكنه منقوض بعدم عصمة القضاة والأمراء والجيوش وبعدم وجوب نصب الإمام فى كل بلد أو فى كل قطر ، ويكون ذلك الإمام غير قادر على إيصال النكبة بمن شاء من العصاة ، وكيف شاء من غير أعوان وخدم ، وبكونه غير قادر على الطيران ، والاستتار عن العيون ، وعلم الغيوب ، فأنا نعلم بالضرورة أن حال الخلق عند عصمة القضاة والأمراء وتعدد الأئمة المعصومين ، وعندما يكون ذلك الإمام قادراً على ما شاء من الإساءة إلى العصاة مع علمه بالغيب أصلح مما إذا لم يكن كذلك ، ولا يمكن دفع هذا باحتمال مفسدة فيها يعلما الله تعالى ولا نعلمها نحن لأن ذلك الاحتمال بعينه موجود فيما نحن فيه فكان يجب أن لا يجب .

ولو قيل : أنه وإن كان لطفًا لكنه لا يجب فهذا يبطل مقدمة دعواه وهى أن كل لطف واجب .

لا يقال : إن ما ذكرتم كله لطف مكمل وقد يجب أصل اللطف ، دون اللطف المكمل ، لأنا نقول : إذا كان دليلهما واحدًا يجب التسوية بينهما ، فإن عمل فى أحدهما وجب أن يعمل فى الآخر وإلا ألغى فيهما اللهم إلا إذا أبدى معنى فى أحدهما يوجب إلغاءه لكن الأصل عدمه .

سلمنا سلامته عن النقض ، لكن لم قلتم أنه يجب أن يكون معصومًا ؟

قوله : لو لم يكن معصومًا لافتقر إلى إمام آخر .

قلنا : لا نسلم بل الذى نسلم افتقاره إذ (١) ذاك إلى لطف آخر لا إلى إمام آخر ، وحينئذ نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك اللطف هو (*)مجموع الأمة؟

وليس هو لطفًا لمجموع الأمة حتى يدفع ذلك بالدور بل هو لطف لكل واحد من الأمة ، وحينئذ يجب عليهم إقامة الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مجموع الأمة لطفًا له ، ولا يكفيهم فى ذلك القدح فى أدلة الإجماع ، لأن ذلك ينفى الجزم بعصمتهم وكون إجماعهم حجة ، لا احتمال كونه حجة

---

(١) فى الأصل (الى) والمثبت فى (ك)

(*) آخر الورقة (٢٣) من نسخة (ك)

والمانع يكفيه الاحتمال [1]

سلمنا عصمته لكن لا نسلم أن ذلك يدل على أن قوله صواب ، وهذا لأنه يجوز أن يكون باطلاً ، لكن إنما أفتى بذلك خوفًا وتقية [2] ، فإنه لما رأى أهل العلم متفقين على ذلك القول خاف من مخالفتهم وذلك عندهم جائز .

سلمنا أنه لا يجوز أن يكون ذلك خوفًا وتقية ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك على وجه السهو والنسيان منه ؟!

فأما من القوم كلهم فلا على هذا الوجه ، لئلا يدفع بأن السهو والنسيان يستحيل على الجمع الكثير عادة بل على وجه التعمد من كلهم أو من أكثرهم وعلى وجه السهو من أقلهم فهذا تمام الكلام فى تقرير كون الإجماع حجة على اختلاف المذهبين [3] .

---

(1) انظر المحصول جـ ٢ ق ١/١٦٧ - ١٧٠ .

(2) التقية : الحفاظ على النفس ، أو الغير ، ودفع الضرر بإظهار غير ما يبطن ، وكتمان ما به يؤمن عند الضرورة أو الحاجة .

انظر مختصر التحفة الاثنى عشرية ص ٢٨٧ .

(3) ورد أكثر هذه الأدلة والمناقشات التى ذكرها المؤلف فى : المغنى للقاضى عبد الجبار ١٦/٢٠ - ٤٠ .

وفى كلام الإمام فخر الدين الرازى فى أثناء مناقشته لمذهب الشيعة والرد على آرائهم انظر المسألة التاسعة والثلاثين ص ٤٢٦ - ٤٣٩ من كتابه « الأربعين فى أصول الدين » وانظر أيضًا المحصول جـ ٢ ق ١/١٤٢ - ١٧٣ والأحكام للآمدى ١/٢٢٣

((الفصل الثانى))

((فيما اختلف فيه أنه من الإجماع))

وفيه مسائل :

الفصل الثانى
فيما اختلف فيه أنه من الإجماع

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

إذا اختلفت الأمة فى مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث أم لا ؟

اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

فذهب الأكثرون / (٢٣/أ) إلى المنع منه مطلقًا (١).

وذهب أهل الظاهر ، وبعض الحنفية ، والشيعة إلى تجويزه مطلقًا (٢) .

وفصل المحققون فيه فقالوا : إن كان القول الثالث يرفع شيئًا مما اتفق عليه القولان لم يجز إحداث القول الثالث. وإن لم يرفع ذلك جاز وهو المختار(٣).

---

(١) قال الكيا الهراسى : إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشى والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى والصيرفى ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين
انظر:المستصفى ١/١٩٨ ، المحصول ٢/ ١/ ١٨٠، ١٨١ ، روضة الناظر ص ١٤٩، الأحكام للآمدى ١/٢٦٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٩ شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، المسودة ص ٣٢٦ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٩

(٢) انظر:الأحكام لابن حزم ١/ ٥٠٧ ، روضة الناظر ١٤٩ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٠ ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٥ .

(٣) هذا التفصيل مروى عن الشافعى واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم الرازى والآمدى وابن الحاجب والطوفى والقرافى وغيرهم
انظر:المحصول ٢/ ١/ ١٨ ، ١٨١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٩ . شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦ . ٣٢٨ . مختصر الطوفى ص ١٣٤ . نهاية السول ٣/ ٢٦٩ ، إرشاد الفحول ص ٨٦

مثال الأول : اختلاف الأمة فى الجد مع الأخوة [١] :

فمنهم من جعل المال كله للجد . ،

ومنهم من جعل له بعضه إما بطريق المقاسمة ، أو بطريق الفرضية على اختلاف الحالين .

فالقول بأن المال كله للأخوة خلاف ما اتفق عليه القولان فيكون باطلاً .

مثال الثانى : اختلافهم فى متروك التسمية [٢] :

---

(١) اختلف العلماء فى الجد إذا اجتمع مع الأخوة الأشقاء أو لأب :

فالأئمة مالك والشافعى وأحمد وصاحبا أبى حنيفة ذهبوا إلى توريث الأخوة الأشقاء أو لأب مع الجد .

وذهب الإمام أبو حنيفة وأحمد فى رواية عنه إلى أن الجد يأخذ حكم الأب فيحجب الأخوة ووافقه على ذلك ابن جرير الطبرى والمزنى وأبو ثور من أصحاب الشافعى .

والمسألة مستوفاة بأدلتها فى كتب الفروع .

راجع المسألة فى المحلى ١٠/ ٣٦٤ - ٣٧٦ ، المغنى لابن قدامة ٧/ ٦٤ ، المهذب ٢/ ٣٢ ، بداية المجتهد ٢/ ٣٧٧ ، الإنصاف ٧/ ٣٠٥ ، حاشية ابن عابدين ٨/ ٤٩٣ .

(٢) اختلف العلماء فى حكم الذبيحة إذا ترك المذكى التسمية عليها حين الزكاة على ثلاثة أقوال :

القول الأول : التسمية واجبة مع الذكر ، وعليه فإن تركت عمداً لم تحل الذبيحة وإن تركت نسياناً لم يضر ذلك وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك وهو المشهور من مذهب أحمد :

الثانى : التسمية على الذبيحة سنة فإن تركها المذكى عامداً أو ناسيًا حلت ذبيحته وإليه ذهب الشافعى وهو راوية عن أحمد وبه قال أشهب من أصحاب مالك إلا أنه اشترط أن لا يكون قد تركها استخفافًا .

الثالث : وجوب التسمية على الذبيحة مطلقًا فلا تحل بدونها عمداً أو سهواً .

وهو قول جماعة من أهل العلم ورواية عن الإمام أحمد وهو مروى عن ابن عمر ونافع والشعبى وابن سيرين وأبى ثور وداود .

انظر: المهذب ١/ ٢٥٩ ، بداية المجتهد ١/ ٤٨٥ ، المغنى ٩/ ٤٠٢ ، الهداية ٤/ ٦٣ ، تفسير القرطبى ٧/ ٧٥ ، فتح البارى ٩/ ٥٠٢ .

فمنهم من قال : يحل أكله سواء كان الترك عمداً أو سهواً .

ومنهم من قال لا يحل أكله سواء كان الترك عمداً أو سهواً .

فالقول الثالث : وهو التفصيل بين العمد والسهو فى حل الأكل وعدمه كما هو مذهب مالك (١) ليس خرقًا للإجماع ؛ لأنه قول موافق للقولين السابقين لكن فى حال دون حال فلا يمتنع .

[فإن قلت] (٢) فقد قال الشافعى (٣) : « وطء الجارية الثيبة لا يمنع من ردها بلا عقر(٤) » (٥) مع أن الأمة قبله كانوا مختلفين على قولين : بمنع الرد أصلاً ورأسًا (٦) ، أو بالرد مع العقر .

[قلت] (٧) : لم يثبت خوض جميع الصحابة فى المسألة بل كان القولان

---

(١) هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحى الأنصارى ، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة من تصانيفه « الموطأ » و« تفسير غريب القرآن » وجمع فقهه فى « المدونة » وله « الرد على القدرية » و« الرسالة » إلى الليث بن سعد ميلاده بالمدينة ٩٣ هـ ووفاته بها سنة ١٧٩هـ . وفيات الأعيان ٤٣٩/١ ، تذكرة الحفاظ ٥٠٧/١ ، تهذيب التهذيب ٥/١٠ ، الديباج المذهب ص ١١ -٢٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع من بنى المطلب من قريش ، أحد أئمة المذاهب الأربعة ، من تصانيفه « الأم » فى الفقه و« الرسالة » فى أصول الفقه و« أحكام القرآن » و« اختلاف الحديث » وغيرها ، مولده سنة ١٥٠هـ ووفاته سنة ٢٠٤هـ .

تاريخ بغداد ٩٦/٢ - ١٠٣ ، وفيات الأعيان ١٦٣/٤ - ١٦٩ ، تذكرة الحفاظ ٣٢٩/١، طبقات السبكى ٣٤٣/١ .

(٤) العقر بالضم دية فرج المرأة إذا غصبت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل فى المهر . ترتيب القاموس المحيط ٢٧٢/٣ ، مادة (عقر) .

(٥) انظر الأحكام للآمدى ٢٦٩/١ ، شرح الكوكب المنير ٢٦٥/٢ .

(٦) فى (ك) : (رأسًا وأصلاً) .

(٧) كلمة (قلت) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

من الخائضين لا غير ، فلذلك قال الشافعى - رحمه الله - بالرد مجانًا ، فأما إن كان ذلك على تقدير خوضهم جميعًا فيها واستقرار رأيهم على الرأيين فلا .

احتج المانعون منه مطلقًا بوجوه :

أحدها : أنه لو جاز القول الثالث فأما أن يكون [له] [1] دليل أو لا يكون له دليل .

فإن كان الأول فذلك الدليل إما أن يعلمه [2] أهل العصر الأول المختلفون فى المسألة أو لا يعلمه .

فإن كان الأول فإما أن يكون راجحًا على مستند مذهبهم ، أو مساويًا له ، أو مرجوحًا عنه [3] .

والأول باطل وإلا لزم إجماعهم على الخطأ ، لأن ترك العمل بالراجح مع العلم به والعمل بالمرجوح خطأ ، وهم حينئذ مطبقون عليه فكان يلزم إجماعهم على الخطأ .

وكذا الثانى ، لأن مقتضاه إذ ذاك التوقف ، أو التخيير فالجزم بالحكم إذ ذاك خطأ فكان إجماعهم على الجزم بالحكم خطأ .

وإن كان الثالث كان القول المحدث باطلاً ، لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح باطل .

وإن كان الثانى لزم ذهولهم عن الحق واتفاقهم على غير مقتضاه ولو جوزنا ذلك بطل أصل الإجماع .

وإن كان ذلك لا لدليل كان القول به باطلاً فوجب أن لا يجوز القول الثالث بحال .

---

(١) لفظة (له) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) فى الأصل : (عمله) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل وفى (ك) : (مرجوح) .

وجوابه أن نقول : لم لا يجوز أن يكون القول الثالث لدليل مرجوح واعتقد صاحبه رجحانه ؟ والعمل بالمرجوح إنما يكون خطأ أن لو كان ذلك مع العلم بكونه مرجوحًا أما بدونه فلا .

سلمنا أنه خطأ مطلقًا لكن المجتهد قد تمكن من العمل بالاجتهاد الخطأ .

سلمنا فساد هذا القسم ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك مع عدم العلم بذلك الدليل ؟

قوله : لزم ذهول مجموع الأمة عن الحق .

قلنا : ممنوع ، وهذا لأنه إنما يكون كذلك أن لو كان ذلك راجحًا ، فأما إذا لم يكن كذلك بأن يكون مساويًا له ، أو مرجوحًا عنه فلا . وما ذكر من أن الحكم إذ ذاك إما للتخيير ، أو التوقف فذلك عند العلم بهما لا مطلقًا .

سلمنا فساد هذا القسم أيضًا ، لكن لم لا يجوز أن يكون القول الثالث لا لدليل لكنه ظنه دليلاً وحينئذ لا نسلم أنه خطأ ، وإنما يكون خطأ أن لو (*) لم يكن كل مجتهد مصيب ؟

سلمنا أن المصيب واحد لكن لا يلزم من كونه خطأ أن لا يمكن من العمل به لما سبق [(١)].

وثانيها وهو ما تمسك به القاضى عبد الجبار[(٢)] : أن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على أنه يجب على كل واحد من المكلفين الأخذ بأحد

(*) آخر الورقة (٢٤) من نسخة (ك) .

(١) هذا ما احتج به الغزالى فانظر المستصفى ١/ ١٩٨ ، الإحكام للآمدى ١/ ٢٦٨ .

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى أبو الحسن ، قاض ، أصولى ، كان شيخ المعتزلة فى عصره . له تصانيف كثيرة منها : « تنزيه القرآن عن المطاعن » و«شرح الأصول الخمسة » وغير ذلك . توفى سنة ٤١٥هـ .

تاريخ بغداد ١١/ ١١٣ ، لسان الميزان ٣/ ٣٨٦ - ٣٨٧ ، شذرات الذهب ٣/ ٢٠٢، فرق وطبقات المعتزلة ص ١١٨ - ١٢٠ .

ذينك القولين ، وأنه لا يجوز العدول عنهما ، وتسويغ القول الثالث يبطل ذلك فكان باطلاً .

وجوابه : أنه مشروط بعدم ظهور القول الثالث ، فإذا ظهر زال الحكم لزوال شرطه . وهذا الاشتراط وإن كان محتملاً فى الإجماع على القول الواحد ، لكنهم حذفوه فيه ، وقطعوا بعدم تطرقه إليه ، وجزموا بوجوب الأخذ به دائمًا فلا يجوز التسوية بينهما إذ من شرط صحة القياس أن لا يكون الحكم مجمعًا عليه [(١)] .

وثالثها : أن القول الثالث إن كان خطأ وجب أن لا يسوغ القول به ، وإن كان صوابًا وحقًا لزم إجماع الأولين على الخطأ .

وجوابه : أنه لا يلزم من حقيقته خطأ ما سبق؛ لأن كل مجتهد مصيب .

سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن ذلك ممتنع ، وهذا لأن الممتنع عندنا إنما هو تخطئه كل الأمة فيما اتفقوا عليه لا مطلقًا ، إذ يجوز خطأ بعضهم فى المسألة، والبعض الآخر فى مسألة أخرى .

سلمنا امتناعه مطلقًا لكن لا يلزم من خطئه أن لا يسوغ القول به لما سبق[(٢)] .

واحتج المجوزون مطلقًا بوجهين :

أحدهما : أن الشافعى - رضى الله عنه - أحدث القول الثالث فى رد الجارية الثيبة الموطوءة المعيبة ، وهو مناف للقولين السابقين ، لأنهم متفقان على أنها لا ترد مجانًا ، ولم ينكر عليه أحد من علماء عصره فكان إجماعًا .

---

(١) انظر هذا الدليل والجواب عليه فى المعتمد ٢/٥٠٦ ، المحصول جـ ٢ ق ١/١٨١ - ١٨٣ ، الاحكام للآمدى ١/ ٢٦٩ .

(٢) انظر التبصرة ص ٣٨٧ ، المستصفى ١/ ٢٠٠ ، ٢٠١ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٢ ، ١٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٠ ، ٢٧١ .

وجوابه : ما سبق من أنه لم يثبت خوض الجميع فيها واستقرارهم على الرأيين [1] .

وثانيهما : أنه لم يحصل إجماع على حكم واحد فلم يكن حجة كما قبل الاستقرار على الرأيين .

وجوابه : منع الصغرى ؛ وهذا لأنهم اتفقوا على أن للجد قسطًا من المال فالقول بحرمانه مع الأخوة مخالفة لما اتفقوا عليه فكان ممتنعًا .

وعند هذا ظهر أن الحق من الأقوال هو ما اختاره المحققون [2] .

---

(١) انظر: نهاية السول ٣/ ٢٧٥ .

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٥٠٦ ، التبصرة ص ٣٨٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٧ ، إرشاد الفحول ص ٨٦ .

المسألة / (٢٤/أ) الثانية

أهل العصر إذا لم يفصلوا بين المسألتين ، فهل يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما أم لا ؟ اختلفوا فيه :

فمنهم من جوز ذلك مطلقًا .

ومنهم من منع ذلك مطلقًا .

ومنهم من فصل وقال : إن كان طريق الحكم واحدًا لم يجز الفصل وإلا جاز (١) .

ثم اعلم أن هذا الخلاف مختص فيما إذا لم يوجد فيهم من فصل بينهما.

فأما إذا علم نفى الفصل بصراحة قولهم نحو أن يقولوا : « لا فصل بينهما فى شيئ من الأحكام ، أو فى الحكم الفلانى » فإنه لا يجوز الفصل بينهما فيما نصوا عليه وفاقًا ؛ لأنه إجماع صريح كغيره من الإجماعات والمختار إنما هو التفصيل .

والدليل عليه : أن طريق الحكم فى المسألتين إذا كان واحدًا ، كما فى توريث العمة والخالة ، فإن من ورثهما فإنما ورثهما لأنه يرى توريث ذوى الأرحام .

ومن لا يورثهما فإنما لا يورثهما لأنه لا يرى ذلك (٢) . كان ذلك جاريًا مجرى قولهم: « لا فصل بين هاتين المسألتين فى ثبوت الحكم وعدمه، ضرورة

---

(١) انظر المسألة فى:المعتمد ٢/٥٠٨ ، المحصول جـ ٢ ق١/ ١٨٣ ، الأحكام للآمدى ، ١/ ٢٦٩ ، المسودة ص ٣٢٧ ، نهاية السول ٢٧٦ .

(٢) الخالة والعمة من ذوى الأرحام وهم فى اصطلاح الفرضيين : كل قريب ليس بذى فرض ولا عصبة وقد اختلف العلماء فى توريث ذوى الأرحام على قولين :

القول الأول : أنهم يرثون وهو مروى عن جماعة من الصحابة منهم عمر وعلى =

أنه يلزم من ثبوت العلة ثبوت حكمها ، ومن نفيها نفيه ، إذ الكلام حيث تكون العلة متحدة ، ومعلوم أنهم لو قالوا ذلك لم يجز الفصل بينهما ، فكذا عند حصول ما هو جار مجراه [1] .

احتج المجوزون مطلقًا بوجوه :

أحدها : أنه لو لم يجز الفصل لوجب على من وافق الشافعى فى مسألة الدليل يخص تلك المسألة ، أن يوافقه فى جميع المسائل ؛ لأن المجموع المركب من بعض ما قاله وبعض ما قاله غيره قول لم يقل به واحد منهما لكنه باطل وفاقًا ، إذ فيه حجر المجتهد عن النظر والاستدلال .

وجوابه : أنه أن عنى بقوله : لو لم يجز الفصل عدم جوازه فى كل واحد من الصور سلمنا الملازمة ، لكنه لا يحصل المقصود ، إذ لا يلزم من انتفاء السلب الكلى تحقق الموجب الكلى .

وإن عنى به عدم جوازه فى الجملة ولو فى بعض الصور منعنا الملازمة ؛ وهذا لأنا لا نمنع الفصل فى كل الصور بل فيما اتحدت العلة فيه [2] .

وثانيها : أجمعت الصحابة والتابعون على أن كل ما ليس مجمعًا عليه فإنه مساغ للاجتهاد ، وما نحن فيه ليس مجمعًا عليه فيسوغ فيه الاجتهاد ، فلا يمتنع الفصل إذا أدى إليه الاجتهاد .

= - رضى الله عنهم - وهو مذهب الحنابلة والحنفية والوجه الثانى فى مذهب الشافعية إذا لم ينتظم بيت المال وهو المفتى به عند متأخريهم ومتأخرى المالكية بهذا الشرط .

القول الثانى : أن ذوى الأرحام لا يرثون وبه قال زيد بن ثابت وهو مذهب المالكية والشافعية ويجعل مال الميت لبيت المال .

انظر:المهذب ٢/ ٣٢ ، المغنى والشرح الكبير ٧/ ٨٣ ، بداية المجتهد ٢/ ٣٦٩ - ٣٧٠ ، حاشية ابن عابدين ٥/ ٥٠٤ .

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٧ ، نهاية السول ٣/ ٢٧٦ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٦٩ .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٧ ، نهاية السول ٣/ ٢٧٩ .

وجوابه : منع أن ما طريق حكمه واحد ليس مجمعًا عليه ، وهذا لأنا بينا أنه جار مجرى قولهم لا فصل بينهما ، ومعلوم أنهم لو قالوا ذلك لم يجز الفصل فكذا ما يجرى مجراه (1) .

وثالثها : أن بعضهم أحدث قولاً ثالثًا ولم ينكر عليه فكان تجويزه مجمعًا عليه .

بيان الأول : أن الصحابة كانوا على رأيين فى زوج وأبوين ، وزوجه وأبوين (2) ، كان ابن عباس (3) ومن تابعه (*) على أن للأم فى المسألتين ثلث

---

(1) انظر الأحكام للآمدى ١/ ٢٧١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٠ تيسير التحرير ٣/ ٢٥٣ .

(2) هاتان المسألتان هما اللتان سميتا بالعمريتين نسبة إلى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - لأنه أول من قضى فيهما . وفيهما مذهبان :
الأول : أن الأم ترث فى هاتين المسألتين ثلث الباقى بعد ميراث الزوج أو الزوجة ، وهذا قول الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة .
الثانى : أن للأم الثلث كاملاً فى المسألتين وهو قول ابن عباس وشريح .
والقول الثالث : أن للأم ثلث الباقى فى مسألة الزوج كما يقول الجمهور ، ولها الثلث كاملاً فى مسألة الزوجة كما يقول ابن عباس وهذا قول محمد بن سيرين .
انظر مصنف عبد الرزاق - كتاب الفرائض ١٠/ ٢٥٣ . مصنف ابن أبى شيبة - كتاب الفرائض باب امرأة وأبوين من كم هى ؟ ١١/ ٢٣٨ ، سنن البيهقى كتاب الفرائض باب فرض الأم ٦/ ٢٢٨ .
وانظر هذه المسألة فى المحلى ٩/ ٢٦٠ ، المغنى والشرح الكبير ٧/ ٢٠ ، ٢١ إعلام الموقعين ١/ ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(3) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب قرشى هاشمى حبر الأمة وترجمان القرآن أسلم صغيرًا ولازم النبى ﷺ بعد الفتح وروى عنه ، كان الخلفاء يجلونه ، شهد مع على الجمل وصفين وكف بصره فى آخر عمره ، كان يجلس للعلم فيجعل يومًا للفقه ويومًا للتأويل ويومًا للمغازى ويومًا للشعر ويومًا لوقائع العرب ، توفى بالطائف مولده ٣ ق هـ ووفاته سنة ٦٨هـ .
الإصابة ٢/ ٣٣٠ .

(*) آخر الورقة (٢٥) من (ك) .

جميع المال ، وكان الباقون على أن لها ثلث الباقى بعد فرض الزوج أو الزوجة، فجاء ابن سيرين (١) وأحدث قولاً ثالثًا ، فقال بقول ابن عباس فى زوجة وأبوين ، وقال [بقول] (٢) سائر الصحابة فى زوج وأبوين (٣) .

وأما بيان الثانى : فإنه لو وجد الإنكار لنقل واشتهر ، ولما (٤) لم يشتهر ولم ينقل بطريق الآحاد دل على أنه لم يوجد .

وكذلك أحدث سفيان (٥) - رضى الله عنه - قولاً ثالثًا وهو : أن الجماع ناسيًا يفطر ، والأكل ناسيًا لا يفطر ، مع أن الأمة قبله على قولين بالإفطار وعدمه فيهما ولم ينكر عليه لما تقدم (٦) .

---

(١) هو محمد بن سيرين البصرى الأنصارى بالولاء أبو بكر تابعى كان إمام وقته فى علوم الدين بالبصرة ، روى الحديث عن أنس بن مالك وزيد بن ثابت والحسن بن على وغيرهم من الصحابة - رضى الله عنهم - واشتهر بالورع وتأويل الرؤيا وقال ابن سعد لم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء .

ينسب إليه كتاب « تعبير الرؤيا » مولده عام ٣٣هـ ووفاته عام ١١٠هـ بالبصرة .

تاريخ بغداد ٥/ ٣٣١ ، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٢ ، تهذيب التهذيب ٩/ ١٤ .

(٢) كلمة (بقول) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٥٠٦ ، التبصرة ص ٣٨٨ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٨ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧١ ، ٢٧٢ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٤٠ ، المسودة ص ٢٩٣ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٣ .

(٤) فى الأصل (وما) .

(٥) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى من بنى ثور بن عبد مناة أمير المؤمنين فى الحديث ، كان رأسًا فى التقوى طلبه المنصور ثم المهدى ليلى الحكم فتوارى منهما سنين ومات بالبصرة مستخفيًا . من مصنفاته « الجامع الكبير » و« الجامع الصغير » كلاهما فى الحديث . مولده سنة ٩٧هـ ووفاته ١٦١هـ .

انظر : تاريخ بغداد ٩/ ١٥١، طبقات الشيرازى ص ٨٤ ، وفيات الأعيان ٢/ ١٢٧ .

(٦) إذا جامع الصائم ناسيًا فإن الشافعى وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة .

وقال مالك عليه القضاء دون الكفارة

وقال أحمد وأهل الظاهر : عليه القضاء والكفارة .

=

وكذلك أحـدث مسروق [1] فى مسـألة الحرام [2] قولاً آخر غـير الأقوال المذكورة [فيها] [3] للصحابة من غير إنكار عليه .

وجوابه : أن القول الثالث فيمـا ذكرتم من الصور إن لم يتضمن رفع حكم اتحد طريقه فقد سقط الاستدلال به ، لأنه حينئذ غير دال على الجواز مطلقًا .

== ونقل أبو محمد بن حزم عن قتادة ومجاهد والحسن وآخرين التسوية بين المجامع ناسيًا والآكل .

ونقل عن عطاء وسفيان التفريق بينهما .

وروى عن طريق عـبد الرزاق عن ابن جـريج : قلت لعطاء : « رجل أصاب امـرأته ناسيًا فى رمضـان ؟ فقال عطاء : « لا ينسى هذا كله عليه القـضاء لم يجعل الله له عذرًا ، وإن طعم نـاسيًا فيـتم صومـه ولا يقضيـه ، الله أطعمـه وسقـاه » وهو قول سفيان .

انظر مصنف عبد الرزاق ٤/ ١٧٣ ، السنن الكبرى للبيهقى ٤/ ٢٢٩ .

وانظر المسألة وتفـاصيل المذاهب فيهـا فى : المغنى والشرح الكبيـر ٣/ ٥٦ ، المجموع ٦/ ٣٢٣ ، بداية المجتهد ١/ ٣١١ .

(١) هو مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية الهمدانى أبو عائشة تابعى ثقة من أهل اليمن قال الشعبى : ما رأيت أطلب للعلم منه . توفى سنة ٦٣هـ .

انظر ترجمته فى : تاريخ بغـداد ١١/ ١١٩ ، سيـر أعلام النبـلاء ٤/ ٦٣ ، شذرات الذهب ١/ ٧١ .

(٢) اختلف الصحابة - رضى الله عنهم - والأئمة بعدهم فى الرجل يقول لزوجته : أنت على حرام ، على أقوال :

الأول : أنها تطلق ثلاثًا .

الثانى : تلزمه كفارة يمين .

الثالث : تلزمه كفارة الظهار .

ونقل ابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٤ - ٣٩٠ فى هذه المسألة اثنى عشر قولاً .

انظر : المصنف لعبد الرزاق ٦/ ٣٩٩ - ٤٠٥ ، مصنف ابن أبى شيبة ٥/ ٧٢ - ٧٦ ، سنن البيهقى ، كتـاب الخلع والطلاق باب من قال لامرأته : أنت على حرام ٧/ ٣٥٠ - ٣٥٢ ، فتح البارى ٩/ ٣٧١ - ٣٧٤ .

(٣) كلمة (فيها) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

وإن تضمن فإنما جاز ، لأنه لم يثبت خوض الجميع فيهما ، أو وإن ثبت ذلك لكن لعلهم خالفوهم لوجودهم فى حالة اتفاقهم ، أو فى عصرهم .

وهذا إنما ينقدح إذا اشترك انقضاء العصر فى انعقاد الإجماع (١) .

واحتج المانعون منه مطلقًا بوجوه :

أحدها : أن تسويغ القول الثالث تخطئه للقولين الأولين وفيه تخطئة كل الأمة .

وجوابه : ما سبق فى المسألة السابقة (٢) .

وثانيها : أن الأمة إذا قالت بثبوت الحكم فى المسألتين ، أو بنفيه عنهما فقد اتفقوا على أنه لا فصل بينهما ، فالقول بينهما بالفصل رفع لهذا الإجماع فيكون باطلاً .

وجوابه : منع أنهم اتفقوا عليه بل لم يوجد فيهم من يفصل بينهما وهذا ليس اتفاقًا منهم على عدم الفصل ، وإلا لكان كل ما ليس قولاً لهم باطلاً ، وفيه بطلان أكثر وجوه الاستدلالات ، واللطائف المستنبطة من الآيات (٣) .

وثالثها : أن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أوجبت على كل مكلف الأخذ بأحد ذينك القولين فيها ، وحظرت الأخذ بغيرهما ، وتسويغ القول الثالث يرفع هذا الإجماع فيكون باطلاً .

وجوابه : ما سبق من أنه مشروط بعدم ظهور قول آخر فإذا ظهر زال الحكم لزوال شرطه (٤) .

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٨ ، ١٨٩ ، المستصفى ١/ ٢٠١ ، نهاية السول ٣/ ٢٨٠ .

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٨٧ ، المستصفى ١/ ٢٠٠ ، ٢٠١ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٨٢ - ١٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٠ - ٢٧١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٠ .

(٣) انظر: المحصول ٢/ ١/ ١٨٦ - ١٨٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٠

(٤) انظر: المحصول ٢/ ١/ ١٨٧ - ١٨٨ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٩ .

المسألة الثالثة

يجوز حصول الإجماع فى المسألة بعد الخلاف فيها ، سواء كان قبل استقرار الخلاف ، وتفصيل المذاهب ، ومضى أربابها عليها مدة ، أو بعد ذلك كله .

أما الأول ، ففيه خلاف الصيرفى (١) . (٢)

لنا : إجماع الصحابة على دفنه - عليه السلام - حيث توفى بعد الاختلاف فيه (٣) ، وإجماعهم على إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - بعد

---

(١) هو أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادى ، فقيه أصولى شافعى أخذ عن أبى العباس ابن سريج ، وكان قويًا فى المناظرة والجدل ، قال القفال : ما رأيت أعلم بالأصول بعد الشافعى من أبى بكر الصيرفى توفى بمصر سنة ٣٣٠ هـ .
طبقات الفقهاء للشيرازى ص ١١١ ، طبقات الإسنوى ٢/ ١٢٢ ، طبقات ابن السبكى ٣/ ١٨٦ .

(٢) انظر المسألة فى المستصفى ١/ ٢٠٥ ، المحصول ٢/ ١/ ١٩٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٨ ، نهاية السول ٣/ ٢٨١ ، إرشاد الفحول ٨٦ .
وقد حكى صاحب اللمع ص ٥١ أن ذلك يزيل الخلاف ويصير المسألة إجماعية بلا خلاف ولكن المصنف هنا ذكر خلاف الصيرفى فى ذلك .

(٣) أخرج الترمذى فى كتاب الجنائز عن عبد الرحمن بن أبى بكر عن ابن أبى مليكة عن عائشة قالت : لما قبض رسول الله ﷺ اختلفوا فى دفنه فقال أبو بكر : سمعت من رسول الله ﷺ شيئًا ما نسيته قال : (ما قبض الله نبيًا إلا فى الموضع الذى يجب أن يدفن فيه) فدفنوه فى موضع فراشه) ٢/ ٢٤٢ . قال الترمذى : هذا حديث غريب وفى سنده ابن أبى مليكة . قال فيه الترمذى : يضعف من قبل حفظه .
وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الجنائز باب ما جاء فى دفن الميت ١/ ٢٣١ وفيه قال أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - : سمعت رسول الله ﷺ يقول « ما دفن نبى قط إلا فى مكانه الذى توفى فيه » الحديث . . ==

اختلافهم فيها [1] .

وإجماعهم على قتال مانعى الزكاة بعد اختلافهم فيه [2] ، والوقوع دليل الجواز وزيادة [3] .

واحتج الصيرفى على امتناعه بوجهين :

أحدهما : بأنهم أجمعوا حالة الخلاف على أنه يجوز الأخذ فى المسألة بكل ما أدى إليه اجتهاد المجتهد ، فلو حصل الإجماع بعد ذلك على حكم واحد ، فإن لزم المصير إليه لزم بطلان الإجماع / (٢٥ / أ) الأول ، وإن لم يلزم بل يقال حكم الأول باق لزم بطلان الإجماع الثانى ، ولأنه ليس بطلان أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فإما أن يبطلا معًا وهو محال ، أما أولاً : فلأنه

= قال ابن عبد البر : هذا الحديث لا أعلمه يروى على هذا النسق بأوجه من الوجوه ، غير بلاغ مالك هذا ولكنه صحيح من وجوه مختلفة وأحاديث شتى جمعها مالك .

(١) يشير إلى اتفاقهم - رضوان الله عليهم - على مبايعة الصديق - رضى الله عنه - بعد الاختلاف .

انظر أخبار مبايعة أبى بكر - رضى الله عنه - فى سيرة ابن هشام ٦٥٦/٢ ، الكامل لابن الأثير ٢/ ٢٢٠ - ٢٢٥ ، البداية والنهاية ٢٧٥/٥ .

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ولفظه عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : لما توفى رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده ، وكفر من كفر من العرب قال عمر لأبى بكر : كيف تقاتل الناس ، وقد قال رسول الله ﷺ : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله) فقال : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعة فقال عمر : فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق .

وأخرجه مسلم فى صحيحه فى كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس ٥١/١ .

(٣) انظر هذا الدليل فى المحصول ١٩٠/١/٢ ، الأحكام للآمدى ٢٧٦/١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٩ ، نهاية السول ٢٨٥/٣ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٧٤ .

يلزم منه الخروج من النقيضين .

وأما ثانيًا : فلأنه لـيس علة بطلان أحدهما إلا صحة الآخـر فلو بطلا معًا لصحا معًا ، أو يصـحا معًا وهو أيضًا باطل ، لاستحالة اجتمـاع النقيضين ، ولما لم ينفك حصوله عن أحد هذه الأقسام الباطلة كان حصوله باطلاً [1] .

وجوابه من حيث النقض ، والتفصيل .

أما من حيث النقض ، فلأنه يقتضى امتناع حصول الإجماع على حكم كان غير مجمع عليه غير الإجماع على تسويغ الاجتهاد فى كل ما ليس مجمعًا عليه إذ أمكن أن يقال : إنهم أجمـعوا على أن كل ما ليس مجمعًا عليه فـيما بينهم فإنه يسوغ فيه الاجتهاد ، ويجوز الأخذ فيه بكل ما أدى إليه اجتهاد المجتهد ، فلو انعقد الإجماع على حكم كان غير مجمع عليه لزم تعارض الإجماعين .

وأما من حيث التفـصيل : فهو أنا نقول : إن ذلك الإجمـاع كان مشروطًا بعدم الإجمـاع على قول واحد ، فإذا حـصل ذلك زال الحكم لزوال شرطه . وهذا وإن اقتضى إمكان اعـتبار هذا الشرط فى الإجـماع على الحكم الواحد ، وحينئذ يخرج أن يكون شيئ من الإجماعـات حجة دائمة وهو خلاف الإجماع لكن أهل الإجماع أجمعوا على عدم اعتباره فلا يمكن اعتباره [2] .

وثانيهما : أنه لا يجوز حصول الإجماع بعد استقرار الخلاف وتمهيد المذاهب فكذا قبله ، والجامع دفع ما ذكرنا من المحذور .

وجوابه : منع الحكم فى الأصل [3] ثم بالفرق على مـا ستعرف ذلك إن

---

(١) انظر دليل الصيرفى فى المحـصول ٢/ ١/ ١٩٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٥ ، نـهاية السول ٣/ ٢٨٦ .

(٢) انظر الجواب فى المحـصول ٢/ ١/ ١٩٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٦ ، نهـاية السول ٣/ ٢٨٦ .

(٣) فى الأصل : (الفصل) والمثبت فى (ك) .

شاء الله تعالى فى الكلام الذى (*) نذكره بعد هذا [(١)].

وأما الثانى فيقع على أنحاء :

أحدها : أن يختلف أهل العصر الأول فى المسألة على قولين ، ثم يتفق أهل العصر الثانى على أحد ذينك القولين ، وفيه خلاف الإمام أحمد[(٢)] - رحمه الله - والصيرفى وغيره من أصحابنا : كأبى على [(٣)] ابن أبى هريرة ، وأبى على الطبرى [(٤)]، وأبى حامد [(٥)] المروروذى ، وإمام الحرمين ، والغزالى

(*) آخر الورقة (٢٦) من (ك) .

(١) انظر:المحصول ٢/١/١٩٣ .

(٢) هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى أبو عبد الله من بنى ذهل بن شيبان الذين ينتمون إلى قبيلة بكر بن وائل أحد أئمة الفقه الأربعة ، له « المسند » و« المسائل » و« الأشربة » و« فضائل الصحابة » وغيرها ، ولد سنة ١٦٤ وتوفى سنة ٢٤١هـ .
طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى ص ٣ - ١١ ، البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٣٢٥ - ٣٤٣ .

(٣) هو الحسن بن الحسين بن أبى هريرة ، أبو على الفقيه الشافعى ، أخذ الفقه عن أبى العباس ابن سريج وأبى إسحاق المروزى انتهت إليه إمامة الشافعية فى العراق ، كان عظيم القدر مهيبًا ومن تصانيفه « شرح مختصر المزنى » وله مسائل فى الفروع . وفاته سنة ٣٤٥هـ .

وفيات الأعيان ٢/ ٧٥ ، طبقات الشافعية ٢/ ٢٠٦ .

(٤) هو الحسين بن القاسم الطبرى أبو على فقيه وأصولى شافعى كان إمامًا عالمًا بارعًا فى عدة فنون ، سكن بغداد ودرس فيها وتوفى بها كهلاً من تصانيفه « الإفصاح » فى فروع الفقه الشافعى و« المحرر » وهو أول كتاب صنف فى الخلاف المجرد . وفاته سنة ٣٥٠ هـ .

طبقات الفقهاء للشيرازى ١١٥ ، طبقات الشافعية لابن السبكى ٣/ ٢٨٠ ، طبقات الأسنوى ٢/ ١٥٤

(٥) هو أحمد بن بشر بن عامر العامرى أبو حامد المروروزى بفتح الميم وسكون الراء الأولى وفتح الواو وتشديد الراء المضمومة ، الفقيه الشافعى الأصولى أخذ عن أبى إسحاق المروزى ونزل البصرة وأخذ عنه فقهاؤها شرح مختصر المزنى ، وصنف ==

وكثير من الحنفية ، وكثير من المتكلمين كالشيخ أبى الحسن الأشعرى [(١)] . [(٢)]

لنا وجوه : أحدها : أنه لو وقع لم يلزم من فرض وقوعه محال لا بحسب العقل وهو ظاهر ، ولا بحسب الشرع ؛ لأن المحال الذى يظن أنه يلزم بحسب الشرع ليس إلا ما تقدم ذكره، وهو غير لازم، لما تقدم من الاحتمال ، وحينئذ يلزم جواز وقوعه ، فبعد وقوعه يكون حجة لاندراجه تحت أدلة الإجماع .

وثانيها : أنه إجماع حصل بعد ما لم يكن ، فيكون حجة كالإجماع الحاصل بعد التردد قبل استقرار الخلاف .

والجامع بينهما اندراجهما تحت أدلة الإجماع ، وعدم استلزامهما مخالفة إجماع آخر .

وهذا الدليل إنما هو دليل على [غير الصيرفى .

ولقائل أن يقول : الفرق بينهما ظاهر فإن حصول الإجماع على] [(٣)]

== الجامع فى المذاهب ، وصنف فى أصول الفقه ، توفى سنة ٣٦٢ هـ .

طبقات الشيرازى ص ١٢٦ ، طبقات الأسنوى ٢/ ٣٧٧ ، البداية والنهاية ٢٠٩/١١.

(١) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق الأشعرى أبو الحسن ولد بالبصرة وسكن بغداد كان شافعى المذهب وأخذ عن أبى إسحاق المروزى رد على الملاحدة ، والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم ، من تصانيفه : « الإبانة عن أصول الديانة » و« خلق الأعمال » و« كتاب الاجتهاد » مولده سنة ٢٦٠هـ ، ووفاته سنة ٣٢٤هـ .

انظر ترجمته فى تاريخ بغداد ٣٤٦/١١ ، وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٦ ، طبقات السبكى ٣٤٧/٣ ، طبقات الأسنوى ١/ ٧٢ .

(٢) وهو اختيار الآمدى انظر المستصفى ٢٠٥/١ ، المحصول ٢/ ١/ ١٩٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٥ ، المسودة ص ٣٢٥ ، مختصر الطوفى ص ١٣٣ ، تيسير التحرير ٢٣٢/٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٦ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

أحد القولين بعد استقرار الخلاف يقتضى بطلان القول الآخر الثابت المفتى به المحتج عليه وبه ، بخلاف الإجماع حالة التردد وقبل استقرار الخلاف، فإنه لا يقتضيه فلا يلزم من عدم جوازه ثمة عدم جوازه هنا (١).

وثالثها : أنه وقع ذلك ، فإن الصحابة كانوا مختلفين فى بيع أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على عدم جواز بيعهن (٢). وهو أحد أقوالهم . والقول القديم للشافعى فيه غير معتبر ؛ لأن أقواله القديمة مرجوع عنها غير معتد بها إلا على الندور (٣) ، وأيضًا فإنه يحتمل أنه إنما قال ذلك بناء على أنه لم

---

(١) انظر:المحصول ٢ ق ١/ ١٩٥ .

(٢) أم الولد هى الأمة التى علقت من سيدها بحمل ووضعته متخلقًا وادعاه . وهى تخالف الأمة « القن » فى أنها تعتق بموت سيدها من رأس المال . ولا يجوز بيعها ولا التصرف فيها بما ينقل الملك من الهبة والوقف ولا ما يراد للبيع ، وهو الرهن ، ولا تورث لأنها تعتق بموت السيد ويزول الملك عنها ، وهذا مذهب عمر وعثمان وعائشة وعامة فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم .
ونقل عن على وابن عباس وابن الزبير إباحة بيعهن .
وإليه ذهب داود .
هذه هى مذاهب الصحابة فى بيعهن وقد روى عن على - رضى الله عنه - أنه خطب الناس فقال : شاورنى عمر فى أمهات الأولاد فرأيت أنا وعمر أن أعتقهن فقضى به عمر حياته وعثمان حياته فلما وليت رأيت أن أرقهن « قال عبيده السلمانى فقلت له: فرأيك ورأى عمر - فى الجماعة - أحب إلى من رأيك - وحدك - فى الفرقة »
وقد استمر تعدد المذاهب فى بيعهن ولم يحصل إجماع على المنع من بيعهن فكيف يدعى الإجماع بعد ذلك ؟
انظر:الموطأ ٢/ ٧٧٦ مصنف عبد الرزاق ٧/ ٢٨٧ - ٢٩٩ ، السنن الكبرى للبيهقى ١٠/ ٣٤٧ وما بعدها ، المغنى والشرح الكبير ١٢/ ٤٩٢ - ٤٩٦ ، نيل الأوطار ٦/ ٢٢١ - ٢٢٥ .

(٣) قال الإمام النووى فى المجموع ١/ ١١٢ - ١١٤ : « كل مسألة فيها قولان للشافعى -رحمه الله - قديم وجديد ، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل ؛ لأن القديم مرجوع عنه ، واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر ، وقالوا يفتى فيها بالقديم وقد يختلفون فى كثير .. » الخ .

يصح عنده إذ ذاك الإجماع ، فلما صح ذلك رجع عنه ، أو يقال : أنه وإن صح عنده الإجماع لكنه لم ير أن مثله حجة ، وهو العذر بعينه عن مذهب الشيعة . وحينئذ لا يكون الخلاف فيه بعد عصر التابعين قادحًا فى إجماع التابعين الذى هو المدعى ، وإذ صح وقوعه وجب أن يكون حجة لاندراجه تحت أدلة الإجماع [1] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **فإن تنازعتم فى شيئ فردوه إلى الله والرسول** ﴾[2] ، أوجب الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله عند التنازع ، وهو حاصل فى الحال ، لأن حصول الاتفاق فيه لا ينافى ما تقدم من الخلاف فوجب الرد فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله .

وجوابه : منع أن التنازع حاصل فى الحال وحصول الاتفاق فى الحال وإن كان لا ينافى الخلاف السابق لكنه ينافى التنازع والخلاف فى الحال .

سلمناه لكن الرد إلى الإجماع رد إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله على ما تقدم تقريره [3] .

وثانيها : قوله - عليه السلام - : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » [4] ظاهره يقتضى جواز الأخذ بقول كل واحد من الصحابة ، من غير فصل بين ما حصل الإجماع بعده وبين ما لم يحصل .

---

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٩٥ ، نهاية السول ٣/ ٢٨١ .

(٢) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

(٣) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٩٥ ، ١٩٨ ، نهاية السول ٣/ ٢٩٢ .

(٤) رواه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم ٢/ ٩١ ، ابن حزم فى الأحكام ٦/ ٨٢ من طريق سلام بن سليم قال : حدثنا الحارث بن غصين عن الأعمش عن أبى سفيان عن جابر مرفوعًا .

وقال ابن عبد البر: « هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث بن غصين مجهول، =

وجوابه من وجوه :

أحدها : أنه خطاب مع العوام ، بدليل ما يذكر أن مذهب الصحابى ليس بحجة ، وإذا كان كذلك كان جواز الاقتداء به مشروطًا بجواز الافتاء بقوله ، ضرورة أنه لا يجوز للعامى العمل به ما لم يفت به مفت ، فللاستدلال بجواز الاقتداء به على جواز الإفتاء بقوله دور [1] .

وثانيها : أنه خص عنه جواز الاقتداء بهم فى التوقف حال الاستدلال والنظر فكذا جواز الاقتداء بهم فى القول الذى انعقد الإجماع فى العصر الثانى على خلافه ، والجامع بينهما تصحيح الإجماع الذى انعقد أخيراً [2].

== وقال ابن حزم : « هذه رواية ساقطة ، أبو سفيان ضعيف والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفى ، وسلام بن سليمان يروى الأحاديث الموضوعة ، وهذا منها بلا شك » .

والحمل فى هذا الحديث على سلام بن سليم ويقال ابن سليمان أولى فإنه مجمع على ضعفه .

وأخرجه عبد بن حميد فى مسنده وابن عدى فى الكامل من رواية حمزة بن أبى حمزة عن نافع عن ابن عمر بلفظ : (بأيهم أخذتم بقوله) بدل (بأيهم اقتديتم) وإسناده ضعيف من أجل حمزة فقد اتهم بالكذب .

ورواه البيهقى فى المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس بنحوه من وجه آخر مرسلاً وقال : متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت فى إسناد .

قال البيهقى : وقد روى بعض معناه من حديث أبى موسى : « النجوم أمنة لأهل السماء » وفيه : « أصحابى أمنة لأمتى » رواه مسلم .

وحديث أبى موسى هذا أخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة باب بيان أن بقاء النبى ﷺ أمان لأصحابه ، وبقاء أصحابه أمان للأمة ٤/ ١٩٦١ .

انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ١٠٤ ، المدخل للبيهقى ص ١٦٣ ، ١٦٤ ، تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقى ص ٢٣ ، ٢٤ ، الأحاديث الضعيفة للألبانى ١/ ٧٨ ، ٧٩ ، المعتبر ص ٨٠ .

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٩٦ ، نهاية السول ٣/ ٢٩٣ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٩٩ .

ولقائل أن يقـول : الفرق بينهمـا حاصل وهو أن الاقتـداء بهم فى التوقف مخل بمقصود التكليف [بخلاف الاقتـداء بهم فى القول الآخر فإنه / (٢٦/أ) لا يخل بمقصود التكليف] (١) فلا يلزم من تخصيصه تخصيص هذا .

وثالثها : أنه محمـول على ما يرويه الصحابة عن الرسـول ﷺ أو يخبر عنه بظنه الغالب دون مـا يخبر عن اجتهـاده حتى يعم ذلك بالنسبة إلـى الصحابى وغيره ، ولو كان ذلك محمولاً على القسمين لزم خروج الصحابى عنه ؛ لأنه ليس مذهبـه حجة بالنسبة إليـه وفاقًا ، وهو تخصيص بخـلاف الأصل فيكون باطلاً .

ورابعها : أن قول المجتهدين لا يموت بموتهم [بل] (٢) يبقى كما كان فى حال حياتهم ، بدليل أنه تحفظ أقوالهم فى المسائل يحتج بها وعليها ولذلك(٣) دونت كتب الفقه ، ونقلت أقوالهم فيـها ، وإذا كان كذلك وجب أن لا ينعقد إجمـاع مع مخـالفة من سـبق من المجتـهدين كـما هو فى حـال حيـاتهم مع مخالفتهم (٤) .

وجوابه : أنه إن عنى بقـوله : أن قول المجتـهدين لا يمـوت بموتهم أنه لا يندرس بالكلية ، ولا يجعل نسيًا منسيًا ، لعـدم تعلق الغرض به فهذا مسلم . لكن هذا القدر لا يقتضى أن لا ينعقد إجماع بدونه .

وإن (*) عنى به : أنه يكون مانعًا من انعقاد الإجماع على خلافه ، كما هو فى حال حياة صاحبه فهو عين النزاع (٥) .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) لفظة (بل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) فى الأصل : (وكذلك) والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر:المحصول ٢ ق ١٩٨/١ .

(*) آخر الورقة (٢٧) من نسخة (ك) .

(٥) انظر:المحصول ٢ ق ٢٠٢/١ .

وإنما دونت كتب الفقه لمعرفة مواقع الخلاف والوفاق ، وطرق الدلالة على المسائل ، وما قيل فيها ، فإن نظر المجتهد إذ ذاك لا شك أتم .

وخامسها : أنهم إذا اختلفوا في واقعة واستمروا عليها ، وأفتوا بذلك فقد اتفقوا ضمنًا على جواز الأخذ بكلا القولين ، فلو انعقد الإجماع على أحد القولين ، فإما أن يكون ذلك مانعًا من جواز الإفتاء بالقول الآخر أو لا يكون. والقسمان باطلان ، لبطلان أحد الإجماعين فما يفضى إليه أيضًا كذلك [1] .

وجوابه : ما سبق ، وأيضًا النقض بالإجماع بعد الخلاف وقبل استقراره[2] وهذا يختص بمن سلم الحكم فيه ، فأما من لا يسلم الحكم فيه كالصيرفي فلا يصح هذا الجواب بالنسبة إليه .

وسادسها : أنه قد مضى أن الأمة إذا اختلفت في المسألة على قولين فإنه لا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث ، والقطع على قول واحد غير القولين لهم، ضرورة أن كل واحد منهما غير مقطوع به فيكون غير جائز .

وجوابه : أنه غير باعتبار الصفة دون اعتبار الذات ، والممنوع إنما هو الأول دون الثاني .

سلمناه لكن بينا أنه غير ممنوع عنه مطلقًا .

سلمناه ، ولكن متى لم يجز إحداث قول ثالث إذا كان الإجماع منعقدًا على عدم جوازه مطلقًا ، أم إذا كان مشروطًا بشرط ؟

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه مشروط بعدم اتفاق الكل على قول واحد ؟

وسابعها : لو كان قولهم إذا اتفقوا - بعد الاختلاف - حجة لكان قول إحدى الطائفتين إذا ماتت الأخرى حجة . وفيه كون القول بالموت حجة .

---

(١) انظر:المحصول ٢ ق ١/١٩٦ .

(٢) انظر:المحصول ٢ ق ١/١٩٨

وجوابه : منع لزوم كـون القول بالموت حجـة . بل اللازم أنه يصيـر عنده حجة لاندراجه ، تحت أدلة الإجماع لا به .

وثامنها : أنه لو كان اتفـاقهم على القول الـواحد من ذينك القولين حـجة لكان ذلك لأن ذلك الاتفاق حاصل عن دلـيل بأن الاتفاق الحاصل لا عن دليل باطل وفاقًا ، لكن ذلك باطل ، إذ لو كان لما خفى على أهل العصر الأول .

وجوابه : أنه ما خفى على كل أهل العصر الأول ، وإنما خفى على بعضهم والمحذور إنما هو الأول دون الثانى .

وتاسعها : أن أهل العصر الثانى بعض الأمة ، وبعض المؤمنين ، فلا يكون إجماعهم حجة كبعض أهل العصر .

وجوابه : منع الصغرى ؛ وهذا لأنهم لو كـانوا بعضهم لما انعقد إجـماعهم فيما هو غير [1] مسبوق بالخلاف ، وأنه باطل إجماعًا .

وعاشرها : لو كان هذا الإجماع حجة لوجب ترك القول الآخر ، فلو فرض حصول الإجماع على أحد القولين بعـد قضاء القاضى بالقول الآخر لوجب أن ينقض ، لكونه حـاصلاً على مضـادة الدليل القاطع ، لكن ذلـك باطل ، أما أولاً فبالاتفـاق ، وأما ثانيًا : فلأن أهل العـصر الأول أجمعوا على نـفوذ مثل هذه القضايا فنقضه على خلاف الإجماع منهم .

وجوابه : أن الحكم حين اتصل بقـضاء القاضى ما كان علـى مضادة الدليل القاطع . ونحن إنما ننقض الحكم الذى يكون على مضادة الدليل القاطع [حين اتصال قضاء القاضى به لا غير .

وحادى عشرها : القياس على الإجماع] [2] على القول الواحد ، فإنه لا يتصور بعده إجماع آخر فكذا بعد الإجماع على القولين ، والجامـع صيانـــة

---

(١) كلمة (غير) ساقطة من (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

الإجماع عن التعارض والنسخ .

وجوابه : ما تقدم فى الكلام مع الصيرفى (١) .

وثانيها : أن يختلف أهل العصر الأول فى المسألة على قولين ، ثم يموت أصحاب أحد القولين ، أو يكفروا فهل يصير القول الآخر مجمعًا عليه أم لا ؟

اختلفوا فيه على الخلاف المتقدم .

والمختار أنه يصير مجمعًا عليه لا بالموت والكفر ، بل عندهما لاندراجه تحت أدلة الإجماع (٢) .

وثالثها : أن يختلف أهل العصر الأول فى المسألة على قولين ، ثم يرجع أصحاب أحد القولين إلى القول الآخر ، فهل يجوز وقوع ذلك ؟

وبتقدير وقوعه هل يصير إجماعًا متبعًا أم لا ؟ اختلفوا فيه :

فمن اعتبر انقراض العصر فى الإجماع جوز وقوع ذلك قطعًا ، وقال بحجيته ، إذ ليس فيه ما يوهم تعارض الإجماعين على هذا الرأى .

وأما من لم يعتبر انقراض العصر فى الإجماع : فمن جوز منهم حصول الإجماع - فى المسألتين السالفتين - وقال بحجيته جوزها هنا وقال بحجيته بطريق الأولى .

وسبب هذه الأولوية : أن القول الثانى فيما نحن فيه مرجوع (٣) عنه بالكلية، بخلاف- المسألتين السابقتين- فإن القول الثانى فيهما ما صار مرجوعًا

---

(١) هذه الأدلة الإحدى عشرة والإجابة عليها استفادها المؤلف من المحصول فانظرها فى: المحصول جـ ٢ ق ١/ ١٩٥ - ٢٠٢ .

وانظر كذلك: الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٦ - ٢٧٨ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٠٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٢ .

(٣) فى الأصل : « مرفوع » والمثبت فى (أ) .

مرجوعًا عنه أصلاً . وأيضًا : فـإنه قـد يظن (١) فى / (٢٧/أ) المسـألتـين السابقتين] (٢) أن المجمعـين ليسوا كل الأمة بل بعـضهم ، - وها هنا - هذا الظن زائل ؛ لأن جميع أهل العصر الزول قد اتفقوا عليه .

وأما مـن لم يجوز حـصول الإجـماع فى المسـألتين السـالفتـين - فهـؤلاء اختلفوا:

فمنهم من جوزه لكنه قال ليس بحجة .

ومنهم من جوزه وجعله حجة .

ومنهم : من فصل فقال بجوازه فيما هو دليل خلافه الأمارة والاجتهاد دون ما هو دليل (*) خلافه القاطع عقليًا كان أو نقليًا .

ومنهم : من أحاله مطلقًا .

والمختار : أنه يـجوز وقوعه وأنه حجـة . ودليله : ما مر والكلام فـيه نفيًا وإثباتًا ما مر فى المسألة المتقدمة فأغنى ذلك عن الإعادة (٣).

---

(١) فى الأصل : (نظر) والمثبت فى (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(*) آخر الورقة (٢٨) من نسخة (ك) .

(٣) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

المسألة الرابعة

انقراض العصر[1] ليس بشرط فى انعقاد الإجماع عند الأكثرين من الفرق[2] . خلافًا للإمام أحمد [3] والأستاذ أبى بكر بن فورك منا [4] .

ومنهم من فصل بين الإجماع السكوتى وغيره ، فشرط فى السكوتى دون غيره وهو مذهب الأستاذ أبى إسحاق [5] .

وفصل إمام الحرمين بوجه آخر وهو : أنه إن علم أن متمسكهم ظنى فليس بحجة حتى يطول الزمان ، وتتكرر الواقعة ، ومقتضى هذا : أنهم لو

---

(١) معنى انقراض العصر : هو : « موت من اعتبر فيه وهم المجتهدون من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه » شرح الكوكب المنير ٢/٢٤٦ .

(٢) انظر قول الأكثرين فى: التبصرة ص ٣٧٥ ، المستصفى ١/ ١٩٢ ، المحصول جـ ٢ ق ١/٢٠٦ ، الروضة ص ١٤٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٨ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٠ .

(٣) للإمام أحمد فى هذه المسألة روايتان :

إحداهما : أنه يشترط لصحة الإجماع انقراض عصر المجمعين ، وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين منهم الأستاذ ابن فورك كما ذكره المصنف .

والثانية : أومأ إليها إيماء ، وهى أنه لا يشترط ذلك وهو قول الجمهور .

قال ابن بدران : « ومعتمد مذهبه عدم الاشتراط » .

انظر: روضة الناظر ص ١٤٥ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥١ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٢٨١ .

(٤) هو محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر من أهل أصبهان . متكلم ، فقيه ، أصولى ولغوى مشارك فى أنواع من العلوم مكثر من التصنيف ، من تصانيفه : « مشكل الآثار » و« تفسير القرآن » و« النظامى » فى أصول الدين ألفه للوزير نظام الملك ووفاته سنة ٤٠٦هـ .

وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٢ ، الطبقات الكبرى لابن السبكى ٤/ ١٢٧ .

(٥) وهو اختيار الآمدى . انظر الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٦ .

انقرضوا عقيب الإجماع لا تستقر حجته ، ولو بقوا بعد التكرر وتطاول الزمان يكون حجة وإن كان قطعيًا فلا يعتبر الانقراض ولا التطاول [وإن كان الثالث فهو باطل (١)] (٢) .

لنا : أدلة الإجماع : فإنها بإطلاقها تدل على حجية الإجماع من غير فصل بين انقراض العصر ، وعدم انقراضه . فوجب أن يكون حجة مطلقًا ، وإلا لزم تقييد تلك الأدلة وأنه خلاف الأصل (٣) .

واستدل بوجهين آخرين :

أحدهما : أن الإجماع بعد انقراض العصر حجة وفاقًا ، فأما أن يكون لنفس الإجماع ، أو لنفس الانقراض ، أو للأول بشرط حصول الثانى .

فإن كان الأول فهو المطلوب ؛ لأنه يلزم أن يكون الإجماع حجة قبل انقراض العصر لحصوله فيه .

وإن كان الثانى فهو باطل ، وإلا لكان انقراض العصر بدون الاتفاق حجة وهو باطل وفاقًا .

وإن كان الثالث فهو باطل أيضًا ، لأنه يقتضى أن يكون الموت شرطًا فى

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر:البرهان ١/ ٦٩٢ .

(٣) انظر:التبصرة ص ٣٧٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢٠٦/١ ، نهاية السول ٣١٦/٣ .
وقد أوضح القاضى أبو يعلى فائدة الخلاف فى هذه المسألة فى العدة ١٠٩٨/٤ فقال (وفائدة الخلاف : من قال : لا يعتبر انقراض العصر عليه ، يقول : لا يسوغ أن يرجع الكل عما أجمعوا عليه ، وإن رجع واحد منهم ساغ رجوعه ، لكنه محجوج بقول الباقين . وإذا حدث من التابعين من هو من أهل الاجتهاد فخالفهم لم يكن خلافه خلافًا . ومن قال : يعتبر انقراض أهل العصر ، يقول : يجوز أن يرجع الكل عن ذلك القول إلى غيره ، ويرجع الواحد منهم عن القول معهم ، فيكون خلافه خلافًا ويسوغ للتابعين مخالفتهم ، فيكون خلافهم خلافًا) .

حجية قولهم ، وهو باطل ؛ لأن الموت لا يكون شرطًا فى حجية قول هو حجة كما فى قول الرسول ﷺ . وهو ضعيف ، أما أولاً : فلأن [1] الجامع وصف طردى لا يصلح للعلية فلا يصح القياس به .

وأما ثانيًا : فلأن حجية قول الرسول وإن لم يتوقف على الموت ، لكن استقرار حجيته يتوقف على الموت ، فلم لا يجوز أن يكون استقرار حجية الإجماع كذلك ؟ والمعنى من كون انقراض العصر شرطًا فى انعقاد الإجماع : استقرار حجيته عليه .

وثانيهما : أنه لو اعتبر انقراض العصر فى حجية الإجماع لم يتصور إجماع بات مقطوع بحرمة المخالفة ، لاحتمال أن يحدث قبل انقراض أهل العصر الأول من له أهلية الاجتهاد ، ويحدث قبل انقراضه مجتهد آخر ، وقبل انقراضه مجتهد آخر ، وهلم جرا إلى يوم القيامة . فمهما أراد مجتهد مخالفته لم يحرم عليه ، لعدم حصول شرط حرمتها ، وهو انقراض العصر وهو خلاف الإجماع ، ولا يدفع هذا بأن المعتبر انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة ، لا من يتجدد[2] بعد ذلك فلا يلزم اشتراط انقراض الجميع ، لأن هذا الاحتمال بعينه آت بالنسبة إلى اشتراط انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الواقعة ، فإنه يمكن أن يقال : أنه ربما يحدث مجتهد قبل انقراض ذلك اللاحق ، وهلم جرا فلم يحصل إجماع بات مقطوع بحرمة المخالفة . وهو أيضًا ضعيف ، أما إن قيل : بأن فائدة اشتراط انقراض العصر إنما يرجع إلى المجمعين لا غير ، أى يجوز لهم الرجوع عن الحكم ماداموا أحياء ولا يجوز لغيرهم مخالفتهم وإن لحقهم أحياء [3] كما هو مذهب أحمد فظاهر .

وأما إن لم تقتصر الفائدة عليه بل تظهر فائدته فى حقهم وفى حق من

---

(١) فى الأصل: « فلا أن » والمثبت فى (ك) .

(٢) هكذا فى الأصل وفى (ك) وكان الأنسب أن يقال : « لا من يوجد » .

(٣) فى الأصل : (حيا) والمثبت فى (ك) .

لحقهم من أهل العصر الثانى فكذلك ، لاحتمال أن يعتبر الانقراض بالنسبة إلى المجمعين وإلى من لحقهم لا بالنسبة إلى لاحق اللاحق وما بعده .

لا يقال : فعلى هذا يلزم [اعتبار] [1] انقراض بعض أهل العصر لا كلهم؛ لأنا لا نسلم ذلك ؛ وهذا لأنا اعتبرنا مخالفة اللاحق ، ولكن لم نعتبر مخالفة من لحقه وهو ليس من أهل العصر الأول حتى تعتبر مخالفته ، بل هو لاحق بمن هو لاحق بأهل العصر الأول ، وليس لاحق اللاحق كاللاحق ، ولأنا نعنى [2] بانقراض أهل العصر انقراض المجمعين أو من لحقهم وحينئذ يسقط ما ذكروه بالكلية [3] .

واحتج المخالف بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ [4] ، ولو كان إجماعهم حجة عليهم لا يجوز لهم مخالفته لكانوا شهداء على أنفسهم وهو خلاف دلالة الآية [5] .

وجوابه من وجوه :

أحدها : أنه مخالف مفهوم الآية لا مخالف منطوقها وهو ليس بحجة .

سلمنا حجيته لكن وجد من القرينة المعنوية ما يدل على عدم إرادته وهو: أنه إذا كانت شهادتهم مقبولة على غيرهم مع احتمال تطرق التهمة إلى تلك الشهادة ، فلأن تكون شهادتهم على أنفسهم مقبولة بطريق الأولى ، ولهذا

---

(١) كلمة (اعتبار) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) فى الأصل : (ولا نعنى) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر الوجهين السابقين والجواب عنهما في التبصرة ص ٣٧٦ ، المستصفى ١/ ١٩٢ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٠٦ - ٢٠٨ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٤) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(٥) انظر وجه الاستدلال هذا في المحصول ٢/ ١/ ٢١١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٨ .

يقبل إقرار المرء على نفسه وإن [1] لم تقبل شهادته على غيره .

فإن قلت : فعلى هذا فأى فائدة فى تخصيص شهادتهم على غيرهم ؟

قلت : الفائدة فيه (*) التنبيه بالأدنى على الأعلى كقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ [2] فإن قتلهم عند خوف الفقر إذا كان منهيًا عنه ، فلأن [3] يكون عند عدمه بطريق الأولى .

وثانيها : أن قوله : ﴿ **شهداء على الناس** ﴾ يتناول شهادتهم على أنفسهم وهذا لأنهم / (٢٨/أ) من جملة الناس فيدخلون تحت قوله : ﴿ شهداء على الناس ﴾ فتكون شهادتهم على أنفسهم مدلول الآية لا مخالفًا لمدلولها .

وثالثها : أن شهادتهم على الغير ، إنما تكون مقبولة ؛ لأن ما أجمعوا عليه حق وصواب ، فإذا كان حقًا وصوابًا بالنسبة إلى غيرهم [كان] [4] حقًا وصوابًا بالنسبة إليهم أيضًا ، ضرورة أن كونه حقًا وصوابًا لا يختلف .

وفيه نظر ، فإن الشيئ قد يكون صوابًا وحقًا بالنسبة إلى شيئ دون شيئ، وكذلك قد يكون الشيئ مقبولاً بالنسبة إلى شيئ دون شيئ [5] .

وثانيها : ما روى عن النبى - عليه السلام - [أنه قال :] [6] « لا يخلو عصر من الأعصار من قائم لله بحجة » [7] وهو بمفهومه يدل على خلو بعض

---

(١) فى الأصل « فإن » والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٢٩) من نسخة (ك) .

(٢) سورة الإسراء ، الآية (٣١) .

(٣) فى الأصل « فلا يكون » والمثبت فى (ك) .

(٤) لفظة (كان) مكررة فى الأصل .

(٥) هذه الأوجه التى ذكرها المؤلف فى : التبصرة ٣٧٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢١١/١ ، ٢١٣ ، الأحكام للآمدى ٢٥٨/١ ، ٢٥٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٠ .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٧) حديث : « لا يخلو عصر من قائم لله بحجة » : لا أصل له . وفى معناه ما ==

العصر منه ، وحينئذ لا يكون الإجماع فيه حجة

وجوابه : أن المفهوم ليس بحجة .

سلمناه لكن المراد منه وقت من الأوقات ، بدليل قوله : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم » (1) ، وأمثاله من الأحاديث (2) .

وثالثها : « ما روى أن عليًا - رضى الله عنه - سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال : " كان رأيي ورأى عمر أن لا يبعن " فرأيت الآن بيعهن » فقال له عبيدة السلماني (3) : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك (4) ،

== رواه أبو داود فى السنن فى كتاب الملاحم باب ما يذكر فى قرن المائة ٢/ ٤٢٤ .

والطبراني فى الأوسط وعزاه للطبراني فى الأوسط العجلوني فى كشف الخفاء ١/ ٢٨٢ والحاكم فى المستدرك كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٥٢٢ من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » صححه الحاكم وأقره الذهبي .

انظر: تخريج أحاديث اللمع للشيخ عبد الله بن محمد الصديقي الغماري ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

(١) سبق تخريجه ص (٦٠) من الرسالة .

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٧٦ .

(٣) هو عبيدة بن عمرو السلماني أبو مسلم الكوفي الفقيه ، أسلم زمن فتح مكة باليمن أخذ عن على وابن مسعود - رضى الله عنهما - واشتهر بصحبتهما ، مات سنة ٧٢هـ . له ترجمة فى : تاريخ بغداد ١١/ ١١٧ ، تذكرة الحفاظ ١/ ٥٠ ، تهذيب التهذيب ٧/ ٨٤ .

(٤) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه باب بيع أمهات الأولاد ٧/ ٢٩١

وأخرجه ابن أبي شيبة فى مصنفه فى كتاب البيوع والأقضية ، باب فى بيع أمهات الأولاد ٦/ ٤٣٦ ، ٤٣٧ .

وأخرجه البيهقي فى سننه الكبرى فى كتاب عتق أمهات الأولاد . باب الخلاف فى أمهات الأولاد ١٠/ ٣٤٨

فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلاً ، مع أن عليًا خالفه ، لأنه لم ينقرض العصر ، لأنه كان من جملة المجمعين .

وجوابه : أنه ليس فى قول على ولا فى قول عبيدة ما يدل على أن الإجماع كان حاصلاً ، بل غاية ما يدل عليه هو أن اتفاق جماعة كان حاصلاً فى ذلك، ولا يلزم منه اتفاق الأمة ، لجواز أن يكون ذلك رأى بعضهم الذين يصدق عليهم أنهم جماعة .

فإن قلت : فكان ينبغى أن يقول : رأيك مع جماعة ولا يقول مع الجماعة لأنه ظاهر فى العموم .

قلت مطلقًا أم بتقدير عدم العهد ؟

والأول ممنوع ، وقد عرفت سنده فى باب العموم .

والثانى مسلم ، لكن لا يفيد ، لاحتمال أن العهد كان حاصلاً ، فإن الجماعة الذين[1] اتفقوا على الحكم ربما كانوا معينين معروفين عندهما فلذلك عرف لفظ الجماعة ، ثم الذى يدل على أن التعريف ليس باعتبار العموم أن جماعة من الصحابة كانوا يرون جواز بيعهن .

نقل عن جابر بن عبد الله [2] أنه كان يرى جواز بيعهن فى زمان عمر[3]

---

(١) فى الأصل : (التى) والمثبت فى (ك) .

(٢) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام أنصارى سلمى صحابى شهد بيعة العقبة وغزا مع النبى ﷺ ١٩ غزوة ، أحد المكثرين من الرواية عن النبى ﷺ وكانت له فى أواخر أيامه حلقة بالمسجد النبوى يؤخذ عنه منها العلم ، كف بصره قبل موته بالمدينة - رضى الله عنه - مولده سنة ١٦ ق هـ ووفاته ٧٨هـ .
الإصابة ١/ ٢١٤ .

(٣) هو عمر بن الخطاب بن نفيل ، أبو حفص الفاروق أمير المؤمنين ثانى الخلفاء الراشدين، كان النبى ﷺ يدعو الله أن يعز الإسلام بأحد العمرين فأسلم هو وكان إسلامه قبل الهجرة بخمس سنين فأظهر المسلمون دينهم ولازم النبى ﷺ وشهد ==

رضى الله عنهما (1) .

ونقل عن ابن عباس – رضى الله عـنهما – أنه كان يرى جواز بيـعهن وكان يقول : « ما هى إلا كشاتك وبعيرك » (2) .

وكذا نقل عن ابن الزبير(3) أنه كان يرى جواز بـيعهن (4) ، ومع المخالفة يستحيل انعقاد الإجماع ، هذا لو صح رؤية الجماعة .

أما إذا لم يثـبت ذلك على ما يقال أنه قال : « رأيك مع عـمر أحب إلينـا

== معـه المشاهد بايعه المسلمـون خليفة بعـد أبى بكر ففتح الله فى عـهده الفتـوح ونشر الإسلام ، قتله أبو لؤلؤة المجوسى وهو يصلى الصبح سنة ٢٣هـ ..

الإصابة ٥١٨/٢ ، البداية والنهاية لابن كثير ١٤٧/٧ .

(1) أخرجه أبو داود فى كتاب العتق باب فى عتق أمهات الأولاد ولفظه قال حدثنا موسى ابن اسماعـيل ثنا حماد عن قيس عن عـطاء عن جابر بن عبد الله قال : بـعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر فلما كان عمر نهانا فانتهينا .

سنن أبى داود ٢/ ٣٥٢ .

وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف باب بيع أمهات الأولاد ٢٨٨/٧ .

وأخرجـه البيهـقى فى السنن الكبرى فى كتـاب عتق أمهـات الأولاد باب الخلاف فى أمهات الأولاد ٣٤٧/١٠ .

(2) أخرجه عبد الرزاق فى المصنف باب بيع أمهات الأولاد ٧/ ٢٩٠ .

(3) هو عبد الله بن الزبير بن العوام من بنى أسـد من قريش فارس قريش فى زمنه ، أمه أسماء بنت أبى بكر الصديق أول مولود للمسلمين بعد الـهجرة شهد فتح أفريقية زمن عثـمان وبويع له بالخـلافة بعد وفـاة يزيد بن معـاوية فحكم مصـر والحجـاز واليمن وخراسان والعراق وبعض الشـام وكانت إقامته بمكة ، سير إليـه عبد الملك بن مروان جيشًا مع الحجاج بن يوسف وانتهى حصار الحجاج لمكة بمقتل ابن الزبير ، مولده سنة ١هـ ووفاته سنة ٧٣هـ .

فوات الوفيات ١/ ٢١٠ ، الإصابة ٣٠٨/٢ .

(4) أخرجه عبد الرزاق فى المصنف باب بيع أمهات الأولاد ٧/ ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

وأخرجه البـيهقى فى كتـاب عتق أمهات الأولاد باب الخـلاف فى أمهات الأولاد . ٣٤٨/١٠ .

من رأيك وحدك » فيسقط الاستدلال بالكلية ، وهذا أولى لمطابقة الكلامين اللهم إلا إذا روى كلام على - رضى الله عنه - على نحو قوله : « كان رأيى ورأى الجماعة » وقد روى بذلك فإنه لا يتأتى هذا الترجيح ، وأيضًا فإنه روى « رأيك فى الجماعة » فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد منه : رأيك فى زمن الجماعة والألفة والطاعة للإمام قبل ظهور الفتن والمخالفة ، أحب إلينا من رأيك فى زمن الفتنة ، لكنه بعيد لمقابلة قوله : « من رأيك وحدك » اللهم إلا إذا روى ذلك هكذا : « من رأيك فى الفرقة » وقد روى ذلك أيضًا فإنه حينئذ بيان التأويل المذكور .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على مخالفة على - رضى الله عنه - للإجماع قبل انقراض العصر لكن [لعله][1] كان مذهبًا له فلا يكون حجة على غيره[2] .

ورابعها : أن الصديق - رضى الله عنه - كان يرى التسوية فى «القسم » [3] ، ولم يخالفه أحد فى زمانه ، ثم أن عمر - رضى الله عنه - خالفه بعد وفاته [4] ، ولم ينكر عليه ذلك . فدل ذلك على انعقاد الإجماع

---

(١) كلمة لعله) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر التبصرة ص ٣٧٧ ، المستصفى ١/ ١٩٥ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٠٩ ، ٢١٢ الاحكام للآمدى ١/ ٢٥٩ .

(٣) أخرج ذلك عنه البيهقى فى سننه فى كتاب قسم الفىء والغنيمة باب التسوية بين الناس فى القسمة (٦/ ٣٤٨) عن زيد بن أسلم عن أبيه قال : (ولى أبو بكر - رضى الله عنه - فقسم بين الناس بالسوية . فقيل لأبى بكر : خليفة رسول الله لو فضلت المهاجرين والأنصار ، فقال : أشترى منهم شرى ؟ . فأما هذا المعاش فالأسوة فيه خير من الأثرة) ولفظه بسند آخر : (قسم أبو بكر - رضى الله عنه - أول ما قسم، فقال لعمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فضل المهاجرين الأولين وأهل السابقة فقال: أشترى منهم سابقتهم ؟ فقسم فسوى) .

(٤) فكان - رضى الله عنه - يفضل فى العطاء . أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب مناقب الأنصار ، باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة ٣/ ١٤٢٤ ولفظه : كان (أى عمر) فرض للمهاجرين الأولين أربعة آلاف فى أربعة وفرض لابن عمر ==

على جواز مخالفة الإجماع قبل انقراض العصر .

وجوابه : منع حصول الإجماع على ذلك ، إذ روى مخالفة عمر له فى زمانه .

واحتج عليه فى ذلك بقوله : « أتجعل من جاهد فى سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل فى الإسلام كرهًا ؟ » ولم ينقل رجوعه عنه بعد ذلك ، والأصل استمراره ، وسكوته عن جواب استدلال أبى بكر رضى الله عنه لو ثبت ، لا يدل على رجوعه عنه ، لاحتمال أنه رآه دليلاً صحيحًا لكنه لم ير رجحانه على دليله (١) .

وخامسها : أن عمر - رضى الله عنه - حد الشارب ثمانين ، وخالف ما كان أبو بكر والصحابة عليه من حده أربعين (٢) .

== ثلاثة آلاف وخمسمائة فقيل له : هو من المهاجرين فلم نقصته من أربعة آلاف؟ فقال: إنما هاجر به أبوه ، يقول : ليس هو كمن هاجر بنفسه) .

وأخرج الإمام أحمد فى مسنده ١/ ٤٢ عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كان عمر يحلف على أيمان ثلاث يقول : والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد وما أنا بأحق به من أحد والله ما من المسلمين أحد إلا وله فى هذا المال نصيب إلا عبدًا مملوكًا ولكنا على منازلنا من كتاب الله تعالى وقسمنا من رسول الله ﷺ فالرجل وبلاؤه فى الإسلام والرجل وقدمه فى الإسلام والرجل وغناؤه فى الإسلام والرجل وحاجته والله لئن بقيت لهم ليأتين الراعى بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه) .

وأخرجه البيهقى فى كتبا قسم الفيئ والغنيمة باب ما جاء فى قسم ذلك على قدر الكفاية ٦/٣٤٦ .

وانظر:الأموال لأبى عبيدة ٣٣ ، ٣٦ ، نيل الأوطار ٨/٨٢٨ .

(١) انظر:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١٠ ، ٢١٢ ، الأحكام للآمدى ١/٢٥٨ ، ٢٦٠ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال ٦/٢٤٨٨ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الحدود باب حد الخمر عن أنس بن مالك أن النبى ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال وفعله أبو بكر فلما كان ==

وجوابه : منع إجماع الكل عليه ، وهذا لأنه لم يثبت خوض الكل فيه بل الظاهر عدمه ، لعدم تعلق غرضهم به ، إذ لم يسألوا عنه ، وعلمهم بمن يعتنى به وهو الإمام .

سلمناه لكن كان لمصلحة وقد تغيرت تلك المصلحة فى زمن عمر - رضى الله عنه - ، فزال الحكم لزوالها ، وليس هو من مخالفة الإجماع فى شىء .

ثم أن الذى يدل على أن حد الشارب إنما كان بناء على المصلحة : أنه كان يضرب فى زمان الرسول (*) بأطراف الثياب والنعال والجريد ، فضرب أبو بكر أربعين ، بناء على أنه قدر ذلك به ، وضرب عمر ثمانين (١) ، بناء على أن ذلك القدر من الجلد ما كان يزجر الناس عنه ، وإقامة لمظنة الشيئ مقامه ، ولولا عرفوا أن الحكم فيه للمصلحة ما كان يجوز لهم مخالفة الرسول - عليه السلام - بالاجتهاد ، فإن شرط الاجتهاد [أن] (٢) لا يكون منصوصًا عليه من جهته - عليه السلام - .

سلمناه لكن لو دل على اعتبار انقراض العصر فإنما يدل فى الإجماع السكوتى دون القولى وربما يلتزم ذلك فيه (٣) .

== عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر . ٣/ ١٣٣٠ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الحدود باب الحد فى الخمر . بلفظ أن النبى ﷺ جلد فى الخمر بالجريد والنعال وجلد أبو بكر - رضى الله عنه - أربعين فلما ولى عمر دعا الناس فقال لهم : إن الناس قد دنوا من الريف وقال مسدد من القرى والريف فما ترون فى حد الخمر ؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف : نرى أن نجعله كأخف الحدود فجلد فيه ثمانين . ٢/ ٤٧٢ .

(*) آخر الورقة (٣٠) من (ك) .

(١) انظر الحديث السابق ص ٢٥٦٢ بالهامش رقم (٢) وتكملته ص ٢٥٦٣ .

(٢) لفظة (أن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٨ ، ٢٦٠ .

وسادسها : أن قول مجموع الأمة لا يزيد على قول الرسول ، لأنه اختلف في حجيته دون حجية قول الرسول ، ولأن حجيته مستفادة من حجية قول الرسول ، فإذا كان موت الرسول شرطًا في استقرار حجية قوله ، فلأن يكون موتهم شرطًا في استقرار حجية قولهم أولى .

وجوابه : منع الجامع المعتبر . / (٢٩/أ) .

سلمناه لكن الفرق بينهما حاصل ، وهو أن عدم استقرار حجية قوله - عليه السلام - مادام حيًا إنما يكون ؛ لأنه يحتمل النسخ من جهته تعالى ، وأما الإجماع فلا يحتمل ذلك ، لما تقدم ، ولا يتصور أن ينعقد على خلاف دليل راجح حتى يقال عند الاطلاع عليه يزول الحكم عنه ويجعل ذلك كالنسخ في حقه [(١)] .

وسابعها : لو لم نعتبر انقراض العصر ، لحصل الإجماع بموت المخالف لهم في حالة حكمهم ؛ لأن من بقي بعد موته كل الأمة . وهو باطل ، لأنه يصير القول بالموت حجة ؛ ولأنه يلزم بطلان قول الميت .

وجوابه : أما بطلان قول الميت فلازم على المخالف أيضًا على تقدير انقراض العصر ، فما هو جوابه عنه فهو جوابنا عنه قبل انقراضه . وأما لزوم حجية القول بالموت . فممنوع على ما عرفت أنه يصير حجة عنده لا به [(٢)] .

وثامنها : أن الإنسان مادام في قيد الحياة ، فإنه في الفحص عن الأدلة والفكر فيها ، والإجماع على الحكم الواحد قد يكون عن اجتهاد وظن فلو قلنا مجرد إجماعهم حجة لا تجوز مخالفته من غير انقراض العصر ، لزم أحد المحذورين وهو : إما منعهم من الحكم إذا لاح لهم دليله ، أو سد باب الطلب والفحص والفكر في الأدلة إذا لاح لهم دليل على الحكم .

---

(١) انظر: المحصول ٢/١/٢١١ ، ٢١٣ - الأحكام للآمدي ١/٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ١/٢٥٨ ، ٢٦٠ .

فإن لم يقولوا بمقتضاه إلا إذا قطعوا بعدم دليل آخر أرجح منه لعلمهم أنهم إذا قالوا به لم يجز لهم الرجوع عنه وإن ظهر لهم دليل أرجح منه لزم الأمر الأول .

وإن قالوا بمقتضاه لزم الأمر الثانى ؛ لأنه حينئذ لم يبق فى الطلب والفكر فائدة ، ضرورة أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال .

وجوابه : أن طلب أدلة الحكم والفكر فيها بعد الحكم به ، إن كان لاحتمال أن يوجد فيها ما يخالف الدليل الأول وهو أرجح منه ، أو يوجد فيها وجه استدلال يخالف الاستدلال الأول وهو راجح ، فهذا محال ، لأن مجموع الأمة معصوم عن الخطأ فيستحيل منهم الحكم بالدليل المرجوح مع وجود الدليل الراجح لأن ذلك إن كان مع العلم به فظاهر ، وإن كان مع الجهل به فكذلك، لأنه لا يجوز ذهولهم عن الحق فسد هذا الباب سد باب العناء وهو غير محذور، وإن كان الطلب والفكر لأغراض أخر نحو الظفر على ما يقوى ذلك الحكم من الدليل ، أو وجه الاستدلال ، فهذا ممكن الحصول لكن من المعلوم أن عدم اعتبار انقراض العصر لا يسد هذا الباب (١) .

وتاسعها : أن الحكم الذى اتفقوا عليه إن كان دليله قطعيًا ، فلا يعتبر فيه انقراض العصر ، وإن كان ظنيًا وجب أن يعتبر فيه ذلك ، وإلا لزم أن يقال الاجتهاد مانع من الاجتهاد ، والحجر على المجتهد فى أن لا يتغير اجتهاده .

وجوابه : منع لزوم ما ذكروه ، وهذا لأن مجرد الاجتهاد السابق لا يمنع من الاجتهاد الثانى ، وإنما يمنع منه (٢) اتفاقهم على مقتضاه ، فإنه يصير إذ ذاك الحكم قطعيًا ، [فلا يسوغ فيه الاجتهاد بعد ذلك ، وكذا لا يلزم حجر المجتهد فى أن لا يتغير اجتهاده ، وإنما يلزم حجره عن العمل بمقتضى اجتهاده

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٩٣ ، ١٩٤ - المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١١ ، ٢١٢ - الأحكام للآمدى ١/٢٥٨ ، ٢٦٠ .

(٢) فى الأصل « منهم » والمثبت فى (ك) .

بعد أن صار الحكم قطعيًا[1]] [2] .

وعاشرها : أن السكوت عن حكم الحادثة ليس دليلاً على الرضا به لاحتمال أن يكون ذلك للتروى والفكر ، فإذا مات على ذلك دل على الرضا به إذ لا تتمادى مدة النظر والفكر عن مدة الحياة فوجب اعتبار انقراض العصر فى الإجماع السكوتى .

وما يقال فى جوابه ، أن السكوت إن دل على الرضا وجب أن يحصل ذلك قبل الموت ، وإن لم يدل عليه لم يحصل ذلك أيضًا بالموت ، لاحتمال أنه مات على ما كان عليه قبل الموت فضعيف ، لأنه وإن احتمل ذلك لكنه احتمال مرجوح .

والأظهر إنما هو احتمال الرضا ، لما تقدم أنه لا تتمادى مهلة النظر عن مدة العمر [3] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٩٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٨ ، ٢٦٠ .

(٣) انظر: التبصرة ص ٣٧٧ .

المسألة الخامسة

إذا قال بعض المجتهدين من أهل العصر قولاً فى المسائل التكليفية الاجتهادية، وعرفه الباقون ، ولم يظهر منهم فى ذلك إنكار عليه فهل يكون ذلك إجماعًا أم لا ؟ (١) . اختلفوا فيه :

فذهب الشافعى - رضى الله عنه - إلى أنه لا يكون إجماعًا ولا حجة(٢) وهو مذهب داود (٣) وبعض الحنفية (٤) .

---

(١) ذكر ابن النجار الفتوحى وغيره من الأصوليين شروطًا وقيودًا يتحرر بها محل النزاع فى المسألة وهى :

١ - أن تكون المسألة اجتهادية تكليفية .

٢ - أن ينتشر القول .

٣ - أن تمضى مدة ينظر فيها ذلك القول .

٤ - أن لا تظهر منه أمارة إنكار مع القدرة عليه ، وأن يتجرد قوله عن قرينة رضى أو سخط .

٥ - أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب .

انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٣ .

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٩٢ ، المستصفى ١/ ١٩١ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٢ .

(٣) انظر: الأحكام لابن حزم ١/ ٥٦٦ .

وداود هو داود بن على بن خلف الأصبهانى ، أبو سليمان أحد الأئمة المجتهدين تنسب إليه الطائفة الظاهرية سميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأى والقياس . وكان داود أول من جهر بهذا القول ، ولد بالكوفة سكن بغداد وانتهت إليه رئاسة العلم بها وبها توفى مولده ٢٠١هـ ووفاته ٢٧٠هـ الأنساب للسمعانى ص ٣٧٧ ، الجواهر المضية ٢/ ٤١٩ ، وفيات الأعيان ٢/ ٢٥٥

(٤) انظر: أصول السرخسى ١/ ٣ ٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٢

وذهب الإمام أحمد [١] وكثير من الحنفية [٢] والشافعية [٣] وبعض المعتزلة[٤] كالجبائى [٥] إلى أنه إجماع وحجة ، لكن منهم من يعتبر فى ذلك انقراض العصر كالجبائى وأتباعه ، وأكثرهم لم يعتبروا ذلك .

وقال أبو هاشم [٦] : أنه حجة وليس بإجماع [٧] ، وهو منقول عن الصيرفى أيضًا .

وقال أبو على ابن أبى هريرة : إن كان (*) ذلك الحكم صادرًا عن حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجة . وإن كان صادرًا عن غيره يكون إجماعًا متبعًا [٨] .

ونقل عن الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى : أنه إن كان صادرًا عن حاكم يكون إجماعًا وحجة ، لأن الظاهر من حالة أنه لا يقول به إلا عن بحث وإتقان بعد مباحثة العلماء والفقهاء واستصواب منهم ، وإن كان عن غيره فلا ،

---

(١) انظر: الروضة ص ١٥١ ، المسودة ص ٣٣٤ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٤ .

(٢) انظر: أصول السرخسى ١/ ٣٠٣ - ٣٠٨ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٤٦ .

(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٩١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ١٨٨ .

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٥٣٣ .

(٥) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو على الجبائى البصرى المعتزلى ، كان رأسًا فى علم الكلام وهو أيضًا مفسر من تصانيفه : « تفسير القرآن » مولده سنة ٢٣٢ .
البداية والنهاية ١١/ ١٢٥ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٠ .

(٦) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم المعتزلى الجبائى نسبة إلى قرية من قرى البصرة تتلمذ لوالده حتى فاقه وأخذ علم الكلام عن الشحام البصرى رئيس المعتزلة بالبصرة ، كانت له آراء خاصة فى علم الكلام والأصول خلف كتبًا كثيرة منها « الجامع الكبير » و« كتاب الاجتهاد » توفى ببغداد سنة ٣٢١هـ .
وفيات الأعيان ٣/ ١٨٣ - ١٨٤ ، طبقات المعتزلة ص ٧٩ .

(٧) انظر: المعتمد ٢/ ٥٣٣ .

(*) آخر الورقة (٣١) من نسخة (ك) .

(٨) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١٥ ، نهاية السول ٣/ ٢٩٥ ، الإبهاج ٢/ ٤٢٦

إذ لا يمكنه جمع العلماء للمباحثة والمشاورة ، والظاهر أنه قاله عن رأيه وحده (١) .

احتج الأولون : بأن السكوت يحتمل أن يكون للرضا فعلى هذا التقدير يكون الإجماع حجة .

ويحتمل أن يكون لغيره : نحو أن لم يجتهد فيه بعد ، أو وإن اجتهد لكن لم يظهر له جهة الصواب فيه ، أو وإن ظهر لكنه لم يظهره ، لغاية سخطه عليه وازدرائه بذلك القول ، وقد تظهر قرائنه عليه ، أو وإن لم يكن كذلك لكنه ربما يراه قولاً سائغًا لمن أدى اجتهاده إليه وإن لم يكن قد أدى اجتهاده إليه. أو وإن لم يكن كذلك لكنه إنما لم يظهر الإنكار ، لأنه لم يره فرضًا أصلاً، بناء على أن كل مجتهد مصيب . أو وإن يرى الإنكار فرضًا / (٣٠/أ) فى الجملة لكنه لم يره فرضًا إذ ذاك إما لعدم الوقت الموافق لذلك ، فينتهز فرصة [التمكن منه ، أو لأنه لو أنكره لم يلتفت إليه ولحقه بسبب ذلك ذل وهوان] (٢) أو بحضور من هو أولى بالإنكار . أو وإن لم يكن كذلك لكنه ظن أنه سبق بالإنكار ، وإن لم يكن كذلك فكذلك لم يظهر الإنكار ، وإن لم يكن كذلك لكنه سكت خوفًا وتقية ومهابة ، كما قال ابن عباس : «هبته ولقد كان والله مهيبًا » (٣) . أو وإن لم يكن كذلك لكن يرى الإنكار(٤) فى ذلك من الصغائر ، بناء على أن ذلك الخطأ من باب الصغائر فلا يرى فى تركه قدحًا فى عدالته فلم ينكره .

---

(١) انظر:التبصرة ص ٣٩٢ ، الإبهاج ٢/ ٤٢٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) قال ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٣٢ قال ابن عباس : الفرائض لا تعول .
وأيضًا قال : ١٠/ ٣٣٣ قال له (أى لابن عباس) زفر : فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه (أى على عمر) بهذا الرأى ؟ قال ابن عباس : « هبته »
وقد أخرجه البيهقى فى سننه ٦/ ٢٥٣ .

(٤) فى الأصل . (الإجماع) والمثبت فى (ك) .

وعلى هذا لا يكون الإجماع السكوتى حجة

وإذا [1] احتمل سكوت الساكتين هذه الوجوه لم يكن سكوتهم دالاً على الرضا ، وهذا معنى قول الشافعى - رضى الله عنه - : « ولا ينسب إلى ساكت قول [2]» [3] .

اعترض عليه القائلون بحجية هذا الإجماع : أنكم إن عنيتم بقولكم : لا يكون سكوتهم دليلاً على الرضا به ، أنه لا يكون دليلاً على الرضا قطعًا ، فهذا مسلم ، لكنه لا يفيدكم ، إذ لا يلزم منه أن لا يكون الإجماع السكوتى حجة ظنية ، وإن عنيتم به أنه لا يكون دليلاً على الرضا لا قطعًا ولا ظنًا فهذا ممنوع ، وهذا لأن ما ذكرتم من الاحتمالات وإن كان السكوت محتملاً له لكن احتمالاً مرجوحًا ، وإذا كان كذلك لم تكن تلك الاحتمالات قادحة فى حصول غلبة الظن على الرضا .

أما الأول : وهو عدم الاجتهاد ؛ فلأنه بعيد من الخلق الكثير والجم الغفير من المجتهدين من حيث الدين ، ومن حيث الباعث النفسانى ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى ، فلأن من علم شيئًا أوله قدرة على تحصيل علمه بالنظر إلى ما حصل له من أسبابه ، فإنه لا يطيق أن يصبر عنه إذا وقع الكلام فيه بين يديه .

وأما الثانى : فلأن كل واقعة يمكن أن تقع فإن الشارع لا بد وأن يكون قد

---

(1) فى (ك) : (وإن) .

(2) قال الغزالى فى المنخول ص ٣١٨ : « وقال الشافعى - رضى الله عنه - فى الجديد لا يكون إجماعًا إذ لا ينسب إلى ساكت قول » وانظر كتاب الأم ، اختلاف الحديث ٧/ ١٤٣ ، والمستصفى ١/ ١٩١ ، الإبهاج ٢/ ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، إرشاد الفحول ص ٨٤.

(3) انظر هذه الاحتمالات فى المستصفى ١/ ١٩٢. المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢١٦ ، ٢٢، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٢ ، نهاية السول ٣/ ٢٩٥

نصب عليها دليلاً ، أو أمارة ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير وقوعها ، والظاهر من المجتهد الاطلاع عليه ، أما قبل وقوع الواقعة ، أو بعده بعد البحث الشديد والتفتيش التام ، والظاهر تأدية نظره إلى وجه دلالته ، فإن وجه دلالة الدليل أو الأمارة لا يخفى على المجتهد .

وأما الثالث : فلأنه إن ظهر عليهم قرائن السخط والغضب لم يكن مثل هذا الإجماع السكوتى حجة ؛ لأن دلالة القرينة الحالية على الرد والمخالفة لا تقصر عن دلالة القولية ، وإن لم يظهر عليهم ذلك ، فالظاهر إنما هو الرضا والموافقة ، لأن الإنكار عليهم واجب بتقدير أن يظهر لهم أنه خلاف الحق ، فكان يجب عليهم إظهاره ، فلما لم يظهروه لا بصريح القول ولا بدلالة الحالية ، غلب على الظن الرضا والموافقة .

ولأن اتفاقهم مع كثرتهم وعدم خوفهم على إخفاء الغضب والسخط بحيث لم يظهر من واحد منهم ما ينبى عنه لا بصريح المقال ولا بقرينة الحال بعيد جداً .

وأما الرابع والخامس : فلأنه وإن كان لا يبعد السكوت فيها على تقدير المخالفة أيضًا ، بناء على جواز الحكم وصوابه على ذينك التقديرين ، لكن يبعد السكوت على تقدير المخالفة ، نظراً إلى ما جرت به العادة المستمرة بين العلماء من زمن الصحابة إلى زماننا من المباحثة والمناظرة فى إظهار مآخذهم فى المسائل الاجتهادية ، فلو أدى اجتهادهم إلى خلاف ذلك الحكم لوجب أن يظهروه جريًا على مقتضى العادة ، ولما لم يظهروه غلب على الظن عدم التأدية إلى المخالفة .

وأما السادس : فبعيد أيضًا ؛ لأنه على خلاف ما عهد منهم من الصدع بالحق ، والمسارعة إلى فعله ، وإن كان بحيث قد يلحقهم فى ذلك ضرر ، ولو سلم ذلك لكنه فى غاية البعد مع تطاول الزمان وانقراض العصر وبه يعرف مرجوحية احتمال السابع والثامن والتاسع

ويخص التاسع أنه ظن كاذب والأصل خلافه ، إما لأن الأصل عدم ما يوجبه ، أو وإن وجد لكن الظاهر اطلاعهم على وجه الكذب .

وأما (*) الاحتمال العاشر فبعيد أيضًا ، لأن القائل بالحكم إن كان مثل الباقين أو دونهم فظاهر ، وإن كان فوقهم بحيث يقدر على إيصال المكروه إليهم لو أراد كالإمام الأعظم ، فكذلك أيضًا لوجهين :

أحدهما : ما سبق من أنه لا تأخذهم فى الله لومة لائم .

وثانيهما : أنه إنما يخاف حيث يكون إظهار المخالفة يوجب الغضب والحقد، وذلك إنما يكون حيث يكون إظهار المخالفة على وجه التجهيل والتعبير والمغالبة ، وكل ذلك خلاف الإجماع من أرباب الدين لا سيما مع الإمام الأعظم ونوابه . فأما إذا كان إظهار المخالفة لا على هذا الوجه بل على وجه النصح وترك الغش ، وإظهار الحق ، فلا يفضى إلى ذلك فلا يكون هناك تقية ولا خوف .

وأما الاحتمال الأخير فضعيف جدًا ، إذ لا يلزم من عدم قدحه فى العدالة أن لا ينكره ، فإن الباعث على إنكاره حاصل وهو حرمة سكوته سواء كانت حيث تبلغ إلى أن يقدح فى العدالة ، أو لم يبلغ إلى ذلك الحد فظهر أن تلك الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا ، وإذا حصلت غلبة الظن بالرضا حصلت غلبة الظن بحصول الإجماع فيكون إجماعًا ظنيًا ، ولا ندعى نحن سوى هذا القدر(١) .

واعلم أن للنافين فى الانفصال عنه طريقين :

أحدهما : أن يقولوا أنه لو كان إجماعًا لكان حجة قطعية ، بناء على أن

(*) آخر الورقة (٣٢) من نسخة (ك) .

(١) انظر هذه الأجوبة التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - فى : التبصرة ص ٣٩٣ ، الروضة ص ١٥٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٣ .

كل إجماع فهو حجة قطعية ، ولما سلمتم أنه [ليس] (١) حجة قطعية لم يكن إجماعًا ولا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة ؟ إذ لا يمكن تقريرها لا من حيث الإلزام ، ولا من حيث الدلالة

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أن احتمال كون السكوت للرضا وإن كان راجحًا على كل واحد من [تلك] (٢) الاحتمالات ، لكن لا نسلم رجحانه على مجموع تلك الاحتمالات فيتعارض كيفية أحد الجانبين بكمية / (٣١/أ) الجانب الآخر، فإن لم تترجح الكمية على الكيفية ، فلا أقل من المساواة ، وحينئذ لا يثبت احتمال كون السكوت للرضا راجحًا على تلك الاحتمالات فلا يحصل الإجماع (٣) .

واحتج القائلون بحجيته بوجهين :

أحدهما : أن الإجماع منعقد على الاحتجاج بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرف له مخالف ، فإن أبعد الناس عن القول به الشافعية ، وكتبهم مشحونة بالتمسك به، وكذا كتب جميع أرباب المذاهب ، والاستقراء يحققه ، فلو لم يكن الإجماع السكوتى حجة لزم اتفاقهم على الباطل ، وأدلة الإجماع تنفيه

ثم إن كان المقصود من هذه الحجة إثبات كونه حجة لا غير اكتفينا بهذا القدر ، وإن رمنا إثبات كونه إجماعًا زدنا قولنا : إن ذلك إما أن يكون بناء على كونه إجماعًا ، أو لا يكون بناء عليه . والثانى باطل ، إذ لا عهد فى الشرع بحجية شيئ خارج عن مداركه المعروفة المنحصرة ، فيتعين أن يكون لكونه إجماعًا .

وجواب الأول : منع انعقاد الإجماع عليه ، ولعل الاحتجاج به على

---

(١) كلمه (ليس) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٢) كلمة (تلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٣) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٤٧

وجه الإلزام ، أو ممن يعتقد حجيته ، أو على وجه الاستئناس به فى المضائق لا أنه تقوم الحجة به ، وإذا بطل انعقاد الإجماع على حجيته بطل ما يتفرع عليه.

ويخص الثانى : أنا لا نسلم أنه خارج عن مدارك الشرع ، وإن كان خارجًا عن مداركه المتفقة عليها ، وهذا لأن مثل هذا مدرك [1] من مداركه عند البعض كإجماع الأكثر فإنه حجة ، وليس بإجماع على رأى .

وثانيها : أن العادة جارية أن الجمع العظيم من الناس لا سيما من العلماء المتدينين إذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول أظهروه إذا لم يكن هناك مانع قوى ، ولو كان هناك مانع قوى لظهر ، لإظهارهم ذلك للمخلصين من أصحابهم ، لئلا ينسب إليهم التقصير فى كتمان الحق ولاطلاع الناس غالبًا على مثل هذا المانع القوى الذى يجمع الجمع العظيم على الكتمان ، ولما لم يظهر ذلك علمنا عدمه ، وإذا لم يكن هناك مانع وجب إظهار المخالفة ولما لم يظهروا المخالفة علمنا الرضا به [2] .

وجوابه : ما سبق من معارضة الكيفية بالكمية .

واحتج على ابن أبى هريرة : أن العلماء لم تزل يحضروا مجالس الحكام ولم ينكروا عليهم ، ولو يجدونهم يحكمون على خلاف معتقدهم بخلاف ما إذا عرفوا ذلك من غيره ؛ ولأن فى الإنكار على الإمام نوعًا من الافتيات فيجمل [3] السكوت بالنسبة إليهم على الامتناع منه ، بخلاف الإنكار فى حق غيرهم .

وجواب الأول : أن ذلك بعد تقرير المذاهب ، فأما قبله فلا نسلم جريان العادة بذلك .

---

(1) فى الأصل (مدركة) والمثبت فى (ك) .

(2) انظر ما تقدم من الاحتجاج فى : التبصرة ص ٣٩٢ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢٠ - ٢٢١ ، نهاية السول ٣/ ٣٠٠ - ٣٠١ .

(3) فى الأصل : (فيتحمل) والمثبت فى (ك) .

وعن الثانى : أن إظهار المخالفة على وجه النصح والعرض والمشاورة لا يعد افتياتًا [1] .

فرع

القائلون بأن الإجماع السكوتى إجماع وحجة - اختلفوا فيما إذا قال بعض أهل العصر من أهل الحل والعقد قولاً ، أو حكم بحكم ، وانتشر ولم يعرف له مخالف هل يكون إجماعًا وحجة له أم لا ؟

ذهب بعضهم إلى أنه ليس بإجماع وحجة ، محتجين : بأنه إنما يكون الإجماع السكوتى إجماعًا وحجة بأن بعضهم قال بالحكم ، وسكت الباقون مع العلم به [*] . فلو كان ذلك الحكم خطأ ، لحرم عليهم السكوت عن الإنكار فالسكوت إذن دليل الرضا ، وهنا لم يمكن حمل السكوت على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به .

وذهب بعضهم : إلى أنه إجماع أو حجة . على الخلاف السابق لأن الظاهر وصوله إليهم مع الانتشار فيكون كالسكوت مع العلم به . وعلى هذا تأتى مذاهب التفصيل .

والحق فيه التفصيل ، وهو : أن ذلك الحكم إن كان فيما تعم به البلوى فهو إجماع وحجة ، أو حجة على الخلاف السابق ، لأن الانتشار مع عموم البلوى به يقتضى علمهم بذلك الحكم فيكون كالسكوت مع العلم وإلا فلا ، لاحتمال الذهول عنه [2] .

---

(1) انظر:التبصرة ص ٣٩٤ ، المحصول ٢/١/٢٢١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٤ .

(*) آخر الورقة (٣٣) من (ك)

(2) انظر فى ذلك:المحصول ٢/١/٢٢٣ - ٢٢٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣١ ، نهاية السول ٣/ ٣٠١ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ١٩٣/٢ .

المسألة السادسة

أهل العصر الأول إذا استدلوا بدليل على حكم أو استنبطوا [1] منه وجه دلالة ، أو ذكروا له تأويلاً ، ثم أهل العصر الثانى استدلوا عليه بدليل آخر واستنبطوا منه وجه دلالة أخرى ، أو ذكروا له تأويلاً آخر ، فأما أن لا يكون الثانى منافيًا للأول بوجه ما ، أو يكون منافيًا له ، إما من كل الوجوه أو من بعضها ، وعلى التقديرين فقد اتفقوا على أنه لا يجوز إبطال الأول ؛ لأن إبطاله يقتضى إبطال ما أجمعوا عليه على وجه البت وهو باطل ؛ ولأنه لو كان باطلاً ، وكانوا ذاهلين عن التأويل الجديد - الذى هو الحق - لزم ذهول مجموع أهل العصر الأول عن الحق ، وأدلة الإجماع تنفيه .

ومن هذا يعرف أنه لا يقبل الثانى وفاقًا إذا كان منافيًا للأول ولو بوجه ما، وإنما الكلام فى قبول الثانى إذا لم يكن منافيًا له بوجه ما [2] .

فذهب الجمهور إلى قبوله محتجين : بأن الناس فى كل عصر يستخرجون وجوهًا من الدلالات ، والتأويلات التى لم يعرفها أهل العصر الأول ، والكل مطبقون على قبولها ، فلو كان ذلك باطلاً لزم أن يكون إجماعهم خطأ ، وهو باطل [3] .

وذهب الأقلون إلى عدم قبوله محتجين فى ذلك بوجوه .

أحدهما : أن التأويل الجديد ، والدليل الجديد ليس سبيلاً للمؤمنين فوجب أن لا يجوز اتباعهم وقبوله ، لقوله تعالى ﴿ **ويتبع غير سبيل**

---

(1) فى الأصل (واستنبطوا) والمثبت فى (ك) .

(2) انظر المسألة فى : المعتمد ٢/ ٥١٤ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣١ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٣

(3) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٣

المؤمنين ﴾ [1] .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : المعارضة بمثله · وهو أن القول ببطلانه ليس سبيلاً للمؤمنين ، فوجب أن لا يجوز القول به ، وأن لا يجوز اتباعه للآية .

وثانيهما : أن المفهوم من سبيل المؤمنين ما كان من الأفعال والمتروك مقصوداً لهم ومختاراً لهم ، فيختص بمن اتبع نفى ما أثبته المؤمنون ، أو إثبات ما نفوه، ولا يكون متناولاً لإثبات أو نفى ما لا يتعرض له المؤمنون لا بنفى ولا بإثبات[2] .

وثانيها : أن قوله تعالى : ﴿ **تأمرون بالمعروف** ﴾ [3] يقتضى كونهم - أعنى أهل العصر الأول - آمرين بكل المعروف ، فكل ما لم يأمروا به ولم / (٣٢/أ) يذكروه وجب أن لا يكون معروفًا ، وما لا يكون معروفًا يكون منكراً، وما كان منكراً وجب أن لا يكون مقبولاً .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : المعارضة بقوله : ﴿ **وتنهون عن المنكر** ﴾ [4] فإن هذا يقتضى أن يكونوا ناهين عن كل المنكر ، فما لم ينهوا عنه لا يكون منكراً ، وما لا يكون منكراً يكون معروفًا ، وما كان معروفًا يكون مقبولاً [5] .

وثانيهما : أن ذلك مشروط بشرط العلم به ، وخطرانه بالبال ولو على نوع من الإجمال ، ضرورة أن الأمر بالشيء والنهى عنه مشروط بالشعور به

---

(١) سورة النساء ، الآية (١١٥) .

(٢) انظر: المحصول ٢/١/٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٥) انظر: المحصول ٢/١/٢٢٦ ، ٢٢٧ .

ولو من بعض الوجوه ، فإن العلم الضرورى حاصل بأنه يستحيل الأمر والنهى عما لا شعور به بوجه ما ، وحينئذ نقول : أن ذلك التأويل جاز أن يكون غير مشعور لهم بوجه ما فلذلك لم يأمروا به .

وثالثها : أنه لو جاز ذهولهم عن ذلك التأويل وهو صواب - لكان عدم العلم به سبيلاً لهم ، وحينئذ يلزم حرمة طلب العلم بشيئ هو صواب ضرورة أنه اتباع لغير سبيلهم وهو باطل إجماعًا .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : النقض [1] ، فإنه يقتضى امتناع طلب العلم بشيئ لم يعلمه أهل العصر الأول وهو باطل قطعًا ، فإنه فى كل زمان تتجدد علوم ، وتعليمه وتعلمه من فروض الكفايات ، لا أنه حرام .

وثانيهما : ما تقدم من أن المفهوم من سبيل الشخص أو الطائفة ما كان مقصوداً لهم ومختاراً لهم ، وعدم العلم بشيئ مغفول عنه ليس كذلك ، فلا يكون ذلك سبيلاً لهم .

ورابعها : أن ذلك التأويل أو الدليل لو كان صحيحًا - لما ذهل عنه الأولون مع تقدمهم فى العلم وجدهم واجتهادهم فى طلب العلم والحق .

وجوابه أيضًا من وجهين :

أحدهما : ما سبق .

وثانيهما : أنه ربما اكتفوا بالدليل الواحد والتأويل الواحد [2] .

---

(١) فى الأصل (أن النقض) والمثبت فى (ك) .

(٢) ما تقدم من الحجج والجواب عنها استفادها المؤلف من المحصول ٢/١/٢٢٧ ، ٢٢٨ الاحكام للآمدى ١/٢٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٤١ .

المسألة السابعة

قال مالك - رضى الله عنه - : إجماع أهل المدينة وحدها حجة خلافًا للباقين (١) .

واختلف أصحابه فى قوله :

فالأكثرون على إجرائه على ظاهره .

ومنهم من أوله وحمله على أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم .

ومنهم من حمل ذلك على إجماع الصحابة والتابعين دون علماء سائر الأعصار .

ومنهم من حمل ذلك على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة .

ومنهم من حمل على أن موافقة إجماعهم أولى وإن كان لا (*) يمتنع مخالفته (٢) .

---

(١) انظر المسألة فى :

الرسالة للشافعى ص ٥٣٤ ، المعتمد ٢/ ٤٩٢ ، التبصرة ص ٣٦٥ ، المستصفى ١/ ١٨٧ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢٨ ، الروضة ص ١٤٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ١٤٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ ، المسودة ص ٣٣١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٤٩٤ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٤٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٢ .

(*) آخر الورقة (٣٤) من نسخة (ك) .

(٢) انظر الأحكام للآمدى ١/ ٢٤٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ ، المسودة ص ٣٣١ .

وقد تعرض القاضى عياض - رحمه الله - فى كتابه : « ترتيب المدارك » ١/ ٤٧ - ٥٢ إلى تفصيل عمل أهل المدينة تفصيلاً تامًا موضحًا موضع الاتفاق فى هذه المسألة والخلاف ، مبينًا أنواعه وضروبه فقال: (اعلم أن إجماع أهل المدينة على ضربين : ضرب من طريق النقل والحكاية والذى تأثره الكافة عن الكافة ، وعملت به عملاً =

ثم ممن خالفه ذهب إلى أن إجماع أهل الحرمين ، أعنى . مكة والمدينة والمصرين أعنى : الكوفة والبصرة حجة .

فقيل المراد منه : أن هذه البقاع فى الزمان الأول جمعت أهل [الحل][1] والعقد فكان إجماعهم حجة ضرورة أنهم كل أهل الحل والعقد .

والأكثرون على أن المراد منه ما أشعر به ظاهره ، وهو أن إجماع أهل هذه البقاع فى كل زمان حجة [2] .

== لا يخفى ونقله الجمهور عن الجمهور فى زمن النبى ﷺ وهذا الضرب منقسم على أربعة أنواع :

أولها : إما نقل شرع من جهة النبى ﷺ من قول أو فعل كالصاع والمد ، وكالأذان والإقامة (ونحو ذلك) . أو نقل إقراره عليه الصلاة والسلام لما شاهده منهم ولم ينقل عنه إنكاره . أو نقل تركه لأمور وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها منهم كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه - عليه السلام - بكونها عندهم كثيرة ، فهذا النوع من إجماعهم فى هذه الوجوه حجة يلزم المصير إليه ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس فإن هذا النقل محقق معلوم ، وموجب للعلم القطعى فلا يترك لما توجبه غلبة الظنون وهذا هو الذى تكلم عليه مالك - رضى الله عنه - .

النوع الثانى : إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال .

وهذا النوع يقول عياض - رحمه الله - : اختلف فيه أصحابنا فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا فيه ترجيح ، وهو قول كبراء البغداديين منهم ابن بكير وأبو يعقوب الرازى وغيرهما قالوا : لأنهم بعض الأمة ، والحجة إنما هى بمجموعها .

وأنكر بعضهم أن يكون مالك يقول هذا وأن يكون مذهبه . وقالت جماعة : بأنه ليس بحجة ولكن يرجح به على اجتهاد غيرهم .

وذهب بعض المالكية إلى أن هذا النوع حجة كالنوع الأول وحكوه عن مالك ، وأنه يقدم على خبر الواحد والقياس ، وأطبق المخالفون أنه مذهب مالك ولا يصح عنه هذا مطلقًا كما قال القاضى عياض - رحمه الله - .

(١) كلمة (الحل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر: شرح اللمع ٢/ ٧١٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٤ .

واحتج الجماهير: بأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة ، إما المنقول، وإما المعقول .

أما المنقول : فوارد بلفظ المؤمنين ، والأمة ، وهما متناولان للكل بطريق الحقيقة لا غير ، وليس المؤمنون والأمة منحصرين فى أهل المدينة ، والحرمين والمصرين حتى يكون إجماعهم إجماع كل الأمة ، فإنه لو فرض كذلك ليست المسألة مسألتنا ، لأنا حينئذ نساعدكم على أن إجماعهم إذ ذاك حجة ، وإذا كان كذلك فلا يكون إجماعهم حجة ضرورة أنهم بعض المؤمنين حينئذ ، وإجماع البعض ليس بحجة (١) .

وأما المعقول فهو أيضًا : لا إشعار له بخصوصية أهل المدينة دون مدينة على ما عرفت ذلك منه ، وحينئذ يلزم أن لا يكون إجماعهم حجة .

وهذا المسلك ضعيف ؛ لأنه لا يلزم من عدم دلالة دليل معين على المطلوب عدمه ، لجواز أن يكون له دليل آخر ، وأدلة الإجماع وإن لم تثبته لكن لا شك فى أنها (٢) لا تنفيه إلا بطريق مفهوم العدد الذى هو ضعيف لم يقل به محصل .

وإذا كان كذلك ، فالأولى أن تحرر الدلالة هكذا : وهو أنه لو كان إجماعهم حجة فإما أن يكون ذلك لدليل ، أو لا لدليل (٣) ، والثانى باطل ؛ لأن القول فى الدين بغير دليل باطل ، فيتعين أن يكون لدليل [وهو إما أدلة الإجماع ، أو غيرها ، والأول باطل ، لأنه لا دلالة لها على المطلوب] (٤)

---

(١) انظر هذا الدليل فى : المعتمد ٢/ ٤٩٢ ، التبصرة ص ٣٦٥ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٣١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ١٧٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٧ .

(٢) فى الأصل وفى (ك) : (أنه) .

(٣) فى الأصل : (أو لا دليل) والمثبت فى (ك) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

وهو ظاهر لا يمكن إنكاره ، والثانى خلاف الأصل ، إذ الأصل عدم ذلك الدليل ثم إذا ذكروا عليه دليلاً اعترضنا عليه وبينا وجه عدم دلالته عليه ، وحينئذ يلزم أن لا يكون إجماعهم حجة .

واستدل للجماهير أيضًا بوجهين آخرين :

أحدهما : أن الأماكن لا تؤثر فى كون أقوال ساكنيها حجة للاستقراء .

وثانيهما : أنه لو كان أقوال أهلها حجة فيها ، لكانت أيضًا حجة إذا خرجوا منها ، كالرسول عليه السلام (١) .

وهما ضعيفان ، لأن الجامع فيهما وصف طردى لا يصلح للعلية ، ويخص الأول : الفرق بين أهلها وبين أهل سائر الأماكن على ما ستعرف ذلك .

واحتج لمالك بالمنقول ، والمعقول :

أما المنقول : فما روى عنه - عليه السلام - أنه قال : « إن المدينة طيبة تنفى خبثها ، كما ينفى الكير خبث الحديد » (٢) ، والخطأ خبث فوجب أن

---

(١) انظر الاستدلال بهذين الوجهين فى : المعتمد ٢/٤٩٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢٣٢/١ .

(٢) أخرجه البخارى فى أبواب فضائل المدينة ، باب المدينة تنفى الخبث ٢/٦٦٦ من حديث زيد بن ثابت - رضى الله عنه - وفيه قال النبى ﷺ : (أنها تنفى الرجال كما تنفى النار خبث الحديث) .

وأخرجه مسلم عن أبى هريرة - رضى الله عنه - فى كتاب الحج ، باب المدينة تنفى شرارها ٢/١٠٠٥ .

وأخرجه الترمذى عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه - فى كتاب المناقب ، باب ما جاء فى فضل المدينة ٥/٣٧٨ .

وأخرجه النسائى - عن جابر بن عبد الله - فى كتاب البيعة باب استقالة البيعة ١٥١/٧ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الفتن ، باب فتنة الدجال وخروج عيسى بن مريم ==

يكون منفيًا عنها ، وإنما يكون منفيًا عنهـا أن لو كان منفيًا عن أهلها إذ لو كان فى أهلها لكان فيها فما كان منفيًا عنها [(١)] .

لا يقال : ظاهر الحديث متـروك ؛ لأنه يقتضى أن يكون [(٢)] كل من خرج عنها فـإنه [من] [(٣)] خبثـها الذى تنفيـه المدينة . لكن ليس كذلك ، إذ [(٤)] خرج عنها الطيبـون : كعلى ، وعبد الله بن عباس ، وغيـرهما من الصحابة الذين خرجوا منهـا إلى العراق والشام ، وهم أمثل ممن بقى فيـها كأبى هريرة وأمثـاله ، وإذا كان كـذلك وجب صرفه عن الظاهر ، ولـيس بعض المجازات أولى من البعض فـيكون الخبر مـجملاً فـلا يجوز التـمسك به ، ولو سلم أن البعـض أولى من البعض ، لكن لم لا يجـوز أن يكون ذلك الأولى الذى هو محمول عليه ، نوعين :

أحدهما : الكفار ، ولهذا لا يقيم / (٣٣/أ) كافر بها .

وثانيهما : هو من كره المقام بهـا مع أن فى المقام بها بركة عظيـمة ، بسبب جوار الرسـول - عليه السلام - ، وجـوار مسجـده ، ومع ما ورد من الثناء الكثير على المقـيمين بها ، لأن الكاره للمقـام بها - مع هذه الأحوال - لا بد وأن يكون ضعيف الدين . ومن كان كذلك فلا شك فى أنه خبث ؟

== وخروج يأجوج ومأجوج ٢/ ٤٠٠ .

وأخرجـه الإمام مـالك فى الموطأ فى كتاب الجـامع ، باب ما جـاء فى سكنى المدينة والخروج منها ٢/ ٨٨٧ عن أبى هريرة - رضى الله عنه .

(١) انظر وجه الاسـتدلال بهذا الحـديث فى : المعتـمد ٢/ ٤٩٢ ، التبـصرة ص ٣٦٦ ، المحـصول جـ ٢ ق ١/ ٢٢٨ - ٢٢٩ ، الاحكـام للآمدى ١/ ٢٤٣ ، مـختـصـر ابن الحاجب مع شرحـه للعضد ٢/ ٣٦ ، شرح تنقيح الفصـول ص ٣٣٤ ، نهاية السول ٣/ ٣٦٤ .

(٢) كلمة (يكون) ساقطة من (ك) .

(٣) كلمة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) فى الأصل (إذا) والمثبت فى (ك) .

سلمنا أن هذا ليس أولى من غيره ، لكن لا نسلم أن الأولى ما يلزم منه المطلوب .

سلمنا إرادة الحقيقة منها لكن ليس فى قوله « تنفى خبثها » ما يدل على العموم .

سلمنا ذلك ، لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به فى المسألة العلمية ، لأنا نقول : لا نسلم أن ظاهر الحديث متروك ، وهذا لأنه ليس ظاهره أن من خرج عنها فهو خبثها حتى يلزم الترك بالظاهر ، بل ظاهره أن ما فيها من الخبث فإنها تنفيه ، وهو غير الأول ، وغير مستلزم له ، فإن الموجبة الكلية لا تستلزم عكسها كليًا ، وحينئذ لا يلزم ترك ظاهره فتسقط بقية الأسئلة المتفرعة على هذا السؤال .

وأما قوله : أنه ليس فى قوله : « تنفى خبثها » ما يدل على العموم .

فجوابه : منعه ، وهذا لأن قوله « تنفى خبثها » يقتضى نفى ماهية الخبث، وإنما تنتفى ماهية الخبث بانتفاء أفرادها ، فلو بقى فرد من أفراد الخبث فى المدينة لما نفت المدينة خبثها .

وعن الثالث منع أن المسألة علمية ، بل هى ظنية (*) ، فإن أصل الإجماع عندنا ظنى فكيف هذا الإجماع ؟

وجوابه : هب أن الحديث يدل على أنهم مصيبون فيما يتفقون عليه لكن لا يلزم منه أن يكون قولهم واتفاقهم حجة على غيرهم من المجتهدين ، ألا ترى أنه يجوز للمجتهد أن يخالف مجتهداً آخر وإن كان يقطع بإصابته على قولنا : أن كل مجتهد مصيب ؟

سلمنا لزوم ذلك لكنه منقوض بقول [1] الواحد منهم فإنه بالاتفاق ليس

(*) آخر الورقة (٣٥) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (بفعل) والمثبت فى (ك) .

بحجة مع أن الحديث بعينه يدل على انتفاء الخطأ عن قوله أيضًا ، لأن انتفاء ماهية الخبث عنها لا يكون إلا بانتفاء جميع أفراد الخبث عن جميع أفراد ساكنيها ، إذ لو بقى الخطأ فى فرد من أفراد ساكنيها لما انتفى جميع أفراد الخبث عنها (١) .

وأما التمسك بمثل قوله : « إن الإسلام ليأرز (٢) إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها » (٣) .

وقوله - عليه السلام - : « لا يكايد أحد أهل المدينة إلا انماع كما ينماع الملح فى الماء » (٤) فساقط جدًا ، إذ لا إشعار له ولا مثاله على أن إجماعهم

---

(١) هذه المناقشات والردود استفادها المصنف - رحمه الله - من المحصول مع اختلاف يسير فانظر المحصول جـ ٢ ق ٢٢٨/١ - ٢٣٤ وانظر أيضًا الاحكام للآمدى ٢٤٣/١ - ٢٤٤ .

(٢) معنى (ليأرز) : (ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها) النهاية مادة (أرز) ٢٤/١ .

(٣) هذا الحديث رواه أبو هريرة - رضى الله عنه - مرفوعًا .
أخرجه عنه البخارى فى أبواب فضائل المدينة باب الإيمان يأرز إلى المدينة ٦٦٣/٢ ، ٦٦٤.
وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الحج باب من أراد أهل المدينة بسوء إذابه الله ١٠٠٧/٢.
وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب المناسك باب فضل المدينة ٢٠٠/٢ .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢٨٦/٢ ، ٤٢٢ ، ٤٩٦ - انظر الفتح الربانى ٢٦٥/٢٣ .

(٤) أخرجه البخارى عن سعد بن أبى وقاص - رضى الله عنه - فى أبواب فضائل المدينة باب أثم من كاد أهل المدينة ٦٦٤/٢ .
وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الحج باب من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله ١٠٠٨/٢.
وأخرجه ابن ماجه عن أبى هريرة - رضى الله عنه - فى كتاب المناسك باب فضل المدينة ٢٠١/٢ .
==

حجة [1] .

وأما المعقول فمن وجهين :

أحدهما : أن المدينة مهبط الوحى ، ودار الهجرة ، (و) أكثر أحكام الشرع شرع فيها ، وأهلها صحابة الرسول - عليه السلام - شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ، وأعرف الناس بأحوال الدليل من كونه ناسخًا ، أو منسوخًا، أو عامًا ، أو خاصًا ، وغيرها من الأحوال ، والعادة تقضى بأن مثل هؤلاء العلماء الأحقين [1] بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن دليل راجح .

وجوابه : أنه إن عنى بالراجح الراجح فى ظنهم فمسلم ، لكن ذلك لا يدل على كونه راجحًا فى نفس الأمر ، لاحتمال أن يعتقدوا ما ليس براجح راجحًا، ولا يمكن إثبات امتناعه بامتناع الخطأ عليهم ، لأن ذلك إنما يثبت إن لو كان إجماعهم حجة ، فإثبات كون إجماعهم حجة بهذا دور ممتنع .

وإن عنى به الراجح فى نفس الأمر فنحن نمنعه ، وهذا لأنه إنما يثبت ذلك أن لو أحاط علمهم بجميع الأدلة وأن لا يجوز عليهم الخطأ ، وهما ممنوعان ، أما الأول ، فلأن صحابة الرسول - عليه السلام - بعد وفاته الذى هو وقت إمكان حصول الإجماع تفرقوا فى البلاد والأطراف ، وكان مع كل منهم من الدليل ما ليس مع الآخر ، فلم ينحصر الدليل الراجح فى سكان المدينة ، فلم يمكن إحاطة علمهم بجميع الأدلة .

وأما الثانى فلما تقدم .

وثانيهما : أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم ، فكان حكمهم راجحًا على حكم غيرهم ، فيكون إجماعهم حجة .

= وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده . انظر الفتح الربانى ٢٣/ ٢٦٣ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - .

(١) انظر التبصرة ص ٣٦٦ ، الاحكام للآمدى ١/ ٢٤٣ .

(٢) فى (ك) اللاحقين .

وجوابه : منع صحة القياس ، لعدم الجامع ، ولوجود الفارق [1] بعد تسليمه وهو من حيث الإجمال والتفصيل :

أما الأول فمن وجهين :

أحدهما : أن الرواية يجب فيها الاتباع والحكم المثبت بالاجتهاد لا يجب فيه ذلك بل لا يجوز عند الأكثرين .

وثانيهما : أن الرواية ترجح بكثرة الرواة ، وبزيادة اطلاع الراوى على أحوال المروى عنه ، وغير ذلك مما يخالف طريق الرواية طريق الاجتهاد ، والاختلاف فى الحكم دليل الاختلاف فى الحكمة .

وأما الثانى : فهو أن النظر فى الرواية : إنما هو فى تصحيح المتن فكان رواية من هو أخبر بوقوع القضية ، راجحة على رواية من ليس كذلك ، بخلاف [النظر] [2] فى إثبات الحكم ، فإنه يتعلق فى وجه دلالة الدليل ، ولا يختلف ذلك بالقرب والبعد ، وبزيادة الاطلاع على أحوال من ينقل عنه ذلك الدليل . وإنما يختلف ذلك بالفطانة والذكاء ، وبسبب كثرة حصول شرائط الاستدلال وقلته [3] .

---

(١) فى الأصل : (الفرق) والمثبت فى (ك) .

(٢) كلمة (النظر فى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) اعتمد المصنف فى ذكره لهذين الوجهين من المعقول على ما ذكره الآمدى فى الاحكام ١/٢٤٣ - ٢٤٤ ، وانظر أيضًا التبصرة ص ٣٦٧ ، ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٦ .

المسألة الثامنة

إجماع العترة [١] - وحدها - ليس بحجة [٢] ، خلافًا للزيدية [٣] ، والإمامية [٤] [٥] .

لنا وجوه : أحدها : نحو ما مضى من المسلك فى الاحتجاج على مالك - رضى الله عنه - .

وثانيها : أن ذلك عند الخصم مبنى على عصمتهم ، والقول [٦] بوجوب عصمتهم باطل ، لأن ذلك إما أن يكون لدليل ، أو لا لدليل .

---

(١) عترة الرجل : أخص أقاربه وعترة النبى ﷺ بنو عبد المطلب . وقيل أهل بيته الأقربون وهم أولاده وعلى وأولاده وقيل عترته الأقربون والأبعدون منهم .
انظر : النهاية لابن الأثير ٣/ ١٧٧ مادة (عتر) .
وأرادوا بالعترة هنا عليًا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين - رضى الله عنهم - .
انظر نهاية السول ٣/ ٢٦٥ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٤١ .

(٢) وهو قول الجمهور وهو الصحيح : انظر التبصرة ص ٣٦٨ ، أصول السرخسى ١/ ٣١٥ ، المحصول ٢/ ١/ ٢٤٠ ، الاحكام للآمدى ١/ ٢٤٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ ، المسودة ص ٣٣٣، نهاية السول ٣/ ٢٦٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٨ ، إرشاد الفحول ص ٨٣.

(٣) بفتح الزاى نسبة إلى زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب : طائفة تقول بإمامة المذكور ثم قالوا ، الأئمة بعده من ولد فاطمة إذا اجتمع فيهم شروط الإمامة.
الملل والنحل ١/ ١٥٤ - ١٦٢ ، المقالات ١/ ١٢٩ - ١٥٥ .

(٤) فرقة تقول بأن الإمامة لعلى - رضى الله عنه - نصًا ، ولا يجوز أن تخرج عن أولاده من بعده فهى منصب إلهى لهم وجعلوا التصديق بذلك ركنًا من أركان الإيمان وقد افترقوا إلى فرق كثيرة لا يزال بعضها موجوداً فى عصرنا الحاضر .
انظر الفرق بين الفرق ص ٥٣ وما بعدها .

(٥) انظر المراجع السابقة فى فقرة (٢) .

(٦) فى الأصل (والفعل) والمثبت فى (ك) .

والثانى باطل ، لأن القول فى الدين لا لدليل باطل .

والأول إما أن يكون لدليل شرعى ، أو عقلى ، والأول باطل ، إذ الأصل عدمه إلا إذا بين الخصم ذلك فحينئذ يكون الكلام معه فى تصحيح متنه ووجه دلالته .

وأما الثانى فقد تقدم بطلانه وإذا / (٣٤/أ) بطل الأصل بطل ما يتفرع عليه.

وثالثها : أن عليًا خالفه الصحابة فى مسائل كثيرة فى الحالة التى يعلم أنه لم يكن غيره من العترة فيها بصفة الاجتهاد ، وهى ما بين صوت فاطمة [1] ، وبلوغ الحسنين [2] - رضى الله عنهم - فيتعين أن يكون قوله وحده حجة ، كما إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد على قول من يقول : إن قول مجموع

---

(١) هى فاطمة بنت محمد رسول الله ﷺ الهاشمية القرشية وأمها خديجة بنت خويلد من نابهات قريش تزوجها أمير المؤمنين على بن أبى طالب وولدت له الحسن والحسين وأم كلثوم وزينب وعاشت بعد أبيها ستة أشهر .

انظر ترجمتها فى : أسد الغابة ٥/٥١٩ ، الإصابة ٤/٣٧٧ .

(٢) هما :

١ - الحسن بن على : وهو الحسن بن على بن أبى طالب أبو محمد الهاشمى أمير المؤمنين سبط رسول الله ﷺ وريحانته من الدنيا وأحد سيدى شباب أهل الجنة كان حليمًا ورعًا فاضلاً ولى الخلافة بعد أبيه عدة أشهر ثم تنازل لمعاوية بشروط وصان الله بذلك جماعة المسلمين ، انصرف الحسن إلى المدينة حيث أقام إلى أن توفى ويقال أنه مات مسمومًا . مولده ٣هـ وقيل بعدها ووفاته ٥٠ هـ وقيل غير ذلك .

الإصابة ١/٣٢٨ ، أسد الغابة ٢/٩ ، تهذيب التهذيب ٢/٢٩٥ .

٢ - والحسين بن على : وهو الحسين بن على بن أبى طالب أبو عبد الله الهاشمى سبط رسول الله ﷺ وريحانته من الدنيا وأحد سيدى شباب أهل الجنة كان فاضلاً عابدًا قتل بالعراق بعد خروجه أيام يزيد ابن معاوية . مولده سنة ٤هـ وقيل بعدها ووفاته سنة ٦١هـ .

الإصابة ١/٣٣٢ ، أسد الغابة ٢/١٨ ، تهذيب التهذيب ٢/٣٤٥ .

الأمة حجة ، مع أنه - رضى الله عنه - ما كان يقول لأحد منهم أن : قولى وحدى حجة فلم تخالفونى ؟ ولو فرضت المخالفة فى حالة اتصاف الباقين بصفة الاجتهاد ، فنحن نعلم موافقتهم إياه فى بعض تلك المسائل كمسألة الإمامة مع أنهم - رضى الله عنهم - ما كانوا (*) يقولون لأبى بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة - رضى الله عنهم - لم تخالفونا فى أن الإمامة لنا ، أولى فإن (١) العترة متفقة على ذلك (٢) .

احتج الخصم بالآية ، والخبر والمعقول :

أما الآية فقوله تعالى : ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ (٣) .

ووجه الاستدلال به : أن المراد من أهل البيت هم العترة ، بدليل ما روى عنه عليه السلام أنه لما نزلت الآية لف كساء (٤) على على وفاطمة والحسن والحسين وقال : « هؤلاء أهل بيتى » (٥) والخطأ رجس فوجب أن يكون منفيًا عنهم . وحينئذ يلزم أن يكون إجماعهم حجة [ولا نعنى بكون إجماعهم

(*) آخر الورقة (٣٦) من نسخة (ك) .

(١) كلمة (فإن) ساقطة من (ك) .

(٢) انظر حجج الجمهور فى : التبصرة ص ٣٦٨ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٤٠ ، الأحكام للآمدى ٢٤٥/١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٦/٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ١٧٩/٢ ، إرشاد الفحول ص ٨٣ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآية (٣٣) .

(٤) فى الأصل (كتبا) والمثبت فى (ك) .

(٥) أخرجه الترمذى فى أبواب المناقب باب مناقب أهل بيت النبى ﷺ من حديث عمر بن أبى سلمة بلفظ : عن عمر بن أبى سلمة ربيب النبى ﷺ قال : نزلت هذه الآية على النبى ﷺ ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ فى بيت أم سلمة ، فدعا النبى ﷺ فاطمة وحسنًا وحسينًا فجللهم بكساء وعلى خلف ظهره فجلله بكساء ثم قال : اللهم هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً قالت أم سلمة: وأنا يا رسول الله ؟ قال : انت على مكانك وأنت

= =

حجة] [1] سوى هذا [2] .

وجوابه : أن المراد من أهل البيت زوجاته - عليه السلام - ، فإن ما قبل الآية وما بعدها وسياقها يدل عليه .

أما الأول : فإن قوله تعالى : ﴿ **يا نساء النبى لستن كأحد من النساء** ﴾ إلى قوله : ﴿ **ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى** ﴾ [3] مختص بهن ، وكذلك ما بعدها ، وهو قوله : ﴿ **واذكرن ما يتلى فى بيوتكن** ﴾ [4] الآية ، وأما سياقها فلأن الآية ذكرت فى معرض دفع التهمة عنهن ، وامتداد الأعين بالنظر إليهن، وهى واردة فى ضمن الآيات التى وردت فى حقهن [5] .

= إلى خير) قال أبو عيسى : وفى الباب عن أم سلمة ومعقل بن يسار وأبى الحمرات وأنس بن مالك هذا حديث غريب من هذا الوجه .

سنن الترمذى ٥/ ٣٢٨ .

كما أخرجه الترمذى فى التفسير باب سورة الأحزاب ٥/ ٣٠ .

وأخرجه الحاكم فى كتاب معرفة الصحابة باب مناقب أهل بيت رسول الله ﷺ ٣/ ١٤٦ وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر : وجه الاستدلال هذا فى : التبصرة ص ٣٦٩ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٤٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٤٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٦ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآية (٣٢) .

(٤) سورة الأحزاب ، الآية (٣٤) .

(٥) قال جماهير المفسرين : أن المراد من الآيات : أزواج النبى ﷺ بدليل أولها وآخرها وأول الآية (٣٢) : ﴿ **يا نساء النبى لستن كأحد من النساء** ﴾ وأول الآية (٣٣) : ﴿**وقرن فى بيوتكن ..** ﴾ وأول الآية (٣٤) : ﴿ **واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة** ﴾ .

انظر تفسير الطبرى ٢٢/ ٦ ، تفسير القرطبى ١٤/ ١٨٢ ، تفسير ابن كثير ٣/ ٥٠٣ وانظر الاحكام للآمدى ١/ ٣٤٧ ، ومنهاج السنة النبوية ٧/ ٦٨ - ٧٤ .

وما ذكروه من الحديث فهو بيان لكونهم مرادين من الآية أيضًا ، لا أن الآية مختصة بهم ، ويدل عليه : ما روى عن أم سلمة [(١)] أنها قالت لرسول الله ﷺ : ألست من أهل البيت ؟ فقال بلى إن شاء الله تعالى [(٢)] .

وإنما احتيج إلى هذا البيان لئلا يظن أن الآية مختصة بالزوجات فإن سياق الآية يدل على أنها مختصة بهن ، وكون أهل البيت ظاهرًا فيهن أيضًا يدل على قصر الإرادة فيهن [(٣)] .

وبهذا أيضًا خرج الجواب عما يقال عليه من الإشكال وهو : لو كانت الزوجات مرادة لقال : ليذهب عنكن ويطهركن ، لأن الإرادة لما لم تكن مقصورة عليهن ، بل أريد منها الذكور أيضًا اجتمع التذكير والتأنيث ، فكان يجب التعبير بعبارة التذكير ، لما عرف أن التذكير يغلب التأنيث .

ونحو قوله تعالى في قصة إبراهيم : ﴿ **قالوا أتعجبين من أمر الله** ﴾ [(٤)] مخاطبين لها ، فلما أرادوا خطابها وخطاب غيرها من أهل البيت من الذكور والإناث الذين حواهم بيت [(٥)] إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - قالوا :

---

(١) هي هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله المخزومية أم المؤمنين ممن أسلم قديمًا ومن المهاجرات الأول تزوجها النبي ﷺ سنة أربع من الهجرة بعد أن توفي زوجها أبو سلمة بن عبد الأسد كانت أم سلمة موصوفة بالعقل البالغ والرأي الصائب ، توفيت سنة ٥٩هـ .

الطبقات لابن سعد ٨/ ٦٠ ، الإصابة في تمييز الصحابة ٤/٤٥٨ ، سير أعلام النبلاء ٢/١٤٢ .

(٢) الذي في الحديث المتقدم هامش ص ٣٥٩٠ رقم (٥) وتكملته ص ٣٥٩١ من الرسالة قالت - رضي الله عنها - : « وأنا معهم يا رسول الله ؟ قال ﷺ « أنت على مكانك وأنت إلى خير » فراجعه .

(٣) انظر التبصرة ص ٣٦٩ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٤٢ - ٢٤٤ ، الاحكام للآمدي ١/٢٤٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ نهاية السول ٣/٢٦٦ .

(٤) سورة هود ، الآية (٧٣) .

(٥) في الأصل أقحمت كلمة (حواهم) بعد لفظة (بيت) والمثبت في (ك) .

﴿ رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت ﴾ [1] تغليبًا للتذكير على التأنيث .

فإن قلت : لو كان أهل البيت ظاهراً فيهن لملازمتهن البيت لكان دخول غيرهم فى حكمهن أعنى فى زوال الرجس خلاف الظاهر ، لأن كلمة « إنما » للحصر فاقتضى حصر إرادة زوال الرجس عنهم ، فدخول غيرهم فيه خلاف الأصل ، فما يستلزمه أيضًا خلاف الأصل .

وأيضًا : فإنه حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل .

قلت : لا نسلم أن كلمة « إنما » للحصر ، وأن الجمع بين الحقيقة والمجاز غير جائز .

سلمناه لكن إنما يلزم ذلك أن لو كان حقيقة فيهن فقط ، أما إذا كان حقيقة فيهن ، وفى غيرهن ممن حواه البيت ولزمه أو تربى فيه ، وإن فرض بعد ذلك خروجه عنه ، لكنه يغشاه كل ساعة ولحظة ذكراً كان أو أنثى بحسب معنى مشترك بينهم ، وإنما يكون ظاهراً فى البعض دون البعض الآخر ، لأن إطلاقه على تلك الأفراد وإن كان بالتواطؤ لكنه بالتشكيك [2] فلا يلزم ذلك .

سلمنا لزومه لكن كون كلمة « إنما » ليس للحصر فى هذا المقام فذلك لازم على كل مذهب ، فإن بتقدير أن يكون المراد منه عليًا وفاطمة والحسن والحسين يلزم ذلك أيضًا ، وذلك ، لأن إرادة الله ليست منحصرة فى إذهاب الرجس عنهم ، بل قد يريد لهم غير ذلك ، وقد يريد لغيرهم هذا .

سلمنا أن الخطأ منفى عنهم لكن كل أنواع الخطأ أو بعضه ؟

---

(1) سورة هود ، الآية (73) .

(2) المتواطئ يعرف بأنه الكلى الذى يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية : كالإنسان والشمس .

والمشكك : هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفراده بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر كالنور

التعريفات للجرجانى ص 58 ، 199 ، 216

والأول ممنوع ، وهذا لأن المفرد المعرف لا يفيد العموم .

والثانى مسلم لكنه لا يفيد المطلوب .

سلمنا إفادته العموم وأن قولهم صواب ، لكن لم قلتم أنه يكون حجة على غيرهم من المجتهدين فإنا قد نحكم بإصابة المجتهد ولا نوجب اتباعه على غيره من المجتهدين (١) .

وأما الخبر ، فما روى عنه - عليه السلام - أنه قال : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتى » وروى بعبارة أخرى : « إنى تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لن تضلوا : كتاب الله وعترتى أهل بيتى لم يفترقا حتى يردا على الحوض » (٢) .

ووجه الاحتجاج بالأول ظاهر ، وهو آت فى الثانى ويخصه وجه آخر وهو: أنه قال « لم يفترقا » وهو يدل على أن كل ما يقولونه فإنه موافق لكتاب الله تعالى ، ولا شك أن الكتاب حجة ، فموافقه أيضًا حجة .

وجوابه : أن الخبر من باب الآحاد ، وعند الخصم أنه ليس بحجة فى العلميات ، فكيف / (٣٥/أ) يحتج به فى العلميات مع أنه ليس بحجة فيه

---

(١) هذه المناقشات والردود استفادها المصنف - رحمه الله - من المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٤٣ - ٢٤٥ ، والأحكام للآمدى ١/ ٢٤٧ .

(٢) أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم - رضى الله عنه - فى كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ٤/ ١٨٧٣ بلفظ : « وأنا تارك فيكم ثقلين : أولهما كتاب الله ورغب فيه ثم قال : وأهل بيتى أذكركم الله فى أهل بيتى » الحديث .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب المناقب ، باب مناقب أهل بيت النبى ﷺ وقال : هذا حديث حسن غريب ٥/ ٣٢٩ .

وأخرج نحوه الحاكم فى كتاب معرفة الصحابة ، باب وصية النبى ﷺ فى كتاب الله وعترة رسوله ٣/ ١٠٩ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله ، وفى باب إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتى ٣/ ١٤٨

وفاقًا ؟ وكـون الأمة تلقـته بالقبـول ، لأن بعضـهم قبله للاستدلال به على المسألة، وبعضهم قبله لفضيلتهم ، لا يدل على القطع بصحته لاحتمال (*) أن قبلوه آحادًا .

سلمناه لكنه يقتضى وجوب التـمسك بهما ، وأن مجموعهـما حجة ، فلم قلتم ، إن قول العترة وحدهم حجة ؟ وكون الكتاب وحـده حجة غير مستفاد من هذا الدليل حتى يلزم مـثله فى قول العترة بل من دليل آخر ومـقتضى هذا ليس إلا أن التمسك بمجمـوعهما ينفى الضلالة ، فأما كـون التمسك بالكتاب وحده أيضًا ينفى الضلالة فذاك من دليل آخر .

فإن قلت : فـعلى هذا يكون التعرض للتـمسك بقول العـترة حينئـذ ضائع عبث وكلام الشارع يصان عنه .

قلت : لا نسلم ذلك ، وهذا لأن فائدته تظهر عند التـعارض ، فإن الكتاب إذا عارضه كتاب آخر ، أو سنة متواترة ، فـإن الذى يعضده قول العترة يترجح على الذى لم يكن كذلك ، فالتمسك بهما إذ ذاك ينفى الضلالة ، لا التمسك بالكتاب وحده .

سلمنا أنه يفيـد وجوب التمـسك بكل واحد منهـما ، لكن لا يلزم منه أن يكون إجماعًا ؟ وهذا لأنه يجوز أن يكون حجة لعموم كونه قول الصحابى لا لخصـوصيـة كونه إجمـاعًا كقولـه : « أصحابـى كـالنجـوم بأيهم اقـتديتم اهتديتم »[1] وكقوله : «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » [2]

(*) آخر الورقة (٣٧) من نسخة (ك) .

(١) سبق تخريجه ص ٢٥٤٦ هلمش رقم (٤) وتكلمته ص ٢٥٤٧ من الرسالة .

(٢) يروى هذا الحديث عن العرباض بن سارية - رضى الله عنه - مرفوعاً .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب السنة باب فى لزوم السنة ٢/ ٥٠٦ .

وأخرجـه عنه الترمذى فى أبواب العلم بـاب الأخذ بالسنة واجتناب البـدعة ٤/ ١٤٩ وقال : هذا حديث حسن صحيح . ==

وأمثاله ، فإنه ليس ذلك بطريق الإجماع وفاقًا بيننا وبين خصومنا ، بل لو كان فإنه إما بطريق أن قول الصحابى حجة ، أو بطريق الفتيا فكذا ها هنا .

سلمنا وجوب التمسك بقول العترة وحدهم ، لكن فيما يقولونه بطريق الرواية ، لا فيما يقولونه بطريق الاجتهاد ، وهذا إن لم يكن خلاف الظاهر من قوله فظاهر صحة حمله عليه ، وإن كان خلافه فيجب المصير إليه جمعًا بين الدليلين وإنما خصهم بذلك لأنهم أخبر بحاله ، وأكثر اطلاعًا على أقواله .

ويؤكد هذا ما قيل فى تفسير الحديث الثانى : أن المراد من الثقلين الكتاب والسنة ، ويخص الوجه الثانى منع أن موافق الكتاب مطلقًا حجة ، وهذا لأن النقيضين قد يوافقان الكتاب كل واحد منهما من وجه مع أنا نقطع بخطأ واحد منهما من غير تعيين على قولنا : المصيب واحد لا بعينه (١) .

وأما المعقول ، فهو : أن أهل البيت مهبط الوحى ، ومعدن النبوة والنبى فيهم ، ومنهم ، فكان علمهم بما هو المراد من النصوص من الظاهر وغيره وبكيفية قوله (٢) - عليه السلام - من كونه على وجه الإباحة ، والوجوب ، أو غيرهما من الأحكام أتم فالخطأ عليهم أبعد .

وجوابه : أنا لو سلمنا ذلك لا يلزم منه إلا أن يكون قولهم أبعد عن الخطأ ، لا أنه إجماع وحجة ، ثم أنه منقوض بزوجاته - عليه السلام - فإن جميع ما ذكرتم موجود فيهن مع أن قولهن ليس بحجة (٣) .

= وأخرجه عنه ابن ماجه فى المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١/ ١٠ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٤/١٢٦ .

وأخرجه عنه الحاكم فى مستدركه فى كتاب العلم ، باب عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين ١/٩٦ وقال : هذا حديث صحيح ليس له علة ووافقه الذهبى .

(١) انظر ما تقدم من الاحتجاج والجواب عليه فى : التبصرة ٣٧٠ ، المحصول ٢/١/٢٤٥ - ٢٤٦ ، الأحكام للآمدى ١/٢٤٨ .

(٢) فى الأصل (فعله) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر : التبصرة ص ٣٧٠ ، المحصول ٢/١/٢٤٦ ، الأحكام للآمدى ١/٢٤٨

((المسألة التاسعة))

إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة مع مخالفة غيرهم لهم [1] . خلافًا لأبي حازم [2] على ما حكى عنه أبو بكر[3] الرازي [4] وهو رواية عن الإمام أحمد - رحمه الله - [5] .

---

(١) وهذا قول الجمهور ، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد كما حكاه القاضي أبو يعلى في العدة ٤/١١٩٨ .

انظر المستصفى ١/١٨٧ ، المحصول ٢/١/٢٤٦ ، الإحكام للآمدي ١/٢٤٩ ، نهاية السول ٣/٢٦٧ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٣٩ .

(٢) هو عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي بصري ولي القضاء بالشام والكوفة والكرخ ، توفي سنة ٢٩٢هـ وله من الكتب « المحاضر والسجلات » وكتاب « الفرائض » وكتاب « أدب القاضي » .

انظر طبقات الشيرازي (١٤١) ، شذرات الذهب ٢/ ١١٠، الفوائد البهية ص ٨٦ .

(٣) هو أحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص انتهت إليه رئاسة الحنفية وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع ، ألف كتاب أحكام القرآن ، وكتاب الفصول في الأصول مولده ٣٠٥هـ ووفاته ٣٧٠هـ .

الجواهر المضيئة ١/ ٨٤ ، الفوائد البهية ٢٨ .

(٤) حكى أبو بكر الرازي عن أبي حازم القاضي - رحمه الله - أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيئ فذلك إجماع موجب للعلم ، ولا يعتد بخلاف من خالفهم في ذلك، ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوي الأرحام وأمر المعتضد برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوي الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البرذعي ، وقال : هذا شيئ أمضى على قول زيد فقال : لا أعتد خلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين ، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعد .

انظر أصول السرخسي ١/٣١٧ ، شرح معاني الآثار ٤/٣٩٥ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢/٢٣١ .

(٥) نقله الآمدي في الأحكام ١/٢٤٨ ، وانظر شرح الكوكب المنير ٢/٢٣٩ ، نزهة الخاطر العاطر ١/٣٦٦ ، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٢٩٤ . ==

وكذلك إجماع الشيخين أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما - ليس بحجة مع مخالفة الغير لهما .

وخالف فيه أيضًا بعض الناس (١) .

لنا ما سبق (٢) .

احتج الأولون بقوله - عليه السلام - : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » .

أوجب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ، كما أوجب اتباع سنته ، فذلك إما بعموم كونه قول الصحابى ، أو بخصوص كونه قول الخلفاء ، والأول باطل لأنه حينئذ يلغو تقييد السنة بالخلفاء ، ولا يبقى فيه فائدة البتة ، فيتعين أن يكون الثانى . وهو إما بطريق الإجماع ، أو بغيره ، والثانى [باطل](٣) بالإجماع ، لأنه كل من قال أن قولهم جميعًا حجة لخصوص كونه قول الجميع قال أنه بطريق الإجماع لا غير ، فالقول بكونه حجة لا بطريق الإجماع قول لم يقل به أحد ، وإذا بطل الثانى تعين الأول وهو المطلوب (٤) .

وما يجاب عنه : بمنع انحصار سنة الخلفاء الراشدين فى سنة الأربعة فضعيف

= والحق ما قاله ابن قدامه وهو أن ذلك ليس بإجماع ، وكلام أحمد فى إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة ، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعًا .
انظر الروضة ص ١٤٥ ونزهة الخاطر العاطر ١/٣٦٦ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/٢٤٨ ، الأحكام للآمدى ١/٢٤٩ .

(٢) أى ما سبق من الأدلة على أنهم ليسوا كل الأمة الذين جعلت الحجة فى قولهم .
انظر الأحكام للآمدى ١/٢٤٥ ، شرح الكوكب المنير ٢/٢٣٩ .

(٣) كلمة (باطل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) انظر : وجه الاستدلال بهذا الحديث فى المحصول ٢/١/٢٤٨ ، الأحكام للآمدى ١/٢٤٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٦ .

لقوله - عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون ثم [تصير] (١) بعدى ملكًا»(٢) .

وكذلك جوابه بالتعارض بقوله - عليه السلام - : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، لأن الخصم إن قال بحجية قول الصحابى فظاهر ، وإن لم يقل به حمل ذلك على أنه خطاب مع العوام ، ولا سبيل إلى حمل ما نحن فيه على كل واحد منهما ، لأنه يلغو فائدة التقييد بالخلفاء (٣) .

وجوابه : النقض بقوله : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر »(٤) وهذا لأن جميع ما ذكروه آت فيه مع أن الخصم لا يقول بأن اتفاقهما إجماع وحجة (٥) .

---

(١) كلمة (تصير) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب السنة باب فى الخلفاء ٢/ ٥١٢ من طريق عبد الرحمن ابن أبى بكرة عن أبيه .
وأخرجه الترمذى فى كتاب الفتن باب ما جاء فى الخلافة ٣/ ٣٤١ من حديث سفينة -رضى الله عنه - ولفظه قال رسول الله ﷺ : « الخلافة فى أمتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك » وقال : حديث حسن .
وأخرجه الإمام أحمد فى مسندة ٥/ ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٤٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٤٩ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٣٦ .

(٤) أخرجه الترمذى فى أبواب المناقب باب مناقب أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - ٥/ ٢٧١ عن حذيفة بن اليمان - رضى الله عنه - وقال : هذا حديث حسن .
وأخرجه عنه ابن ماجه فى المقدمة باب فى فضائل أحصاب رسول الله ﷺ ١/ ٢١ .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٥/ ٣٨٢ .
وأخرجه عنه الحاكم فى مستدركه فى كتاب معرفة الصحابة باب أحاديث فضائل الشيخين ٣/ ٧٥ وقال : هذا حديث من أجل ما روى فى فضائل الشيخين ووافقه الذهبى قال : صحيح .
وأخرجه الحاكم أيضًا من حديث ابن مسعود ٣/ ٧٦ وصحح إسناده .

(٥) انظر المصادر السابقة .

واحتج الآخرون على ما ذهبوا إليه بهذا الخبر .

ووجه الاستدلال به على الوجه الذى تقدم فى الخبر الأول .

وأجيب عنه بالمعارضة بالخبر العام وقد عرفت ضعفه .

والأولى أن يجاب عنه : بأنه محمول على الحجية لا على الإجماع لكنه عند التعارض ، وهذا الجواب بعينه آت فى الأول أيضًا وإن لم يذكره ثمة[1] .

(١) انظر المصادر السابقة .

((المسألة العاشرة (*)))

إجمـاع الصحابة مع مخـالفة من أدركهم من التـابعين حالة الإجـماع ليس بحجة عند الأكثرين [1] .

والخلاف فيه مع فريقين :

أحدهما : الذين قالوا : لا حـجة إلا فى إجـماع الصحـابة ، والكلام مع هؤلاء بخصوصيته سيأتى فى مسألة منفردة .

وثانيهما : الذين سلمـوا أن إجماع غـيرهم / (٣٦/أ) أيضًا حـجة ، لكن قالوا : لا عبرة لمخالفة غيرهم مع إجماعهم وهم [2] بعض المتكلمين [3] .

فأما إذا خالفهم بعد انعقاد الإجمـاع ، وقبل انقراض العصر ، فيخرج على اعتبـار انقراض العصر ، فـمن اعتبره جـعل خلافه فى هذه كخـلافه فى حالة انعقاد الإجماع .

ومن لم يعتبره جعل خلافه فيها كخلافه بعد انقراض العصر [4] .

(*) آخر الورقة (٣٨) من نسخة (ك) .

(١) وهو أظهر القولين عن الإمام أحمد كما حكاه الطوفى فى مختصره ص ١٣٢ واختاره أبو خطاب .

انظر فى ذلك:المعتمد ٢/ ٤٩١، المسـتصفى ١/ ١٨٥ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٥١ ، الروضة ص ١٣٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٤٠، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٥ ، المسودة ص ٣٣٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٥ .

(٢) فى الأصل : (وهو) والمثبت فى (ك) .

(٣) وهو رواية عن الإمام أحـمد . انظر:الروضة ص ١٣٩ وهو قـول بعض الشافعـية ، انظر:التبصرة ص ٣٨٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٤٠ .

(٤) انظر:الأحكام للآمـدى ١/ ٢٤٠ ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه للعـضد ٢/ ٣٥ ، المسودة ص ٣٣٣ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣١ .

لنا وجهان :

أحدهما : أن الأدلة إنما تدل على أن إجماع مجموع الأمة حجة ، خرج عنها العوام ، والصبيان ، والمجانين ، لدليل فوجب اعتبار من عداهم والصحابة مع معاصرة التابعى لهم ليسوا مجموع الأمة بل بعضهم ، فوجب أن لا يكون إجماعهم حجة ، لئلا يلزم القول فى الدين بغير دليل ، إذ الأصل عدم دليل آخر .

وثانيهما : أن الصحابة اعتبروا قول التابعى ، وسوغوا له الاجتهاد ، ورجعوا إلى قوله :

روى أن ابن عمر[1] - رضى الله عنهما - سئل عن فريضة ، فقال : «اسألوا سعيد بن جبير[2] ، فإنه أعلم بها منى » [3] .

وسئل أنس [4] عن شىء فقال : « اسألوا مولانا الحسن ، فإنه سمع

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو عبد الرحمن قرشى عدوى صاحب رسول الله ﷺ شهد الخندق وما بعدها ، ولم يشهد بدرًا ولا أحدًا لصغره ، أفتى الناس ستين سنة كان آخر من توفى بمكة من الصحابة ، وهو أحد المكثرين من الحديث عن رسول الله ﷺ مولده سنة ١٠ ق هـ ووفاته سنة ٧٣هـ .
الإصابة ٢/ ٣٤٧ ، صفة الصفوة ١/ ٢٢٨ ، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٧٨ .

(٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدى الوالبى مولاهم ، كوفى من كبار التابعين ، أخذ عن ابن عباس وأنس وغيرهما من الصحابة - رضى الله عنهم - خرج على الأمويين مع ابن الأشعث فظفر به الحجاج فقتله صبراً . توفى سنة ٩٥هـ .
تهذيب التهذيب ٤/ ١١ - ١٤ .

(٣) أخرجه ابن سعد فى الطبقات عنه قال : جاء رجل إلى ابن عمر يسأله عن فريضة فقال : « ائت سعيد بن جبير ، فإنه أعلم بالحساب منى وهو يفرض منها ما أفرض » الطبقات ٦/ ٢٥٦ - ٢٦٧ .

(٤) هو أنس بن مالك بن النضر النجارى الخزرجى الأنصارى صاحب رسول الله ﷺ وخادمه خدمه إلى أن قبض ثم رحل إلى دمشق ومنها إلى البصرة فمات بها آخر من مات بها من الصحابة ، له فى الصحيحين ٢٢٨٦ حديثًا

وسمعنا ، وحفظ ونسينا » (١) .

وربما سئل الحسن بن على - رضى الله عنهما - عن مسألة فقال : «اسألوا الحسن البصرى » (٢) .

وروى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن (٣) أنه قال : « تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : عدتها أطول الأجلين ، وقلت أنا : عدتها أن تضع حملها : فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى » (٤) .

وسئل ابن عباس - رضى الله عنهما - عن نذر ذبح الولد ؟ فقال : اسألوا مسروقًا ، فلما أتاه السائل بجوابه تابعه فيه (٥) .

== الإصابة ١/ ٧١ صفة الصفوة ١/ ٢٩٨ .

(١) أخرج ابن سعد فى طبقاته فى ترجمته عن خالد بن رباح أن أنس بن مالك سئل عن مسألة قال : عليكم فسلوه فقالوا : يا أبا حمزة فسألك وتقول :سلوا مولانا الحسن فقال إنا سمعنا وسمع فحفظ ونسينا » ٧/ ١٧٦ .
وأورده الحافظ فى تهذيب التهذيب ٢/ ٢٦٤ بلفظ : « قال أنس بن مالك : سلوا الحسن فإنه حفظ ونسينا » .

(٢) لم أعثر عليه .

(٣) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى المدنى ، اختلف فى اسمه فقيل عبد الله وقيل إسماعيل وهو مشهور بكنيته ، ثقة ، توفى سنة ٩٤هـ .
انظر:تهذيب التهذيب ١٢/ ١١٥ .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب التفسير (سورة الطلاق) ٤/ ١٨٦٤ .
وأخرجه مسلم فى كتاب الطلاق ، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل ٢/ ١١٢٢ ، ١١٢٣ .
وأخرجه الترمذى فى كتاب الطلاق ، باب ما جاء فى الحامل المتوفى عنها زوجها تضع ٣/ ٤٩٠ .
وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق ، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ٦/ ١٥٧

(٥) أخرجه الإمام مالك فى كتاب النذور والأيمان باب ما لا يجوز من النذور فى معصية الله ٢/ ٤٧٦ من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد أنه سمعه يقول ==

وأمثال هذه الروايات كثيرة ، فلو لم يكن قول التابعي معتبراً في الدين إذ ذاك لما جاز لهم ذلك ، وحيث جاز ذلك علمنا أن قوله معتبر في الدين فإذا كان قوله معتبراً في الدين مع وجود الصحابة وجب أن لا ينعقد إجماعهم بدون قوله (١) .

فإن قلت : إنما اعتبروا قوله حالة اجتهاده واختلافهم، دون حالة إجماعهم، ولا يلزم من اعتباره حالة الاجتهاد والاختلاف ، اعتباره حالة الاتفاق .

قلت : كل من اعتبر قوله حالة الاختلاف اعتبر قوله حالة الاتفاق كالمجتهد من الصحابة بالنسبة إلى إجماعهم ، والمجتهد من التابعين بالنسبة إلى إجماع التابعين بجامع كونه مجتهداً متمكناً من الاجتهاد ، ولأن الدوران الوجودي والعدمي[دل] (٢) أيضًا على أن كل من اعتبر قوله حالة الاختلاف والاجتهاد

== أتت امرأة إلى عبد الله بن عباس فقالت : إني نذرت أن أنحر ابني فقال ابن عباس لا تنحري ابنك وكفري عن يمينك فقال شيخ عند ابن عباس وكيف يكون في هذا كفارة؟ فقال ابن عباس : إن الله تعالى قال : ﴿ والذين يظاهرون منكم من نسائهم﴾ ثم جعل فيه من الكفارة ما رأيت .

وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الأيمان والنذور باب من نذر لينحرن نفسه ٨/ ٤٦٠ .

وأخرجه البيهقي في كتاب الأيمان باب ما جاء فيمن نذر أن يذبح ابنه أو نفسه ١٠/ ٧٢ .

وأما ما ورد عن مسروق فقد أخرج عبد الرزاق ٨/ ٤٦٢ عن أيوب بن عائذ قال : سألت الشعبي عن بعض الأمر فقال : قال مسروق : النذر نذران فما كان لله فالوفاء به أو الكفارة وما كان للشيطان فلا وفاء به قال : أفي طاعة الشيطان ؟ قال لعلك من القياسين قال : ما علمت أحداً أطلب للعلم في أفق من الآفاق من مسروق .

وأخرجه البيهقي في كتاب الأيمان باب من نذر نذراً في معصية الله ١٠/ ٦٩ .

(١) انظر ما تقدم من الاستدلال في المحصول ٢/ ١/ ٢٥٢ ، الأحكام للآمدي ١/ ٢٤٠ ، ٢٤١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٥ .

(٢) كلمة (دل) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك) .

والاجتهاد اعتبر قوله فى انعقاد الإجماع إذا كان موجودًا حالة انعقاده إما وجودًا: كقول المجتهد الصحابى بالنسبة إلى إجماعهم ، وكقول المجتهد التابعى بالنسبة إلى إجماعهم ، وإما عدمًا : فكقول العامى (١) .

واحتج الخصم بالنص والخبر والأثر والمعقول :

أما النص فقوله تعالى : ﴿ **لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة** ﴾ (٢) .

دلت الآية على أنه تعالى راض عنهم ، ولا يكون راضيًا إلا إذا كانوا غير مقدمين على شيئ من المحظورات ، ومتى كان كذلك كان قولهم حجة .

وجوابه : أنه مختص بأهل بيعة الرضوان (٣) ، ولا خلاف فى أنه لا ينعقد إجماعهم مع مخالفة غيرهم من الصحابة والتابعين لهم (٤) فما تقولونه لا تدل عليه الآية ، وما تدل عليه لا تقولون به .

سلمنا أنه غير مختص بهم ، لكن لا نسلم زوال الرضا بسبب الخطأ الذى هو صغيرة .

سلمناه لكن فيما يكون صاحبه به آثمًا دون ما لا يكون صاحبه غير آثم به

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ١/ ٢٤١ .

(٢) سورة الفتح ، الآية (١٨) .

(٣) هى البيعة التى بايع الناس فيها رسول الله ﷺ على الموت أو على أن لا يفروا تحت الشجرة ، ولم يتخلف عنها أحد ممن حضر إلا الجد ابن قيس ، وذلك بعد أن بلغ النبى ﷺ أن عثمان قد قتل وكان رسول الله ﷺ قد بعثه إلى أبى سفيان وأشراف قريش يخبرهم أنه لم يأت لحرب وذلك عام الحديبية فى آخر سنة (٦هـ) وقد روى عن جابر بن عبد الله أن عدتهم كانت أربع عشرة مائة (١٤٠٠) وروى أنهم كانوا (٧٠٠) سبعمائة . والصحيح أن عدد أهل بيعة الرضوان ما بين (١٤٠٠ - ١٥٠٠) كما فى الصحيحين عن جابر .

انظر: سيرة ابن هشام ٣/ ٣٢١ وما بعدها زاد المعاد ٢/ ١٢٢ - ١٢٣ .

(٤) فى الأصل (هم) والمثبت فى (ك) .

بل هو مأجور فيه [1] .

وأما الخبر - فنحو قوله - ﷺ - « لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ، ولا نصيفه » [2] ، وهو يدل على أن أعمالهم وأقوالهم مرضية مزكاة ، والقول الخطأ غير مرضى ولا مزكى فلا يكون قولهم .

وجوابه : النقض بقول الواحد منهم ، هذا إن سلم الخصم أن قول الواحد منهم ليس بحجة ، وحينئذ فما هو جوابه ثمة فهو جوابنا هنا .

وأما إن لم يسلم الحكم فجوابه : أنه لا يدل على حجية قول الواحد بطريق الإجماع بالإجماع ، فليكن مثله فى قول كلهم مع مخالفة غيرهم لهم فإن دلالة الحديث فى الصورتين على السواء [3] .

وأما الأثر فمن وجهين :

أحدهما : أن عائشة [4] - رضى الله عنها - أنكرت على أبى سلمة بن

---

(1) هذا الاستدلال من النص استفاده المؤلف - رحمه الله - بنصه من : المحصول ٢/١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ .

(2) أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الصحابة من حديث أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - قال : قال النبى ﷺ : « لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ، ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » ٣/١٣٤٣ .

وأخرجه مسلم فى فضائل الصحابة باب تحريم سب الصحابة رضى الله عنهم ١٩٦٧/٤ .

وأخرجه ابن ماجه فى المقدمة باب فضل أهل بدر ٣١/١ .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٥٤/٣ ، ٦٣ ، ٦/٦ .

(3) انظر : هذا الاستدلال بالخبر والجواب عنه فى : المحصول ٢/١/٢٥٣ ، ٢٥٥ ، الأحكام للآمدى ٢٤١/١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٥ .

(4) هى عائشة الصديقة بنت أبى بكر الصديق عبد الله بن عثمان أم المؤمنين وأفقه نساء المسلمين كانت أديبة عالمة كنيت بأم عبد الله لها خطب ومواقف وكان أكابر الصحابة يراجعونها فى أمور الدين . مولدها سنة ٩ ق هـ ووفاتها سنة ٥٨ هـ .

الإصابة ٣٥٩/٤ ، البداية والنهاية ٨/ ٩١ - ٩٤ .

عبد الرحمن خلافه لابن عباس فى عدة المتوفى عنها زوجها - وهى حامل - وقالت : فروج يصيح مع الديكة (١) .

وجوابه : لعل الإنكار إنما كان ، لأنه خالف بعد الإجماع ، أو فى مسألة قطعية .

وهذان الاحتمالان ضعيفان ، وإلا لكان كون عدتها أبعد الأجلين مجمعًا عليه ومقطوعًا به وهو باطل قطعًا .

أو لأنه خالف قبل أن كان أهلاً للاجتهاد، أو لأنه أساء الأدب فى المناظرة، أو لأنها كانت ترى أنه لا (*) عبرة بقول التابعى مع اتفاق الصحابة ولا حجة فى مذهبها (٢).

وثانيهما : أن عليًا - رضى الله عنه - نقض على شريح (٣) حكمه فى ابنى

---

(١) أخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة ، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان ١/ ٤٦ ولفظه : عن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال : سألت عائشة زوج النبى ﷺ ما يوجب الغسل ؟ فقالت: هل تدرى ما مثلك يا أبا سلمة ؟ مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء إذا التقى الختان فقد وجب الغسل ١/ ٧٢ .

وبهذا يتبين أن قول عائشة - رضى الله عنها - لأبى سلمة لم يكن فى مسألة عدة المتوفى عنها زوجها كما ذكره المؤلف وغيره .

(*) آخر الورقة (٣٩) من نسخة (ك) .

(٢) انظر هذا الاستدلال فى : التبصرة ص ٣٨٥ - ٣٨٦ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٥٤- ٢٥٦ ، الروضة ص ١٣٩ ، ١٤١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٤١ .

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندى أبو أمية من أشهر القضاة فى صدر الإسلام ولى قضاء الكوفة زمن عمر وعثمان وعلى ومعاوية واستعفى فى أيام الحجاج فأعفاه سنة ٧٧هـ ، كان ثقة فى الحديث مأمونًا فى القضاء ، له باع فى الشعر والأدب ، مات بالكوفة ، وفاته سنة ٧٨هـ .

==

عم أحدهما أخ لأم لما جعل المال كله للأخ [1] ، ولولا أنه لا عبرة بقوله واجتهاده مع مصير الصحابة إلى خلافه لما نقضه .

وجوابه : أنا لا نسلم أن المراد من قولهم : أنه - رضى الله عنه - نقض ما حكم به ، بل المراد منه : أنه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما يقول: نقض كتاب فلان وكلامه إذا اعترض عليه بقادح ، وهذا إن لم يكن خلاف ظاهر اللفظ فصحة الحمل عليه ظاهرة ، وإن كان خلافه فيحمل عليه أيضًا جمعًا بين الدليلين .

سلمنا أنه نقض حكمه ، لكن لا نسلم أن ذلك ، لأنه لا عبرة بقوله وإلا لنقض غيره من الأحكام ، كما فيما حكم عليه على خلاف رأيه فى مخاصمة له مع آخر ، بل لأنه كان على وجه ينقض فيه حكم الحاكم ، / (٣٧/أ) وحينئذ لا يكون فيه دلالة على أنه لا عبرة مخالفة التابعى [2] .

وأما المعقول : فهو أن الصحابة أعرف بالدليل لصحبة الرسول وشهادة التنزيل . وأعرف بما هو المراد من ظاهر الدليل أو التأويل ، وإذا كان كذلك كان قوله أقرب إلى الصواب ، وموافقة الدليل . هذا إذا فرض مخالفة واحد منهم لواحد من غيرهم ، فكيف إذا اتفق جميعهم على شيئ وشذ واحد من غيرهم من موافقتهم .

وجوابه ، أن ما ذكرتم يقتضى ترجيح - مذهب الصحابى على مذهب غيره وهذا قد يسلم لكم ، لكنه لا يقتضى أن ما اتفقوا عليه مع مخالفة غيرهم لهم فى حالة الاتفاق يكون إجماعًا ، فإنه ليس كل ما هو أقرب إلى الصواب وموافقة الدليل يكون إجماعًا [3] .

== تهذيب التهذيب ٤/٣٢٦ ، الشذرات ١/٨٥ .

(١) أخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب ميراث ابنى عم أحدهما زوج والآخر أخ لأم ٦/٢٣٩ .

(٢) انظر: التبصرة ٣٨٥ ، الأحكام للآمدى ١/٢٤١ .

(٣) انظر هذا الاستدلال من المعقول فى: التبصرة ص ٣٨٦ ، الروضة ص ١٣٩ ، ١٤٠ الأحكام للآمدى ١/٢٤١ .

((المسألة الحادية العاشرة))

المجتهد إذا اعتقد فى الأصول ما يوجب تكفيره لا يعتبر قوله فى انعقاد الإجماع وفاقًا لا نعرف فى ذلك خلافًا ، لكن لا يمكن الاستدلال بإجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد ، لأنه إنما ينعقد إجماعنا وحده على كفره أن لو ثبت كفره ، فإثبات كفره بإجماعنا وحده دور [(١)].

وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر فحينئذ يثبت كفره لا لأن قوله معتبر فى الإجماع ؛ لأنه حينئذ يكون كافرًا ، وقول الكافر غير معتبر فى الإجماع ، ولا لإجماعنا وحده لما سبق . بل لأنه لو لم يكن ما ذهب إليه كفرًا إذ ذاك لزم أن يكون مجموع الأمة على الخطأ ، وعلى الاعتقاد الغير المطابق وأدلة الإجماع تنفيه [(٢)].

وأما إذا اعتقد ما لم يوجب التكفير ، بل يوجب التبديع والتضليل ، فها هنا اختلفوا فى اعتبار قوله فى الإجماع :

فمنهم من اعتبره وهو الصحيح [(٣)] ؛ لأنه من جملة المؤمنين والأمة ، وهو متصف بأهلية الاجتهاد ، غايته أنه مبتدع نضلله فى ذلك الاعتقاد ، لكن ذلك لا يخل بأهلية اجتهاده ، ولا يبطل الثقة عن أخباره مطلقًا ، إذا كان من مذهبه أنه لا يجوز الكذب لا سيما فيما يخبر عما أدى إليه اجتهاده ، فإن

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٥٦ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٥ .

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٨٣ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٥٦ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٥، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٣ ، تنقيح الفصول ص ٣٣٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢١٧ .

(٣) وهذا قول الغزالى والآمدى وغيرهما .
انظر: المستصفى ١/ ١٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٣ .

احتراز الإنسان عن الكذب فى ذلك أكثر ، لما فيه من الكذب ونسبة الباطل إلى نفسه فإن عندما أدى اجتهاده إلى شيئ يعتقد أن ما وراءه باطل ، وإذا كان كذلك وجب اعتبار قوله فى انعقاد الإجماع سواء كان بالنسبة إليه ، أو بالنسبة إلى غيره . نعم لو كان من مذهبه جواز الكذب ولم يقترن من القرائن ما يدل على صحة ما يخبر عن اجتهاده لم يعتبر إخبارهما أدى إليه اجتهاده ؛ لأنه لم تحصل الثقة بقوله ، لكن ذلك لا يخل بأهلية الاجتهاد ، فلا ينعقد إجماع قبل معرفة وفاقه ، فإذا أخبر عن نفسه بأنه أدى اجتهاده على خلاف ما ذهب إليه الباقون لم ينعقد الإجماع ، لا لأنه تحقق الخلاف بل لأنه لم يتحقق الاتفاق .

ومنهم من لم يعتبر قوله مطلقًا[1] مصيرًا منه بأنه فاسق ، والفاسق غير مقبول القول ، لآية التبين [2] ، فكان كالكافر فى عدم اعتبار وفاقه ، غايته أنه جاهل بفسقه وهو ضم جهل إلى فسق ، وهو غير موجب لاعتبار وفاقه كالكافر الذى لا يعلم أن ما ذهب إليه كفر بل يعتقد أنه الدين الحق .

وهو ضعيف ، لأنا لا نسلم أن كل فاسق غير مقبول القول ، بل الفاسق الذى هو غير متأول وهو عالم بفسقه ، وأما الذى لا يكون كذلك فلا نسلم عدم قبول قوله .

وأما آية التبين فمخصوصة على ما ستعرف ذلك فى الأخبار إن شاء الله تعالى .

ولئن سلمنا أنه غير مقبول القول لكن لماذا لا يعتبر وفاقه ؟

والقياس على الكافر غير صحيح ، لوجود الفرق فإن ما يدل على حجية

---

(١) وهذا قول الجمهور .

انظر: المستصفى ١/١٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/٢٢٩ ، الروضة ص ١٣٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٣ ، المسودة ص ٣٣١ ، شرح الكوكب المنير ٢/٢٢٨ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/١٧٧ ، تيسير التحرير ٣/٢٣٩ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

الإجماع يدل على اعتبار قول المبتدع ، ضرورة أنه من المؤمنين والأمة ، ولا يدل على اعتبار قول الكافر بل يدل على عدم اعتباره بطريق المفهوم ، وإذا كان كذلك لم يلزم من عدم اعتبار قولهما فى الأخبار عدم اعتبار وفاقهما فى الإجماع .

ومنهم من فرق ، وقال باعتبار قوله فى عدم انعقاد الإجماع بالنسبة إليه دون غيره (١) فقال : لا ينعقد الإجماع عليه مع مخالفته ، وينعقد فى (*) حق غيره حتى لا يجوز لغيره مخالفته ويجوز له ذلك ، ولا يخفى عليك مأخذه وجوابه مما سبق .

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/٢٢٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٣

(*) آخر الورقة (٤) من نسخة (ك)

((فرعـــان))

أحدهما : إذا ثبت كفر المخالف فى الأصول ، فلا يعـتبر خلافه بعد ذلك، فلو اتفق كل من عداه بعد ذلك على شيئ يكون إجمـاعهم حجة وإن خالفهم هو وهو ظاهر مما سبق ، لكن لو خالف الباقين فى حالة الكفر فى السائل التى أجمعوا عليها فى حال كفره ثم تاب وأصر على ذلك الخلاف فهل يعتبر خلافه الآن أم لا ؟

قلنا : من لم يعتبر انقراض العصر فى انعقـاد الإجماع لم يعتبر خلافه الآن أيضًا ؛ لأنه خالف بـعد انعقـاد الإجماع ، فكـان كمخـالفة الكافـر والصبى للإجماع الذى حصل قبل إسلامه وبلوغه .

وأما من اعتـبره فإنه يعتـبر خلافه بعد التـوبة كما لو كان مـخالفًا ثم أظهر الخلاف [1].

وثانيهما : أن بعض الفقهـاء لو خالف الإجماع الذى خالف فيـه المبتدع أما بناء على أنه لا يعلم بدعته ، أو وإن علم بدعته لكنه لا يعلم أن بدعته توجب التكفير، ويعتقد أنه لا ينعقد الإجماع بدون وفاقه ، فهل يكون معذورًا أم لا ؟

قلنا : إذا لم يعلم بدعته فهو معذور وإن كان مخطئًا فيه حيث تكون البدعة موجبة للتكفير ؛ لأنه غير مقـصر إذ لم يوجب عليه الشارع التفتيش عن عقائد الناس حتى يقال:إنه بترك التفتيش عن ذلك مقصر ولو سلم وجوب ذلك، لكنا نفرض الكلام فـيمـا إذا فتش وبحث وما اطـلع على اعتقـاده فيكون مـعذورًا كالمجتهد إذا بحث عن الناسخ ، والمخصص ولم يجدهما .

وأما إذا علم ببدعته لكنه غير عالم بكونها موجـبة للتكفير فهو غير معذور، بل / (٣٨/أ) كان يلزمـه مراجعـة علماء الأصول والمسـألة عنهم أن مثل هذا

---

(١) انظر:الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٩ .

الاعتقاد هل يكفر[1] أم لا ؟ فإذا أفتوه بالتكفير وجب عليه أن يقلدهم إن لم يكن له استعداد فهم تلك الأدلة ، وإلا فعليه السؤال عن الدليل أيضًا ، وإن ذكر له الدليل ولم يفهمه فقال : لم يظهر لى وجه دلالة على التكفير على أن أخالف الإجماع .

قلنا : ليس لك ذلك بل يجب عليك أن تقلدهم ؛ لأنه ظهر أنه ليس لك استعداد فهمه إذا كنت صادقًا فيما تخبر عن نفسك من عدم ظهور دلالة الدليل لك وإلا فأنت معاند غير معذور - والله أعلم - [2] .

---

(١) فى الأصل : (كفر) والمثبت فى (ك) .

(٢) استفاد المصنف - رحمه الله · هذا الفرع من الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٠

((المسألة الثانية [1] عشرة))

الاتفاق الحاصل من الأكثر ليس بإجماع ولا حجة عند الأكثرين ، وهو المختار [2] .

وقال قوم منهم محمد بن جرير الطبرى [3] ، وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الخياط [4] . وهو رواية عن الإمام أحمد - رحمهم الله -[5] : أنه إجماع وحجة [6] .

ومنهم من قال : إنه حجة وليس بإجماع [7] .

---

(١) فى الأصل : (الثالثة عشرة) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٢٠٢ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٥٧ ، الروضة ص ١٤٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٤ ، نهاية السول ٣/ ٣٠٢ وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد انظر : المسودة ص ٣٢٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩ .

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر من أهل طبرستان من أكابر العلماء ، كان حافظًا لكتاب الله فقيهًا فى الأحكام عالمًا بالسنن وطرقها عارفًا بأيام الناس وأخبارهم . من تصانيفه « اختلاف الفقهاء » و« جامع البيان فى تفسير القرآن » مولده سنة ٢٢٤ ووفاته سنة ٣١٠هـ .
تاريخ بغداد ٢/ ١٦٢ ، وفيات الأعيان ١/ ٥٧٧ ، تذكرة الحفاظ ٢/ ٢٥١ ، البداية والنهاية ١١/ ١٤٥ .

(٤) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط رأس « الخياطية » من المعتزلة ، وإليه ينسبون له كتب منها : « الانتصار » و« الاستدلال » توفى سنة ٣٠٠ وقيل ٢٩٠هـ تاريخ بغداد ١١/ ٨٧ ، طبقات المعتزلة ص ٨٥ .

(٥) انظر: الروضة ص ١٤٢ ، المسودة ص ٣٢٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩ .

(٦) انظر: المعتمد ٢/ ٤٨٦ ، المستصفى ١/ ٢٠٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٥ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٦ .

(٧) وهو اختيار ابن الحاجب . انظر: الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٤ ، نهاية السول ٣/ ٣٠٢ .

ومنهم من قال : إنه ليس بحجة ولا بإجماع لكن الأولى اتباع الأكثر وإن كان لا يحرم مخالفتهم [1] .

ومنهم من فصل وذكر فيه وجهين :

أحدهما :أن الجماعة إن سوغت اجتهاد الأقل وخلافه كان خلافه معتدًا به، وهو كخلاف ابن عباس فى مسألة العول [2] .

وإن أنكرت الجماعة اجتهاده وخلافه لم يكن معتدًا به ، وهو كخلاف ابن عباس فى تحريم ربا الفضل [3] وتحريم نكاح المتعة [4] ، وهو اختيار

---

(١) انظر : الأحكام للآمدي ١/ ٢٣٥ .

(٢) العول هو أن يجتمع فى الميراث ذوو فرائض ولا احتملها الميراث مثل زوج وأختين شقيقتين فإن للزوج نصفًا وللأختين ثلثين ولا يحملها الميراث .
قال ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٣٢ ، قال ابن عباس : الفرائض لا تعول .
وأيضًا قال ١٠/ ٣٣٢ عن ابن عباس : قال : « أترون الذى أحصى زمل عالج عددًا أجعل فى مال واحد نصفًا ونصفًا وثلثًا إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع .
وأخرجه البيهقى أيضًا فى سننه فى كتاب الفرائض:باب العول فى الفرائض ٦/ ٢٥٣.

(٣) حيث أجاز ابن عباس – رضى الله عنهما – ربا الفضل مستدلاً بما رواه عن أسامة بن زيد – رضى الله عنه – أن النبى ﷺ قال : « إنما الربا فى النسيئة » .
وقد أخرجه البخارى فى كتاب البيوع باب بيع الدينار بالدينار نساء ٢/ ٧٦٢ بلفظ « لا ربا إلا فى النسيئة » .
وأخرجه مسلم فى كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلاً بمثل ٢/ ١٢١٧ بلفظ : (الربا فى النسيئة) . وفى لفظ آخر : (إنما الربا فى النسيئة) .
وأخرجه النسائى فى سننه فى كتاب البيوع ، باب بيع الفضة بالذهب والذهب بالفضة ٧/ ٢٤٧ ، ٢٤٨
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب التجارات باب من قال : لا ربا فى النسيئة .
وأخرجه الطحاوى فى كتابه شرح معانى الآثار فى كتاب الصرف ، باب الربا ٤/ ٦٤.
وأخرجه البيهقى فى سننه فى كتاب البيوع ، باب من قال: الربا فى النسيئة ٥/ ٢٨٠.

(٤) أخرج البخارى فى صحيحه فى كتاب الحيل باب الحيلة فى النكاح ٦/ ٢٥٥٣ عن محمد بن على : « أن عليًا – رضى الله عنه – قيل له : إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأسًا ، فقال: إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر إلا نسية».
==

أبـــى [1] عبد الله الجرجانى [2]. [3]

وثانيهما : أنه إن بلغ عـدد الأقل عدد التـواتر لم يكن إجمـاعًا وإلا فهـو إجماع [4] .

[ثم من الظاهر أن كل من يقول بأنه إجماع ، فإنما يقول أنه إجماع ظنى لا قطعى ، وبه يشعر إيراد بعضهم][5].

لنا وجوه :

أحدها : أن الأدلة الدالة على كون الإجماع حـجة إنما هى واردة بلفظ الأمة والمؤمنين ، وهما متناولان لكل الأمـة والمؤمنين وظاهران فيه وحيث استـعملا فى الأكثر فإنما هو بطريق التجوز ، وهو متفق عليه علـى القـول بتعميمهما ، وإذا كان كذلك لم يكن لتلك الأدلة دلالة على أن إجمـاع الأكثر حجة ؛ لأن الأصل عدم التجوز وعدم دليل آخر [6] .

= وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ١/ ١٤٢ .

وأخرجـه ابن أبى شيبـة فى مصنفه فى كـتاب النكاح باب فى نكاح المتعـة وحرمتـها ٤/ ٢٩٢ ، ٢٩٣ عن محمد بن على عن أبيه على بن أبى طالب .

(١) فى الأصل : (أبو) .

(٢) هو محـمد بن يحـيى الجرجـانى أبو عبد الله من أعـلام الحنفيـة وعد من أصـحاب التخريج فى المذاهب أخذ عن أبى بكر الرازى ومن مـصنفاته : « ترجيح مذهب أبى حنيفة » توفى سنة ٣٩٧هـ .

انظر:طبقـات الشيـرازى ص ١٤٥ ، الجواهر المضـيئة ٢/ ٢٤ ، الفـوائد البهـية ص ٢٠٢.

(٣) واختـاره السرخسى فى أصـوله ١/ ٣١٦ ، انظر:الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٥ ، تيسـير التحرير ٣/ ٢٣٧ .

(٤) انظر:الأحكام للآمـدى ١/ ٢٣٥ ، شـرح تنقيح الفـصـول ص ٣٣٦ ، نهاية السـول ٣/ ٣٠٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٦) انظر هذا الدليل فى:التـبصـرة ص ٣٦٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٥ ، نهـاية السول ٣/ ٣٠٥ .

وثانيها : أن المسألة غير متفق عليها بل مختلف عليها ومنازع فيها فيجب رده إلى الله والرسول لقوله تعالى : ﴿ **وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله** ﴾ (١) .

وقوله : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول** ﴾ (٢) فلم يكن مجمعًا عليه ، وليس الرد إلى قول الأكثر ردًا إلى الكتاب والسنة ، إذ ليس فيهما ما يدل على حجيته حتى يكون ذلك ردًا إلى الكتاب والسنة ، بخلاف الرد إلى الإجماع لما تقدم في بعض المسائل ضرورة أن الكتاب والسنة دلان على حجيته (٣) .

وثالثها : أن الصحابة لم ينكروا على المخالف للأكثر في الحكم والاجتهاد، ولم ينسبوه إلى مخالفة جماعة المسلمين ، كما عهد منهم فيمن يخالف ما أجمع عليه مجموع الأمة ، بل (٤) سوغوا اجتهادهم ، بل ربما رجعوا إلى اجتهاده كما في قتال مانعي الزكاة ، فإن الصحابة كلهم غير أبي بكر - رضي الله عنه - كانوا متفقين على ترك قتال مانعي الزكاة وهو كان مخالفهم فيه ، ولم ينكروا عليه بل رجعوا كلهم في الأخير إلى قوله ، وبقي ذلك الحكم إلى الآن معمولاً به (٥) .

وكذلك خالف ابن عباس وابن مسعود (٦) سائر الصحابة في بعض مسائل

---

(١) سورة الشورى ، الآية (١٠) .

(٢) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

(٣) انظر هذا الدليل في : التبصرة ٣٦٢ ، الروضة ص ١٤٢ .

(٤) في الأصل : (بأن) والمثبت في (ك) .

(٥) سبق تخريجه ص (٢٥٤١) هلمش رقم (٢) من الرسالة .

(٦) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب صاحبي جليل من السابقين إلى الإسلام كان حجة في القرآن حفظًا وفهمًا ، وكان معلمًا وقاضيًا لأهل الكوفة في خلافة عمر، توفي سنة ٣٢هـ .

انظر تهذيب الأسماء واللغات ١/٢٨٨ ، أسد الغابة ٣/٢٥٦ ، الإصابة ٢/٣٦٨

الفرائض ولم ينكروا عليهما ذلك ، بل بقى مذهبهما (*) إلى الآن معمولاً به، ولو كان ذلك إجماعًا لأنكروا على المخالف ، وشددوا النكير عليه كما فى الإجماع المتفق عليه (١) .

فإن قلت : لعلهم إنما لم ينكروا عليه ؛ لأنه وإن كان إجماعًا لكنه ظنى غير مقطوع به بخلاف الإجماع المتفق عليه فإنه قطعى ، ثم لا نسلم أنهم ما أنكروا عليه بل أنكروا : ألا ترى أنهم أنكروا على ابن عباس إنكار ربا الفضل، وتجويز نكاح المتعة (٢) .

وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم (٣) فى مسألة العينة (٤) .

(*) آخر الورقة (٤١) من نسخة (ك) .

(١) انظر هذا الدليل فى: التبصرة ص ٣٦٢ ، المحصول ٢ ق ٢٥٨/١ ، الأحكام للآمدى ٢٣٥/١ .

(٢) انظر : ص (١٧٦) من الرسالة .

(٣) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس أبو عمر وقيل أبو عامر الخزرجى الأنصارى صحابى غزا مع النبى ﷺ سبع عشرة غزوة وله فى كتب الحديث ٨٠ حديثًا ، توفى سنة ٦٨هـ .

أسد الغابة ٢١٩/٢ ، الإصابة ١/ ٥٦٠ .

(٤) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب البيوع ، باب الرجل يبيع السلعة ثم يريد شراءها بنقد ١٨٤/٨ ، ١٨٥ عن أبى إسحاق السبيعى عن امرأته أنها دخلت على عائشة فى نسوة فسألتها امرأة فقالت : « يا أم المؤمنين كانت لى جارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة إلى العطاء ثم ابتعتها منه بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمانمائة» فقالت عائشة بئس ما اشتريت وبئس ما اشترى زيد بن أرقم ، إنه قد بطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب » .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب البيوع ٥٣/٣ عن أبى إسحاق السبيعى عن امرأته بنحو ما أخرجه عبد الرزاق .

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع ، باب الرجل يبيع الشيئ إلى أجل ثم يشتريه ٣٣٠/٥ ، ٣٣١ عن أبى إسحاق عن العالية قالت : (كنت قاعدة عند عائشة - رضى الله عنها - فأتتها أم محبة فقالت : إنى بعت زيد بن أرقم جارية إلى عطائه==

أنكروا على أبى موسى الأشعرى (١) خلافه للجماعة فى أن النوم لا ينقض الوضوء (٢) .

== فذكر نحوه .

قال الدارقطنى : أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتج بهما وهذا الحديث لا يثبت عن عائشة . قاله الشافعى - رضى الله عنه - .

ولكن هذا غير مسلم فالعالية وهى امرأة أبى إسحاق اسمها العالية بنت أنفع ابن شراحيل ليست مجهولة الحال .

وقد روى عنها زوجها وابنها وهما إمامان ، وذكرها ابن حبان فى الثقات .

وقد ذهب إلى حديث عائشة جماعة منهم الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ومالك وأحمد ابن حنبل وصححوا حديثها .

انظر الكلام على هذا الأثر فى التعليق المغنى على سنن الدارقطنى ٣/ ٥٣ - الجوهر النقى بذيل السنن الكبرى للبيهقى ٥/ ٣٣٠ ، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٣٧ - ١٣٩ .

وأما العينة فقد قال الجوهرى فى الصحاح ٦/ ٢١٧٢ باب النون فصل العين : «العينة بالكسر : السلف » .

وقال فى القاموس ٤/ ٢٥٢ باب النون فصل العين : « عين أخذ بالعينة بالكسر أى السلف أو أعطى بها ، قال : والتاجر باع سلعته بثمن إلى أجل ثم اشتراها منه بأقل من ذلك الثمن » .

(١) هو عبد الله بن قيس بن سليم ، من الأشعريين ومن أهل زبيد باليمن صحابى من الشجعان الفاتحين الولاة ، قدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم وهاجر إلى الحبشة واستعمله النبى ﷺ على زبيد وعدن . مولده سنة ٢١ ق . هـ ووفاته ٤٤هـ .
الإصابة ٢/ ٣٥٩ ، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٦٨ .

(٢) أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه ١/ ١٣٣ حدثنا يحيى بن سعيد عن طارق بياع النوى قال حدثتنى ضبيعة ابنة وقاص عن أبيها أن أبا موسى كان ينام بينهن حتى يغط فتقيمه فيقول : هل سمعتمونى أحدثت فنقول : لا فيقوم فيصلى .

لكن دعوى أن لم يقل به غير أبى موسى مردودة فقد حكاه ابن المنذر عنه وعن سعيد بن السيب ورواه غيره عن الأوزاعى وقال ابن دقيق العيد فيما كتبه على فروع ابن الحاجب : ذكر بعض الحفاظ أنه صح عن جماعة من الصحابة .

وفى فتاوى ابن الصلاح من لم ير نقض وضوء النائم إلا إذا أخبر بخروج حدث==

وأنكروا على أبى طلحة [1] قوله بأن أكل البرد لا يفطر[2] ، وغير ذلك من الاجتهادات لانفرادهم وشذوذهم .

قلت : لو قيل : إن الإجماع المتفق عليه حجة ظنية اندفع الفرق ، وأما إن لم نقل به فإن قيل بقطعية هذا فكذلك ، وأما إن قيل بظنيته وهو الظاهر من مذهبهم فهذا وإن اقتضى أن لا يكون النكير عليه ، فما يكون النكير فى مخالفة المقطوع به ، لكن نعلم من مذهبهم أنهم كانوا ينكرون أيضًا مخالفة الدليل الظنى إذا كان ظاهرًا جليًا كخبر الواحد والقياس الجلى ولذلك قال ابن عباس : « ألا يتقى [3] الله زيد بن ثابت [4] جعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل

= كأبى موسى وابن المسيب إن صح ذلك عن سعيد فإن الإجماع لا ينعقد بخلافهما هذا بالنسبة إلى عصرهما فأما بعدهما إذا أجمع على خلافه فمن قال: إن الإجماع بعد عصر المختلفين على أحد قوليهم إجماع رافع للخلاف فقد تحقق عنده انعقاد الإجماع، ومن قال أنه لا يرفع الخلاف فلا إجماع فى هذه المسألة مطلقًا وهو الصحيح .

انظر: المحلى ١/ ٣٠١ ، المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج المختصر ص ٧٣ ، وتحفة الطالب ص ١٥٨ .

(١) هو زيد بن سهل بن الأسود بن حزام الأنصارى صحابى من الشجعان الرماة المعدودين فى الجاهلية والإسلام شهد العقبة وبدرًا وأحدًا والخندق وسائر المشاهد روى عن النبى ﷺ أحاديث . مولده سنة ٣٦ ق هـ وتوفى فى المدينة سنة ٣٤ هـ .
صفوة الصفوة ١/ ١٩٠ ، الاستيعاب ٢/ ٥٥٣ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٣/ ٢٧٩ بإسناد صحيح ، وصححه ابن حزم فى الأحكام ٦/ ٨٣ ، وأخرجه البزار فى مسنده وأبو يعلى فى مسنده .
انظر : مجمع الزوائد ٣/ ١٧١ .

(٣) فى (ك) (ألا لا يتقى) .

(٤) هو زيد بن ثابت بن الضحاك البخارى الخزرجى ، صحابى جليل ، كتب الوحى للنبى ﷺ وهو الذى جمع القرآن فى عهد أبى بكر - رضى الله عنه - . مات سنة ٤٥هـ .
الإصابة ١/ ٥٦١ ، ٥٦٢ .

أب الأب أبًا » [1] وأنكروا على ابن عباس مخالـفة خبر ربا الفضل ، وأنكروا على أبى موسى الأشعرى فى أن النوم لا ينقض الوضوء ، لمخالفة دليله وغيره من الصور التى ذكرها الخصم ، فلو كان إجماع الأكثر حجة لكان حجة ظاهرة لا شك فيها ، فكان يجب تحقق النكير على مخالفه جريًا على العادة ، ولما لم ينكروا المخالفة ، بل جوزوها وبحثوا عن مأخذها ، فإن كان ظاهرًا جليًا تبعوه كما فى قتال مانعى الزكاة ، وإلا فإن كان مرجوحًا جدًا أنكروا عليه المخالفة ، وإلا تركوه علـمنا أنه ليس بإجمـاع ، وبه خرج الجواب عن الـثانى ؛ لأنا لا نسلم أن الإنكار فيمـا ذكروه من الصور إنما كان لمخالفـة الأكثر وإلا لا طرد ، بل لمخالفة الدليل الظاهر الذى كـان متمسك الأكثر وهو صـريح فى بعضها ، وليس فى بعضها إشعار ورمز إلى أن الإنكار إنما كان لمخالفة الأكثر[2] .

ورابعها : لو انعقد إجماع مع مخالفة الواحد والاثنين ، فأما أن يكون ذلك لخصـوصية كون المخـالف واحدًا أو اثنين ، أو لعمـوم كونه أقل ، والقسـمان باطلان فبطل القول بالانعقاد .

أما الأول : فبـالإجماع ، إذ لم / (٣٩/أ) يجـعل الخصم الحكم مقـصورًا على ما إذا خالف الواحد والاثنان فقط هكذا أشـعر إيراد البعض ، ولأن قصر الحكم على خصوصية الواحد والاثنين تحكم محض .

وأما الثانى : فلأنه حـينئذ يلزم أن ينعـقد الإجمـاع إذا زاد المجمـعون على النصف بواحد ولا قائل به ، ولو جعل ذلك لعـموم كونه أقل من عدد التواتر فهذا مع كونه باطلاً يسـاعده أكثر الخصوم فهـو أيضًا باطل لكونه قولاً من غير دليل [3].

---

(١) انظر: أعلام الموقعين ١/ ٢١٥ .

(٢) انظر: الاعـتراض المتقـدم والجواب عليـه فى : الروضة ص ١٤٣ ، الأحكـام للآمدى ١/ ٢٣٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٤ .

(٣) انظر هذا الدليل فى التبصرة ص ٣٦٢ .

وخامسها : أنه لو انعقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل فإما أن ينعقد إجماعًا قطعيًا ، أو ظنيًا ، والأول باطل ؛ لأنه مختلف فيه ، والأكثرون على عدم حجيته ، ولا يبدع المخالف فيه ولا يضلل ، فكيف يكون مقطوعًا به .

وأصل الإجماع وإن خالف فى حجيته شذوذ من الناس لكنه يبدع المخالف فيه ويضلل وهو حادث مسبوق بإجماع الصحابة والتابعين ، ولذلك أول النظام الإجماع وقال : « هو كل قول قامت حجيته » فالخصم معترف بذلك وهذا الإجماع ليس كذلك ، ودعوى إجماع الصحابة والتابعين عليه بهت صريح والخصوم ربما يساعدون عليه على ما يشعر به إيراد البعض فيتعين أن يكون ظنيًا، وهو أيضًا باطل ؛ لأنه حينئذ إما أن ينعقد على المخالف وغيره ، أو ينعقد على الغير فقط .

والأول باطل ، لأن فيه أمر المجتهد بالتقليد وترك العمل ، والاعتقاد بما أدى إليه اجتهاده فى المسألة الاجتهادية ، وهو باطل فى حق المجتهد ، وأنه لا يجوز له أن يقلد مجتهدًا آخر ، وبقولنا فى المسألة الاجتهادية خرج عنه : ما إذا اتفق عليه مجموع الأمة [ثم خالف فيه مجتهد آخر فأنا نأمره بترك اجتهاده، والرجوع إلى ما اتفق عليه المجموع] (١) لأن المسألة لم تكن اجتهادية إذ ذاك .

والثانى باطل أيضًا ، أما أولاً فلمساعدة الخصم عليه ، إذ لا يعرف أن من يسبق من المخالفين قال بذلك ، بل كل من قال بحجيته قال بحجيته على المخالف وغيره . وأما ثانيًا فلإلحاق الفرد بالأعم والأغلب وإذا بطل القسمان بطل أن يكون إجماعًا (٢) .

واحتجوا بأمور :

أحدها : أن الأدلة التى تدل على أن إجماع مجموع الأمة حجة بعينها تدل

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) اعتمد المؤلف فيما أورده فى هذا الدليل على ما فى الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٦

على أن إجماعهم مع مخالفة الواحد والاثنين حجة أيضًا لأنها تتناولهم تناوله لهم ، بدليل ما يقال : بنو تميم يحبون الجار ، ويكرمون الضيف ، وإن كان فيهم من لا يفعل ذلك على الندور .

وكذلك البقرة التى فيها شعيرات بيض تسمى بالسوداء (1) كتسميتها به إذا لم يكن فيها تلك الشعيرات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون إجماع الأكثر(*) مع مخالفة الواحد والاثنين حجة كإجماع الكل تسوية بين متناول الدليل .

وجوابه : أنها تتناولهم بطريق التجوز ، لما ثبت أن لفظ الأمة والمؤمنين حقيقة فى العموم ، وإرادة المجاز على خلاف الأصل لا يثبت إلا بقرينة والأصل عدمها ، كيف وقد وجد ما يدل على عدم إرادته ، وهو إرادة الحقيقة منها وفاقًا ، فلو أريد منها المجاز أيضًا إذ ذاك لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز (2).

وثانيها : قوله - عليه السلام - : « عليكم بالسواد الأعظم » . « عليكم بالجماعة» . « يد الله على الجماعة » . « إياكم والشذوذ » . « الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » فهذه الأخبار(3) ونحوها كما تدل على أن إجماع الكل حجة ، فكذا تدل على أن إجماع الأكثر مع مخالفة الواحد والاثنين شاذ ، وكون الشيطان مع الواحد قرينة دالة على عدم إصابته الحق(4).

وجواب الأول : أن السواد الأعظم على الإطلاق هو كل الأمة ، لأنه ليس

---

(1) فى الأصل (بالنوادر) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (42) من نسخة .

(2) انظر هذا الدليل والجواب عنه فى:المحصول 2/ 1/ 258 ، 261 ، الأحكام للآمدى 1/ 237 .

(3) تقدم تخريجها ص 57 ، 58 .

(4) انظر هذا الدليل فى:التبصرة ص 363 ، المحصول 2 ق 1/ 259 ، الأحكام للآمدى 1/ 237

شيء أعظم منه ، وهو أعظم من كل ما عداه ، ولو لم يرد هذا بل ما صدق عليه أنه أعظم من غيره لدخل تحته النصف الزائد بواحد على النصف الآخر وبه خرج الجواب عن الثالث والرابع ، فإن الجماعة على الإطلاق إنما هو مجموع الأمة لما سبق .

وأيضًا : فإن الألف واللام فى الجماعة إما للعهد ، أو للجنس ، لأن الاشتراك والمجاز على خلاف الأصل فكان تقليله أوفق للأصل ، ودلالتهما عليهما وعلى غيرهما لا يخلوا عن هذين الوجهين ، إذ لا يمكن جعلهما [متواطئًا فى جميع موارد استعمالهما ولو أمكن لكن كون اللفظ] [1] متواطئًا بين المعنيين أولى من أن يكون متواطئًا بين الأكثر من ذلك ، ثم هما ليسا للجنس ؛ لأن كل جماعة ليس يد الله عليها ، ولا كل جماعة أمر الشارع باتباعها ، وإلا لكان ذلك أمرًا لكلا الخصمين لمتابعة الآخر ، ضرورة أن كل واحد منهما جماعة فيتعين أن يكون للعهد ، والمعهود بحسب الشرع إنما هو مجموع الأمة دون الأكثر لعدم ما يدل عليه وضبطه .

وأما قوله - عليه السلام - : « الاثنان فما فوقهما جماعة » [2] فليس تلك الجماعة المعهودة مرادة هنا بالإجماع ، بل المراد منها جماعة الصلاة ، أو جماعة السفر .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) أخرجه ابن ماجه فى أبواب إقامة الصلاة باب الاثنان جماعة ١/ ١٧٥ من حديث الربيع بن بدر بن عمر والمعروف بعليله عن أبيه عن جده عن أبى موسى والربيع هذا اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه .
وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الصلاة باب الاثنان جماعة ١/ ٢٨٠ من حديث عثمان بن عبد الرحمن الوقاصى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا : «اثنان فما فوقهما جماعة» لكن الوقاص متروك الحديث
انظر الجرح والتعديل ٣/ ٤٥٥ ، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٣٩ - ٢٤٠ ، وكذلك ٧/ ١٣٣ - ١٤٤ ، ميزان الاعتدال ٣/ ٤٣ - ٤٤ ، المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٤٨ ، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ص ٢٥٢

وأما الخامس ، فالمراد منه : الانفراد عن الجماعة بعد الموافقة ، فإن كان هذا ظاهرًا للفظ فذاك ، وإلا فلا شك أنه من محتملاته ، فيجب الحمل عليه جميعًا بين الدليلين .

وعن السادس من وجهين : أحدهما : أنه ليس بعام ، لأن المفرد المعرف لا يعم فيحمل على ما سيأتى ذكره .

سلمناه لكن مخصوص بالإجماع ، فإن الشيطان ليس مع كل واحد وإلا لم يكن قول النبى حجة فيحمل على الواحد الذى خالف بعد الإجماع والواحد الذى دليله مرجوح .

وثانيهما : أنه - عليه السلام - أراد به التحذير عن السفر وحده والحث على طلب الرفيق فيه ، ولهذا قال : « والثلاثة ركب [1] » [2] .

سلمنا دلالة هذه الأخبار على ما ذكرتم لكنه معارض بما يدل على قلة أهل الحق نحو قوله تعالى : ﴿ **وقليل من عبادى الشكور** ﴾ [3] ، ﴿ **بل أكثرهم لا يعقلون** ﴾ [4] ، ﴿ **كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة** ﴾ [5] .

ونحو قوله - عليه السلام - حيث قال : « وهم يومئذ الأقلون » [6] .

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد باب فى الرجل يسافر وحده ٢/ ٣٤ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب » .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الجهاد باب ما جاء فى كراهية أن يسافر الرجل وحده ٣/ ١١١ وقال : حديث حسن .

(٢) انظر الأجوبة المتقدمة فى التبصرة ص ٣٦٣ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٦١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٣٣٨ .

(٣) سورة سبأ ، الآية (١٣) .

(٤) سورة العنكبوت ، الآية (٦٣) .

(٥) سورة البقرة ، الآية (٢٤٩) .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب الاستقراض باب أداء الديون ٢/ ٨٤٢ عن أبى ذر - رضى الله عنه - وفى كتاب الرقاق ٥/ ٢٣٦٧ .

==

ونحو /(٤٠/أ) قوله - عليه السلام - : « بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ »[١].

وثالثها : أن الأمة اعتمدت في خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - على الإجماع مع أنه لم يحصل اتفاق الكل عليه ، فإن عليًا وسعد بن عبادة[٢] مقدم الأنصار لم يوافقا في ذلك بل[٣] ، لأنه حصل اتفاق الأكثر عليه .

وجوابه : منع اعتماد الأمة عليه ، بل على البيعة ، وهذا لأن انعقاد الإمامة لا يتوقف على الإجماع بل على البيعة ، وهي لا تتوقف على الإجماع .

وأجيب أيضًا بمنع عدم حصول الإجماع في ذلك وفيه نظر[٤].

ورابعها : [أن الإجماع حجة على المخالف فيستدعي تحقق المخالف ليتحقق كونه حجة على المخالف وإلا لم يتحقق هذا المعنى][٥] .

وجوابه : [أن الإجماع حجة على المخالف الذي يوجد بعد انعقاد الإجماع في العصر أو في غيره على تقدير عدم اعتبار انقراض العصر ، وعلى تقدير اعتباره فهو حجة على المخالف الذي يوجد بعد انقراض العصر][٦].

== وأخرجه عنه مسلم في كتاب الزكاة باب الترغيب في الصدقة ٢/٦٨٧ .
وأخرجه عنه أحمد في مسنده ٢/٣٥٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٩ .

(١) سبق تخريجه ص (٧٨) من الرسالة .

(٢) هو سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي أبو ثابت : صحابي من أهل المدينة كان سيد الخزرج وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام ، شهد العقبة مع السبعين من الأنصار وشهد أحدًا والخندق وغيرهما وكان أحد النقباء الاثنى عشر ، وفاته سنة ١٤هـ بحوران في الشام .
الإصابة ٢/ ٣٠ ، صفوة الصفوة ١/ ٢٠٢ .

(٣) لفظة (بل) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك) .

(٤) هذا الدليل والجواب عنه مذكور بنصه في : التبصرة ص ٣٦٣ - ٣٦٤ ، المحصول ٢/١/٢٥٩ ، ٢٦٢ ، الأحكام للآمدي ١/ ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت في (ك) .

سلمنا أنه لابد وأن يكون المخالف موجوداً معه حتى يكون حجة ، لكنه منقوض بالإجماع الذى ليس فيه مخالف فإنه بالإجماع حجة مع أنه ليس له مخالف (١) .

وخامسها : أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه للباقين فى ربا الفضل والعول ، ونكاح المتعة ولولا أن اتفاقهم حجة لما أنكروا عليه .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الإنكار للمخالفة ، بل لأنه خالف صريح الحديثين أعنى الذى ورد فى ربا الفضل (٢) ، ونكاح المتعة (٣) على زعمهم ،وأما فى مسألة العول فلما أنه لما أظهر ذلك فى زمن عمر - رضى الله عنه - وأظهره بعد ذلك مع أن دليل صحته ظاهر جداً (٤).

وسادسها : أن ما اتفق عليه الأكثرون يعلم أنه طريقة المؤمنين قطعًا (*) ، ضرورة أنهم أخبروا عن أنفسهم أنهم مؤمنون (٥)، ويستحيل أن يكون إخبار الجمع الكثير كلها كذبًا سواء كان مخبر خبرهم واحداً أو أكثر(٦) .

وما ذهب إليه الواحد والاثنان لا يعلم قطعًا أنه سبيل المؤمنين لجواز اتفاقهم

---

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه فى:المحصول ٢/١/٢٥٩ ، ٢٦١ ، الأحكام للآمدى ١/٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب البيوع باب بيع الفضة بالفضة ٢/ ٧٦٢ عن أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ، ولاتبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا منها غائبًا بناجز) .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلاً بمثل ٣/١٢١٧ .

(٣) انظر حديث على - رضى الله عنه - السابق فى ص ١٧٦ « أن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر » .

(٤) انظر فى ذلك:المحصول ٢/١/٢٥٩ ، ٢٦٢ ، الأحكام للآمدى ١/٢٣٧ - ٢٣٩ .

(*) آخر الورقة (٤٣) من نسخة (ك) .

(٥) فى الأصل (منون) والمثبت فى (ك) .

(٦) فى الأصل : (كثيرًا) والمثبت فى (ك) .

على الكذب فيما أخبروا عن أنفسهم أنهم مؤمنـون ، وإذا كان كذلك [وجب أن يكون إجماعهم حجة ؛ لأن مخالفه مخالف لسبيل المؤمنين .

وجوابه : [1]] هب أن إخبارهم عن أنفسهم أنهم مؤمنون صادقة لكن لا يلزم منه المقصود ، فإنه ليس مخالفة سبيل كل من يقطع بأنه من المؤمنين محظورة [2]، ألا ترى أنا لو قطعنا بإيمان شخص بأخبار نبى ، أو ولى أو بقرائن ، فإنه لا يحرم علينا مخالفته ، بل الذى يحرم إنما هو مخالفة سبيل المؤمنين [لا مخالفة سبيل المؤمنين] [3] كيفما كان أعنى أن يكون بعضًا أو كلاً [4].

وسابعها : القياس على الرواية ؛ فإن الرواية ترجح بكثرة العدد فكذا أقوال المجتهدين .

وجوابه : أن المناط [5] مختلف ، ومع اختلاف المناط لا يصح القياس ، فإن مناط الرواية غلبة ظن صدق الراوى ، ومناط الإجماع عصمة المجمعين ، ولم تثبت عصمة أكثر الأمة ، وقول الأكثر يفيد من الظن ما لا يفيد قول الأقل فلا جرم حصل الترجيح بقول الأكثر ، ولم يثبت الإجماع بقول الأكثر ، لعدم تحقق المناط [6].

وثامنها : أن خبر الواحد عن شيئ لا يفيد العلم بل يفيد الظن ، وخبر جماعة بلغ عددهم عدد أهل التواتر يفيد العلم ، وكذا قول المجتهد الواحد يفيد الظن ، فليكن قول جماعة منهم بلغ عددهم عدد أهل التواتر يفيد العلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) فى الأصل (محظور) والمثبت فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر: المحصول ٢/١/ ٢٦٠ ، ٢٦٢ .

(٥) فى الأصل : (المناظر) والمثبت فى (ك) .

(٦) انظر: المحصول ٢/١/٢٥٩ ، ٢٦٢ - الأحكام للآمدى ١/٢٣٧ ، ٢٣٩ .

وجوابه : أن شرط إفادة اليقين فى خبر جماعة بلغ عددهم عدد أهل التواتر الإحساس بالمخبر عنه ، وهو ممتنع الثبوت فى المجتهدات ، وبتقدير صحته فهو منقوض بما إذا كان المجمعون عدد أهل التواتر بدون وصف الأكثرية[1] .

وتاسعها : لو اعتبرنا مخالفة الواحد أو الاثنين لما انعقد إجماع على سبيل القطع لأنه ما من إجماع إلا ويمكن أن يوجد فيه مخالف أو مخالفان .

وجوابه : منعه ؛ وهذا لأنه يمكن أن ينعقد مع العلم بعدم المخالف حيث يكون المجتهدون منحصرين كما فى زمان الصحابة ، وحيث يتعذر[2] العلم به يتعذر[3] العلم بإجماع الأكثر أيضًا ، إذ هو مشروط بالعلم بكلهم وهو متعذر[4] .

وعاشرها : أن ظن [5] حقيقة ما ذهب إليه الأكثر أغلب ، فوجب العمل به بالأدلة الدالة على أن العمل واجب بالظن الغالب .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ظن حقيقته أغلب بالنسبة إلى الكل ، فإن الذى خالفه لم يغلب على ظنه ذلك ، بل يغلب فساده على ظنه فلم يكن حجة فى حقه .

سلمنا ذلك ، لكن مثل هذا الظن الغالب لا يوجب العمل على المجتهد بل على العوام .

سلمناه لكنه منقوض بما إذا كان المجمعون أكثر من المخالفين بعدد يحصل به غلبة الظن مع كثرة المخالفين ، فإنه ليس بإجماع بالاتفاق مع حصول غلبة الظن به [6] .

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) فى الأصل : (ينعقد) والمثبت فى (ك) .

(٣) كلمة (يتعذر) ساقطة من (ك) .

(٤) انظر: المحصول ٢/ ١/ ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

(٥) فى الأصل (الظن) والمثبت فى (ك) .

(٦) الأدلة العشرة السابقة والإجابة عنها استفادها المصنف - رحمه الله - من التبصرة ص ٣٦٣- ٣٦٤، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٥٨-٢٦٣،الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٧. ٢٣٩ .

((المسألة الثالثة عشرة))

المجتهد الخامل يعتبر قوله فى الإجماع عند الجماهير خلافًا لبعض الشاذين.

لنا : أن ما عداه ليسوا جميع الأمة من أهل الحل والعقد الذين يعتبر اتفاقهم فى الإجماع بل بعضهم فلا يكون إجماعهم بدون موافقته حجة .

احتجوا : بأن اعتباره يوجب القول بامتناع حصول الإجماع ، إذ الأطلاع على قول من لا يعرف أنه من أهل الاجتهاد والعلم متعذر .

وجوابه : ما سبق من أنه لا تعذر مع الانحصار ، وأما حيث لم يكونوا منحصرين فبالنقض بغير الخامل [1] .

---

(١) انظر المسألة فى المحصول ٢/١/٢٦٣ .

الفصل الثالث

فيما يصدر عنه الإجماع

وفيه مسائل :

الفصل الثالث
فيما يصدر عنه الإجماع

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن مستند شرعى نحو الأدلة ، والأمارة [1] .

وقول قوم يجوز أن يحصل بالبخت [2] والمصادفة [3] .

وقد تترجم المسألة بأنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن توقيف .

وقال قوم يجوز أن يحصل عن توفيق .

لنا وجوه :

أحدها : أن القول فى الدين بغير دلالة / (٤١/أ) وأمارة خطأ ، فلو اتفقت الأمة عليه لكانوا قد اتفقوا على الخطأ ، وأدلة الإجماع تنفيه .

فإن قلت : متى يكون ذلك خطأ ، إذا لم تتفق الأمة عليه ، أم [4] مطلقًا سواء اتفقت عليه أم لم تتفق ؟

---

(١) انظر: المحصول ٢/١/٢٦٥ ، الأحكام للآمدى ١/٢٦١ ، شرح تنقيح الفصول ١٤٧ - ١٤٨ ، نهاية السول ٣/٣٠٧ .

(٢) البخت : الجد والحظ ، انظر المصباح المنير ص ٣٧ مادة (بخت) .

أى يجوز أن يحصل لهم ذلك مصادفة بغير دليل بأن يوفقهم الله عز وجل لاختيار الصواب وإن لم يكن لهم دليل .

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٥٢٠ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٦٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦١ ، المسودة ص ٣٣ .

(٤) فى (ك) : (أو) .

والأول مسلم والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن من يجوز ذلك مع القول بأن الأمة معصومة عن الخطأ يمنع أن يكون ذلك خطأ عند الاتفاق فتكون دعواه دعوى محل النزاع .

قلت : القول فى الدين بغير دليل وأمارة باطل قطعًا فى الأصل ولذلك لو لم يحصل الإجماع عليه كان ذلك باطلاً وفاقًا ، والإجماع لا يصير الباطل حقًا بل غاية تأثيره أن يصير المظنون مقطوعًا به .

وأيضًا : إما أن يقال : كل مجتهد مصيب ، أو يقال المصيب واحد فعلى الأول الحكم يتبع الاجتهاد ، فحيث لا اجتهاد لا حكم يعتبر ، فما حكموا به من غير اجتهاد غير معتبر (*) ، فيكونون مخطئين فيه ، إذ لا نعنى به إلا أنهم أثبتوا حكمًا غير معتبر ، وعلى الثانى المصيب هو الذى صادف ذلك الحكم بناء على طريق ، بدليل أنه لو أصاب ذلك الحكم بطريق الاتفاق فإنه غير مصيب وفاقًا ، والمجموع ينتفى بانتفاء أحد جزئيه ، فتنتفى الإصابة حيث لا طريق فيكون خطأ ، ولا يمكن جعل الإجماع طريقًا إليه ، لأنه متأخر عن التأدية ، التى هى متأخرة عن الاجتهاد ، الذى هو متأخر عن الطريق ، فلو كان طريقًا إليه لزم تقدم الشيئ على [1] نفسه بمراتب وهو محال [2] .

وثانيها : أن الأمة ليسوا بآكد حالاً من النبى المعصوم ، لأن عصمتهم مستفادة من عصمته ، فإذا لم يجز للنبى - عليه السلام - أن يحكم من غير دليل لم يجز للأمة ذلك أيضًا بل أولى .

لا يقال : أن ذلك لدليل آخر [نحو] [3] قوله تعالى : ﴿ **وما ينطق عن**

(*) آخر الورقة (٤٤) من نسخة (ك) .

(١) فى (ك) : (عن) .

(٢) انظر هذا الدليل فى المحصول ٢ ق ٢٦٦/١ ، الأحكام للآمدى ٢٦١/١ - ٢٦٢ .

(٣) كلمة (نحو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

الهــوى إن هو إلا وحــى يوحى ﴾ (١) . ولم يدل مـثله فى حـقـهم ، وإلا فمقتضى العصمة أن كـل حكم يحكم به المعصوم ولو بغير دليل كان صوابًا ، لأنا نقول : القياس عليه أو ما يدل على وجوب التأسى به يدل على ثبوت هذا الحكم فى حقهم (٢) .

وثالثها : لو جاز انعقــاد الإجماع من غير دليل لم يكن الاجتــهاد شرطًا فى القول بالحكم ؛ لأن الإصابة حـينئذ لا تتوقف على الاجتهـاد وما هذا شأنه لا يكون شرطًا ، لكن الأمة قبل ظهور المخالف مـجمعة على اشتراطه مطلقًا من غيـر تفصـيل بين حالة الإجـماع ، وغـير حالة الإجـماع فـلا يجوز انعـقاده بدونه(٣) .

وقد استدل فى المسألة بوجوه أخر ضعيفة .

أحدها : أن عند فقد الدليل والاجتهاد الـوصول إلى الحق غير لازم وحينئذ لم يمكن القطع بالإصابة .

ووجه ضعـفه : أن دعواه عند الإجماع دعـوى حل النزاع ، وعند عدمه لا يصير .

سلمناه لكنه منقوض بما إذا وجد الدليل والاجتهاد ، فإن الإصابة أيضًا غير لازم ، لجواز الخطأ مع هذا فإنه عند الإجماع نقطع بالإصابة .

وثانيها : أنه لو جاز أن يحكم الجـميع من غير دليل وأمـارة لجاز ذلك لكل واحد منهم ، لأنهم إنما يجـمعون على الحكم بأن يقـول كل واحد منهم به ، لكن اللازم باطل بالإجماع فكذا الملزوم .

وجوابه : مع أنه إنما يجمـعون على الحكم بأن يقـول كل واحــــد منهم به

---

(١) سورة النجم ، الآيتان (٣ ، ٤) .

(٢) انظر هذا الاستدلال فى:الأحكام للآمدى ١/ ٢٦١ .

(٣) انظر المصدر السابق ١/ ٢٦٣

على الانفراد ، بل جاز أن يحصل معًا كما فيما إذا كان المجتهدون منحصرين يشاهدون بعضهم البعض .

سلمناه ، لكن لا يلزم منه أن يجوز لكل واحد منهم ذلك وإن لم ينضم إليه الباقون ، لجواز أن يكون جوازه له مشروطًا بضم الباقين إليه ، فإنه يجوز أن يكون حكم المجموع الحاصل من الأفراد مخالفًا لها ، كالخبر المتواتر ، والإجماع الحاصل عن مستند فإنه إنما يحصل بأن يقول كل واحد منهم به ، ومع ذلك لا يلزم أن يكون قول كل واحد منهم صحيحًا مقطوعًا به مع أن قول الكل كذلك .

وثالثها : أن الحكم إذا لم يستند إلى دليل لا ينسب إلى الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .

ووجه ضعفه : أنه إن عنى بقوله : لا ينسب إلى الشارع أنه غير مستفاد من دليل من أدلته فهذا مسلم ، لكن لا نسلم أن ما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به ، فإن عندنا ينقسم ذلك إلى ما يكون مجمعًا عليه فيجوز أخذه ، وإلى ما لا يكون مجمعًا فلا يجوز أخذه ، وإن عنى به أنه لا يصاب الحكم ، فهذا غير مسلم بل دعواه دعوى محل النزاع (1) .

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه لو لم ينعقد الإجماع إلا عن دليل - أعنى به القطعى والظنى- لكان ذلك الدليل هو الحجة ، وحينئذ لا تبقى فائدة فى جعل الإجماع حجة شرعية .

وجوابه : أنه يقتضى منع انعقاد الإجماع عن دليل وهو خلاف الإجماع.

سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم أنه لا فائدة فيه ، بل فيه فائدتان

---

(1) انظر ما تقدم من الاحتجاج فى : التمهيد ٣/ ٢٨٦ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٢ - ٢٦٣ .

وهما : جواز الأخذ بالحكم المجمع عليه من غير بحث عن وجود ذلك الدليل، وعن كيفية دلالته عليه ، وحرمة المخالفة الجائزة قبله .

وثانيهما : أنه وقع ذلك كإجماعهم على بيع المراضاة (١) ، وأجرة الحمام والحلاق والدلاك (٢).

وجوابه : منع أنه انعقد (٣) الإجماع على ذلك من غير دليل ، وغاية ما يستدل عليه إنما هو بعدم الوجدان ، لكنه لا يدل عليه ، لجواز أن كان أنه دليل لكنه لم ينقل إلينا استغناء بالإجماع (٤).

---

(١) يجوز البيع بالتعاطى عند الحنفية فى الجملة وهل يكون فى النفيس والخسيس ؟ اختلف الحنفية فى ذلك فذهب جماعة منهم إلى أنه يجوز التعاقد بالتعاطى فى الخسيس دون النفيس وذهب جماعة منهم إلى جوازه فى الأشياء النفيسة أيضًا .
ويجوز التعاقد بالتعاطى عند المالكية سواء كان المعقود عليه خسيسًا أو نفيسًا . وكذلك الحال عند الحنابلة يجوز التعاقد بالمعاطاة فى الحقير والثمين كما إذا قال: أعطنى بهذا الدينار خبزًا فأعطاه ما يرضيه أو قال كم تبيع الخبز فقال كذا بدرهم فعزل عددًا معينًا وناوله ثمنها من غير نطق .
ويرى الشافعية أن العقد لا ينعقد بالمعاطاة لأنه عندهم لا ينعقد إلا بالإيجاب والقبول.
انظر: المغنى ٣/٥٦١ ، بداية المجتهد ٢/ ١٨٥ ، فتح القدير ٥/ ٧٧ ، المهذب ٢٥٧/١.

(٢) أما أجرة الحمام فهى ثابتة بالعرف ، والعرف دليل اعتبره الشارع بشروطه لقوله تعالى ﴿ من أوسط ما تطعمون أهليكم ﴾ وكذلك أجرة الحلاق والدلاك ويتضح بهذا أن الأول وهو بيع المراضاة لا إجماع فيه لخلاف الإمام الشافعى والثانى والثالث والرابع دليلها العرف وليس الإجماع بغير مستند .
انظر هامش المحصول جـ ٢ ق ٢٦٧/١ .

(٣) فى الأصل (انعقاد) والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر ما تقدم من الاحتجاج بهذين الوجهين فى : المعتمد ١/ ٥٢١ ، التمهيد ٣/ ٢٨٢، المحصول ٢/ ١/ ٢٦٦ - ٢٦٨ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٣ .

((المسألة الثانية))

القائلون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند أتفقوا على جواز وقوعه عن دلالة .

واختلفوا فى جواز وقوعه عن أمارة [1] :

فجوزه الجماهير لكن اختلفوا فى وقوعه : فمنهم من قال بوقوعه أيضًا وهم [2] الجماهير .

ومنهم من لم يقل به [3] .

والقائلون بالوقوع ، اختلفوا فى أنه هل تحرم مخالفته أم لا ؟ مع إطباقهم على أنه حجة :

فذهب الجماهير / (٤٢/أ) إلى أنه تحرم مخالفته ، ومنهم من نفى ذلك[4] .

وذهب الشيعة ، وداود الظاهرى، ومحمد بن جرير الطبرى إلى امتناعه[5] .

---

(١) أى قياس انظر نهاية السول ٣/٣٠٩ ، الإبهاج ٢/٤٣٩ .

(٢) فى الأصل (وهو) والمثبت فى (ك) .

(٣) والحق جواز وقوعه انظر:المعتمد ٢/٥٢٤ ، التبصرة ص ٣٧٢ ، المستصفى ١/١٩٦، المحصول ٢/١/٢٦٨ - ٢٦٩ ، الأحكام للآمدى ١/٢٦٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٩ ، المسودة ٣٣٠ ، نهاية السول /٣٠٩ ، فواتح الرحموت ٢/٢٣٩ .

(٤) والحق أنه تحرم مخالفته . انظر:الأحكام للآمدى ١/٢٦ ، الإبهاج ٢/ ٤٤٠ .

(٥) انظر:المعتمد ٢/٥٢٤ ، التبصرة ص ٣٧٢ ، الأحكام لابن حزم ٤/٥٢٤ ، المستصفى ١/١٩٦ ، المحصول ٢/١/٢٦٨ - ٢٧٤ ، الأحكام للآمدى ١/٢٦٤ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/٣٩ ، نهاية السول ٣/٣٠٩ ، فواتح الرحموت ٢/٢٣٩ .

ومنهم من فصل فجوز بالجلية ، دون الخفية (١) .

والمختار أنه وقع ، وأنه تحرم مخالفته (*) .

أما الأول فهو أن الصحابة أجمعت فى زمان عمر - رضى الله عنه - على أن حد الشارب ثمانون وهو بطريق الاجتهاد ، إذ روى أن عمر - رضى الله عنه - شاور الصحابة فى ذلك فقال على - رضى الله عنه - : « أنه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وحد المفترى ثمانون » (٢) وهذا تصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا ذلك الحكم بالاجتهاد ، وضرب من القياس ، إذ مع وجود النص لا يتشبث بمثله ، وحينئذ يعرف اندفاع ما يقال عليه : لعلهم أجمعوا عليه لنص لكنه لم ينقل استغناء بالإجماع .

وأجمعوا أيضًا على إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - بالأمارة ، إذ ليس ذلك لا عن دليل لما تقدم ، ولا عن دليل هو نص ، وإلا لأظهروه كما أظهروا قوله - عليه السلام - : « الأئمة من قريش » (٣) بل ذلك أولى بصراحة دلالته على التعيين ، كيف وقد صرح فى بعض ما نقل بالقياس والاجتهاد

---

(١) وهو قول لبعض الشافعية . انظر:المستصفى ١/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٤ ، الإبهاج ٢/ ٢٦١ ، نهاية السول ٣/ ٣١١ .

(*) آخر الورقة (٤٥) من نسخة (ك) .

(٢) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه باب حد الخمر ٧/ ٣٧٨ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى كتاب الأشربة باب ما جاء فى عدد حد الخمر ٨/ ٣١٨ - ٣٢٢ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الحدود والديات ٣/ ١٥٧ .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الحدود ٤/ ٣٧٥ وقال:صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وانظر : أعلام الموقعين ١/ ٢١١ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٣/ ١٢٩ ، ٤/ ٤٣١ من حديث أنس - رضى الله عنه- .

قال الهيثمى : رجاله ثقات . انظر:الفتح الربانى ٢٣/ ٦ .

بعضهم : « رضيه رسول الله - عليه السلام - لديننا » يعنى به تقديمه إياه فى الصلاة « أفلا نرضاه لدنيانا ؟ » وقال الآخر : إن تولوها أبا بكر - تجدوه قويًا فى أمر الله ضعيفًا فى بدنه » وإذا لم يكن بهاتين الطريقتين تعين أن يكون لأمارة وهو المطلوب .

وأجمعوا أيضًا على جزاء الصيد بالاجتهاد وضرب من القياس ، فإنهم إنما عينوه للتشبه إما فى الصورة ، أو فى المعنى وكل ذلك قياس ، بل أضعف من القياس الذى وقع النزاع فيه وهو قياس المعنى (١) .

وأما التمسك بمثل أن الأمة مجمعة على تحريم شحم الخنزير قياسًا على تحريمه ، وأجمعت على إراقة الأدهان و السيالة إذا ماتت فيها فأرة قياسًا على السمن ففيه نظر ، لأنه ليس بقياس ظنى الذى وقع فيه النزاع ، بل هو قياس قطعى وليس فيه النزاع (٢) .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : أن الأمة مع كثرتها ، واختلاف دواعيها - لا يجوز أن تجمعها الأمارة مع خفائها ، كما لا يجوز أن تجمعهم شهوة طعام واحد فى الساعة الواحدة على أكله ، وكذا التكلم بالكلمة الواحدة على تكلمها ، وهذا بخلاف إجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة ، لأن الدليل قوى لا تختلف دلالته لغاية ظهورها ، فلا تختلف فيها الأذهان فجاز أن تجمع ، وهذا بخلاف الأمارة ، فإنها تضطرب فيها الأذهان ، والشبهة ، وإن كانت دلالته ليست حقيقة لكنها شبيهة بالدلالة فلذلك اعتقدت دليلاً فكانت جارية مجراها .

وجوابه : أن ذلك إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال ، فأما فيما ظهر

---

(١) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٦٩ - ٢٧٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٤ - ٢٦٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٩ ، نهاية السول ٣/ ٣١٠ .

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٧٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٤ ، نهاية السول ٣/ ٣١٠ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٦٢ .

فلا نسلم امتناعه فيه

سلمناه لكنه منقوض بالخبر الواحد ، فإنه أيضًا غير مقطوع به مع أنه يجوز حصول الإجماع على مقتضاه [١]

وثانيها : أن فى الأمة من لا يعتقد جواز الحكم بالأمارة ، فهو لا يستحيل أن لا يجمعوا على الحكم بسببها .

وجوابه : أن الخلاف فى جواز الحكم بالأمارة حادث لم يكن فى العصر [الأول] [٢] لما سيأتى فى القياس إن شاء الله تعالى أن العمل به كان مجمعًا عليه فيما بين الصحابة - رضى الله عنهم - .

سلمناه لكنه يجوز أن لا يوجد واحد منهم فى بعض الأعصار فيتصور انعقاد الإجماع به .

سلمنا عدم خلو الزمان عنهم لكنه يجوز أن تشتبه الأمارة بالدلالة فيثبت بها بناء على أنه أثبته بالدلالة

سلمنا عدم جواز اشتباه الأمارة بالدلالة ، لكنه منقوض بخبر الواحد فإنه أيضًا مختلف فيه مع أنه يجوز أن يحصل الإجماع به وفاقًا : سلمنا سلامته عن هذا النقض لكنه منقوض بعموم المقطوع به [٣] فإنه أيضًا مختلف فيه مع أنه يجوز حصول الإجماع على مقتضاه وفاقًا [٤].

وثالثها : أن تجويزه يقتضى الجمع بين أحكام متنافية ، لأن الحكم من حيث أنه صدر عن الاجتهاد يجوز مخالفته ، ولا يفسق مخالفه ، ولا يبدع ويحكم

---

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه فى:التبصرة ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ، المحصول ٢/ ١/ ٢٧٢ - ٢٧٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٥ ٢٦٦ ، نهاية السول ٣/ ٣١٢

(٢) كلمة (الأول) ساقطة من الأصل ومثبته فى (ك)

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

(٤) انظر فى هذا الدليل والجواب عنه التبصرة ص ٣٧٣ ، المحصول ٢/ ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤ ، الأحكام [illegible]

عليه بأنه غير مقطوع به .

ومن حيث أنه مجمع عليه بالضد من هذه الأحكام ، فلو جاز حصول الإجماع عنه لزم حصول هذه الأحكام فيه ، وأنه جمع بين الأحكام المتنافية فلا يجوز .

وجوابه : أن الأحكام المترتبة على الاجتهاد مشروطة بأن لا تصير المسألة إجماعية ، فإذا صارت إجماعية زالت تلك الأحكام لزوال شرطها .

سلمنا أنها غير مشروطة به ، لكنه منقوض بالإجماع الصادر عن خبر الواحد ، فإن جميع ما ذكروه ثابت فيه بعينه مع أنه يجوز ذلك وفاقًا (١) .

ورابعها : أن الإجماع أصل من أصول الأدلة ، وهو معصوم عن الخطأ ، والغلط والقياس فرع وعرضة للخطأ والغلط ، فلا يجوز إسناده إليه .

وجوابه : أنه إن عنى بقوله : أنه أصل من أصول الأدلة ، أى هو دليل بنفسه من غير إسناد إلى شيئ آخر فهذا باطل ، بل حجيته مستفادة من الكتاب والسنة كالقياس ، وهو محتاج إلى دليل فى انعقاده فى آحاد الصور لما تقدم أنه لا يجوز أن ينعقد عن تبخيت .

وإن عنى به أنه أصل بالنسبة إلى الأحكام الفرعية فهذا مسلم ، لكن القياس أيضًا أصل بهذا المعنى (*) ، وإنما هو فرع الكتاب والسنة ، والإجماع أيضًا كذلك .

وأما قوله : القياس عرضة للخطأ والغلط .

قلنا : إن عنيتم به: أنه كذلك قبل الإجماع على القول بمقتضاه فهذا مسلم، لكن لم قلتم أنه لا يجوز إسناد الإجماع إليه فإن هذا أول المسألة .

---

(١) انظر: المحصول ٢/١/٢٧٣ - ٢٧٤ ، الأحكام للآمدى ١/٢٦٥ - ٢٦٦ ، نهاية السول ٣/٣١٢ .

(*) آخر الورقة (٤٦) من نسخة (ك) .

ثم ليس هو إسناد للمعصوم إلى المعرض للخطأ ، لأنا إذا ذاك تبينا أنه أسند الحكم إلى قياس صحيح مقطوع بصحته لا يجوز أن يكون خطأ فيكون ذلك إسناد لما لا يحتمل أن يكون خطأ / (٤٣/أ) إلى ما لا يحتمل أن يكون خطأ .

وإن عنيتم به : أنه كذلك مطلقًا سواء كان قبل الإجماع أو بعده فهذا ممنوع، وهذا لأنه عندنا غير محتمل للخطأ بعد الإجماع [١] .

---

(١) انظر:الأحكام للآمدي ١/ ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

((المسألة الثالثة))

الإجمـاع الموافق لدليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مـستنداً إلى ذلك الدليل عند الجمـاهير ، لاحتـمال أن يكون له دليل آخر وهو مـستند إليه ، لكنه لم ينقل إلينا استغناء بالإجماع .

وقال أبو عبد الله البصرى [(١)] : « أنه يكون مستنداً إليه » .

فإن أراد به أنه كذلك [على سبيل الوجوب فهذا باطل ، لما تقدم .

وإن أراد به أنه كـذلك] [(٢)] على سبيل غلبـة الظن فهذا حق ، إذ الأصل عدم دليل آخر سواه ، وهذا إنما يـتم لو قيل بحجية استصـحاب الحال ، وقد تقدم له نظير [(٣)].

---

(١) هو الحسين بن على أبو عـبد الله البصرى الملقب بالجعـل رأس المعتزلة حنفى المذهب منتشر الصيت واسع العلم ولد سنة ٢٩٣هـ وتوفى سنة ٣٦٩هـ وكانت له آراء خاصة فى أصول الفقه انفرد بها .
انظر ترجمـته فى طبـقات الشيـرازى ص ١٢١ ، شذرات الذهب ٦٨/٣ ، طبـقات المعتزلة للمرتضى ص ٨٨ - ٩٠ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) انظر : المسـألة فى:المحـصـول ٢ ق ٢٧٤/١ - ٢٧٥ ، الأحكام للآمـدى ٢٦٧/١ ، نهاية السول ٣١٢/٣ مع شرحه سلم الوصول للشيخ محمد بخيت المطيعى .

الفصل الرابع

فـــــى المجمعـــين

وفيه مسائل :

الفصل الرابع
فى المجمعين

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

القائلون بأن الإجماع حجة اتفقوا على أنه لا يعتبر فى الإجماع اتفاق جميع الأمة من وقت الرسول - عليه السلام - إلى يوم القيامة ، وسببه ظاهر، فإنه لو اعتبر ذلك لسقطت فائدة شرعية كون الإجماع حجة ، فإنه لو كان حجة حينئذ ، فإنما يكون حجة إلى ما بعد يوم القيامة لاستحالة حصوله قبل يوم القيامة ، وما بعده لا حاجة إليه لعدم الاحتياج إلى الاستدلال بل لا يتصور أن يكون حجة ، لأن التكاليف بأسرها مرتفعة فيه [(١)].

وأجمعوا أيضًا على أنه لا يعتبر فيه قول الخارج عن الملة ؛ لأن الأدلة دالة على اعتبار قول المؤمنين والأمة لا غير ، والأمة فى عرف الشرع الذين قبلوا دين الرسول - عليه السلام - فمن كان خارجًا عن الملة لا يكون مؤمنًا ، ولا من الأمة فلا يعتبر قوله ، لعدم ما يدل على اعتباره [(٢)] .

واتفقوا على اعتبار قول المجتهدين ؛ لأن أدلة الأجماع متناولة لهم ، ولم يدل دليل آخر على عدم إرادتهم ، فوجب اعتبار قولهم وإن كان فى بعضهم كالعاصى والمبتدع خلاف على ما تقدم .

واختلفوا فى اعتبار قول العوام [(٣)] :

---

(١) ذكر هذا الاتفاق الرازى فى المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٧٨ - ٢٧٩ ، والآمدى فى الأحكام ١/ ٢٢٥ .

(٢) انظر:المحصول ٢ ق/ ١/ ٢٧٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٥ .

(٣) المراد بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء . ==

فذهب الأكثرون إلى أنه لا عبرة به [1] ، لأن أدلة الإجماع وإن كانت متناولة لهم ، لأنهم من المؤمنين والأمـة ، لكن أدلة أخر تدل على عـدم إرادتهم منها كما سيأتي ذكرها .

وذهب الأقلون إلى اعـتباره ، وهو مـختار القـاضي أبي بكر[2] - رحمه الله-[3] .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أنه لو اعتبر قولهم ، فإنما يعتبر، لاحتمال أن يكون قولهم صوابًا، فإن بتقـدير أن يقطع بانتفاء احتمـال الصواب عنه ، فإنه لا يعتـبر قولهم إذ لا معنى لاعـتبـار قول من يقطع بخطأ قـوله ، لكن لا يحتمل أن يـكون قولهم صوابًا ، لأن قولهم غـير مستند إلى دليل وأمارة ، إذ المعـنى من استناد القول إلى الدليل أن يكون مـستـفادًا منه ، واسـتفـادة الأحكام من أدلتهـا تستـدعى حصول شرائط الاجتهاد والاسـتدلال ، والعامى عار عن ذلك ، فيكون قولهم غير مستند إلى دليل ، وكل قول غير مستند إلى دليل فإنه باطل فيكون قـــول

== انظر حاشـية البنانى على شـرح المحلى على جمع الجـوامع ٢/ ١٧٧ ، والمدخل لابن بدران ص ٢٨٠ .

(١) انظر المعتـمد ٢/ ٤٨٢ ، التبصـرة ص ٣٧١ ، المستصفى ١/ ٢٨٢ ، المحـصول ٢ ق ١/ ٢٧٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٦ ، نهاية السول ٣/ ٣٠٤ .

(٢) فى الأصل وفى (ك) : (أبو) .

وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعـفر أبو بكر المعروف بالباقلانى ، ولد بالبصرة وسكن بغداد وتوفى فيها وهو المتكلم المشهور الذى رد على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم . ومن تصانيفه « إعجاز القرآن » و« الإنصاف » و« التقريب والإرشاد » فى أصول الفقه ، مات سنة ٤٠٣هـ .

تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩ ، وفيات الأعيان ١/ ٦٠٩ ، شذرات الذهب ٣/ ١٦٨ .

(٣) وهو اختيار الآمدى والغزالى .

انظر : المستـصـفى ١/ ١٨١ - ١٨٢ ، الأحكام للآمـدى ١/ ٢٢٦ ، شـرح تنقـيح الفصول ٣٤١ ، نهاية السول ٣/ ٣٠٤ .

العامى باطلاً فلا يعتبر .

وثانيها : أن العلماء إذا اتفقوا على شيئ وخالفهم العوام فى ذلك فلا شك أن خلافهم وقولهم بخلاف ذلك الحكم باطل ، لما سبق ، فلو كان قول العلماء أيضًا باطلاً : لزم أن يكون قول مجموع الأمة باطلاً بالنسبة إلى مسألة واحدة ، ولكن غايته أنه باعتبارين مختلفين ، فإن بطلان قول العوام باعتبار الطريق وبطلان قول العلماء باعتبار عدم مصادفة الحكم ، وهذا على قولنا : المصيب واحد ، وأما على قولنا : كل مجتهد مصيب [فإنه لا يتصور البطلان بهذا المعنى بل يتعين أن يكون البطلان فى القولين] (١) على الوجه الأول وبطلان قول مجموع الأمة بالنسبة إلى مسألة واحدة باطل ، وإن كان ذلك باعتبارين ، لأن أدلة الإجماع تنفى ذلك مطلقًا من غير فصل .

وثالثها : أن العوام ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون . وما يذكر من الفرق بين المقيس والمقيس عليه فغير قادح ، لأنه فى غير محل الجمع .

ورابعها : أن العامى يلزمه موافقة العلماء ، ويحرم عليه مخالفتهم ، فلا تكون مخالفته معتبرة ، كالمجتهد إذا خالف بعد انعقاد الإجماع ، أو بعد انقراض عصره على اختلاف القولين ، فإنه لما وجب عليه موافقتهم لم تعتبر مخالفته لهم .

وفى هذا الوجه نظر ، فإن المجتهد إذا خالف خبر الواحد بناء على أنه لا يرى العمل به ، وأجمع الباقون على مقتضاه ، فإن ها هنا يحرم عليه مخالفته ونعصيه بسبب المخالفة مع أنه لا ينعقد الإجماع مع مخالفته (*) ، فليس يلزم من حرمة المخالفة عدم اعتبارها ، وأما فى الصورة التى ذكروها فليس تعتبر المخالفة لعموم حرمة المخالفة ، بل لخصوص مخالفة الإجماع .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٤٧) من نسخة (ك) .

وخامسها : لو اعتبر اتفاق العوام لم يتصور العلم بحصول الإجماع [حتى] [١] فى زمان الصحابة أيضًا ؛ لأنهم متفرقون فى الأقطار والنواحى بحيث يتعذر العلم باتفاقهم ، لكثرتهم وعدم العلم بأعيانهم ، بخلاف العلماء لاسيما فى زمن الصحابة فإنهم كانوا منحصرين معلومين فيه .

وسادسها : أن عوام الصحابة وخواصهم أجمعوا : على أنه لا عبرة بقول العوام فى هذا الباب لا بالنسبة إلى الموافقة ، ولا بالنسبة إلى المخالفة ، واعتبار قولهم خلاف لإجماعهم فيكون باطلاً .

وفى هذا الوجه أيضًا نظر ؛ وهذا لأن المؤمنين من أهل البادية قد لا يعرفون أن الإجماع حجة ، فضلاً من أنه لا يعتبر فيه قول العوام أو يعتبر ، فكيف يمكن ادعاء إجماعهم على أنه لا يعتبر قول العوام ؟

وسابعها : أن قول المجتهد بالنسبة إلى العوام كالنص بالنسبة إلى المجتهدين [فكما أن حجية النص مطلقًا لا يتوقف على رضا المجتهدين] [٢] فكذا حجية قولهم مطلقًا لا يتوقف على رضا العوام به [٣] .

وما يقال على أكثر هذه الحجج المتقدمة : بأن قول العوام وإن كان باطلاً إذا لم يكن على / (٤٤/أ) موافقة العلماء [إذ] [٤] هو غير مستند إلى دليل فيكون قولاً فى الدين بالتشهى وهو باطل ، لكن لم لا يجوز أن تكون موافقتهم للعملماء شرطًا فى حجية قولهم على من يحدث بعدهم من العلماء فإن ما تقدم من الدلالة لا ينفى هذا الاحتمال ؟

فهو ضعيف ، أما أولاً : فلأنه مجرد احتمال دل الأصل على عدمه .

وأما ثانيًا : فلأن الأصل عدم توقيف المقتضى على شيئ ، لأن على هذا

---

(١) كلمة (حتى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) الحجج المتقدمة استفادها المؤلف - رحمه الله - مما فى المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٨٠ - ٢٨١ ، والأحكام للآمدى ١/٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٤) كلمة (إذ) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

التقدير اتفاق العلماء هو الحجة لكن حجيته تتوقف على موافقة العوام لهم ، وأما دلالة لفظ المؤمنين والأمة عليهم فإنما هى على وجه الجزئية كما تقدم ، كان اعتبار موافقتهم على وجه الشرطية مجرد احتمال من غير دليل فيكون منفيًا لما تقدم من الوجهين (١) .

واحتجوا : بأن الأدلة التى تدل على أن الإجماع حجة متناولة للعوام حسب تناولها للمجتهد فوجب أن تكون مرادة ، إذ الأصل فى المتناول أن يكون مراداً، وإذا كان العوام مراداً منها وجب أن لا ينعقد إجماع بدون موافقتهم للعلماء ، لأن ما يدل على ثبوت الحكم فى الكل لا يدل على ثبوته فى البعض بدونه ، والأصل عدم دليل آخر .

وجوابه : أن الأصل فى المتناول وإن كان هو الإرادة،لكن قد يترك الأصل، لقيام الدلالة على عدم إرادته ، وما ذكرنا من الأدلة دالة على أنهم غير مرادين من لفظ المؤمنين والأمة فوجب تخصيصهما بالمجتهدين (٢) .

ثم اعلم أن المجتهد الذى اعتبرنا قوله ليس هو المجتهد كيف كان حتى لو كان مجتهدًا فى فن يعتبر قوله فى فن آخر أو فى جميع الفنون ، بل هو المجتهد مطلقًا ، أو المجتهد فى ذلك الفن الذى يحصل الإجماع على مسألة من مسائله.

فأما لو كان مجتهدًا فى فن فإنه لا يعتبر قوله فى فن آخر ، لأنه عامى بالنسبة إليه فعلى هذا المعتبر فى مسائل الكلام إنما هو قول المتكلمين لا غير ، وفى مسائل الفقه قول المتمكنين من الاجتهاد فى مسائل الفقه لا قول المتكلمين، ومن يجرى مجراهم .

واختلفوا فى الأصولى الذى ليس بفقيه ، والفقيه الذى ليس بأصولى على أربعة أقوال :

---

(١) انظر أيضًا:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٨١ ، والأحكام للآمدى ١/ ٢٢٧ .

(٢) انظر فى ذلك:المعتمد ٢/ ٤٨٢ ، التبصرة ص ٣٧١ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٨١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١ .

أحدها : اعتبار قوليهما ، نظراً إلى ما لهما من الأهلية المناسبة بالنسبة إلى المسائل الفرعية التي لا توجد في العوام ولا في المتكلمين واللغويين والنحويين[1] .

وثانيها : عدم اعتبار قوليهما ، لعدم أهلية الاجتهاد والتمكن التام الثابت لأهل الحل والعقد من المجتهدين [2].

وثالثها : اعتبار قول الأصولي دون الفقيه الحافظ للأحكام ، وهو الأولى[3]، لأنه متمكن من الاجتهاد ، واستنباط الأحكام عن مداركها ، إذ ليس من شرائط الاجتهاد حفظ الأحكام كما ستعرف ذلك إن شاء الله تعالى . وإذا كان كذلك وجب أن يكون قوله معتبراً كغيره من المجتهدين . نعم التمكن التام كما هو حاصل للأصولي الحافظ للأحكام فإنه غير حاصل له لكن ذلك لا يخل برتبة الاجتهاد .

ورابعها : اعتبار قول الفقيه الحافظ للأحكام دون الأصولي [4] .

ولا يتخيل فيه أنه إنما اعتبر قوله ، لكونه أعرف بمواقع الاتفاق ، والاختلاف ، فعدم اتفاقه يدل على تقدم خلاف فيه إذ لو كان متفقًا عليه لما خالف وذلك يمنع من انعقاد الإجماع على رأي .

لأنا لا نسلم أنه يدل عليه لجواز أن تكون المسألة غير واقعة في العصر الأول، أو وإن وقعت فيه لكن ربما لم تصل إليه مذاهب الناس فيه ، وإنما

---

(١) انظر:الروضة ص ١٣٧ ، الأحكام للآمدي ٢٢٨/١ ، شرح تنقيح الأصول ص ٣٤١، ٣٤٢ .

(٢) وهذا هو الصحيح عند الإمام أحمد - رضي الله عنه - وعند أكثر العلماء . انظر: الروضة ص ١٣٦ ، الأحكام للآمدي ٢٢٨/٢ .

(٣) وهو اختيار الإمام الرازي والطوفي . انظر: المحصول ٢/ ١/ ٢٨٢ ، نهاية السول ٣٠٥/٣ ، مختصر الطوفي ص ١٣٠ .

(٤) انظر:المستصفى ١/ ١٨٢ ، الأحكام للآمدي ٢٢٨/١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٣/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

خالف بناء على دليل : إمـا فى نفس الأمر ، أو فى ظنه أو لم يوافـق ، لعدم الظفر عـلى الدليل ، أو لعدم اهتـدائه إلى وجه دلالة الدليل ، فـلا يدل عدم موافقته على تقدم من الخلاف ، ثم عـدم موافقته إنما يقدح فى الإجماع أن لو كانت موافقـته معتبرة ، فإن بتـقدير أن لا تكون موافقته معـتبرة لا يكون عدم موافقـته قادحًا فى الإجماع وحينئـذ يكون الاستدلال (*) باعتبار عدم الموافقة دوران (1) .

(*) آخر الورقة (٤٨) من نسخة (ك)

(1) انظر: التبصرة ص ٣٧١ ، المستصفى ، ١/ ١٨١ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٨١ - ٢٨٣، الروضـة ص ١٣٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٨ ، مـختـصر ابن الحـاجب وشرحـه للعضد ٢/ ٣٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١ - ٣٤٢

المسألة الثانية

ذهب الأكثرون إلى أنه لا يشترط فى المجمعين أن يكونوا بالغين حد التواتر، لأن أدلة الإجماع تدل على عصمة المؤمنين والأمة مطلقًا ، من غير فصل بين أن يكونوا بالغين حد التواتر ، أو ولم يكونوا بالغين إلى حده فوجب أن يثبت ذلك مطلقًا عملاً بإطلاق الأدلة [(١)].

وذهب الأقلون إلى أنه يشترط ذلك [(٢)] .

لكن منهم من زعم أن ذلك ، لأنه لا يتصور أن ينقص عدد المسلمين عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيًا .

ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان متصوراً لكن لا يقطع أن ما ذهب إليه دون عدد التواتر سبيل المؤمنين ، لأن إخبارهم عن عن إيمانهم لا يفيد القطع بإيمانهم ولا بإيمان واحد منهم فلا تحرم مخالفته .

ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم إيمانهم بالقرائن ، ولا يشترط فيه ذلك بل يكفى فيه الظهور ، لكن الإجماع إنما يكون حجة ، لكونه كاشفًا عن دليل قاطع على ما تقدم تقريره فى المسلك العقلى ، والقاطع النقلى يجب أن يكون نقله متواترًا ، وإلا لم يكن قاطعًا ، فما يقوم مقام نقله متواترًا وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادراً عن عدد التواتر وإلا لم يقطع بوجوده

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٨٨ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٨٣ ، الروضة ص ١٣٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٦ ، المسودة ص ٣٣٠.

(٢) وهو قول الباقلانى وإمام الحرمين واختاره ابن السبكى . انظر البرهان ١/ ٦٩١ ، المستصفى ١/ ١٨٨ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤١، المسودة ٣٣ ، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢/ ١٨١ .

كما إذا نقله صريحًا دون عدد التواتر ، وهؤلاء لا يخصصون حجية الإجماع بشرعنا ، ولا يشترطون [1] أن يكون المجمعون مجتهدين ، بل يزعمون أن اتفاق الخلق الكثير الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب حجة من أى ملة كانوا وكيف كانوا ، لكنك قد عرفت ضعف دليلهم على الأصل الذى بنوا عليه اشتراط عدد التواتر فى المجمعين .

فإن قلت : فعلى رأى الأكثرين هل يشترط أن يكون المجمعون جمعًا أو[1] لا يشترط ذلك حتى لو كان الباقى واحدًا من الأمة والمؤمنين أو من المجتهدين كان قوله حجة ؟

قلت : اختلفوا فيه :

فذهب الأكثرون منهم إلى أنه حجة وهو مختار الأستاذ أبى إسحاق - رحمه الله - لأنه إذ ذاك سبيله / (٤٥/أ) سبيل المؤمنين وسبيل الأمة فخالفه مخالف لسبيل المؤمنين فيدخل تحت الوعيد ولا نعنى بكونه حجة سوى هذا ، ولأن المقصود إنما هو عصمة الزمة والمؤمنين لا عصمة عدد مخصوص فإذا لم يبق منهم إلا واحد كان معصومًا عن الخطأ غير ذاهل عن الحق فكان قوله حجة[3] .

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يكون حجة ؛ لأن لفظ المؤمنين والأمة وإن لم يشعر باعتبار عدد التواتر لكنهما يشعران إشعارًا ظاهرًا باعتبار عدد الجمع ، فإذا لم يبق عدد الجمع لم تكن الأدلة الواردة فيهما دالة على حجيته إلا على وجه التجوز ، وأنه خلاف الأصل ، لا سيما فى هذا المقام ؛ لأنه أريد منهما الحقيقة ، فلو أريد منهما التجوز أيضًا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأنه غير

---

(١) فى الأصل (ولا يشترط) والمثبت فى (ك) .

(٢) الهمزة ساقطة من الأصل .

(٣) انظر رأى أبى إسحاق فى:الأحكام للآمدى ١/ ٢٥١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٦ - ٣٧ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٨١ ، المسودة ٣٣٠ .

جائز ، وحيث أطلق الزمة على الواحد كما فى قوله تعالى : ﴿ **إن إبراهيم كان أمة قانتًا لله** ﴾ (١) فإنما هو على وجه التجوز بدليل عدم الاطراد (٢) .

فإن قلت : كيف يعقل إمكان وقوع ما ذهب إليه الجماهير من أنه إذا نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر بل عن عدد الجمع يكون إجماعهم حجة مع بقاء التكليف بالشريعة ، فإن صحة التكليف بالشريعة تنبنى على صحة النبوة، وصحة النبوة تتوقف على النقل المتواتر عن وجوده عليه السلام وادعائه النبوة ، وظهور المعجزة على يده وهو القرآن العظيم ، فإذا لم يبق من المسلمين عدد التواتر - والعياذ بالله - انقطع النقل المتواتر عما ذكر من الأمور ، فيمتنع بقاء التكليف بالشريعة ؟

قلت : إن قلنا : أنه لا يعتبر فى الإجماع إلا أقوال (٣) المجتهدين فيعقل إمكان وقوع المسألة مع بقاء النقل المتواتر بالأمور المذكورة بالعوام ظاهر .

وإن قلنا : أنه يعتبر فيه قول الجميع من العوام والمجتهدين فيعقل أيضًا إمكان وقوع المسألة مع العلم بتلك الأمور المذكورة إما بنقل من بقى من المسلمين وإن كانوا أقل من عدد التواتر بقرائن تحتف بخبرهم أو بنقل الكفار ذلك بأن ينقلوا بالتواتر وجوده ودعواه النبوة ، وظهور القرآن على يده وإن كانوا ينقلون معه أنه كان كاذبًا فى دعواه ، وأن ما ظهر على يده ليس بمعجز بل كان أساطير الأولين (٤) .

---

(١) سورة النحل ، الآية (١٢٠)

(٢) انظر المراجع السابقة فى فقرة (٣) ص ٢٦٥٥.

(٣) فى (ك) (اجماع) .

(٤) انظر المستصفى ١٨٨/١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٥٠ ، ٢٥١ .

المسألة الثالثة

إجماع غير الصحابة حجة [١]. خلافًا لأهل الظاهر[٢] ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين [٣] .

لنا : أدلة الإجماع ، فإنها تدل على أن الإجماع حجة من غير فصل بين إجماع الصحابة وغيرهم [٤] ، فوجب أن يكون الإجماع حجة مطلقًا من غير تقييد بإجماع مخصوص جريًا على إطلاق الأدلة [٥] .

فإن قلت : لا نسلم أن أدلة الإجماع تتناول إجماع الصحابة وغير الصحابة حتى تكون دالة على حجيته مطلقًا ؛ وهذا لأن أدلة الإجماع واردة بلفظ المؤمنين والأمة ، وهما إنما يتناولان الموجودين فقط لما عرفت غير مرة ، ولما [٦] لم يكن التابعون ومن بعدهم موجودين فى ذلك الوقت لم تكن تلك الأدلة متناولة لهم فلا تكون دالة على أن إجماعهم حجة .

---

(١) وإلى هذا ذهب الجمهور . انظر:المعتمد ٢/ ٤٨٣ ، التبصرة ص ٣٥٩ ، المستصفى ١/ ١٨٩ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٨٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٠ .

وهو ظاهر كلام الإمام أحمد - رحمه الله - كما حكاه القاضى أبو يعلى وغيره انظر: العدة ٤/ ١٠٩٠ ، التمهيد ٣/ ٢٥٦، الروضة ص ١٤٧ ، المسودة ص ٣١٧ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص

(٢) كما حكاه ابن حزم فى الأحكام ٤/ ٤٩٤ عن داود وكثير من الظاهرية أنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - وانظر قول الظاهرية هذا فى : المستصفى ١/ ١٨٩ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٠ .

(٣) قد أومأ أحمد - رحمه الله - إلى ذلك انظر:التمهيد ٢/ ٢٥٦ ، الروضة ص ١٤٧ .

(٤) فى الأصل وفى (ك) : (وغيره) .

(٥) انظر:التبصرة ص ٣٥٩ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٨٤ ، الروضة ص ١٤٧ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٤ .

(٦) فى الأصل : (وإنما) والمثبت فى : (ك) .

لا يقال (*) : ما ذكرتم يقتضى أن لا يكون إجماع الصحابة بعد موتهم حجة ، لأن لفظ المؤمنين والأمة لا يصدقان عليهم بعد موتهم كما لا يصدقان على من سيوجد بعد ورودهما ، فإذا لزم من عدم صدقهما على من سيوجد بعد ورودهما عدم حجية إجماعهم ، لزم من عدم صدقهما عليهم بعد موتهم أن لا يكون إجماعهم حجة وهو خلاف الإجماع .

لأنَّا نقول : إن أدلة الإجماع دلت على أن إجماع الصحابة حجة فى حال حياتهم ، ولا يستفاد من تلك الأدلة سوى هذا ، فأما حجية إجماعهم بعد موتهم فمستفاد من إجماعهم على أن ما أجمعوا عليه حين يصدق عليهم لفظ المؤمنين والأمة وهو حال حياتهم فإنه حق واجب الاتباع فى ذلك الزمان وفى سائر الأزمنة فوجب أن يكون ذلك كذلك ، وإلا لزم أن لا يكون إجماعهم حال حياتهم واجب الاتباع وهو خلاف أدلة الإجماع ، ولا نعنى بكون إجماعهم حجة بعد موتهم سوى أنه واجب الاتباع بعد موتهم .

قلت : المراد من المؤمنين والأمة الواردين فى أدلة الإجماع الموجودين فى كل عصر لا الموجودين وقت ورودهما فقط ، بدليل أنه لا يشترط فى المجمعين أن يكونوا جميع أولئك الذين كانوا موجودين عند ورود أدلة الإجماع وفاقًا ، ولو كان المراد منه الموجودين وقت ورودهما فقط وجب أن يشترط ذلك ، وحينئذ يلزم أن لا يقطع بحجيته إجماع من بقى من الصحابة بعد وفاة الرسول - عليه السلام - لأنه لم يعرف بقاء أولئك بأعيانهم إلى ما بعد وفاته عليه السلام ، بل الذى يعلم موت بعضهم قبل وفاته - عليه السلام - فإن لم يكن هذا فلا أقل من الشك فى ذلك ، والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط ، وهذا يقتضى أن لا يكون إجماع الصحابة حجة أيضًا وهو خلاف الإجماع [1] .

(*) آخر الورقة (٤٩) من نسخة (ك) .

(١) انظر الاعتراض السابق والجواب عليه بلفظه تقريبًا فى: المحصول ٢ ق ١/ ٢٨٤ - ٢٨٨، الأحكام للآمدى ١/ ٢٣٣ .

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : أن أدلة الإجماع منحصرة فى الأدلة النقلية نحو قوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة﴾ [1] وقوله : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾ [2] وغيرهما من الآيات التى تلوناها ، والأخبار التى رويناها ، وهى بأسرها لا تتناول إلا الصحابة ، لأنهم هم المخاطبون وهم المؤمنون والأمة إذ ذاك وحينئذ يلزم أن لا يكون إجماع غيرهم حجة ، وإلا لكان ذلك قولاً فى الدين من غير حجة ودليل وهو باطل [3] .

وجوابه ما سبق من قبل .

وثانيها : أن العلم بإجماع غير الصحابة متعذر ، لتفرق المجتهدين فى الأطراف بعد عصرهم ، هذا إن قيل : أنه لا يعتبر فى الإجماع إلا قول المجتهدين ، وأما إن قيل المعتبر فيه قول الجميع من المجتهدين والعوام فالعلم به أظهر وما يتعذر / (٤٦/أ) العلم به يستحيل أن يجعل [4] حجة لعدم الفائدة فيه .

وجوابه : أن النزاع فى حجيته أن لو حصل ، وحصل العلم به ، وما ذكرتم لا ينفيه [5] .

وثالثها : أن الصحابة أجمعوا : على أن كل مسألة لا يكون مجمعًا عليها فيما بينهم - فإنه يجوز الاجتهاد فيها ، فلو كان إجماع غيرهم حجة أيضًا لزم جواز الاجتهاد، وعدم جوازه فى المسألة التى لم يكن مجمعًا عليها فيما بينهم، ويكون مجمعًا عليها فيما بين غيرهم وأنه باطل ، لأنه جمع بين النقيضين .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(٣) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٨٥ ، ٢٨٨ .

(٤) فى الأصل : (يحتمل) والمثبت فى (ك) .

(٥) هذا الدليل بلفظه والجواب عليه فى: المحصول جـ ٢ ق ٢٨٦/١ ، ٢٨٩ .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك الإجماع كان مطلقًا بل هو مشروط بعدم حصول الإجماع عليها ، ويجب المصير إلى ذلك جمعًا بين الدليلين[1] .

ورابعها : أن إجماع التابعين على مسألة لا بد وأن يكون لدليل لما سبق أن الإجماع من غير دليل غير متصور ، وذلك الدليل ليس هو الإجماع وإلا لكانت تلك المسألة ثابتة بإجماع الصحابة لا التابعين ، وليس هو القياس أيضًا، لأنه مختلف فيه فيما بينهم فيستحيل أن يكون متمسك الكل فى إثبات الحكم وليس هو النص ؛ لأنه لا يصل إليهم إلا من جهة الصحابة فلو كان ذلك نصًا معمولاً به لاستحال أن يتركه الصحابة بأسرهم ولا يعمل واحد منهم به .

وجوابه : أن نقول : لم لا يجوز أن يكون دليلهم على ذلك الحكم هو القياس ؟

قوله القياس مختلف فيه .

قلنا لا نسلم ذلك فى العصر الأول من التابعين بل ذلك الخلاف حصل فيما بعد فجاز أن يكون متمسك الكل إذ ذاك .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك لنص[2] ؟

قوله : لو كان ذلك للنص لاستحال [3] أن لا يعمل واحد منهم به .

قلنا : متى يستحيل ذلك ، عند تنبههم لذلك النص ووجه دلالته ووقوع الواقعة أم مطلقًا ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع فلعلهم لم يتنبهوا لوجه دلالة النص ، لعدم احتفائهم لاستنباط تلك الدلالة [4] ، لعدم وقوع تلك الواقعة فى زمانهم وإن

---

(١) انظر: فى المحصول جـ ٢ ق ١/٢٨٧ ، ٢٨٩ .

(٢) فى الأصل : (النص) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل : (لاستحالة) والمثبت فى (ك) .

(٤) فى (ك) (الأدلة) .

تنبهوا لمتنه ، أو وإن تنبهوا لوجه دلالته أيضًا لكن ربما لم تقع تلك الواقعة إذ ذاك فلم يتعرضوا لحكمها ، وعادتهم ما كانت جارية بالتفريع وتقرير حكم الوقائع قبل وقوعها ، كما هى عادة الأئمة الأربعة ، ومن يجرى مجراهم حتى يوجب ذلك التعرض للحكم وإن لم تقع الواقعة .

سلمنا استحالته مطلقًا لكن جاز أن عمل به (*) بعضهم دون الآخرين ثم أن التابعين اتفقوا على قول أولئك البعض الذين قالوا به ، فإن منعوا مثل هذا فى الإجماع فقد تقدم تقريره ، وليس الواجب اتفاق كلهم على الحكم بمقتضى تلك الدلالة ، فإن الدلالة الظنية لا يجب اتفاق الكل عليها (١) .

وخامسها : المسألة التى أجمع التابعون عليها إن كان مجمعًا عليها للصحابة كانت الحجة فى إجماع الصحابة لا فى إجماعهم ، وإن لم يكن كذلك فإما (٢) أن تكون مختلفًا فيها ، أو لم ينقل عنهم فيها قول .

فإن كان الأول لم ينعقد إجماع التابعين على أحد ذينك القولين ، لما تقدم من أنه لا ينعقد إجماع مع تقدم الخلاف ، وإن كان الثانى وجب أيضًا [أن] لا ينعقد إجماعهم فى تلك المسألة ؛ لأنه يحتمل أن يكون لبعضهم فيها قول يخالف قول التابعين وإن لم ينقل إلينا ، وشرط انعقاد الإجماع أن لا يتقدمه خلاف لما تقدم ، وحينئذ لم ينعقد إجماعهم إذ الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا ينعقد الإجماع مع تقدم الخلاف ، وهذا لأنا بينا انعقاده وحجته .

سلمناه لكنه منقوض بإجماع الصحابة بعد موت بعضهم فإنه يحتمل أن

(*) آخر الورقة (٥٠) من نسخة (ك) .

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه فى المحصول جـ ٢ ق ٢٨٦/١ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩

(٢) لفظة (فإما) ساقطة من (ك)

يكون للميت فيها قول وإن لم ينقل قوله إلى الباقين ، ولا يقال : أن عدم النقل مع قرب العهد احتمال بعيد ؛ لأن قرب العهد يعارضه عدم الحاجة إليه فإنه لا حاجة للباقين منهم إلى قول الماضين منهم حتى ينقل إليهم بخلاف النقل إلى التابعين فإنه وإن [1] بعد العهد ، لكن الحاجة ماسة إلى النقل إليهم، لأنه بالنسبة إليهم حجة أو هو مرجح لمأخذهم [2] .

وسادسها : الميت كالغائب ، فإذا لم ينعقد إجماع مع الغائب وإن لم يكن [له] [3] فى المسألة قول ، فكذا فى صورة الميت وإن لم يكن له فيها قول .

وجوابه : منع أنه كالغائب ؛ وهذا لأن الغائب له أهلية القول والحكم موافقة ومخالفة ويمكن الرجوع إليه بخلاف الميت .

سلمناه لكنه منقوض بإجماع الباقين منهم بعد موت واحد منهم فإنه بالاتفاق حجة مع أن الاحتمال المذكور قائم بعينه [4] .

---

(١) فى الأصل (ولم) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر:المحصول جـ ٢ ق ٢٨٧/١ ، ٢٨٩ .

(٣) لفظة (له) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) راجع فيما تقدم من الأدلة والأجوبة التى ذكرها المؤلف فى:المعتمد ٤٨٣/٢ - ٤٨٦ ، التبصرة ص ٣٦٠ ، المستصفى ١٨٩/١ ، الأحكام للآمدى ٢٣١/١ - ٢٣٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٤/٢ .

الفصل الخامس
فى بقية مسائل الإجماع

وفيه مسائل :

الفصل الخامس

فى بقية مسائل الإجماع

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

الإجماع المروى بطريق الآحاد حجة عند بعض أصحابنا [١] ، وأصحاب أبى حنيفة [٢] والحنابلة [٣] ، وهو المختار .

وذهب الباقون إلى أنه ليس بحجة ، وهو اختيار الشيخ الغزالى [٤] .

اعلم أن كل من قال : إن خبر الواحد يقبل فى القطعيات ، وأن أصل الإجماع حجة ظنية ، أو أن أصله وإن لم يكن حجة ظنية ، لكنه منقسم إلى قطعى وظنى ، وأن الظنى منه مقبول حجة ، فإنه يلزمه أن يقول بحجية هذا الإجماع .

وأما من لم يقل بشىء من ذلك بل يقول : هو حجة قطعية وليس منه شىء ظنى ، فإنه يلزمه أن يرده ولا يقبله [٥]. وإذا عرف المأخذ سهل الاستدلال على القولين .

فمن قبله يستدل عليه من النصوص بقوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر

---

(١) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢١٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨١ ، نهاية السول ٣/ ٣١٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٦١ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٢ .

(٣) راجع الروضة ص ١٥٤ ، المسودة ص ٣٤٤ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٤ .

(٤) انظر: المستصفى ١/ ٢١٥ ، نهاية السول ٣/ ٣١٨ .

(٥) انظر: نهاية السول ٣/ ٣١٩ .

بالظاهر والله يتولى السرائر »[1] ، وقوله : « أقضى بالظاهر »[2] .

ووجه الاستدلال به ظاهر : فإنه ذكر الظاهر معرفًا باللام ، وأنه يتناول جميع الظواهر من مدارك الشرع .

أما إن قيل : إن المفرد المعرف يفيد / (٤٧/أ) العموم فظاهر .

وأما إن لم نقل به ، فلأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيعم الحكم لعموم علته .

ومن المعقول : بأن الإجماع نوع من أنواع الحجج الشرعية فيجوز التمسك بمظنونه ، كما يجوز بمعلومه قياسًا على خبر الرسول والقياس .

---

(١) قال السخاوى فى المقاصد الحسنة ص ٩٢ : (حديث أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . اشتهر بين الأصوليين والفقهاء ...... ولا وجود له فى كتب الحديث المشهورة ، ولا الأجزاء المنثورة وجزم الحافظ العراقى بأنه لا أصل له وكذا المزى وغيره .

نعم فى صحيح البخارى عن عمر : (إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم) وفى مسلم عن أبى سعيد رفعه : (إنى لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) . وفى المتفق عليه عن أم سلمة : (إنكم تختصمون إلىَّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيئ من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئًا) فيؤخذ منه معناه كما قال ابن كثير (انظر تحفة الطالب ص ١٧٤ وترجم له النسائى باب الحكم بالظاهر ٨/ ٢٣٣ ثم ذكر حديث أم سلمة .

ثم قال : وأغرب إسماعيل صاحب إدارة الأحكام فيما نقله عنه مغلطاى فقال : إن هذا الحديث ورد فى قصة الكندى والحضرمى الذين اختصما فى الأرض فقال المقضى عليه : قضيت على والحق لى فقال النبى ﷺ : « إنما أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر) قال شيخنا : ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدرى أساق له إسماعيل المذكور إسنادًا أم لا ؟) .

انظر: المقاصد الحسنة ص ٩٢ ، المعتبر للزركشى ص ٩٩ ، كشف الخفا ١/ ٢٢١ وما بعدها .

(٢) انظر الحديث السابق .

وبأنه يفيد ظن ثبوته لظن صدق الراوى ، فكان العمل به واجبًا دفعًا للضرر المظنون (1) .

ومن رده يستدل عليه : بأنه لا قاطع يدل على حجـية هذا الإجماع كما فى خبر الواحد والقياس ، فإن القواطع دلت على قبولهما [وحجيتهما] (2) على ما ستعرف ذلك إن شاء الله تعالى ، وما ذكرتم من الأدلة لا يفيد إلا الظن فلا يثبت بـها أصل من أصول الفـقه ؛ لأن كل واحـد من أصل أصول الفـقه إنما ثبتت حجيته بقاطع .

وجوابه : بمنع أن أصلاً من أصـول الفقه إنما يـثبت بالقاطع ، وقـد عرفت سنده فيما سلف .

سلمناه لكن لا نسلم أنه لا قاطع على حجيته ؛ لأن الإجماع القطعى منعقد على وجود الـعمل بمقتـضى الظاهر ، والتمـسك به فيكون القـاطع دالاً على وجوب التمسك به والعمل بمقتضاه .

ولا يقال : إنه وإن دل على ما ذكرتم ، لكنه لم يدل على وجوب التمسك بهذا الظاهر على سبيل الخصوصيـة ، لأنه لو اعتبر ذلك لخرجت القواطع التى تدل على حجية القياس مثلاً أن تكون قواطع بالنسبة إلى كل واحد من الأقيسة فإنها لا تدل عليه على الخصوصية (3) .

---

(1) انظر هذا الاستدلال فى:المحصول 2 ق 1/ 214،الأحكام للآمدى 1/ 281 ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد 2/ 44 .

(2) كلمة (وحجيتهما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(3) انظر هذا الاستدلال والجواب عليه فى:الأحكام للآمـدى 1/ 281 - 282 ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد 2/ 44 .

المسألة الثانية

الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الأكثرين(١) خلافًا لبعضهم(٢) .

لنا : ما تقدم من أدلة (*) الإجماع ؛ فإنه لا إشعار لها بالفرق بين الإجماع الصادر عن الاجتهاد ، وبين غيره ، بل هى على الإطلاق تدل على حجيته فوجب الجرى على موجب الإطلاق (٣) .

واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه لو كان هذا الإجماع حجة متبعة لزم جواز الاجتهاد فى المسألة، وعدم جوازه فيها ، من حيث أنهم اتفقوا على إثبات الحكم فيها بطريق الاجتهاد فيجب (٤) إثباته بطريق الاجتهاد اتباعًا لهم ، وأنه يقتضى رفع الحرج عن الاجتهاد فيها ، ومن حيث إنهم أجمعوا على الحكم فيها أنه لا يجوز الاجتهاد فيها وأنه تناقض بين .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يجب إثباته بطريق الاجتهاد ، وهذا لأنه إنما يجب ذلك أن لو وجب اتباعهم فى كل الأمور وهو ممنوع ، بل يجب اتباعهم فى كل الأمور إلا ما خصه الدليل ، وهذا ما خصه الدليل وهو دفع التناقض

---

(١) انظر المسألة فى: المعتمد ٢/ ٤٩٥ ، المستصفى ١/ ١٩٦ ، التمهيد ٢/ ٢٩٣ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٩ ، الروضة ص ١٥٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٦٤ .

(٢) خالف فى ذلك الحاكم صاحب « المختصر » وهو محمد بن محمد بن أحمد النيسابورى الكرابيسى المكنى بأبى أحمد والمشهور بالحاكم ، ولى قضاء « الشاش » ثم « طوس » ثم قدم نيسابور ، ولزم المسجد وأقبل على العبادة وفرغ لها ، توفى سنة ٣٧٨هـ .

انظر: طبقات الإسنوى ١/ ٤٢٠ ، شذرات الذهب ٣/ ٩٣ .

(*) آخر الورقة (٥١) من نسخة (ك) .

(٣) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٩ ، التمهيد ٢/ ٢٩٣ .

(٤) فى الأصل وفى (ك) (يجب) والسياق يقتضى إثبات الفاء معها .

وقد تقدم هذا فيما سلف [1] .

وثانيهما : أنهم حين كانوا مجتهدين فيها كانوا مجمعين على تسويغ القول فيها بمقتضى الاجتهاد وإن كان مخالفًا لقولهم ، فلو جاز حصول الإجماع عن اجتهاد لزم تعارض الإجماعين وأنه باطل .

وجوابه : ما سبق غير مرة من أن ذلك الإجماع كان مشروطًا بعدم حصول الإجماع على قول واحد [2] .

---

(١) انظر:المعتمد ٢/ ٥٢٧ ، التمهيد ٢/ ٢٩٤ - ٢٩٥ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٩ - ٣٠٠

(٢) انظر:المعتمد ٢/ ٥٢٧ ، التمهيد ٢/ ٢٩٥ ، المحصول ٢/ ١/ ٣٠٠ .

المسألة الثالثة

ذهب الجماهير إلى أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع أثبت على خلافه ؛ لأنه يستلزم تعارض دليلين قاطعين وأنه ممتنع [1] .

وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أن ذلك غير ممتنع ؛ لأنه لا امتناع فى أن يجعل الإجماع على قول حجة قاطعة ما لم يطرأ عليه إجماع آخر ، كما فى الإجماع على تجويز الأخذ بكلا القولين وتجويز الاجتهاد ، لكن لما أجمعوا على أن كل ما أجمعوا عليه على وجه البت ، فإنه حق واجب العمل به فى جميع الأعصار أمنًا من وقوع هذا الجائز .

فعدم الجواز عنده مستفاد من الإجماع الثانى لا من الإجماع الأول [2] .

وعند [3] الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الإجماع الثانى .

فالحاصل : أن نفس كون الإجماع حجة يقتضى امتناع حصول إجماع آخر مخالف له بعده عند الجماهير .

وعند أبى عبد الله البصرى لا يقتضى ذلك ، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر .

وعند هذا ظهر أن مأخذ أبى عبد الله البصرى قوى .

---

(١) انظر هذه المسألة فى:المعتمد ٢/٤٩٧، التمهيد ٢/٢٩٦ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٣٠٠ المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠ .

(٢) انظر:المعتمد ٢/٤٩٧ ، المحصول ٢ ق ١/ ٣٠٠ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠ .

(٣) فى الأصل : (وعندنا) والمثبت فى (ك) .

المسألة الرابعة

الإجماع لا يعارضه دليل ؛ لأن ذلك إن كان ظنيًا نحو القياس وخبر الواحد فظاهر ، لأن الظنى لا يعارض القطعى .

وإن كان قطعيًا فمحال ، لأن تعارض دليلين قاطعين محال ؛ لأنه يقتضى خطأ أحدهما .

نعم لو تعارض ظاهر[1] قول الرسول - عليه السلام - مثلاً ، وظاهر قول أهل الإجماع ، وعلم أن مراد أحدهما هو ظاهر كلامه ، ولم يعلم ذلك من الآخر فإن أمكن تخصيصه به فعل وعمل بهما ، وإلا قدم ما علم مراده ، لاحتمال أن يكون المراد من الآخر غير ظاهره ، ويجب المصير إليه دفعًا للتعارض .

وأما إذا لم يعلم المراد من كل واحد منهما .

فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر خصص به جمعًا بين الدليلين بقدر الإمكان ، وقول أهل الإجماع لا يزيد على قول الشارع حتى لا يقبل التخصيص .

وإن لم يمكن ذلك تعارضًا ، لأنا نقطع أن المراد من أحدهما غير ظاهره ، لكنا لا نعلم أنهما كذلك فلا جرم يتساقطان [2] .

---

(١) كلمة (ظاهر) ساقطة من (ك) .

(٢) راجع هذه المسألة فى:المعتمد ٥١٩/٢ ، المحصول ٢ ق ١/ ٣٠١ ، نهاية السول ٣/ ٣٢٠ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢٠ ، إرشاد الفحول ص ٧٨ .

المسألة الخامسة

الإجماع حجة فى كل شيئ لا تتوقف صحته عليه ، سواء كان من الأمور الدينية الأصلية العقلية ، أعنى بها : ما يستقل العقل بمعرفته كنفى الشريك ، وكونه فى غير جهة (١) ، وحدوث العالم ؛ لأنه يمكن إثبات العلم بالصانع بحدوث الأعراض فهو غير متوقف على / (٤٨/أ) حدوث العالم .

أو السمعية أعنى بها : ما لا يثبت إلا بالسمع ، كرؤية البارى ، على رأى من لا يرى دليل العقل عليه ، وجميع الصفات السمعية ، أو الفرعية كوجوب الصلاة ، وواجباتها (٢) .

ومن الأمور الدنيوية كالآراء فى الحروب ، وترتيب أمور الرعية ، وتدبير الجيوش ، وفيه خلاف جماعة من الأصوليين .

واختلف فيه قول القاضى عبد الجبار : فتارة يختار حجيته ، بناء على إطلاق أدلة الإجماع وهو متمسك الجماهير .

وتارة يختار عدم حجيته ، بناء على أن ذلك يختلف باختلاف المصالح المختلفة بحسب الأزمان ، فلو قيل بحجيته فربما تختلف تلك المصلحة فى بعض الأزمنة ، وتصير المصلحة فى غيره ، فيلزم ترك المصلحة ، وإثبات ما لا مصلحة فيه وهو محذور (٣) .

---

(١) هذا فيه نظر فلفظ « الجهة » مجملة تحتمل حقًا وباطلاً راجع ص من القسم الدراسى .

(٢) انظر هذه المسألة فى:المعتمد ٢/ ٤٩٤ ، المحصول ٢ ق ١/ ٢٩١ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٨ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٧٨ .

(٣) انظر رأى القاضى عبد الجبار فى : المعتمد ٢/ ٤٩٤، اللمع ص ٤٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٨٠ .

ومنهم من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأى وبين ما يكون قبله ، فقال بحجية الأول دون الثانى [1] .

فأما ما تتوقف صحة الإجماع على صحته كصحة النبوة ، وما يتوقف صحتها عليه كوجود الصانع ، وكونه غير موجب بالذات ، وكونه عالمًا بكل المعلومات ، فلا يمكن إثباته به لأنه يلزم الدور وهو ممتنع[2] .

فإن قلت : ما ذكرتم من أنه يمكن إثبات نفى الشريك بالإجماع [بناء على أن صحة النبوة (*) لا تتوقف عليه فلا تتوقف صحة الإجماع] [3] عليه ممنوع؛ وهذا لأن القائلين بالشريك منهم من يثبت إلاهًا هاديًا خيِّرًا ، وإلاها[4] مضلاً شريرًا ، وحينئذ يحتمل أن يكون الإله المضل خلق المعجزة على يد المتنبئ ليضل الناس ، فلا تدل المعجزة على صدق مدعى النبوة إلا بعد نفى هذا الاحتمال ، فحينئذ تتوقف صحة الإجماع على نفى [هذا [5]] الاحتمال فلا يمكن إثباته به لما ذكرتم .

قلت : احتمال خلق المعجزة على يد المتنبى للتضليل بعينه قائم على تقدير أن يكون الإله واحدًا ؛ لأنه لا يتطرق إلى أفعاله التحسين والتقبيح فجاز أن يخلق المعجزة على يد المتنبئ للتضليل ، فما هو جواب المعترض فى هذه الصورة فهو بعينه جوابنا فى صورة الشريك ، وليس ذاك إلا أن هذا وإن كان جائزًا لكنا نقطع بانتفاء هذا الاحتمال ، ونضطر إلى العلم بتصديقه وهو بعينه قائم فى صورة الشريك . فلا تتوقف دلالة المعجزة على التصديق على نفى احتمال الشريك المضل فيمكن إثباته بالإجماع ، وفيه نظر .

---

(١) ذكره ابن قاضى الجبل ، انظر شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٨٠ .

(٢) انظر:المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٢ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٦٨ .

(*) آخر الورقة (٥٢) من نسخة (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) فى الأصل : (والا) والمثبت فى (ك) .

(٥) كلمة (هذا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

المسألة السادسة

مذهب الجماهير امتناع ارتداد كل الأمة [1] .

وقال قوم يجوز ذلك [2] .

احتج الجماهير بوجهين :

أحدهما : أن الله تعالى أوجب على المكلفين اتباع سبيل المؤمنين مطلقًا ، لآية المشاقة ، ووجوب اتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم ، لامتناع الأمر باتباع المعدوم ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب ، فوجود سبيلهم واجب بمعنى أنه لا بد من وجوده ، وإلا لم يكن الأمر باتباع سبيلهم مطلقًا بل مقيد بحالة وجوده وهو خلاف آية المشاقة ، فيمتنع ارتداد كل الأمة فى زمن من الأزمان .

وثانيهما : التمسك بنحو قوله - عليه السلام - : « لا تجتمع أمتي على الخطأ » و« لا تجتمع أمتى على الضلالة » و« لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق» .

ووجه التمسك به ظاهر ؛ فإن هذه الأحاديث ونحوها تقتضى عصمة مجموع الأمة عن الخطأ والضلالة وذلك يقتضى امتناع ارتدادهم [3] .

---

(1) انظر هذه المسألة فى:المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٩٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٣ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ١٩٩ ، نهاية السول ٣/ ٣٢٥ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٨٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤١ .

(2) ومنهم ابن عقيل وغيره انظر شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٨٢ والمراجع السابقة .

(3) انظر هذا الاستدلال فى:المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٤ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٠ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٤٣ ، نهاية السول ٣/ ٣٢٥ .

واحتج المجوزون : بأن الأمة إذا ارتدت لم يكن سبيلهم إذ ذاك سبيل المؤمنين ، ولا إجماعهم على الضلالة إجماع الأمة على الضلالة بخروجهم عن أن يكونوا أمة الرسول - عليه السلام - إذ ذاك لما تقدم من أن أمته فى عرف الشرع من آمن به وصدقه ، وإذا كان كذلك لم تكن هذه الأحاديث ونحوها متناولة لهم حتى تدل على عصمتهم .

وأما بقية أدلة الإجماع فإنما تدل على عصمة المؤمنين ولم يكونوا إذ ذاك مؤمنين ، فلا تدل على عصمتهم فتبقى على الجواز الأصلى العقلى ، إذ لا نزاع فى أن ذلك جائز عليهم عقلاً [1] ، وإنما النزاع فى جوازه بحسب الشرع فإن [2] من منع فإنما منع لأدلة شرعية ، وقد بينا أنه لا دليل على امتناعه شرعًا فوجب أن يبقى على الجواز العقلى .

وجوابه : أنهم كانوا قبل الارتداد مؤمنين ، وأمة الرسول ، فلو اتفقوا على الارتداد لصدق عليهم أن أمة محمد كلهم اتفقوا على الكفر والضلالة وكذا يصدق أن المؤمنين كلهم اتفقوا على الباطل والكفر وأدلة الإجماع تنفيه [3] .

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٠ .

(٢) فى (ك) (فأما) .

(٣) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٣ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٣ ، نهاية السول ٣/ ٣٢٥ .

المسألة السابعة

فى أنه هل يجوز أن تنقسم الأمة إلى قسمين ، وكل واحد منهما مخطئ فى مسألة أخرى غير مسألة صاحبه ؟ مثل : اتفاق شطر الأمة على أن الترتيب فى الوضوء واجب ، وفى الصلوات الفائتة غير واجب ، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب فى الصلوات الفائتة واجب ، وفى الوضوء غير واجب .

اختلفوا فيه : فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز ؛ لأن خطأهم فى المسألتين لا يخرجهم من أن يكونوا قد اتفقوا على الخطأ ، وهو منفى عنهم [(1)].

وذهب الأقلون إلى تجويزه محتجين بأن الخطأ إنما يمتنع على كل الأمة لا على بعضهم ، والمخطئ فى كل واحد من المسألتين إنما هو بعض الأمة لا كلهم[(2)] .

[وجوابه : أنا لا نسلم أن المخطئ فى كل واحد من المسألتين إنما هو بعض الأمة لا كلهم][(3)] لكن المخطئ فى المسألتين جميعًا إنما هو كل الأمة وليس لأدلة الإجماع إشعار فى تقييد نفى الخطأ عنهم بالنسبة إلى مسألة واحدة فقط، بل تقتضى نفيه عنهم مطلقًا سواء كان بالنسبة إلى مسألة [(4)] واحدة ، أو بالنسبة إلى مسألتين فينتفى عنهم مطلقًا عملاً بالأدلة .

---

(1) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٢ - ٢٩٣ ، الروضة ص ١٠٥ ، نهاية السول ٣/ ٣٣٥ مع شرحه سلم الوصول ، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٢ .

(2) وهو ما ذهب إليه ابن قدامة والآمدى والمحلى وغيرهم .

انظر: الروضة ص ١٥٠ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧١ ، نهاية السول ٣/ ٣٣٥ ، حاشية البنانى على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠ .

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(4) فى الأصل (مثله) والمثبت فى (ك) .

المسألة الثامنة

هل يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به ؟

اختلفوا / (٤٩/أ) فيه : فذهب بعضهم إلى تجويزه محتجين : بأن عدم العلم بذلك الشىء لم يكن خطأ ، إذ الخطأ فى الشرعيات عبارة عن عدم مصادفة الحكم ، أو عدم مصادفة طريقه . وهذا على رأى من يقول المصيب واحد ، وأما على رأى المصوبة فبالثانى فقط ، وعلى التقديرين لا يتصور الخطأ فيما نحن فيه ، ضرورة أنه لا حكم فيه ، فلا يلزم من إجماعهم على عدم العلم به إجماعهم على الخطأ فلا تكون أدلة الإجماع نافية له [١].

وذهب البعض الآخرون إلى عدم تجويزه محتجين : بأنهم لو اجتمعوا عليه لكان عدم العلم به (*) سبيلاً لهم فكان يجب اتباعهم فيه ، فيحرم تحصيل العلم به، ضرورة أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، وهو ضعيف ، إذ لمانع أن يمنع أن يكون عدم العلم به حينئذ سبيلاً لهم ؛ وهذا لأن سبيل القوم ما كان من الأفعال الاختيارية لهم المتداولة فيما بينهم بالاتفاق بدليل أنه المتبادر إلى الفهم، وعدم العلم به ليس سبيلاً لهم على ما ذكرنا من التفسير ، ضرورة أنه ليس عدم العلم به من أفعالهم الاختيارية ولو سلم أنه يصدق عليه حينئذ أنه سبيلهم، لكن نقول : أنه غير مراد من الآية كبعض ما هو من سبيلهم على ما تقدم فى مسألة أن الإجماع حجة بدليل ما يعلم أن المقصود من وجوب اتباع سبيلهم إنما هو الحث على اتباع سبيلهم والجهل بما لا يحث عليه الشارع فلا يكون ذلك مرادًا من وجوب اتباع سبيلهم [٢] .

---

(١) انظر: المسألة فى المحصول ٢/ق ١/ ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٣ .

(*) آخر الورقة (٥٣) من (ك) .

(٢) انظر: المحصول ٢ ق ١/ ٢٩٤ - ٢٩٥ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٧٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٣ .

فــــرع

هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معـارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم به .

اختلفوا فيه .

والحق أن الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق ، فمن لم يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لم يجوز هذا بالطريق الأولى .

وأما من جوز ذلك فقد اختلفوا فيه :

فـمنهم من جوز ذلك أيضًا ، ومنهـم من لم يجوزه ، ومنهم من فـصل : فجوز فيما إذا كان عملهم مـوافقًا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو الأولى لأنه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به وإلا لزم جواز إجماعهم على الخطأ وهو ممتنع .

ووجه كون الخلاف فيه مرتبًا على الخلاف السابق : أن عدم التكليف ها هنا لأمر عارض ، وهو عدم علمهم به ، فأما فى السابقة فبالأصالة [1] .

---

(١) انظر:الأحكام للآمـدى ١/ ٢٧٩ ، مختـصر ابن الحاجب وشـرحه للعـضد ٢/ ٤٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٤ ، نهاية السول ٣/ ٣٣٦ - ٣٣٧ .

المسألة التاسعة

جاحد الحكم المجمع عليه من حيث أنه مجمع عليه بإجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافًا لبعض الفقهاء[1].

وإنما قيدنا بقولنا « من حيث أنه مجمع عليه » لأن من أنكر وجوب الصلوات الخمس وما يجرى مجراها يكفر وهو مجمع عليه ، لكن لا لأنه مجمع عليه ، بل لأنه معلوم بالضرورة أنه من دين محمد - عليه السلام - وإنما قيدنا الإجماع بالقطع ؛ لأن جاحد حكم الإجماع الظنى لا يكفر وفاقا[2] .

احتج الجماهير : بأن إنكار حكم المجمع عليه لا ينافى ماهية الإيمان والإسلام ؛ لأن الإيمان عبارة عن تصديق الرسول فيما علم مجيئه به بالضرورة [فيكون الكفر عبارة عن عدم تصديقه فيما علم مجيئه به بالضرورة][3] وأصل الإجماع ليس مما علم مجيئه به ضرورة وإلا ارتفع الخلاف فيه واستغنى عن الاستدلال عليه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس كذلك .

---

(١) انظر: المعتمد ٣/ ٥٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٩٧ ، الأحكام للآمدى ١/ ٢٨٢ ، المسودة ص ٣٤٤ ، نهاية السول ٣/ ٣٢٧ .

(٢) الإجماع على قسمين :

١ - قطعى وهو الإجماع النطقى المنقول إلينا بطريق التواتر ، فهذا هو الذى يصح أن يقال : إن جاحده كافر ، ولكن مثل هذا الإجماع لا يتم إلا فى الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة التى علمت بأدلة قطعية الثبوت والدلالة كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر .

٢ - ظنى ، وهو الإجماع السكوتى ، أو النطقى الذى نقل إلينا بطريق الآحاد وهذا لا يكفر جاحده .

راجع روضة الناظر ١٥٤ ، ١١٥ - شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢٠١ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

ثم الذى يؤكد أن العلم يكون الإجماع حجة ليس معتبراً فى ماهية الإسلام: أن الرسول - عليه السلام - كان يحكم بصحة إسلام المتلفظ بكلمتى الشهادة من غير أن يعرف منه بأن يعرف أن الإجماع حجة أو يعرفه ذلك صريحًا إما فى الحال ، أو فى المآل كغيره من الأمور المعتبرة فى صحة الإيمان، بل لم يذكر هذه المسألة صريحًا طول عمره لأحد منهم وإلا لنقل ذلك آحاداً، أو تواتراً ، ولو كان ذلك معتبراً فى الإيمان لما حكم بصحة ما لم يعرف منه ذلك أنه يعرف ذلك . وإذا لم يعلم مجىء الرسول - عليه السلام - بأصل الإجماع بالضرورة لم يكفر منكره ، وإذا لم يكفر منكر أصل الإجماع فمنكر تفاريعه أولى أن لا يكفر [1] ، وهذا آخر الكلام فى الإجماع .

---

(١) انظر: المحصول ٢ ق ٢٩٨/١ ، الأحكام للآمدى ٢٨٢/١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨ ، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٢٠٢/٢ .

((فهرس موضوعات المجلد السادس))

الموضـــــوع	رقم الصفحة
(النوع الحادى عشر)	
الكلام فى النسخ	
وفيه فصول :	٢٢٠٩
الفصل الأول	
فى النسخ وتعريف الناسخ والمنسوخ	
وفيه مسائل :	٢٢١١
المسألة الأولى : فـى حقيـقة النسخ لغـة وأقوالهم فى ذلك والاحتجاج لكل قول .	٢٢١٣
المسألة الثـانية : فى حده بحـسب الاصطلاح والناسخ والمنسوخ .	٢٢١٨
تعريف الناسخ وشرحه .	٢٢١٨
تعريف النسخ على وجه يشترك فيه المذهبان .	٢٢٢٤
تعريف الناسخ .	٢٢٢٥
تعريف المنسوخ .	٢٢٢٧
المسألة الثالثة : ذهب كثيـر من المحققين كالقاضى إلى أن النسخ رفع ، وذهـب آخـرون منهم	

الموضــــــوع	رقم الصفحة
الأستاذ إلى أنه بيان .	٢٢٢٨
احتج القاضى بوجوه .	٢٢٢٩
حجة الخصم من وجوه .	٢٢٣١
المسألة الرابعة : فى الفرق بين النسخ والبداء .	٢٢٣٧
النسخ غير البداء وغير مستلزم له .	٢٢٣٧
ذهبت الروافض واليهود إلى أن النسخ يستلزم البداء .	٢٢٣٩
استدلالهم على ذلك وجوابه .	٢٢٤١
المسألة الخامسة : فى إثبات النسخ على منكريه.	٢٢٤٤
النسخ جائز عقلا وواقع سمعًا عند أكثر المتكلمين خلافا لليهود .	٢٢٤٤
الدليل على جواز النسخ من العقل .	٢٢٤٦
الدليل على جواز النسخ من الشرع .	٢٢٤٨
الدليل على جواز النسخ الوقوع .	٢٢٥٢
احتج المنكرون للنسخ عقلا بوجوه والجواب عنها .	٢٢٥٩
المنكرون له سمعا حجتهم والجواب عنها .	٢٢٦٢
احتج المنكرون له سمعا من اليهود بوجهين .	٢٢٦٣
المسألة السادسة : فى نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به .	٢٢٧٢

الموضـــــوع	رقم الصفحة
ذهب الجمهـور إلى أنه يجوز خلافا للمـعتزلة وكثير من الفقهاء .	٢٢٧٢
استدلال الأصحاب بوجوه .	٢٢٧٤
واستدل فى المسألة بنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى الرسول قبل حضور وقت فعله .	٢٢٨٧
واستـدل فى المسألة بمصـالحة النبـى ﷺ للمشركـين فى الحديبية .	٢٢٨٨
احتجوا بوجهين .	٢٢٩٠
المسألة السابعة : فى جواز النسخ إلى غير بدل.	٢٢٩٣
يجـوز نسخ الشىء لا إلـى بدل خـلافـا لقـوم من أهل الظاهر .	٢٢٩٣
أدلة الجمهور .	٢٢٩٣
احتجوا بوجهين .	٢٢٩٥
المسألة الثامنة : فى النسخ بالأخف والأثقل	٢٢٩٧
اختلفـوا فى جواز النسخ ببدل أثقل فذهب بعـضهم إلى جوازه وذا أهل الظاهر وآخرون إلى عدم جوازه .	٢٢٩٨
حجة من جوزه .	٢٢٩٨
حجة من منعه .	٢٣٠١
المسألة التاسعة : فى أنه يجوز نسخ الحكم المؤكد بالتأييد	

الموضـــــوع	رقم الصفحة
وقال آخرون لا يجوز .	٢٣٠٤
حجة أصحاب القول الأول من وجهين .	٢٣٠٤
المسألة العاشرة : يجوز نسخ التلاوة والحكم وخالف فيه البعض .	٢٣٠٧
الدليل على جوازه الوقوع .	٢٣٠٨
أقوال العلماء فى نسخ التلاوة وبقاء الحكم أو نسخ الحكم مع بقاء التلاوة .	٢٣٠٩
أدلة من قال بجوازه .	٢٣١٠
أدلة من قال لا يجوز .	٢٣١٢
المسألة الحادية عشرة : أقوال العلماء فى ثبوت حقيقة النسخ وحكمه فى حق من لم يبلغه الخبر حيث ثبت ذلك مع العلم .	٢٣١٤
المسألة الثانية عشرة : اختلفوا فى أن كل واحد من الأحكام هل هو قابل للنسخ أم لا ؟ فذهب الشافعية إلى تجويزه .	٢٣١٥
وذهب المعتزلة إلى أن من الأحكام ما لا يقبل ذلك .	٢٣١٦
المسألة الثالثة عشرة : فى نسخ الخبر .	٢٣١٧
إذا كان الخبرا خبراً عما يجوز تغييره ففى نسخه خلاف، فذهب أبو على وأبو هاشم وغيرهما إلى أنه لا يجوز	

الموضـــــوع	رقم الصفحة
نسخه .	٢٣١٩
وذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريين إلى أنه يجوز.	٢٣١٩
وفصل بعضهم بين الماضى فجوزه فى الثانى دون الأول.	٢٣١٩
أدلة من قال بالجواز .	٢٣٢٠
احتج أصحاب القول الثانى بوجهين	٢٣٢٠
الفصل الثانى	
فى الناسخ والمنسوخ	
وفيه مسائل	٢٣٢٣
المسألة الأولى : القائلون : بجواز نسخ القرآن : اتفق أكثرهم على أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن .	٢٣٢٥
نسخ المتواتر بالآحاد اختلفوا فيه .	٢٣٢٧
حجة من قال أنه غير واقع وهم الأكثرون ،	٢٣٢٨
حجة من قال أنه واقع من وجوه.	٢٣٣٢
المسألة الثانية : نسخ الكتاب بالسنة المتواترة يجوز عند الجمهور خلافا للشافعى وجماعة .	٢٣٣٩
حجة قال بالجواز .	٢٣٤٢
حجتهم على الوقوع .	٢٣٤٢

الموضـــــوع	رقم الصفحة
حجة من قال بعدم جوازه من وجوه ومناقشتها .	٢٣٤٦
المسألة الثالثة : فى نسخ السنة المتواترة بالكتاب .	٢٣٥٧
يجوز نسخ السنة المتـواترة بالكتاب ونقل عن الشافعى أنه لا يجوز .	٢٣٥٧
احتج الجـمهور على جـوازه أو لا ثم على وقوعـه ثانيا والوقوع من وجوه .	٢٣٥٧
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه .	٢٣٦٠
المسألة الرابعة : فى الحكم الثـابت بالإجماع لا ينسخ به ولا يغيـره والحكم الثابت بغير الإجـماع وبه لا ينسخ به أيضا .	٢٣٦٦
حجة المخالف فيه .	٢٣٧١
المسألة الخامسة : فى نسخ حكم القياس ونسخ حكم غير به ، فأما أن يكون فى زمان الرسول أو بعده فإن كان فى زمـانه فيمكن نسخـه مع أصـــله وخالف فيه بعضهم .	٢٣٧٣
نسخ حكم غيـر القياس به فـمنهم من جوزه ومنهم من منع ومنهم من فرق .	٢٣٧٤
المسألة السادسة :فى نسخ المفهوم والنسخ به .	٢٣٧٩
اختلفوا فى نسخ الأصـل بدون الفحوى أو نسخ الفحوى بدون الأصل فـذهب الشـافعـية والمعـتـزلة إلى أن نسخ	

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الأصل لا يتلزم نسخ الفحوى وخالف فيه الحنفية.	٢٣٧٩
حجة الجمهور ، الجواب عنها .	٢٣٨١
نسخ الفحـوى بدون الأصل غير جائزة عند أبى الحـسين البصرى وتردد فيها القاضى عبد الجبار.	٢٣٨٢
الفصل الثالث	
فيما اختلف فيه أنه ناسخ وليس هو بناسخ	
وفيه مسائل :	٢٣٨٥
المسألة الأولـى : فى الزيادة على النص هل هى نسخ أو لا ؟	٢٣٨٧
اختلفوا فى زيادة ركـعة فى الصلاة وزيادة التغريب على الجلد وزيادة صفة الإيمان فى مطلق الرقبة . . .	٢٣٨٨
فذهب الشافعى وجماعة أنه لا يكون نسخا .	٢٣٨٩
وذهبت الحنفية إلى أنه نسخ .	٢٣٨٩
ومنهم من فصل وذكر فيه وجوها ، أحدها ، ثانيها .	٢٣٨٩
ثالثها ، رابعها .	٢٣٩٠
خامسا : وهو طريقة أبى الحسين البصرى .	٢٣٩١
فــروع : الفــرع الأول :	٢٣٩٣
الـفــرع الـثـــــانــى :	٢٣٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
الفرع الثالث :	٢٣٩٧
الفرع الرابع :	٢٣٩٨
الفرع الخامس :	٢٣٩٨
الفرع السادس :	٢٣٩٨
الفرع السابع :	٢٤٠٢
الفرع الثامن :	٢٤٠٤
الفرع التاسع :	٢٤٠٥
تنبيه .	٢٤٠٦
المسألة الثانية : فى إسقاط شىء من العبادة .	٢٤٠٧
إسقاط ما يتوقف عليه صحة العبادة فذهب جماعة إلى أن ذلك لا يكون نسخا ومنهم من قال يكون نسخا .	٢٤٠٧
ومنهم من فصل بين الشرط والجزء	٢٤٠٨
احتج الأولون .	٢٤٠٨
احتج بوجهين وجوابهما .	٢٤٠٩
المسألة الثالثة : فى أن نسخ أصل القياس هو نسخ للفرع أو لا ؟ منهم من قال أنه نسخ خلاف للحنفية .	٢٤١٢
خاتمة فى طريقة معرفة الناسخ والمنسوخ .	٢٤١٤

الموضـــــوع	رقم الصفحة
النوع الثانى عشر	
الكلام فى الإجماع	
وهو مرتب على مقدمة وفصول	٢٤٢١
الفصل الأول : فى الإجماع	٢٤٢٧
المسألة الأولى : فى إمكان وقوع الإجماع .	٢٤٢٩
المسـألة الثانيـة : فى كون الإجماع حجة .	٢٤٣٥
المسـألة الثالثة : فى وجـه اسـتدلال الشـيعـة على أن الإجماع حجة .	٢٥١٢
الفصل الثانى	
فيما اختلف فيه أنه من الإجماع	٢٥٢٥
المسألة الأولى : إذا اختلفت الأمة فى مسألة على قولين	٢٥٢٧
المسألة الثانية : (٢٤ / أ)	٢٥٣٤
أهل العصر إذا لم يفصلوا بين المسألتين	٢٥٣٤
المسألة الثـالثة : يجوز حـصول الإجماع فى المسـألة بعد الخلاف فيها	٢٥٤٠
المسألة الرابعـة : انقراض العصر ليس بشـرط فى انعقاد الإجماع عند الأكثرين	٢٥٥٣

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة : قول بعض المجتهدين من أهل العصر في المسائل التكيفية الاجتهادية .	٢٥٦٧
(فـــرع)	
القائلون بأن الإجماع السكوتي إجماع وحجة .	٢٥٧٥
المسألة السادسة : ذهب الجمهور إلى قبوله محتجين .	٢٥٧٦
ذهب الأقلون إلى عدم قبوله محتجين في ذلك بوجوه .	٢٥٧٦
المسألة السابعة : قول مالك - رضى الله عنه - إجماع أهل المدينة وحدها حجة خلافاً للباقين .	٢٥٧٩
المسألة الثامنة : إجماع الحجة ليس بعترة .	٢٥٨٨
احتج الخصم بالآية والخبر والمعقول .	٢٥٩٠
الآية .	٢٥٩٠
الخبر .	٢٥٩٤
المعقول .	٢٥٩٦
المسألة التاسعة : إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة .	٢٥٩٧
المسألة العاشرة : إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين حالة الإجماع ليس بحجة عند الأكثرين .	٢٦٠١
احتج الخصم بالنص ، الخبر ، الأثر ، المعقول .	٢٦٠٥
النص : قوله تعالى	٢٦٠٥

رقم الصفحة	الموضـــــوع
٢٦٠٦	الخبر : قوله ﷺ « .... » .
٢٦٠٦	الأثر : من وجهين .
٢٦٠٨	المعقول : .....
٢٦٠٩	المسألة الحادية عشرة : المجتهد إذا اعتقد فى الأصول ما يوجب تكفيره ، لايعتبر قوله فى انعقاد الإجماع وفاقاً .
	« فـرعان »
٢٦١٢	أحدهما : إذا ثبت كفر المخالف فى الأصول .
٢٦١٢	ثانيهما : أن بعض الفقهاء لو خالف الإجماع الذى خالف فيه المبتدع .
٢٦١٤	المسألة الثانية عشرة : الاتفاق الحاصل من الأكثر ليس بإجماع ولا حجة عند الأكثرين.
٢٦٣٠	المسألة الثالثة عشرة : المجتهد الخامل يعتبر قوله فى الإجماع عند الجماهير خلافاً لبعض الشاذين .
	الفصل الثالث
٢٦٣١	« فيما يصدر عنه الإجماع »
	المسألة الأولى : مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول

رقم الصفحة	الموضـــــوع
٢٦٣٣	الإجماع إلا عن مستند شرعى نحو الأدلة والأمارة .
٢٦٣٥	وقد استدل فى المسألة بوجوه أخر ضعيفة .
٢٦٣٨	المسألة الثانية : القائلون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند اتفقوا على جواز وقوعه .
٢٦٣٨	وذهب الجماهير .
٢٦٣٨	وذهب الشيعة .
٢٦٤٤	المسألة الثالثة : الإجماع الموافق لدليل إذا لم يعلم له دليل آخر .
٢٦٤٥	الفصل الرابع « فى المجمعين »
٢٦٤٧	المسألة الأولى : القائلون بأن الإجماع حجة اتفقوا على أنه لا يعتبر فى الإجماع اتفاق جميع الأمة من وقت الرسولﷺ إلى يوم القيامة .
٢٦٤٧	اتفقوا على اعتبار قول المجتهدين
٢٦٤٧	اختلفوا فى اعتبار قول العوام .
٢٦٤٨	احتج الأولون بوجوه .
٢٦٥٤	المسألة الثانية: ذهب الأكثرون إلى عدم اشراط كون المجمعين بالغين حد التواتر .
٢٦٥٤	ذهب الأقلون إلى أنه يشترط ذلك

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
المسألة الثالثة : إجماع غير الصحابة حجة خلافًا لأهل الظاهر ، وأحمد بن حنبل.	٢٦٥٧
احتج الخصم بوجوه .	٢٦٥٩
الفصل الخامس «فى مسائل الإجماع»	٢٦٦٣
المسألة الأولى : الإجماع المروى بطريق الآحاد حجة عند بعض أصحابنا .	٢٦٦٥
ذهب الباقون إلى أنه ليس بحجة .	٢٦٦٥
المسألة الثانية : الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الأكثرين خلافاً لبعضهم .	٢٦٦٨
احتجوا بوجهين .	٢٦٦٨
المسألة الثالثة : ذهب الجماهير إلى أنه لايجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع .	٢٦٧٠
المسألة الرابعة : الإجماع لا يعارضه دليل.	٢٦٧١
المسألة الخامسة : الإجماع حجة فى كل شىء لا تتوقف صحته عليه سواء كان من الأمور الدينية أو السمعية .	٢٦٧٢
المسألة السادسة : مذهب الجماهير امتناع ارتداد كل	

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الأمــة.	٢٦٧٤
احتج الجماهير بوجهين،	٢٦٧٤
احتج المجوزون،	٢٦٧٥
المسألة الســابعة : فى أنه هل يجوز أن تنقسم الأمة إلى قسمين ؟	٢٦٧٦
المسألة الثامنة : هل يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به ؟	٢٦٧٧
« فرع »	
هل يمكن وجـود خبر أو دليل ولامـعارض له وتشـترك الأمة فى عدم العلم به ؟	٢٦٧٨
المسألة التـاسعة : جاحد الحكم المجـمع عليه بإجـماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء.	٢٦٧٩

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراه
من جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المجلد السابع

المكتبة التجارية

بمكة المكرمة

النوع الثالث عشر

الكلام فى الأخبار

وهو مرتب على مقدمة وفصول :

أما المقدمة ففيها مسائل :

المسألة الأولى

فى حقيقة الخبر وحده

الخبر حقيقة فى القول المخصوص فقط عند نفاة الكلام النفسانى .

وحقيقة فيهما بالاشتراك اللفظى عند الأكثرين من مثبتيه .

وحقيقة فى الثانى فقط مجاز فى الأول عند بعضهم كإمام الحرمين[1] .

والكلام فيه نفياً وإثباتاً على نهج ما تقدم من الكلام فى الكلام فليقاس عليه[2] .

واتفق الكل على أن إطلاقه على ما ينبئ عن شيء من الإشارات الآلية والقرائن الحالية ، والدلائل المعنوية ، كما فى قول الشاعر :

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ تُخَبِّرُ أن المانويَّةَ[3] تكذِبُ[4]

---

(١) انظر : البرهان ١/ ٥٦٤ .

(٢) انظر : الجزء الأول ورقة (١٣٠) ، وانظر : ما سبق من الكلام عليه فى ص ٦٨ من القسم الدراسي .

انظر : المعتمد ٢/ ٥٤٢ العدة ٣/ ٨٤٠ المستصفى ١/ ١٣٢ المحصول ٢ ق١/ ٣٠٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٣ ، ٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٥ .

(٣) هم أصحاب مانى بن ماش تنسب إليه طائفة المانوية وقد ظهر فى أيام سابور بن أردشير ، وتبعه خلق عظيم من المجوس ، وادعوا له النبوة وما زال إلى أن قتل فى زمان سابور بن بهرام وقد زعم أن صانع العالم اثنان أحدهما فاعل الخير وهو نور وثانيهما فاعل الشر وهو ظلمة .

انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٧١ الملل والنحل للشهرستانى ١/ ٢٤٤ .

(٤) البيت من قصيدة لأبى الطيب المتنبى يمدح بها كافوراً الإخشيدى ومطلعها :

أغالب فيك الشوق والشوق أغلب وأعجب من ذى الهجر والوصل أعجب

انظر ديوان أبى الطيب المتنبى بشرح أبى البقاء العكبرى ١/ ١٧٨ .

وكما فى قول الآخر :

تُخَبِّرُنى العينان ما القلبُ كاتم[1]

وكما فى قولهم : « الغراب يخبِّر بكذا »[2] مجاز ، لأنه لا يفهم عند الإطلاق ، بل إنما يفهم عند تقييد الاستعمال بها والقرائن ، وهو دليل التجوز .

وأما حده : فاختلفوا فيه :

فزعم الإمام أنه غنىٌّ عن التحديد لضرورته[3] .

واستدل على ضرورته بوجهين :

أحدهما : أن كل أحد يعلم ـ بالضرورة ـ معنى قول القائل : أنا موجود ، أنا لست بمعدوم ، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً ، ومطلق الخبر جزءٌ من الخبر الخاص ، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء ، فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب ، لكان تصوّر الخبر الخاص أولى أن يكون كذلك ، فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الأخبار ضروريا ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ضرورى .

وثانيهما : / (٥٠ / أ) : أن كل أحد* يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذى يحسن فيه الأمر ، ولولا أن هذه الحقائق متصوة تصوّراً ضرورياً ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .

ثم سأل نفسه وقال : « الخبر نوع من أنواع الألفاظ ، وأنواع الألفاظ كيف

---

(١) شطر بيت ورد فى الإبهاج من غير عزو ٢/٣٠٩ ، وورد فى إرشاد الفحول ص ٤٢ من غير عزو أيضاً وبلفظ : « تخبرك » ولم أعثر على قائله .

انظر : هامش المحصول جـ ٢ ق١/٣٠٦ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/٣ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ٣١٤ والأحكام للآمدى ٢/ ٤ .

(*) آخر الورقة (٥٤) من نسخة (ك) .

تكون ضرورية ؟ لأنها تختلف باختلاف الأزمنة ، والأمكنة ، والأشخاص ، والضرورى لا يكون كذلك » .

أجاب عنه : بأنه إن عنى بالخبر : الحكم الذهنى فلا استبعاد فى ادعاء بداهته، [وهو ظاهر][1] فإن ذلك لا يختلف باختلاف الأزمنة ، والأمكنة والأشخاص .

وإن عنى به : اللفظ الدال على هذا المعنى فالإشكال زائل أيضا ، لأن هذا المعنى لما كان بدهىّ التصوّر كان مطلق اللفظ الدال عليه أيضا بدهىّ التصور[2].

والدليلان ضعيفان ، والسؤال قوى ، والجواب ضعيف ، أما الأول ، فلأنا لا نسلم بداهته من حيث خصوص الخبرية ، بل من حيث الحصول والانتفاء لاغير ، ولا يلزم منه تصوّره ، فإنه لا يلزم من حصول أمر تصوره .

سلمناه لكن من حيث عموم يشبه الحصول والانتفاء ، لا من حيث خصوص الخبرية وهو غيره ، بدليل أنه يمكننا تعقله مع الذهول عن خصوص ماهية الخبرية .

ثم الذى يؤكد هذا : أن العقلاء اختلفوا فى أن الوجود هل هو عين الماهية أم لا ؟ .

فلو كان تعقل تلك القضية بديهياً من حيث الخبرية لوجب أن يعلم بالبديهة كونه غير الماهية ، ضرورة أن تعقّل الخبرية يتوقف على تعقل المخبر عنه ، والمخبر به ، والنسبة بينهما .

سلمنا ذلك لكن لا يلزم من بداهته من حيث خصوصية خبريته بداهة مطلق الخبرية ، لأن أجزاء البديهية لا يجب أن تكون بدهية ، لاحتمال أن تكون بداهة تلك بعد تعقل ذلك الجزء ولو بالكسب ، وهو غير قادح فى بداهتها كما تقدم فى التصوّر .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١/ ٣١٤ ـ ٣١٦ .

وبهذا عرف ضعف الوجه الثانى ؛ فإن ذلك التمييز الضرورى إنما هو بعد معرفتهما لا مطلقا ، فلا يدل ذلك على أن معرفته بديهية ، وإلا لزم أن تكون معرفة الأمر أيضًا بديهية ، وهو خلاف الإجماع ، فإن الإمام ـ رحمه الله ـ ساعدنا على أن الأمر يُحَدُّ ولهذا حَدَّهُ هو أيضاً .

وأما قوة السؤال فلا يخفى .

وأما ضعف الجواب : فهو أنه إنما يستقيم أن لو علم بالبديهة أن لكل معنى، أو لكل معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه لفظ موضوع له دال عليه ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فإن القسم الثانى لو صح أن يكون له لفظ دال عليه لا محالة فإنما يعلم صحته بالنظر لا بالبديهة[1] .

ومنهم من زعم أنه وأن لم يكن ضروريا لكنه لا يحد لعسره[2] .

والأكثرون على أنه يحد ، وهؤلاء اختلفوا فى حده ، وذكروا فى حده عبارات:

الأولى : وهى[3] التى ذكرها أكثر المعتزلة نحو الجبائيين ، والقاضى عبد الجبار وأستاذه[4] : الخبر هو الكلام الذى يدخله الصدق والكذب[5] .

وقريب منه ما قيل فيه أيضا هو : ما يدخله التصديق والتكذيب[6] .

وأورد عليه من وجوه :

---

(١) هذه المناقشات استفادها المؤلف ـ رحمه الله ـ بتصرف ـ مما ذكره الآمدى فى الأحكام ٢/ ٤ ـ ٦ .

(٢) انظر : جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢/ ١٠٩ .

(٣) فى الأصل : (وهو) والمثبت فى (ك) .

(٤) هو الحسين بن على أبو عبد الله البصرى وقد سبقت ترجمته ص (٢٠١) من الرسالة .

(٥) وقد اختاره أبو الخطاب فى التمهيد ٣/ ٩ وانظر المعتمد ٢/ ٥٤٤ المحصول ٢ق١/ ٣٠٧ المستصفى ١/ ١٣٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٦ .

(٦) هذا التعريف للموفق ابن قدامة انظر : الروضة ص ٩٣ وانظر المستصفى ١/ ١٣٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٩ نهاية السول ٣/ ٥٦ .

أحدها : وهو المنقدح جداً وهو : أن الصدق والكذب نوعا الخبر ؛ لأن مطلق الخبر ينقسم إليهما فقط كما هو رأى الأكثرية ، أو إليهما وإلى غيرهما كما هو رأى الجاحظ[1] . وعلى التقديرين فهما نوعا الخبر فلا يمكن معرفتهما إلا بعد معرفة مطلق الخبر ، ضرورة أنه لا يمكن معرفة النوع إلا بعد معرفة الجنس فلو عرف مطلق الخبر بهما لزم الدور .

وهو بعينه وارد على العبارة الثانية أيضا ، ويختص بزائد ؛ لأن التصديق والتكذيب عبارة : عن الإخبار عن كون الخبر صدقا وكذبا ، فقولنا : الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار[2] مجرى قولنا : الخبر هو الذى يجوز الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب فيكون ذلك تعريفا للخبر بالإخبار الذى لا يعرف إلا بعد معرفة الخبر وبالصدق والكذب[3] .

وثانيها : أنه مشعر بحصول الصدق والكذب معاً فى خبر واحد وهو محال.

وأجيب عنه : أن المراد من الواو : أو وهو التردد بين الأمرين ، فاعترض عليه بأنه للإبهام ، والحد للإيضاح ، والجمع بينهما متناقض . وبأن خبر الله وخبر رسوله غير متردد بينها بل هو متعين للصدق .

فأجيب عن الأول : بأن المراد منه : أن ما يدخله أحدهما فهو خبر جزماً ، وهذا لا تردد فيه ، وإنما التردد فى إتصافه بأحدهما عينا ، وهو غير مأخوذ فى الحد، وإنما المأخوذ هو الاعتبار الأول ، لاغير فلا منافاة بينهما .

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى أبو عثمان الشهير بالجاحظ من كبار أئمة اللغة والأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة وله تصانيف كثيرة . ولد سنة ١٦٣ وتوفى سنة ٢٥٥ .

تاريخ بغداد ١٢/ ٢١٢ ـ ٢٢٠ معجم الأدباء ١٦/ ٧٤ ـ ١١٤ طبقات المعتزلة ص٧٣.

(٢) فى الأصل (جاريا) وهو خطأ .

(٣) انظر : هذا الاعتراض الذى ذكره المؤلف فى المحصول ٢ ق١/٣٠٨ الأحكام للآمدى ٢/ ٦ نهاية السول ٣/ ٥٦

وأجيب عن الثانى : أن عدم التردد وتعين الصدق لأمر خارج عن الخبرية ومقتضى وضعه ، وإلا فهو من حيث الخبرية متردد بينهما ؛ ولهذا[1] فإن من لا يعرف ذلك الدليل الخارجى جوز تردده بينهما[2] .

وثالثها : أن من قال : محمد ومسيلمة[3] صادقان فى ادّعاء النبوة ، فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ، وإلا كان مسيلمة صادقا ، وليس بكذب وإلا لكان محمد ـ عليه السلام ـ كاذبا .

ومثله قول من كذب فى جميع أخباره : كل أخبارى كذب* ، فإن هذا ليس بصدق ، وإلا لكان هذا الخبر كذبا ، ضرورة أنه من جملة أخباره ، وحينئذ يلزم اجتماع الصدق والكذب فى خبر واحد وهو محال وليس بكذب وإلا كان جميع أخباره وهذا الخبر كذبا ، أما الأول للفرض ، وأما الثانى فللتقدير وحينئذ يلزم أن يكون صادقا فى هذا الخبر ، لأن جميع أخباره حينئذ تكون كذبا[4] .

وأجيب عن الأول : بأنه خبران فى المعنى أحدهما صدق ، والآخر كذب ، وهو اختيار أبى هاشم[5] .

وقال الجبائى : إنا وإن سلمنا أنه خبر واحد لكنه كذب ، لأنه مثبت للصدق لهما / (٥١ / أ) وهو كذب وهو منقدح جدا[6] .

---

(١) فى الأصل : (وهذا) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : فى هذا الاعتراض والجواب عنه فى : المحصول جـ ٢ ق١/٣٠٩ ، ٣١٠ ، الأحكام للآمدى ٢/٨ .

(٣) هو كذاب اليمامة مسيلمة بن ثمامة بن بكير ادعى النبوة كذبا قتل فى حروب الردة وله من العمر (١٥٠) .
انظر : الروض الأنف ٧/٤٤٣ ـ ٤٤٥ ، ٢/ ٣٤٠ سيرة ابن هشام ٢/ ٧٢ ، ٣/ ٧٤الكامل فى التاريخ ٢/ ١٣٧ شذرات الذهب ١/ ٢٣ .

(*) آخر الورقة (٥٥) من نسخة (ك) .

(٤) انظر : هذا الاعتراض فى المحصول جـ٢ ق١/٣٠٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٦

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٥٤٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٧ .

(٦) انظر : المعتمد ٢/ ٥٤٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٧ .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أنه ليس بصدق بل هو صدق ، وأما قوله : فيلزم أنه كذب ، لأنه من جملة أخباره ممنوع ، وهذا إنما يلزم ذلك أن لو كان هذا الخبر من جملة المخبر عنه بهذا الخبر وهو ممنوع ، وهذا لأنه حينئذ يلزم اتحاد الخبر والمخبر عنه وهو محال ، بل المخبر عنه بهذا الخبر كل ما عدا هذا الخبر من أخباره وهو كذب فيصدق هذا .

سلمنا لزوم اجتماع الصدق والكذب فيه لكن لا نسلم امتناعه ، وهذا لأن اتصافه بالصدق والكذب حينئذ باعتبارين مختلفين ، لأن صدقه من حيث إنه خبر ، وكذبه من حيث إنه مخبر عنه ولا امتناع فى عود الصدق والكذب إلى خبر واحد باعتبارين[1] مختلفين .

سلمنا امتناع كونه صدقاً فلم لا يجوز أن يكون كذبا ؟ .

قوله : يلزم أن يكون صدقاً أيضا حينئذ . **قلنا** : نعم لكن باعتبارين مختلفين كما سبق[2] .

العبارة الثانية ، وهى ما ذكره بعضهم فراراً من بعض ما يرد على الأولى: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب[3] .

وقريب منه ما يقال : ما دخله التصديق أو التكذيب[4] .

ولا يخفى عليك ما يرد عليه ويندفع عنه مما سبق من الإشكالات .

العبارة الثالثة : وهى ما ذكره أبو الحسين البصرى : « أنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور ، إلى أمر من الأمور نفياً أو إثباتاً »[5] .

---

(١) فى الأصل : (باعتبار) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٧ .

(٣) هذا التعريف منقول عن أهل اللغة انظر : المعتمد ٢/ ٥٤٢ المحصول جـ ٢ ق١/ ٣٠٧ المستصفى ١/ ١٣٢ .

(٤) واختاره الغزالى والطوفى وغيرهما انظر : المحصول جـ ٢ ق١/ ٣٠٨ المستصفى ١/ ١٣٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٨ مختصر الطوفى ص ٤٩ .

(٥) المعتمد ٢/ ٥٤٤ .

واحترز بقوله : « بنفسه » عن الأمر ، فـإنه وإن أفاد وجوب الفعل لكن لا بنفسه ، بل بواسطة استدعاء الأمر الفـعل ، لأن ماهية الأمر : استدعاء الفعل لاغير والصيغة لا تدل إلا على هذا القدر . ثم إنها تفيد وجوب الفعل بواسطة ذلك الاستدعـاء تحصيلاً لمقصـود الحكم كما سبق تقـريره فى بعض مسالك أن الأمر للوجوب، وكذا القول فى دلالة النهى على قبح المنهى عنه .

ويمكن أن يقال : إنه احترز بقوله « بنفســه » عن مثل قائم ؛ فإنه وإن أفاد نسبــة أمر إلى أمر لكـن لا بنفسه بل بواسطة الموضـوع له ، ولا يدفع هذا بأنه خرج بقوله «كلام » ضـرورة أنه ليس بكلام فلا حاجة إلى قيـد آخر يخرجه ، لأن مثل[1] هذه الكلمة عنده كلام فلا يخرج به[2] .

واعترض عليه بوجوه :

أحدها : بالنسبة التـقييديّة نحو قولك : « الحيـوان الناطق » حين لم يجعل الناطق خبراً ، فإنه يفيد نسـبة أمر إلى أمر مع أنه ليس بخبر ، وإن أريد به أنه بحث يحسن معه السكوت ، فهو إضمار فى الحد وهو غير جائز ، وإن صرح به كان الحد صحيحا، والإشكال مندفع .

وثانيها : أنه غير جامع ، لأن قولك " السواد . موجود " خبر مع أنه ليس فيه نسبة أمر إلى أمر آخر ، إذ الوجود عند أبى الحسين عين الماهية .

لا يقال : إنه لم يقل « نسبة أمر إلى أمر آخر » حتى يرد ذلك بل قال "نسبة أمر إلى أمر " ، وأنه أعم مما ذكرتم ، لانقسامـه إليه ، وإلى نسبة أمر إلى أمر وهو نفسه ، لأن نسبـة الشيء إلى نفسه غير معقـولة فهى تدل على المغايرة لا محـالة ، وهذا الإشكال مختص بأبى الحـسين غيـر داخل على من لم يقل إن الوجود عين الماهية .

---

(١) كلمة (مثل) ساقطة من (ك) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٥٤٤ المحصول ٢ق١/ ٣٠٨ الأحكام للآمدى ٢/ ٩

ويمكن أن يجاب عنه على رأيه : بأن النسبة وإن دلت على المغايرة ،لكنهاحاصلة هنا ، فإن التغاير اللفظى حاصل فيما أورده من الإشكال ، ومطلق التغاير أعم من التغاير فى اللفظ أو فى المعنى .

وثالثها : أن قوله : " نفيا أو إثباتا " يقتضى الدور ، لأن النفى هو الإخبار عن عدم الشىء ، والإثبات هو الإخبار عن وجوده ، فتتوقف معرفتها على معرفة الإخبار المتوقف على معرفة الخبر فتعريف الخبر بهما دور .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن قوله : "نفياً أو إثباتاً " ، يقتضى تحقق إضافة أمر إلى أمر أو نفيها لا الإخبار عن ثبوتها ، أو نفيها ، وحينئذ يندفع الدور المذكور ، فإن ذلك إنما يلزم أن لو توقف معرفة النفى أو الإثبات على معرفة الإخبار ، وأما إذا لم تتوقف عليه فلا ، وفرق بين معرفة الإخبار عن عدم الشىء ، وبين معرفة عدم الشىء والدور إنما يلزم أن لو توقف معرفة النفى مثلا على الأول فأما إذا توقف على الثانى فقط فلا[1].

والأولى فى ذلك أن يقال : الخبر هو الكلام الذى يفيد نسبة معلوم إلى معلوم آخر محكوم عليه نفياً أو إثباتاً مع قصد المتكلم الدلالة عليها .

والمراد من الكلام : ما هو المعنى منه عند النحاة دون الأصوليين .

وإنما قلنا : " نسبة معلوم إلى معلوم " ، ليتناول النسب التى بين الموجودات(*) والمعدومات .

وإنما وصفنا المعلوم الثانى بآخر ، تحقيقا لمعنى النسبة ، فإن النسبة لا تعقل إلا بين اثنين .

وإنما قلنا : « محكوم عليه » احترازاً عن مثل قُم ، فإنه وإن أفاد نسبة معلوم إلى معلوم آخر لكنه لم يفد تحققها بالنسبة إلى محكوم آخر[2] .

---

(١) استفاد المؤلف ـ رحمه الله ـ هذه المناقشات مما ورد فى المحصول جـ ٢ق١/ ٣١١ـ ٣١٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٤٨ .

(*) آخر الورقة (٥٦) من نسخة (ك) .

(٢) فى الأصل (عليه) والمثبت فى (ك)

وإنما قلنا : مع قصد المتكلم الدلالة عليها ، ليخرج عنه صيغة الخبر الصادرة عن النائم ، والساهى ، والحاكى ، والخبر الوارد بمعنى الأمر نحو قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾[1] فإن كل ذلك لا يسمى خبرا حقيقة لعدم قصد الدلالة على النسبة المذكورة[2] .

المسألـــة الثانيـــة

قيل : لابد فى الخبر من الإرادة ، فإن أريد به إرادة[1] إصدار الصيغة للإخبار بمدلولها فهى ما قلناه واعتبرناه فى الحد .

وإن أريد به غيرها نحو إرادة المخبر عنه فهو باطل قطعاً ، أما فى الماضى والحال فظاهر ؛ لأن الإرادة لا تتعلق بما وقع ، وأما فى المستقبل فلما عرفت فى الأمر وهو هنا أظهر ؛ إذ لا طلب حتى يتوهم تطابقه أو استلزامه للإرادة بخلاف الأمر[1] .

وأما[3] أن الخبرية صفة مُعَلَّلَة بالإرادة أم لا ؟ فهى على الخلاف السابق فى الأمر[4] .

وأما أن مدلوله النسبة الخارجية ، أو النسبة الذهنية فما / (٥٢/أ) تقدم فى اللغات .

وعلى تقدير أن يكون مدلوله هو النسبة الذهنية فمن الظاهر أنه ليس نفس الاعتقاد، ولا ما هو مستلزماً له، لأن الإنسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه أصلاً .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٣٣) .

(٢) هذا التعريف قريب من التعريف الذى اختاره الآمدى وشرحه وبين محترزاته .
انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٩ شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٩٤ .

(١) كلمة (إرادة) ساقطة من (ك) .

(٢) انظر : المسألة فى المعتمد ٢/ ٥٤٢ التبصرة ص ٢٨٩ المحصول جـ ٢ق ١/ ٣١٦ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٨ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٩٨ .

(٣) فى الأصل (وإنما) والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر : الجزء الأول ورقة (١٢٨) .

المسألــــة الثالثـــة

ذهب الجماهير إلى أن الخبر لا يخلـو عن كونه صدقا ، أو كذبا ؛ لأنه إما أن يكون مطابقا للمـخبر عنه ، أو لا ، الأول صدق ، والثـانى كذب والعلم باستحالة حصول الواسطة بين الصدق والكذب بهذا التفسير ضرورى[1] .

وقال الجاحظ : قد يخلو عنهما[2] .

والحق أن الخلاف فى المسألة لفظى ؛ لأنه إن عنى بالخبـر الصدق ، ما كان مطابقا للمخـبر عنه ـ كيف ما كان ـ وبالكذب ، مالا يكون مطابـقا ـ كيف ما كان ـ فالعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما ضرورى .

وإن عنى بهما : ما يكون مطابقا وغيـر مطابق لكن مع العلم بها ، فإمكان حصول الواسطة بينهما معلوم أيضا بـالضرورى وهو مالا يكون معلوما مطابقته وعدم مطابقته ، فـثبت أن الخلاف لفظى[3] فعلى هذا الاحتـجاج فى المسألة بالحجج اللفظية :

---

(١) انظر قول الجمـاهير فى : المعتمد ٢/ ٥٤٤ المحـصول جـ٢ق١/٣١٨ الأحكام للآمدى ٢/ ١٠ مختـصر ابن الحاجب وشرحـه للعضد ٢/ ٥٠ المسودة ص ٢٣٢ شـرح تنقيح الفصول ص ٣٤٧ نهاية السول ٣/ ٥٦ فواتح الرحموت ٢/١٠٧ .

(٢) قال أبو الخطاب موضحاً ما ذهب إليـه الجاحظ : (الصدق : الإخبار بالشىء على ما هو به.

والكذب الإخبار بالشىء على خلاف ما هو به .

وقال الجـاحظ : إن الخبر المتناول للشىء على مـا هو به ، من شرط كونه صـدقا أن يعتقد فاعله أو يظن أنه كذلك .

والمتناول للشىء على خلاف مـا هو به من شرط كونه كـذبا أن يعتقـد فاعله أو يظن كذلك .

ومتى لم يعتقد أو يظن أنه كذلك ، لم يكن صدقا ، ولا كذبا) التمهيد ٣/ ١١ .

وانظر أيضا : المعـتمد ٢/ ٥٤٤ المحصول ٢ق١/ ٣١٨ الأحكـام للآمدى ٢/ ١٠ شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٥٠ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٧ نهاية السول ٣/ ٥٦ .

(٣) وهذا مـا قرره الرازى والآمـدى وغيـرهما فـانظر : المحصـول ٢ق١/ ٣١٩ الأحكام للآمدى ٢/ ١٢ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٧

احتج الجماهير : بأن الأمة مجمعة على تكذيب اليهود والنصارى وسائر الملل الباطلة ، فيما يخبرونه عن مذاهبهم الباطلة ، مع قطعهم بأن فيهم من لا يعلم بطلانه بل هم الأكثر ، فلو كان الكذب هو الخبر الغير المطابق مع العلم بأنه غير مطابق لما كان ذلك الإجماع صحيحاً .

فإن قلت : لا نسلم انعقاد الإجماع على تكذيبهم على وجه الحقيقة بل على وجه التجوز .

ووجه التجوز هو : أنه لما كانت أدلة الإسلام وما يتبعه من الحق قوية جلية فى غاية الجلاء كان حالهم فى الإخبار عن ضد مدلولاتها شبيهاً بحال من أخبر عن الشىء مع العلم بفساده .

قلت : ما ذكرتم وإن كان محتملاً لكن الأصل فى الإطلاق الحقيقة سواء كان الإطلاق من أهل الإجماع أو من غيره ، فلما أجمعوا على تكذيبهم مع عدم علمهم به دل ظاهراً على أن الكذب هو الخبر الغير المطابق سواء كان مع العلم به أولا مع العلم به[1] .

واحتج الجاحظ بالنص والمعقول :

أما النص فآيتان ـ أحدهما : قوله تعالى : حكاية عن الكفار : ﴿ **أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ** [كذبا[2]] **أَمْ بِهِ جِنَّةٌ** ﴾[3] .

ووجه الاستدلال به : [هو أنهم] [4] جعلوا إخباره عن نبوته إما كذباً ، وإما جنوناً ، وإخباره عن نبوته حالة الجنون ليس كذبا؛ لأنه جعل قسيماً للكذب ، فقسيم الكذب لا يكون كذبا ، وليس هو صدقاً أيضاً ، لأنهم لم يعتقدوا مطابقته على التقديرين ، فإخباره عن نبوته ـ عليه السلام ـ حالة

---

(١) انظر ما احتج به الجمهور فى المحصول ٢ق١/ ٣٢١

(٢) كلمة (كذبا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) سورة سبأ ، الآية (٨) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

الجنون ليس بكذب ولا صدق وهوالمطلوب(١)

وجوابه : أن ما جعل فى مقابلة الكذب يقتضى أن لا يكون كذبا ، وذلك قد يكون بانتفاء أصل الخبرية مع بقاء صورة الخبرية ، وقد يكون بانتفاء الكذبية مع بقاء أصل الخبرية ، لأن المجموع المركب من أمرين ينتفى بانتفاء كل واحد من أجزائه ، وبانتفاء أحد أجزائه ، واستدلالكم إنما يتم أن لو كان الإخبار حالة الجنون ليس بكذب مع بقاء أصل الخبرية ، فأما إذا لم يكن كذبا لانتفاء أصل الخبرية فلا ، فلم قلتم : أن الأمر هنا ليس كذلك ؟ فإن عندنا يعتبر قصد اصدار الصيغة ، وقصد دلالتها على مدلولها فى الخبرية على ما عرفت ذلك فى التحديد ، ومعلوم أن الإخبار حالة الجنون لا يوجد فيه القصد المعتبر فلا يكون كذبا ، لانتفاء أصل الخبرية ، فلا يكون فى الآية دلالة على أن الخبر قد ينفك عن كونه صدقا وكذبا ، فإن ذلك مشروط ببقاء أصل الخبرية وهو فيما ذكروه ممنوع(٢) .

وثانيهما : قوله تعالى ﴿ **إذا جاءك(*) المنافقونَ قالوا نَشْهدُ إنك لرسولُ الله والله يعلم إنكَ لرسولُهُ والله يَشْهدُ إنَّ المنافقين لكاذبون** ﴾(٣) .

ووجه الاستدلال به هو : أنه تعالى كذبهم مع أن خبرهم كان مطابقاً للمخبر عنه فلو كان الخبر الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمخبر عنه كيف كان لما حسن تكذيبهم ، ضرورة أنهم صادقون فيه ، أما إذا جعل الصدق عبارة عن الخبر المطابق مع اعتقاد أنه مطابق حسن تكذيبهم ؛ لأنهم ما كانوا يعتقدون مطابقته بل كانوا يعتقدون عدم مطابقته(٤) .

---

١) انظر هذا الاستدلال فى : المحصول ٢ق١/ ٣٢٠ الأحكام للآمدى ٢/ ١٠ شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ٢/ ٥٠ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٧ .

٢) وقد أجاب ابن الحاجب وغيره عن الاستدلال بهذه الآية بأن المعنى : افترى أم لم يفتر فيكون مجنونا ، لأن المجنون لا افتراء له لعدم قصده

انظر الأحكام للآمدى ٢/ ١١ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٥ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٧

(*) آخر الورقة (٥٧) من (ك)

(٣) سورة المنافقون الآية (١)

(٤) انظر الاستدلال بهذه الآية فى مختصر ابن الحاجب ٢/ ٥ شرح الكوكب المنير ==

وجوابه . أنا لا نسلم أنه لا يحسن تكذيبهم حينئذ ، ولا نسلم أنهم صادقون فيه ، وهذا لأن الشهادة هى الإخبار عن الشىء مع العلم به ، أو مع العلم به ، أو مع الظن به إن كان المشهود به مما يدخله الظن ويعتبر هو فيه ، ولما لم يكن العلم بكونه رسولا حاصلاً لهم لا جرم كذبهم الله تعالى فيما أخبروا عن أنفسهم بقوله : ﴿ **نشهد إنك لرسول الله** ﴾[1] فهو إذن خبر غير مطابق للمخبر عنه إذ المخبر عنه لهذا الخبر ليس هو نفس كونه رسولاً حتى يلزم صدقه لكونه مطابقا ، بل حصول العلم بكونه رسولاً، ولما لم يكن هذا حاصلاً لهم لا جرم كذبهم الله تعالى .

سلمنا عدم حسن تكذيبهم حينئذ ، لكن لا نسلم أنه يحسن تكذيبهم على رأيكم أيضاً بل الإشكال وارد على المذهبين ؛ وهذا لأنكم إن جعلتم الخبر الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمخبر عنه مع اعتقاد أنه كذلك ، لكن ما جعلتم الكذب عبارة عما لا يكون كذلك حتى لا يلزم[2] من انتفاء ذلك المجموع الكذب ، بل جعلتم الكذب عبارة عن الخبر الغير المطابق مع اعتقاد أنه غير مطابق ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه ؛ ضرورة أنه مطابق إذ لا يشترط فى الشهادة على هذا التقدير ما ذكرناه وإلا لحسن تكذيبهم / (٥٣ / أ) ، وحينئذ يلزم أن لا يحسن تكذيبهم أيضاً فما هو جوابكم عن هذا الطرف فهو جوابنا عن طرف الصدق[3] .

وأما المعقول فمن وجوه :

أحدها: أن من أخبر عن الشىء بناء على غلبة ظنه به،ثم تبين خلافه لم يقل أحد أنه كذب فى ذلك الخبر ولذلك[4] لا يأثم به،ولا يستحق الذم على ذلك .

وجوابه: أنا لا نسلم أنه لم يقل أحد أنه كذب،بل يقال:إنه كذب لكنه

== ٢/ ٣١٣ فواتح الرحموت ٢/ ١٠٨ .

(١) سورة المنافقون ، الآية (١)

(٢) فى الأصل (يلزم) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر هذا الجواب فى : مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٥ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣١٤ فواتح الرحموت ٢/ ٧ ١

(٤) فى (ك) : (ولهذا)

يعذر فى كذبه ، وعدم التأثيم .

وعدم استحقاق الذم على ذلك لا يدل على عدم كذبه ، لأن الإثم والذم ليسا على مجرد الكذب بل على الكذب بشرط القصد ، ولما لم يحصل الكذب فى تلك الصورة لا جرم لم يستحق الإثم والذم(١) .

ومنه يعرف الجواب أيضا عما يقال : إن من أخبر بأن زيدا فى الدار مع اعتقاد أنه ليس فيها وكان فيها فإنه لا يوصف بكونه صادقا ، ولذلك لا يستحق المدح والثواب على ذلك ، فإنا نمنع الأول ، ونسلم الثانى لكن لما سبق لا لأنه ليس بصدق(٢) .

وثانيها : أن أكثر العمومات والمطلقات مُخصَّصَة ومُقَيَّدة ، فلو كان الكذب عبارة عن الخبر الذى لا يطابق المخبر عنه لزم تطرق الكذب إلى كلام الله تعالى وكلام رسوله وهو ممتنع وفاقا .

وجوابه : أنه إنما يلزم ما ذكرتم لو أريد منه مدلولاته الحقيقية فأما إذا لم يرد منه تلك المدلولات بل أريد منه المدلولات المجازية لم يلزم ذلك ؛ ضرورة أنه مطابق بهذا المعنى ، وإرادة المعنى المجازى من اللفظ ليس بكذب(٣) .

وثالثها : أن الصدق جار مجرى العلم ، والكذب جار مجرى الجهل فكما أن بين العلم والجهل واسطة وهو اعتقاد المقلد وجب أن يكون بين الصدق والكذب واسطة وهو ما ليس عن اعتقاد(٤) .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الصدق جار مجرى العلم ، والكذب جار مجرى الجهل، وسنده ظاهر لا يخفى عليك .

---

(١) انظرهذا الاستدلال وجوابه فى : المحصول جـ٢ق١/ ٣٢٠ الأحكام للآمدى ٢/ ١٠ .

(٢) انظر المحصول ٢ق١/ ٣٢٠ .

(٣) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٢١ الأحكام للآمدى ٢/ ١٠ .

(٤) انظر الأحكام للآمدى ٢/ ١١

سلمناه ، لكن لا نزاع فى أن الخبر الصادر لا عن اعتقاد مطابقاً كان أو غير مطابق ، واسطة بين الخبر الصادر عن اعتقاد أنه مطابق للمخبر عنه مع أنه كذلك [وبين الخبر الصادر عن اعتقاد أنه غير مطابق المخبر عنه مع أنه كذلك][1] ، كما أن الاعتقاد الجازم المطابق لا لموجب واسطة بين الاعتقاد المطابق الجازم لموجب ، وبين الاعتقاد الجازم الغير المطابق فلا حاجة إلى إثباته بالقياس على ما ذكرتم لو أمكن إثباته به ، وإنما النزاع فى أن الصدق والكذب فى الخبر هل هما بهذين المعنيين حتى يلزم حصول الواسطة بينهما ، أو هما لمجرد المطابقة واللا مطابقة مع عدم اعتبار الاعتقاد حتى يلزم أن لا يكون بينهما واسطة ؟ ومعلوم أن ذلك لا يمكن إثباته بالقياس على ما ذكرتم ، فإن حاصله يرجع إلى أنه لما وضع العلم والجهل لمعنيين بحيث حصل الواسطة بينهما وجب أن يكون الأمر فى الصدق والكذب كذلك[2] .

خاتمة : اعلم أن الخبر ينقسم إلى ما يقطع بصدقه ، وإلى ما يقطع بكذبه، وإلى مالا يقطع بصدقه ولا بكذبه ـ فلا جرم رتبنا الكلام فى هذا النوع على ثلاثة فصول .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ١٢ .

الفصل الأول

« فى الخبر الذى يقطع بصدقه »(*)

وهو ينقسم إلى ما سبيله التواتر ، أو غيره فلا جرم رتبنا هذا الفصل على قسمين :

(*) آخر الورقة (٥٨) من (ك) .

القسم الأول

فـــى التواتـــر

وفيه مسائل :

المسألـــة الأولـــى

فى معنى التواتر لغة واصطلاحا :

أما ـ لغةً ـ فهو عبارة عن تعاقب أشياء واحداً بعد واحد بفترة بينهما[١] ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم أرْسَلنا رُسُلَنَا تَتْرَى ﴾[٢] أى : رسولاً بعد رسول بفترة بينهما .

وأما ـ اصطلاحا ـ فهو عبارة عن تعاقب الخبر من جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب .

وليس ذكر التعاقب لكونه شرطاً فى الخبر المتواتر ؛ فإن الذى يصل دفعة واحدة من جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب أيضا متواتر ، وإنما هو بناء على الغالب ، فإن الغالب إنما هو تواتره على التوالى والتعاقب .

وأما المتواتر فحده لغة:فهى الأشياء المتعاقبة واحداً بعد واحد بمهلة بينهما[٣].

وأما اصطلاحاً : فهو عبارة عن خبر جماعة بلغوا فى الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم[٤] .

---

(١) انظر القاموس المحيط ٢/١٥٦ المصباح المنير ص ٦٤٧ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية (٤٤) .

(٣) انظر المرجعين المذكورين فى فقره (١) فى ص ٢٥٠ من الرسالة

(٤) فرق المصنف هنا بين التواتر والمتواتر فى الاصطلاح تبعاً للآمدى فى ذلك فانظر. المحصول ٢ق١/ ٣٢٣ الأحكام للآمدى ٢/ ١٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥١ التعريفات للجرجانى ص ١٩٩

المسألة الثانية

الأكثرون على أن الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا[1] خلافا للسمنية[2] والبراهمة[3].

ومنهم من فصل بين التواتر الذى يكون عن الأمور الموجودة حال تواترها كالإخبار عن البلدان النائية والحوادث الموجودة فى زماننا ، وبين التواتر عن الأمور الماضية المنقضية كالإخبار عن القرون السالفة فقال بإفادة النوع الأول ، دون الثانى[4].

لنا : أنا نجد أنفسنا جازمة مطمئنة بوجود البلاد النائية ، والأشخاص الماضية من السلوك والعلماء والحكماء كوجود بختنصر[5] ، ووجود الشافعى .

---

(١) أى فى الماضى والحاضر وهذا هو الحق وانظر قول الجمهور فى : المعتمد ١/ ٥٥١ العدة ٣/ ٨٤١ المستصفى ١/ ١٣٢ المحصول جـ٢ق١/ ٣٢٣ روضة الناظر ص ٩٣ الأحكام للآمدى ٢/ ١٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه لعضد ٢/ ٥١ نهاية السول ٣/ ٦٩ تيسير التحرير ٣/ ٢١ .

(٢) بضم العين المهملة وفتح الميم وتخفيفها : طائفة تنسب إلى « سومنا » بلد فى الهند لديهم مذاهب غريبة كالقول بالتناسخ ، وقدم العالم ، وإنكار النظر والاستدلال واعتبار الحواس الخمس ـ وحدها ـ وسائل للعلم والمعرفة .
انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ .

(٣) البراهمة : فرقة ضالة ظهرت فى الهند ، تنسب إلى رجل يقال له : « براهم » كان يقول بنفى النبوات ، وأن وقوعها أمر مستحيل فى حكم العقل ، لأن الرسول إما أن يأتى بأمر معقول ، أو بأمر غير معقول فإن كان الأول فقد كفانا فيه العقل فلا حاجة لنا رلى الرسول وإن كان الثانى ، فلا يمكن قبوله ؛ لأنه خروج بالإنسانية إلى حيز البهيمية وقد انقسموا إلى فرق .
انظر :الملل والنحل ٢/ ٢٥٠ ـ ٢٥٥ .

(٤) هذا المذهب لبعض من السمنية وبعض من البراهمة انظر نهاية السول ٣/ ٦٩ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠ .

(٥) رجل من العجم ، يقال : أن اسمه « بخترشه » كان فى خدمة الملك « لهراسب » ثم فى خدمة ابنه « بشتاسب» ثم فى خدمة « بهمن» وأن بهمن هذا وجهه إلى بيت = =

وأبى حنيفة[١] - رحمهما الله - ووجود بقراط[٢] ، وسقراط[٣] جزما خاليا عن التردد والتشكك ، كجزمنا بالمشاهدات ، فيكون المنكر له كالمنكر للمشاهدات، فلا تباحث ولا تناظر إلا ما يناظر به منكر المشاهد من الحرق بالنار وما يجرى مجراه .

فإن قلت : تدَّعون جزم الأنفس وطمأنينتها بالمتوترات بالنسبة إلى من يعتقد أن التواتر يفيد العلم اليقينى ، أو بالنسبة إلى الكل سواء اعتقد ذلك أو لم يعتقده ؟

والأول مسلم ، لكنه لا يفيد ؛ لأن وجد أن الخصم من نفسه حكم ما يعتقد سببيته له لا يكون حجة على خصمه / (٥٤/أ) ، ولأنه معارض بمثله أبداً . والثانى ممنوع ؛ وهذا فإنا لا نجد من أنفسنا وعند هذا نقول ليس[٤] الاستدلال بوجدان البعض على كونه ضرورياً أولى من الاستدلال بعدم وجدان البعض الآخر على عدم كونه ضروريا ، بل هذا أولى ، لأنه لا يجوز أن يختلف العقلاء فى الضروريات بعد الاشتراك فى إثباتها .

== المقدس لإجلاء اليهود عنها فسار إليهم ، وانتصر عليهم ، بعد أن أنزل بهم الهزيمة الساحقة . انظر : تاريخ الطبرى ١/ ٥٣٥ - ٥٦٥ .

(١) هو النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز ينتسب إلى تيم بالولاء الفقيه المجتهد المحقق الإمام أحد أئمة المذاهب الأربعة قيل : أصله من أبناء فارس ولد ونشأ بالكوفة كان يبيع الخز ويطلب العلم ثم انقطع للدرس والإفتاء ، له مسند فى الحديث وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر فى الاعتقاد مولده ٨٠هـ ووفاته ١٥٠هـ .
تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣ - ٤٣٣ الانتقاء لابن عبد البر ص ١٢٢ - ١٧١ الجواهر المضية ١/ ٢٦ .

(٢) طبيب يونانى وهو ابن راقليس تلميذ لأسقلينوس اشتهر بالفلسفة .
انظر ترجمته فى. تاريخ الحكماء للقفطى ص ٩

(٣) فيلسوف يونانى من تلاميذ فيثاغورث ، مولده ونشأته بأثينا ، له وصايا وحكم مشهورة مات بالسم
انظر ترجمته فى تاريخ الحكماء للقفطى ص ١٩٧

(٤) فى الأصل (الإشكال) والمثبت فى (ك)

سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الجـزم به كالجزم بـالمشاهد ، وهذا لأن[1] القائلين بأنه يفيـد العلم اختلفوا فى أنه ضـرورى ، أو نظرى : ولو كان الجزم فـيه[2] كالجزم فى المشاهد لما وقع هذا الاختلاف كما فى المشاهد .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على ما ذكرتم لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أنه لو أفـاد العلم ، فـأمـا أن يفـيـد العلم الضـرورى أو النظرى ، والقسمان باطلان فبطل أن يفيـد العلم ، أما الملازمة فبينة ، إذ لا يخلو العلم عن هذين النوعين ، لأنه إن احـتـاج فى حصـوله إلى وسط يسـتلزمـه فهـو النظرى، وإلا فهو الضرورى ، ومعلوم أنه لا واسطة بين النفى والإثبات .

وأمـا بطلان اللازم فسـيـعرف من أدلة الفـريقين الذين اخـتلفـوا فى أن العلم الحاصل عقيب التواتر نظرى أو ضرورى[3] .

[وثانيهـا : أنا إذا عرضنا على عقـولنا أن الواحد نصف الاثنين][4] وعرضنا على عقولنـا وجود جالينوس[5] وجدنـا [الجزم[6]] الأول أقوى وأكـمل من الجـزم الثانـى ، وذلك يدل على تطرق احـتمـال فى نقـيضـه وهو قـادح فى يقينيته[7] .

---

(١) فى (ك) : (بأن) .

(٢) فى (ك) : (به) .

(٣) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٢٥ الأحكام للآمـدى ٢/ ١٥ مختصر ابن الحـاجب وشرحه للعضد ٥٢٢ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٥) حكيم فيلسوف من حكمـاء اليونان من مدينة « فرماغوس » ظهر بعـد خمس وستين وستمائة سنة بعـد وفاة بقراط وانتهت إليه الرئاسة فى عـصره له كتب هامة فى الطب والعلوم والطبيعات قيل كان بعد المسيح بنحو مائتى عام .

انظر : الفهرست لابن النديم ص ٤٠٢ أخبار الحكماء للقفطى ص ٨٥ وما بعدها

(٦) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٧) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٢٥ .

وثالثها : أن جزمنا بالمتواترات ليس أقوى من جزمنا بأن ما نشاهده اليوم من الأولاد والعبيد والزوجات هم الذين شاهدناهم بالأمس ، ثم إنه ليس بيقينى ، لاحتمال أن يوجد أشخاص مساوية لأولئك فى الشكل والصورة من كل الوجوه : إما للقادر المختار على ما هو مذهب المليين ، أو للأشكال الفلكية الغريبة على ما هو رأى من ينكر القادر المختار ، فثبت أن هذا الجزم ليس بيقينى ، وإذا لم يكن هذا الجزم يقينياً فما هو مثله أو أضعف منه يجب أن لا يكون يقينيا أيضا أو ضرورى . أولى أن لا يكون يقينيا[1] .

ورابعها : أن خبر كل واحد منهم لا يفيد العلم بل يحتمل أن يكون كاذبا فكذا خبر الكل ، لأن كل واحد من الزنج لما كان أسود كان الكل أيضا كذلك.

وخامسها : لو جاز أن يخبر جماعة بما يفيد العلم ، فلو أخبر جماعة أخرى مثلهم بنقيضه ، فإن لم يفد العلم قولهم مع أنهم مثل الأولين لزم الترجيح من غير مرجح ،وإن أفاد قولهم العلم كقول الأولين لزم اجتماع النقيضين .

وسادسها : أنا نرى جمعا كثيرا متفرقين فى شرق البلاد وغربها كاليهود ، والنصارى ، والمجوس ، ينقلون أمورا على وجه التواتر[*] يقطع ببطلانها ، فلو كان خبر التواتر مفيداً للعلم لاستحال القطع ببطلانها بل وجب القطع بصحتها .

لا يقال : إن ذلك لفقد شرط التواتر فيها نحو استواء الطرفين والواسطة ؛ فإن اليهود لم يوجد فيهم استواء الواسطة ، والنصارى لم يوجد فيهم استواء الطرفين ؛ فإنهم كانوا قليلين فى الابتداء وكذا المجوس ؛ لأنا نقول القوم يدّعون صحة التواتر فيها ، كادعاء غيرهم فى أخبارهم المتواترة ؛ لأن

---

(١) انظر المحصول ٢ق١/٣٢٦ الأحكام للآمدى ٢/١٦

(*) آخر الورقة (٥٩) من نسخة (ك)

الطريق إلى تصحيح التواتر للفرق ليس إلا أن أهل التواتر فى كل زمان يخبرون عن الذين ينقلون منهم الخبر أنهم متصفون[1] بصفات أهل التواتر ، وأن كل ما ظهر بعد خفاء ، وقوى بعد ضعف فلابد وأن يشتهر فيما بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كسائر المذاهب المحدثة فلو كان ذلك الخبر كذبا موضوعا لاشتهر وضعه ، ووقت وضعه ولما لم يظهر شيء من ذلك علمنا صحته ، والقوم يدعون صحة تواترهم فى تلك الأمور بهذين الطريقين وتطرق الطعن والكذب إلى أحدهما يوجب تطرقه إلى الآخر .

وما يقال : من أن اليهود قد قَلُّوا فى زمان بختنصّر إلى أن لم يبق منهم عدد التواتر فضعيف ؛ لأن فناء الأمم المتفرقة فى شرق البلاد وغربها إلى هذا الحد بعيد جدا ، ولأن شرع موسى ـ عليه السلام ـ كان منقولاً بالتواتر إلى زمان عيسى عليه السلام ـ ولهذا[2] كان الناس مكلفين به ، فلو لم يبق عددهم إلى عدد التواتر لما كان الأمر كذلك ، وكذلك ما يقال فى النصارى : أنهم كانوا قليلين فى ابتداد الأمر لأن[3] الناس أجمعوا على أن الناس كانوا مكلفين بشرع عيسى ـ عليه السلام ـ إلى زمان محمد ـ عليه السلام ـ فلو لم يكن شرعه منقولاً ابتداءً لما قام به الحجة فيما لا يقبل فيه غير المفيد لليقين كأصول الديانات ، ولما كان الناس مخاطبين بأصوله وفروعه إلى زمان نبينا ـ عليه السلام ـ علمنا فساد ما ذكروه[4] .

وسابعها : لو حصل العلم عقيب التواتر المستجمع لشرائطه ، فإما أن يكون الحصول بصفة الإمكان أو بصفة الوجوب ، القسمان باطلان فبطل القول بالحصول وإنما[5] قلنا : أنه لا يجوز أن يحصل بصفة الإمكان لوجهين :

---

(١) فى الأصل ونسخة (ك) : (متصفين) وهو خطأ .

(٢) فى الأصل (وهذا) والمثبت من (ك) .

(٣) فى الأصل : (كان) والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر شبههم هذه فى : الأحكام للآمدى ٢/ ١٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه ٢/ ٥٢ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠ .

(٥) فى (ك) : (وإذا) .

أحدهما : أن ترجح حصوله حيث حصل على لا حصوله حينئذ ترجح لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال .

وثانيهما : أنه حينئذ لا يمكن القطع بأن التواتر يفيد العلم لا محالة بل يجرى حصوله عقيبه مجرى الأمور الاتفاقية ، وما يكون كذلك امتنع الحكم عليه بكونه مفيداً ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يحصل بصفة الوجوب ؛ لأن المستلزم له حينئذ إما : قول كل واحد منهم أو قول المجموع ، والأول باطل .

أما أولاً : فبالاتفاق ، لأن قول الواحد لا يفيد العلم عند الخصم أيضا . من الأفراد المتعاقبة لزم ما تقدم من المحذور وزيادة وهى قيام الصفة الموجودة

وأما ثانياً : فلأنا نعلم بالضرورة أن قول الواحد الغير المعصوم الذى لم تحتف به قرينة لا يفيد العلم .

وأما ثالثاً : فلأن تلك الإخبارات إن وجدت دفعة واحدة لزم اجتماع المؤثرات الكبيرة على الأثر الواحد / (٥٥/أ) وهو ممتنع ، وإن وجدت على التعاقب لزم نقض العلة العقلية وهو محال ؛ لأنه إذا حصل العلم بالسابق استحال حصول ذلك العلم بعينه باللاحق لاستحالة إيجاد الموجود ، واستحال أيضا وجود[1] مثله به؛ لاستحالة الجمع بين المثلين ، وحينئذ يلزم أن يبقى اللاحق خالياً عن الاستلزام وهو المطلوب ، والثانى أيضا باطل ؛ أما أولاً : فلأنه إن اشترط فى ذلك حصول تلك الإخبارات دفعة واحدة لزم خلاف الإجماع ؛ لأن كل من يقول الخبر المتواتر يفيد العلم لا يفرق بين أن يوجد دفعة واحدة أو على التعاقب بل الغالب فيه التعاقب ، فالقول بأنه يفيد العلم ويشترط فى إفادته العلم حصوله دفعة واحدة قول لم يقل به أحد ، وإن لم يشترط فيه ذلك لزم جواز إسناد الأثر الوجودى إلى المعدوم ؛ إذ ليس للمجموع وجود عند حصول الأثر على تقدير حصوله على وجه التعاقب لكن ذلك محال .

وأما ثانياً : فلأن المستلزمية نقيض اللا مستلزمية التى هى عدمية فكانت

---

(١) فى (ك) : (حصول) وهو بمعناه .

ثبوتية فالموصوف بها إن كان المجموع الموجود دفعة واحدة لزم قيام الصفة الواحدة بالأشياء الكثيرة وهو محال ،وإن كان الموصوف بها المجموع الحاصل من الأفراد المتعاقبة لزم ما تقدم من المحصول وزيادة وهى قيام الصفة الموجودة بالمعدوم .

وأما ثالثاً : فلأنه إن لم يحصل عند الاجتماع[1] أمر زائد على حالة الإنفراد وجب أن لا يفيد كما كان فى حالة الانفراد وإن حصل فالمقتضى له ليس هو كل واحد من تلك الأفراد وإلا لوجب حصوله حالة الانفراد وحينئذ يلزم حصول العلم بخبر كل واحد منهم وهو ممتنع بل المجموع والكلام فيه كالكلام فى الأول فيلزم إما التسلسل ، أو ينتهى إلى أن يكون المستلزم لذلك(*) كل واحد من تلك الأفراد وهما ممتنعان .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون المستلزم لذلك الهيئة الاجتماعية وما ذكرتم من الدليل لا يلتفت إليه بالنسبةإليها لو سلم تأتيه[2] بالنسبة إليها لأنها معلومة الحصول [بالضرورة][3] لكل واحد فلا يلتفت إليه ؟

قلت : فالهيئة الاجتماعية المستلزمة له إن كانت هى الهيئة الاجتماعية الخارجية وجب أن لا يحصل العلم بما يحصل من التواتر على التعاقب ؛ ضرورة عدم حصولها فى الخارج ؛ لأن الهيئة الاجتماعية الخارجية تستدعى تحقق الأجزاء بأسرها فى الخارج، وإن كانت هى الهيئة الاجتماعية الذهنية فهى أيضا باطلة ؛ لأنها أمر عدمى والأمر العدمى لا يستلزم الأمر الوجودى .

وثامنها : أنه لو حصل العلم بخبر التواتر فالمستلزم له ليس آحاد الحروف وهو ظاهر جدا ، ولا مجموعها ؛ لأنه لا وجود للمجموع فى الخارج ومستلزم الأمر الوجودى يجب أن يكون وجودياً ، ولا الحرف الأخير بشرط

---

(١) فى (ك) : (الإجماع) .

(*) آخر الورقة (٦٠) من نسخة (ك) .

(٢) فى الأصل : (ثانيه) والمثبت فى (ك) .

(٣) كلمة (بالضرورة) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

أن يكون مسبوقاً بعيره من الحروف المعتبرة فى الإفادة ؛ لأن المسبوقية عدمية فيستحيل أن يكون جزء العلة أو شرطها ، ولا هو بشرط وجود سائر الحروف [قبله ؛ لأنه لا وجود لسائر الحروف عند وجود الحرف الأخير والشرط][1] يجب أن يكون مقارنا للمشروط[2] .

وتاسعها : أنه لو كان اعلم الضرورى حاصلاً من الخبر المتواتر لما خالفناكم مع كثرتنا وتفرقنا فى الأطراف والنواحى مع إنصافنا حتى لا يتوهم التواطؤ على الإنكار وحتى لا يحمل ذلك على المكابرة والعناد .

الجواب : عما ذكرتم من جهة الإجمال والتفصيل :

أما من جهة الإجمال فهو أن ما ذكرتم تشكيك فى الضروريات فلا يستحق الجواب[3] .

وأما من جهة التفصيل فالجواب عن الأول : أنا ندعى ذلك بالنسبة إلى كل واحد من العقلاء سواء اعتقد ذلك أو لم يعتقده بدليل أن [من][4] لم يمارس شيئا من العلوم ولم يعرف قواعدها فإنه إذا سمع الخبر المتواتر اضطر إلى العلم بمدلوله ، ولم يجد إلى التشكك فيه سبيلاً ، ولذلك لم يجد العامى من نفسه شكا بين وجود دمشق التى شاهدها[5] وبين بغداد التى ما شاهدها ولكن سمع بالتواتر وجودها .

وأما أنكم لم تجدوا ذلك من أنفسكم [فلو صح هذا منكم فإنما هو بناء على ما تعتقدون فى أنفسكم][6] من عدم إفادته العلم ، وفرق بين عدم اعتقاد

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/١٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٢ .

(٣) انظر : المحصول ٢ق١/٣٢٨ الأحكام للآمدى ٢/١٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٢

(٤) لفظة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٥) لفظة (ما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

إفادته العلم ، وبين اعتقاد عدم إفادته العلم ، ونحن إنما ادعينا ذلك بالنسبة إلى الأولين دون الآخرين .

وعن الثانى ما تقدم من أن العاقل الذى لم يعتقد شيئا من الآراء والمذاهب فإنه لا يجد من نفسه تفاوتا بين ما شاهده ، وبين ما سمع وجوده بالتواتر كما تقدم تمثيله فى العامى ، وأما كون ضرورته مختلفاً فيها فذلك لا يدل على أن الجزم به ليس كالجزم فى المشاهدات ؛ لجواز أن يكون أصل الشىء معلوماً بالضرورة بحيث يكون الجزم به مساوياً لضروريات أُخَر ولا يكون وصفه كذلك.

وكون ذلك العلم ضروريا أو نظريا كيفية من كيفيات ذلك العلم فجاز أن يكون الجزم به دونه[1] .

وعن الثالث : إنا نختار أنه يفيد العلم الضرورى ، وسنجيب عن أدلة القائلين بأنه نظرى .

وعن الرابع : أنا لو سلمنا أنه أقوى ، فإنما كان أقوى ، لأنه بديهى والعلوم البديهية لا تقبل احتمالا ما لا بحسب العادة ، ولا بحسب العقل ، بخلاف العلوم العادية فإنها وإن لم تحتمل احتمالا ما بحسب العادة ، لكنها تحتمل بحسب العقل ، والعلم الحاصل عقيب التواتر إنما هو بحسب العادة فإن الله تعالى أجرى عادته بخلقه عقيبه وبه خرج الجواب عن / (٥٦/أ) .

الخامس : فإن احتماله النقيض بحسب العقل لا يقدح فى يقينيته العادة فحينئذ يمنع أنه ليس بيقينى فما هو مثله يكون أيضا كذلك[2] .

وعن السادس : أن حكم المجموع المركب من الأفراد قد يكون مخالفا لحكم تلك الأفراد والعلم بذلك ضرورى بعد الاستقراء .

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٢ نهاية السول ٣/ ٧٠

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ١٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٢

وعن **السابع** : أنه فرض محال ، فإنه مهما حصل فى شىء يحصل التواتر بشرائطه فيه ، وحينئذ يستحيل حصوله فى نقيضه عندنا وحينئذ لا يمتنع أن يكون فرضه مستلزما لما ذكروه من المحال فإن المحال جاز أن يستلزم المحال .

وعن **الثامن** : أن ذلك لفقد شرط صحة التواتر ، وأما دعواهم صحةالتواتر فيها كما فيما ينقلونه عن موسى - عليه السلام - أنه قال: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض »[1] فبهت صريح ؛ فإن اليهود الذين كانوا فى زمن الرسول عليه السلام مع شدة حرصهم على الطعن فى نبوته لم يذكروا ذلك مع تشبثهم بمطاعن لا أصل لها ، ولو كان ذلك منقولا بالتواتر عن موسى عليه السلام لكان ذلك من أعظم المطاعن لهم وكيف لا ؟ وقد نقل أنه وضع ذلك ابن الراوندى[2] وعلَّمهم بأن يدَّعو التواتر فيه ، ثم هذا يشكل على الخصم أيضا ؛ لأنه وإن نازعنا فى أن التواتر يفيد العلم لكنه لا ينازع فى أنه يفيد الظن الغالب بل يساعد عليه ، وما يدعون التواتر فيه ليس هو مظنون الصحة ؛ بل هو(*) مقطوع البطلان ، فما هو جوابه بالنسبة إلى الظن فهو جوابنا بالنسبة إلى العلم وليس ذلك إلا أنه لم يوجد شروط صحة

---

(١) قيل : (إن ابن الراوندى هو الذى لقن اليهود القول بعدم نسخ شريعتهم ، وقال لهم :
قولوا : إن موسى أمرنا أن نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ولا تأمر الأنبياء إلا بما هو حق) .
ورد هذا النقل فى كتاب شذرات الذهب ٢/ ٢٣٦ فى ترجمة ابن الراوندى .

(٢) هو أحمد بن يحى بن الراوندى نسبة إلى (راوند) قرية من قرى (قاسان) السين المهملة من نواحى (أصبهان) .
كان ملحدا ملازما للزنادقة والرافضة ، وكان من المعتزلة ثم خرج عنهم ، وصنف الكتب فى الرد عليهم له كتب كثيرة منها « الدامغ » ومنها « الزمردة » ومنها فضيحة المعتزلة مات سنة ٣٠٠ هـ أو ٣٠١ هـ .
له ترجمة فى وفيات الأعيان ١/ ٩٤ طبقات المعتزلة ص ٢٩٩ شذرات الذهب ٢/ ٢٣٥ .

(*) آخر الورقة (٦١) من (ك) .

التواتر فيها [1].

وعن التاسع: أن نقول لم لا يجوز أن يحصل بصفة الإمكان ؟ .

قوله فى الوجه الأول: « لزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال » .

قلنا: العلم الحاصل عقيب التواتر إنما هو بخلق الله تعالى عندنا فجاز أن يخلقه عقيب تواتر دون تواتر ، ولا نسلم امتناع ترجيح أحد الجائزين على الآخر بالنسبة إلى القادر المختار .

قوله فى الوجه الثانى: أن حصوله عقيبه حينئذ يجرى مجرى الأمور الاتفاقية .

قلنا: لانسلم بل يجرى مجرى ترتب المسبب على السبب الأثيرى[2] .

سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون بصفة الوجوب ؟

قوله: « والمستلزم له أن كان قول المجموع لزم كذا وكذا » .

قلنا: إنما يلزم ما ذكرتم من المحذور أن لو كانت الإخبارات مستلزمة للعلم بذواتها، لكن ذلك باطل بل بخلق الله تعالى العلم عقيب تلك الإخبارات ، ومعلوم أن على هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم من المحذور وبه خرج الجواب عن العاشر أيضا.

وعن الحادى عشر: أن مخالفتكم فيه لو كان يمنع من كونه ضروريا لكانت مخالفة السوفسطائية[3] المنكرين للمحسوسات تمنع أيضا أن يكون العلم

---

(1) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ١٧ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٢ .

(2) فى الأصل : (الأكثرى) والمثبت فى (ك) .

(3) قوم ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا يزعم بعضهم أن الأشياء لا حقيقة لها وأنها مجرد أوهام ويسمون العنادية . وبعضهم ينكر العلم بثبوت الشىء أو بعدم ثبوته ولا ينكر حقائق الأشياء ولا يثبتها بل هو شاك ، وشاك فى أنه شاك ويسمون (اللا أدرية) وبعضهم يزعم أن الحقائق تابعة للاعتقادات فمن اعتقد أن العالم قديم فهو قديم فى حقه ، ومن اعتقد أنه محدث فهو محدث عنده ، واللون جسم عند من اعتقده جسما وعرض عند من اعتقده عرضا .

انظر : تفصيل مذهبهم والرد عليهم فى الفصل فى : الملل والنحل ١/ ٧ - ٢٠

بالمحسوسات ضروريا ولا جواب لكم [عنه[1]] إلا أن مخالفة الشرذمة القليلة لا يقدح في الضروريات فهو بعينه جوابنا بالنسبة إلى المتواترات .

وأما إنصافكم فبتقدير صحته لا يمنع من خطئكم ، بل إنما يمنع من العناد والمكابرة ولسنا نحمل خلافكم عليه إن صح ما ادعيتم من إنصافكم [2] .

المسألة الثالثة

القائلون بأن التواتر يفيد العلم ، اختلفوا في أن ذلك العلم ضروري أو نظري [فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الفريقين إلى أنه ضروري وهو الحق[3]][4].

وذهب الكعبي[5] ، وأبو الحسين البصري من المعتزلة[6] ، والدقاق[7] منا إلى أنه نظري[8] ، وهو قول إمام الحرمين ؛ لأنه جعل العلم الحاصل عقيبه من باب العلم المستند إلى القرائن[9] .

---

(١) كلمة (عنه) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدي ٢/١٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) ومعنى أنه ضروري : أي لا يحتاج إلى نظر وفكر انظر قول الجمهور في :
المعتمد ٢/٥٥٢ العدة ٣/٨٤٧ التبصرة ص ٢٩٣ المستصفى ١/١٢٣ المحصول ٢/ق١/٣٢٨ الأحكام للآمدي ٢/١٨ نهاية السول ٣/٧٢ فواتح الرحموت ٢/١١٤ .

(٥) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي البغدادي أبو القاسم من متكلمي المعتزلة وتنسب إليه الطائفة الكعبية ، أقام ببغداد مدة طويلة ثم عاد إلى بلخ من آثاره « أوائل الأدلة في أصول الدين توفي سنة ٣١٩ هـ .
تاريخ بغداد ٩/٣٨٤ طبقات المعتزلة ص ٤٣ وفيات الأعيان ٣/٤٥ .

(٦) انظر : المعتمد ٢/٥٥٢ المحصول ٢ق١/٣٢٨ الأحكام للآمدي ٢/١٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٣ .

(٧) هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق ، أبو بكر ، فقيه شافعي ، أصولي ، له كتاب في الأصول على مذهب الشافعي وشرح مختصر المزني توفي سنة ٣٩٢ هـ
انظر ترجمته في طبقات الشيرازي ص ١١٨ طبقات الأسنوي ١/٥٢٢

(٨) انظر الأحكام للآمدي ٢/١٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٣

(٩) انظر البرهان ١/٥٧٩ المحصول جـ٢ق١/٣٢٩

وقال الغزالي ـ رحمه الله ـ : « إن عنى بالضروري ما يكون حاصلاً من غير توسط مقدمتين كقولنا الموجود لا يكون معدوماً ، والقديم لا يكون محدثاً فهو غير ضروري ؛ لأنه لابد في حصوله من مقدمتين

إحداهما : أن هؤلاء المخبرين مع كثرتهم واختلاف أحوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلا على الصدق .

وثانيهما : أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكن غاية ما في الباب أنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه .

وإن عنى به ما يكون حاصلاً من غير تشكل الواسطة المفضية إليه وإن كانت الواسطة حاضرة في الذهن فهو ضروري [1] .

وذهب المرتضى من الشيعة إلى التوقف[2] .

حجة الجماهير من وجوه : أحدها : أنه لو كان العلم الحاصل عقيب التواتر نظرياً ـ لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر : كالصبيان ، والبُله ، والعوام ، ولما حصل لهم ذلك علمنا أنه ليس بنظري .

واعترض عليه [3] : بأنا لا نسلم أنه حاصل لمن ليس له أهلية النظر ؛ وهذا لأن النظر في ذلك ليس إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين وهو سهل حاصل للعوام والصبيان المميزين الذين يحصل لهم العلم بالمتوترات ؛ ولذلك فإنهم يستنتجون علوما كثيرة من تركيب علوم قد حصل في عقولهم من البديهيات ، والمحسوسات ، والعرفيات المشهورات ، وإنما هم ليسوا أهلا للنظر الذي مقدماته نظرية خفية .

فأما النظر الذي ليس كذلك فلا نسلم أنهم ليسوا أهلا .

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٣٣ الأحكام للآمدي ٢/ ١٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٣ .

(٢) وهو اختيار الآمدي انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٣١ الأحكام للآمدي ٢/ ١٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٣ .

(٣) هذا ما اعترض به أبو الحسين البصري والمرتضى انظر : المعتمد ٢/ ٥٥٣ ، المحصول جـ٢ق١١/ ٣٣١ .

وجوابه : أنك ستعرف أن النظر فى ذلك ليس بسهل ، وأن مقدماته ليست بديهية ولا بمحسوسة ، بل هو غامض يحتاج فى تحصيله إلى مقدمات كثيرة نظرية خفية(١).

وثانيها : أن العلم النظرى يتشكك فيه الإنسان إذا شُكِّكَ بشبهة ، [والعلم بخبر التواتر لا يتشكك فيه الإنسان وإن شُكك بشبهة](٢) فلا يكون نظريا .

واعترض عليه بأن القابل للتشكيك / (٥٧/أ) إنما هو العلم النظرى المستفاد من المقدمات النظرية ، فأما العلم النظرى المستفاد من المقدمات الضرورية فلا نسلم أنه قابل للتشكيك .

وجوابه : أنا سنبين أن المقدمات التى يتوقف عليها العلم الحاصل بخبر التواتر على رأى القائلين بأنه نظرى ليست بضرورية .

سلمناه لكنه يقتضى أن لا يكون شىء من العلوم النظرية لا يقبل التشكيك، ضرورة أن كل واحد منها مستفاد مما لا يقبل التشكيك ؛ فإن المرتبة الأولى من مراتبها التى استفيدت من المقدمات الضرورية [لا تقبل التشكيك ؛ لأنها مستفادة من المقدمات الضرورية](٣) والمرتبة الثانية منها مستفادة من الذى لا يقبل التشكيك على الوجه الذى لا يقبل التشكيك ؛ ضرورة أنه الوجه الذى استفيدت المرتبة الأولى به ، والمستفاد من الذى لا يقبل التشكيك على الوجه الذى لا يقبل التشكيك(٤) . [لا يقبل التشكيك (٥)] .

---

(١) انظر: الدليل السابق والجواب على الاعتراض فى : المحصول ٢ق١/ ٣٣٣ الأحكام للآمدى ٢/ ١٩ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

(٤) انظر هذا الدليل والاعتراض عليه وجوابه فى الأحكام للآمدى ٢/ ٢٠ الإبهاج ٢/ ٣١٦

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل فى (ك)

وثالثها : أن(*) كل واحد يعلم بالضرورة أن علمه بوجود مكة وبغداد أقوى وأجلى من علمه بالمقدمات التى يستفاد منها هذا العلم على رأى القائلين بأنه نظرى ، وبناء القول[1] الجلى على الضعيف غير معقول[2] .

ورابعها : لو كان نظريا لوجب أن لا يحصل عند الإضراب عن تحصيله والاعتراض عن النظر فى مقدماته ،ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ضرورى .

واعترض عليه بما سبق ، وهو هاهنا أضعف ؛ لأن النظرى الذى يستفاد من المقدمات الضرورية لابد فيه من توجيه الذهن إلى وجه استنتاجه عنها ؛ لأن وجه الاستنتاج غير حاصل بالضرورة [3].

وخامسها : لو كان نظريا لما اتفق العقلاء عليه ؛ لأنه كما يستحيل اختلاف العقلاء فى الضروريات يستحيل اتفاقهم فى النظريات عادة ولما اتفق العقلاء عليه سوى شذوذ من الناس إما عناداً ، وإما خطأ كما فى المحسوسات علمنا أنه ليس بنظرى [4].

واحتج القائلون بأنه نظرى بوجوه :

أحدها : وهو ما ذكره أبو الحسين البصرى وهو : أن الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم أو ظنون[5] يُتَوَصَّلُ بها إلى علوم أو ظنون أخر فكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات أخر ، فهو استدلالى ، والعلم الواقع بخبر التواتر هذا سبيله ؛ لأنا لا نعلم وجود ما أخبرنا أهل التواتر عنه إلا إذا علمنا

(*) آخر الورقة (٦٢) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (القوى) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ١٩ .

(٣) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ٢٠

(٤) اعتمد المؤلف فى ذكره لأدلة الجمهور على ما ذكره الآمدى فى الأحكام ٢/ ١٩، ٢٠

(٥) فى (ك) : (وظنون) .

أنه لا داعى للمخبرين إلى الكذب ، وأنهم[1] لا يخبرون عن ظن وتخمين بل عن أمر محسـوس لا لبس فيه ، وأنه متى كان كذلك ـ استحال أن يكون الخبر كذبا ، وإذا بطل يكون كذبا : تعيَّن أن يكون صدقا فكان العلم بما أخبر به أهل التواتر نظريا [2].

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يتوقف على ما ذكرتم من الاستدلال ؛ وهذا لأن العلم به حاصل للصبيان والبُله مع أنهم لا يقدرون على ترتيب ما ذكرتم من المقدمات على الوجه الذى ذكرتموه ، بل قد لا يحصل لهم الشعور بتلك المقدمات أصلاً حالة العلم به ، ولا بما به تصح تلك المقدمات فلو كان حصوله يتوقف على ما ذكرتم لاستحال حصوله لهم .

فإن قلت : إنها حاصلة لهم على الترتيب وإن لم يشعروا بذلك .

قلت : ما يكون حاصلا ولا يكون مشعورا به يكون بحيث لو نُبِّه عليه لحصل الشعور به ،ومن المعلوم أن الصبيان والبله لو نبهوا على تلك المقدمات، وعلى ما به تصح تلك المقدمات ، وعلى ترتيبها لما حصل لهم [الشعور[3]] بجميع ذلك ، فلا يجوز أن يكون مستفاداً منه .

ولا يظن أنه لا يعتبر الشعور بما تصح به تلك المقدمات ، فإن عند التنبيه على ما يقدح فى تلك المقدمات مع عدم الشعور بما يزيل ذلك لم تبق تلك المقدمات يقينية ،فلو كان العلم الحاصل بالتواتر مستفادا منها وجب أن لا يبقى ذلك العلم إذ ذاك يقينيا ولما بقى يقينياً غير مُشكَّك فيه علمنا أنه غير مستفاد منها ، نعم ربما يتعرضون لكثرة المخبرين وعدم كذبهم عندما يسألون عن كمية

---

(١) فى الأصل وأنه والمثبت فى (ك)

(٢) المعتمد ٢/ ٥٥٢ وانظر أيضا : المحصول ٢ق١/ ٣٣٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٣

(٣) كلمة (الشعور) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

العلم بما أخبروا به لكن ذلك لا يدل على ما ذكرتم ؛ لجواز أن يكون ذلك إشارة إلى ما أجرى الله تعالى عادته من خلق العلم عقيب إخبار الخلق الكثير الذى لا يمكن تواطؤهم على الكذب عادة

وثانيها : لو كان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضرورة ـ لكنا مضطرين إليه ، بحيث لا يمكننا الخلو عنه ؛ ضرورة أنه على مضادة العلم النظرى الذى يمكن الخلو عنه ، ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننَا عالمين به على سبيل الاضطرارِ كما فى سائر العلوم الضرورية ، ولو كان كذلك لزم أن يكون العلم بكون ذلك العلم ضروريا كما فى سائر الضروريات ، فكان يجب أن لايكون مختلفا فيه بين العقلاء ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير ضرورى[1] .

وجوابه : منع الملازمة الثانية ؛ وهذا لأن العلم بكون ذلك العلم ضرورياً كيفية من كيفيات ذلك العلم ، ولا يعد فى أن يكون أصل الشىء معلوماً بالضرورة دون وصفه ، وأما القياس على سائر الضروريات فقياس تمثيلى خالٍ عن الجامع المناسب فضلاً عن اليقينى ؛ فإن كونه ضرورياً وصف طردى ولا يعارض بمثله بأن يقال : لو كان نظريا لكان العلم به نظرياً كما فى سائر النظريات ، لأنه لا يمكن نفى اللازم ، إذ الخصم يمنعه وليس له لازم يستدل بنفيه على نفيه بخلاف نفى ضرورته ، فإن الخصم ربما يساعد على أن العلم يكون ذلك العلم ضروريا ليس بضرورى ، فإن لم يساعد عليه فإن من لوازم كونه / (٥٨/أ)ضروريا أن يكون متفقا عليه بين العقلاء ؟ فيستدل بنفيه على نفى ضرورته وليس من لوازم كونه نظريا أن يكون متفقا عليه بين العقلاء حتى يمكن الاستدلال بنفيه على نفى كونه نظريا ، ولو قيل : لو كان نظريا لعلم بالضرورة كونه نظريا كان أشد منه،لكنه غير لازم ، لجواز أن يكون نظريا(*) شبيها بالضرورة كالذى نحن فيه

---

(١) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٣٢ ، ٣٣٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٢

(*) آخر الورقة (٦٣) من نسخة (ك)

[على أنا نمنع أنه لا يعلم بالضرورة كونه نظريا[1]] على رأى الخصم [2].

وثالثها : وهو مختار الكعبى وهو : أنه لو جاز أن يُعلم ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز أن يُعلمَ المحسوس بالاستدلال ، وبطلان اللازم [يدل[3]] على بطلان الملزوم .

وجوابه : منع الملازمة ؛ فإنه لم يذكر عليها دليلاً ، وليست هى ضرورية حتى يسلم ، ولئن قال : تسوية بين المتقابلين منعنا مطلق[4] مطلوبيتها ، ولو سلم لكن فيما فيه التقابل لا مطلقا ، فلم قلتم وقوع التقابل بينهما من هذا الوجه[5] ؟

ورابعها : أنه لو كان ضروريًا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء كما فى الضروريات .

وجوابه : ما سبق فى المسألة المتقدمة[6] .

وخامسها : أن خبر التواتر لا يزيد فى القوة على خبر الله تعالى ورسوله [بل هو إما مماثل لهما أو أدنى منهما ، والعلم الحاصل عقيب خبر الله ورسوله[7]] ليس علما ضروريا بالاتفاق فكذا ما هو مثله ، أو أدنى منه[8] .

وجوابه : أنه إن عنى بقوله : ليس أقوى منه : أن كل واحد منهما لا

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٣٣٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٣ .

(٣) كلمة (يدل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) كلمة (مطلق) ساقطة من (ك) ومثبتة فى الأصل .

(٥) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٣٣٣ المنخول ص ٢٣٦

(٦) انظر الأحكام للآمدى ٢/ ٢٢

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

(٨) انظر التمهيد ٣/ ٢٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٢ نهاية السول ٣/ ٧٤

يحتمل النقيض وليس خبر التواتر فى هذا المعنى أقوى منهما فهذا مسلم ، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون ضروريا ؛ وهذا فإن سائر العلوم الضرورية مساوية للعلم الحاصل بخبر الله تعالى وخبر رسوله فى هذا المعنى ، ومع هذا لا يلزم منه نظرية تلك العلوم، أو ضرورته ، هذا وإن عنى به غيره فليبينه حتى ننظر هل هو أقوى منهما فى ذلك المعنى أم لا ؟ وبتقدير أن لا يكون أقوى هل يلزم منه عدم ضرورته أم لا[1] ؟

المسألة الرابعة

استدل على أن خبر أهل التواتر صدق : بأن أهل التواتر إذا أخبروا عن شيء ، فإما أن يكونوا قد أخبروا به مع علمهم بكونه صدقا ، أو مع علمهم بكونه كذبا ، أو لا مع علمهم بالصدق ولا بالكذب بل أخبروا به رجما بالغيب ، والقسمان الأخيران باطلان فيتعين الأول[2] .

وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكونوا قد أخبروا به مع علمهم بكونه كذبا ، لأنهم[3] حينئذ إما أن يكونوا قصدوا فعل ذلك الكذب لغرض أو لا لغرض ، والثانى باطل ، أما أولاً : فلأن الفعل من غير غرض محال ؛ لأنه ترجيح لأحد طرفى الممكن[4] على الآخر من غير مرجح وهو محال .

وأما ثانياً : فلأنه وإن جُوِّز ذلك فى الجملة ، لكن حصوله من جمع كثير محال عادة بالاتفاق[5] ، فإنه وإن جوز صدوره من واحد أو اثنين لكن

---

(١) انظر : التبصرة ص ٢٩٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٢٢، ٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٣ ، نهاية السول ٣/ ٧٥ .

(٢) فى الأصل : (فيعتبر الأقل) والمثبت فى (ك)

(٣) فى (ك) : (لأنه)

(٤) فى الأصل : (المتمكن) والمثبت فى (ك)

(٥) فى (ك) (كالاتفاق)

صدوره من جمع كثيـر محال عادة كاتفاق الجمع الكثـير على أكل طعام واحد في ساعة معينة .

وأما ثالثاً : فـلأنا وإن جوزنا ذلك لكن عندمـا لا يكون المانع من الفـعل متحـققاً، وأما ها هنا فـالمانع منه موجود وهو كـونه كذبا فإن كونه كـذبا جهة صرف اتفاقـا سـواء

قيل بالتحسين والتقبـيح العقلى أولا ، والفعل يستحيل وجوده مع المانع إلا لمعرض أقوى منه وهو مـعدوم هنا ؛ إذ التقدير أنه لا غرض فـيه والأول أيضا باطل ؛ لأن ذلك الغـرض إما نـفس كونه كـذبا وهو باطل ؛ لأن نفس كـونه كذبا جهة صرف وفاقا كما تقدم ، ولا جهة دعاء .

وأما غيره ، وهو إمـا دينى ، أو دنيوى وكل واحد منهما إمـا رغبة أو رهبة وكل واحد منهمـا إما أن يكون غرض الكل ، أو البعض منهـا غرض البعض والبعض الآخـر منها غرض البعض الآخـر ، وعلى التقديرات فإمـا أن تحصل تلك الدواعى بالتراسل أو لا بالتراسل ، والأقسام بأسرها باطلة .

أما أنه لا يجـوز أن يكون الغرض دينيـاً رغبة كـان أو رهبة ، فلأن حـرمة الكذب متفق عليه سواء كان بالشرع أو بالعقل ، وهو صارف دينى ، فيستحيل أن يكون داعيا دينياً رغبة كان أو رهبة وأما أنه لا يجوز أن يكون الغرض الرغبة الدنيوية فلأن ذلك الغـرض إما رجاء عوض على الكذب ، أو إسـماع غريب وإن كان لا أصل له وهمـا باطلان ؛ لأن كثيـرا من الناس لا يرتضون الكذب ولا يقدمون عليه لهذين الغرضين .

وأما أنه لا يجوز أن يكون الغرض الرهبة الدنيوية ؛ فلأن الرهبة الدنيوية لا تكون إلا من السلطان ومـن يجرى مـجـراه ، لكن السلطان لا يقـدر على أن يجمع الجمع العظيم عـلى الكذب ، بل لا يقدر على جمعهم على أمـر مباح والاستقراء يفيد العلم بذلك ؛ ولهذا كثـيراً ما يخوفهم على التحدث بكلام لا ينفعهم ولا يضرهم ثم إنهم يتحدثون به حتى يصير مشهوراً فيما بينهم .

ولأنا نعلم أنه لا غرض للسلطان فى كثير من الأمور المتواترة حتى يحملهم على التحدث عنه كذبا .

وأما أنه لا يجوز أن يكون غرض بعضهم الدينى رغبة كان أو رهبة ، وغرض البعض الآخر الدنيوى رغبة كان أو رهبة سواء حصل بالتراسل ، أو لا بالتراسل فلما تقدم من فساد القسمين البسيطين ، فإن ذلك بعينه يدل على فساد المركب منهما ؛إذ الكلام فى جماعة عظيمة أبعاضها جماعات عظيمة يمتنع تساوى أصولها فى قوة هذه الدواعى

وإنما قلنا : انه لا يجوز أن يكونوا أخبروا به مع علمهم بصدقه ، ولا مع علمهم بكذبه بل رجما بالغيب فلوجهين :

أحدهما : أن ذلك إنما يتصور فيما لا يكون معلوما(*) بالضرورة ، فإن ما يكون معلوما بالضرورة فإن الإخبار عنه لا يتصور إلا عن علم بصدقه أو كذبه، وشرط خبر التواتر أن يكون المخبر عنه محسوساً معلوماً بالضرورة فيستحيل الإخبار عنه لا مع العلم بصدقه ولا بكذبه .

وثانيهما /(٥٩/أ) : أنا وإن جوَّزنا صدور الإخبار عن الشىء كذلك من واحد واثنين ، لكن نقطع باستحالته من الخلق الكثير عادة فيستحيل وقوعه فى خبر التواتر هذا إذا أخبر المخبرون عن مشاهدة ، فأما إذا توسط واسطة أو الوسائط بين المشاهدين للمخبر عنه ، وبين من لم يشاهدهم فإنه لا يحصل العلم بخبرهم إلا إذا علم أن الوسائط متصفون بالصفات المعتبرة فى أهل التواتر ، وذلك إنما يعلم طريقين:

أحدهما : أن كل مرتبة من مراتب الوسائط يخبرون أن الذين أخبرونا بهذا الخبر كانوا متصفين بالصفات المعتبرة فى أهل التواتر .

(*) آخر الورقة (٦٤) من نسخة (ك)

وثانيهما : أن كل ما ظهر بعد خفاء ، وقوى بعد ضعف ، فإنه لابد وأن يشتهر فيما بين الناس حدوثه ، ووقت حدوثه ، كمقالة «الجهمية»[1] و « الكرامية»[2] فإنهما لما حدثتنا بعد أن لم يكونا : لا جرم اشتهر بين الناس حدوثهما، ووقت حدوثهما ، ولما لم يظهر ذلك فيما نقل بالتواتر علمنا أن الأمر كان كذلك فى كل الأزمنة هذا تمام استدلال من يقول أنه نظرى[3] .

واعلم أنا إنما عدلنا عن الوجه الذى أورده الإمام نقلاً عن أبى الحسين فى صدر التقسيم فى هذا الدليل ليلزم صدق الخبر المتواتر على المذهبين أعنى مذهب الجماهير، ومذهب الجاحظ ، فإنا لو أوردناه كما أورده بأنه : لو كان كذبا لكان المخبرون أما أن يكون ذكروه مع علمهم بكونه كذبا أو لا مع علمهم بذلك إلى آخر ما ذكر[4] لم يصح التقسيم ولم يلزم منه صدقه على رأى

---

(١) وهم أتباع الجهم بن صفوان ، ومذهبه نفى الصفات عن الله تعالى ، والقول بأن الإنسان مجبور لا قدرة له ولا اختيار كما قال بفناء الجنة والنار ، وأن الإيمان هو المعرفة فقط ، وقد أخذ مقالته هذه عن الجعد بن درهم ، الذى أخذها عن أبان بن سمعان ، وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم اليهودى الساحر الذى سحر النبى - ﷺ - .

انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ٥/ ٢٠ شرح الطحاوية ص ٥٢٤ الفرق بين الفرق ص٢١١ .

(٢) فرقة تنسب إلى محمد بن كرام توفى سنة ٢٥٦ هـ ولهم آراء تخالف ما عليه سلف الأمة ، فهم يثبتون الصفات وينتهون بها إلى التشبيه والتجسيم ، ويزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو أى شيء غير التصديق باللسان إيمانا وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله - ﷺ - كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان

انظر : مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٠٥ الملل والنحل ١/ ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣) انظر : دليل أبى الحسين البصرى هذا فى المعتمد ٢/٥٥٨ - ٥٦ وذكره الإمام الرازى فى المحصول جـ٢ق١/ ٣٣٤ - ٣٣٩

(٤) فى الأصل (ما ذكرتم) والمثبت فى (ك)

الجاحظ ، ولا يخفى على منصف أن تقدير هذه المقدمات على وجه يلزم منه صدق الخبر المتواتر يقينا لو أمكن. فإن تقسيماته كلها غير مترددة بين النفى والإثبات ، والدليل الدال على فساد الأقسام الغير مطلوبة غير يقينى لا يتأتى من الصبيان والبله ولا هو حاضر فى ذهنهما مع أن العلم بخبر التواتر حاصل لهم ، وهو دليل قاطع على أن العلم به غير مستفاد من هذه المقدمات ، وكيف لا وكل واحد من الناس يقطع بأن علمه بما سمع من البلدان النائية والأشخاص الغائبة أظهر من علمه بصحة هذه المقدمات ، وبناء الواضح الجلى على الخفى غير جائز فى العقل .

[تنبيه] (١)

ثم إن قيل : أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر نظرى فهو بطريق التوليد والتولد عند القائلين بهما كما فى سائر العلوم النظرية لا يتجه فيه خلاف على رأيهم كما فى سائر العلوم النظرية .

وأما إن قيل بأنه ضرورى فهذا ينبغى أن يكون محل الخلاف فيما بينهم .

فمن قائل نظر إلى أنه ضرورى فهو كسائر البديهيات المخلوقة من جهة الله تعالى، ولأن كل ما لا ينسب إلى الجهة كالحركات ،والاعتمادات ، ولا له تأثير فى النفس بالفعل والانفعال كالإغضاب ، والإرعاب ، والتهجين ، والتخجيل ، فإنه لا يُولّد فى غير محله شيئاً للاستقراء ، والخبر المتواتر ليس من الأمور التى تنسب إلى الجهة، ولا يلازمه تأثر النفس به بالفعل والانفعال فوجب أن لا يولّد(٢) علمًا .

ومن قائل نظر إلى أنه مترتب على فعل اختيارى للحيوان فوجب أن يكون بطريق التوليد والتولد كسائر المسببات المترتبة على أسبابها (٣)

---

(١) كلمة (تنبيه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٢) فى الأصل يولد والمثبت فى (ك)

(٣) اتفق الفقهاء والأشاعرة والمعتزله على أن خبر التواتر لا يولد العلم بل يقع =

المسألــــة الخامســـــة

فى شروط الخبر المتواتر ، وهى شروط ترجع إلى المخبرين ، وإلى السامعين وكل واحد منها إما متفق عليه ، وإما مختلف فيه :

فأما ما يرجع إلى المخبرين وهو متفق عليه فأمور :

أحدها : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين به ولا ظانين[1] .

وثانيها : أن يكون ذلك العلم ضرورياً مستفاداً من الحس ؛ لأن مالا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه لا جرم لا يحصل العلم به[2] .

وقال إمام الحرمين : « لا وجه لاشتراط الحس بل يكفى فيه العلم الضرورى ، فقد يخبرون عن ما علموه بالقرائن[3] ، وإليه ميل الإمام ، إذ لم يشترط فى ذلك سوى أنهم يعلمونه على سبيل الاضطرار » .

وما ذكره راجع إلى الحس أيضا ؛ لأن القرائن التى تفيد العلم الضرورى مستندة إلى الحس ؛ ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حاليّة ، أو مقاليّة ، وهما محسوستان.

وأما القرائن العقلية فهى نظرية لا محالة ؛ إذ لا يتصور التواتر فيما علم بالقرائن البديهية والنظرية وهى لا تفيد إلا علما نظريا[4] .

== العلم عنده بفعل الله تعالى ، وهو بمنزلة إجراء العادة بخلق الولد من المنى وهو قادر على خلقه بدون ذلك .

وخالف فى ذلك بعض الناس وهم البراهمة وغيرهم .

انظر المسألة وأدلتها والرد على المخالفين فى :

الأحكام للآمدى ٢/ ٢٣ ص ٢٣٥ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٨ . .

(١) انظر الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥

(٢) انظر المعتمد ٢/ ٥٦١ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥ .

(٣) البرهان ١/ ٥٦٧

(٤) انظر المحصول ٢ق١/ ٣٧ نهاية السول ٣/ ٧٦ الإبهاج ٢/ ٣١٨ .

وثالثها : أن يكونوا بالغين فى الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب[1] .

وهذه الأمور الثلاثة لابد منها سواء أخبر المخبرون عن مشاهدة ، أو لا عن مشاهدة بل عن سماع من آخرين

فأما إذا حصلت الوسائط فيعتبر شرط رابع وهو : استواء الطرفين والواسطة فيما ذكرنا من الأمور الثلاثة[2] .

وأما ما يرجع إلى السامعين(*) وهو متفق عليه فهو أن السامع غير عالم بما أخبر به اضطرارا[3] ؛ لأن تحصيل الحاصل محال ، وكذا تحصيل تقويته محال؛ لأن العلم الضرورى يستحيل أن يصير أقوى مما كان .

ثم الطريق إلى العلم بتكامل هذه الشروط إنما هو حصول العلم بالمخبر عنه، فإن حصل العلم به عُلِمَ وجود هذه الشرائط ، وإن لم يحصل عُلِمَ اختلالها وهذا على رأى الجماهير[4] .

فأما من يقول : أن العلم الحاصل عقيب التواتر نظرى فلا يتجه هذا ، بل يجب أن يكون العلم بحصول هذه الشرائط حاصلا عنده أولاً حتى يحصل العلم بالمخبر عنه ؛ ضرورة أنه مستفاد منها ، وهذا أيضا يضعف القول بأنه نظرى ، ضرورة تعذر العلم بهذه الشرائط أولاً فى الأمور التى كثرت الوسائط فيها ، فإن الواحد منا يعلم بوجود الوقائع المتقدمة / (٦٠/أ) من غير أن يسمع ممن سمع منه إن سمع من جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، وأنه سمع من الآخرين شأنهم ما ذكرناه إلى أن ينتهى إلى الذين شاهدوا ذلك

---

(١) انظر . التبصرة ص ٢٩٥ المستصفى ٢/ ١٣٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥

(٢) فى الأصل (اضرار) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٦٥) من نسخة (ك)

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥

(٣) انظر : المحصول حـ٢ق١/ ٣٦٧

والاستدلال على العلم به بالطريقة الأخرى فضعيف جداً لا يخفى على كل ذى لُب .

وأما الشرائط المختلف فيها فلنذكرها فى مسائل :

المسألة السادسة

قد ذكرنا أن من شروطه أن يكون المخبرون عددا لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، فهذا القدر متفق عليه ، لكن اختلفوا بعد ذلك فى أنه هل له عدد معين أم لا ؟

فالجماهير على أنه ليس له عدد معين ؛ لأنه لا عدد يفرض من ألف أو ألفين [إلا[1]] وغير مستبعد فى العقل صدور الكذب منهم ، وأنه يتميز بزيادة واحد عن ناقصه فى امتناع الكذب عنه[2] ، بل المرجع فى حصول هذا الشرط وغيره إلى الوجدان ، فإن وجد السامع نفسه عالماً بما أخبر به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره ، وإلا علم اختلاله ، أو اختلال غيره من الشرائط . وعند هذا ظهر أنه يتعذر الاستدلال بالتواتر على من لم يعترف بحصول العلم له ؛ ضرورة أنه لا مرجع فى حصول شرائطه إلا حصول العلم به فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه[3] . لكن من هؤلاء الجماهير من قطع فى جانب النفى ، وإن لم يقطع فى جانب الإثبات ، وقال، بعدم إفادة عدد معين له وتوقف فى بعضه .

قال القاضى أبو بكر ـ رحمه الله ـ : « أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم ألبتة وأتوقف فى الخمسة[4] .

---

(١) كلمة (إلا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٢) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٣٧٧

(٣) انظر العدة ٣/ ٨٥٥ التبصرة ص ٢٩٥ المستصفى ٢/ ١٣٤ الأحكام للآمدى٢/ ٢٥

(٤) انظ المحصول جـ٢ق١/ ٣٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥

واحتج عليه : بأنه لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين[1] ولم يحصل بخبر كل أربعة صادقين مع تساوى الأحوال والقائلين والسامعين فى جميع الشروط لزم الترجيح من غير مرجح وأنه ممتنع ، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يحصل العلم بأحد الخبرين الصادرين عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب دون الآخر ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، ولو حصل العلم بخبر كل أربعة صادقين لوجب أن يستغنى القاضى عن التزكية فى شهود الزنا ؛ لأنه إن حصل له العلم بخبرهم عن الزنا الذى شاهدوه وجب أن يستغنى عن التزكية ضرورة حصول العلم الضرورى بصدقهم ، والتزكية إنما تراد لتقوية الظن بالصدق ، وإن لم يحصل له ذلك وجب أيضا أن يستغنى عن التزكية ؛ لأنه حينئذ يقطع بكذبهم والذى قطع بكذبه[2] لا يطلب تزكيته فكان يجب استغناؤه عن التزكية فى الحالتين معاً ، لكن ليس الأمر كذلك بالإجماع ؛ إذ الأمة أجمعت على أنه لا يجوز للقاضى أن يقطع بكذبهم ويردهم إن لم يضطر إلى صدقهم ، بل يجب عليه أو يجوز عرضهم على المزكين ، ثم إقامة الحد على المشهود عليه .

ولا يخفى أن هذه الدلالة لا تتأتى فى الخمسة ؛ لأنه إن لم يضطر إلى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ، ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الأربعة منهم ؛ لجواز أن يكون الأربعة منهم[3] شاهدوا الزنا دون الخامس فجاز أن يطلب تزكيتهم لبقاء النصاب .

وعند هذا نقول للقاضى : « إن عنيت بقولك: أتوقف فى الخمسة، التوقف فى حصول العلم بقولهم وعدم حصوله ، ولا يقطع بواحد منها فهذا صحيح لكن لا اختصاص لهذا التوقف فى الخمسة ، بل يتأتى فى الألف والألفين ؛ إذ لا نقطع نحن بحصول العلم بقولهم ولا بعدم حصوله ،

(١) عبارة (لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين) مكررة فى الأصل .

(٢) فى (ك) : (بتزكيته) .

(٣) كلمة (منهم) ساقطة من (ك) .

فكان يجب أن يتوقف فى الكل بهذا المعنى .

وإن عنى به : التوقف فى جواز حصول العلم بقولهم كما فى سائر الأعداد وعدم جوازه كما فى الأربعة فهذا غير صحيح ؛ لأنه إذا لم يتأت فيهم الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم يجب إلحاقهم بسائر الأعداد [التى[1]] يجوز أن يحصل العلم بقولهم[2] .

واعترض على الدليل بمنع الملازمة :

وأما قوله فى الوجه الأول : أنه يلزم الترجيح من غير مرجح ، فممنوع امتناعه بالنسبة إلى الفاعل المختار على ما عرف صحة ذلك من مذهبنا ، والعلم الحاصل بخبر التواتر إنما هو(*) بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير مرجح ممتنعاً .

وأما قوله فى الوجه الثانى : لجاز مثله فى أحد الخبرين عن الجمع الكثير الذى لا يمكن تواطؤهم على الكذب دون الآخر فممنوع ؛ وهذا لأنه يجوز أن تختلف فى ذلك عادة الله تعالى فاطردت عادته بخلق العلم الضرورى عقيب إخبار الجمع الكثير، ولم يطرد ذلك عقيب إخبار[3] الجمع القليل ؛ بل تختلف فيه عادته فتارة يخلق ، وتارة لا يخلق ، كما أن عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد ألف مرة ، ولم تطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة أو مرتين .

سلمنا تساوى المثلين فى العادة ، لكن لا يلزم من خلق الله تعالى العلم عقيب إخبار الأربعة خلقه عقيب شهادة الأربعة ؛ وهذا لأن الشهادة - وإن

---

(١) لفظة (التى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٣٧٠ ، ٣٧١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٢ .

(*) آخر الورقة (٦٦) من نسخة (ك) .

(٣) فى الأصل (الإخبار) والمثبت فى (ك) .

كانت خبراً فى المعنى ـ لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ الخبر ، وذلك يقدح فى مماثلتهما مطلقاً فلم يجب تساويهما فى الحكم ، فجاز أن يُجرِىَ الله تعالى عادته بخلق العلم الضرورى عندما يخبر المخبرون بلفظ الخبر والرواية ، دون لفظ الشهادة ، ولو سلم أن ما بينهما من التفاوت غير قادح فى المثلية لكن كون الشهود يجتمعون عند أداء الشهادة فى الغالب مظنة للاتفاق على الكذب، فلا جرم لم يحصل العلم لتمكن / (٦١/أ) هذا الاتهام فى النفوس ، بخلاف ما إذا أخبر المخبرون بلفظ الخبر ، فإنهم يخبرون فى الغالب متفرقين فيكون الاتهام زائلاً فلا جرم يحصل العلم به .

سلمنا صحة ما ذكرتم لكنه منقوض بعدد « أهل القسامة[1] » فإنه يجوز حصول العلم بقولهم مع أن ما ذكروه من الدليل آت فيه إذ أمكن أن يقال : لو أفاد قول خمسين صادقين العلم لأفاد قول كل خمسين صادقين ، ولو أفاد قول كل خمسين ذلك لاستغنى القاضى عن تحليف عدد أهل القسامة لأنه حصل العلم بقولهم فلا حاجة إلى تحليفهم ؛ إذ التحليف إنما هو لتقوية ظن الصدق وإن لم يحصل له العلم بقولهم قطع بكذبهم فلا حاجة إلى التحليف أيضاً .

واعلم أن الاعتراض الأول قوى جداً ، وأما الثانى فيمكن أن يجاب عنه : بأن ذلك لو كان قادحا فى مماثلتهما وتساويهما فى أن يحصل العلم الضرورى عقيبهما لوجب أن لا يحصل القطع بالتسوية فى ذلك بينما إذا صدر خبر بلفظ الشهادة ، وبينما إذا صدر خبر آخر بلفظ الإخبار من الجمع الذى لا يمكن تواطؤهم على الكذب بعينه بتقدير حصول العلم عقيب الخبر الصادر بلفظ الإخبار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله .

---

(١) القسامة : مصدر أقسم يقسم قسما وقسامة معناه : حلف حلفا
والمراد بها : الأيمان المكررة فى دعوى القتل
وهى ثابتة بالسنة من حديث سهل بن أبى حثمة المتفق عليه
انظر · النهاية فى غريب الحديث ٤/ ٦٢ تلخيص الحبير ٤/ ٣٨ . ٣٩

وأما الثالث فجوابه . أنا نفرض الكلام حيث تكون الأربعة الذين شهدوا على الزنا هم الذين أخبروا وحصل العلم بقولهم بعينهم مع التساوى فى جميعالأحوال من التفرق ، وغيره إذ ليس من شرط الشهادة أن يكونوا مجتمعين لأدائها **وأما الرابع فغير وارد** ؛ لأن المُخبر عنه فى قولِ كل واحد منهم غير المُخْبَر عنه فى قول الآخر سواء فرض ذلك من جهة المُدعين أو من جهة المُدَّعَى عليهم، أما من جهة المُدَّعِين ، فإن كل واحد منهم إنما يحلف بحسب ظنه وهو مدعاه ويخبر عنه خبره .

وأما من جهة المُدَّعَى عليهم فإن كل واحد منهم إنما يحلف على أنه ما قتل ولا عرف قاتله فما أخبر عنه كل واحد منهم غير ماأخبر عنه الآخر[1] .

ومنهم من اعتبر فى التواتر عدداً معيناً ، وهؤلاء اختلفوا :

فمنهم من قال ذلك اثنا[2] عشر عدد نقباء موسى - عليه السلام . قال الله تعالى : ﴿ وبَعَثْنَا منهم اثْنَى عَشَرَ نقيباً ﴾[3] ، وإنما خصهم بذلك ؛ لأنه يحصل العلم بقولهم .

ومنهم من قال : العشرون[4] ، وهو قول أبى الهذيل[5] - لقوله تعالى :

---

(١) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٧٠ - ٣٧٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٤ .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٧٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦ .

(٣) سورة المائدة ، الآية (١٢) .
والنقباء جمع نقيب ، وهو الذى ينقب عن أحوال القوم ، ويفتش عنها ، كما قيل له: عريف ، لأنه يتعرفها .
انظر : النهاية ٥/ ١٠١ الكشاف للزمخشرى ١/ ٤٠٧ ، ٤٠٨ وراجع تفسير ابن كثير ٢/ ٣٣ لمعرفة أسماء النقباء .

(٤) انظر . المحصول ٢ق١/ ٣٧٨ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦ .

(٥) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى ، مولى عبد القيس ، أبو الهذيل العلاف ، من أئمة المعتزلة ولد فى البصرة واشتهر بعلم الكلام له مقالات فى الاعتزال ومجالس ومناظرات مولده سنة ١٣٥ وتوفى بسامرا سنة ٢٣٥ هـ .
انظر ترجمته فى تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠ طبقات المعتزلة .

﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ﴾[1] ، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم

ومنهم من قال : الأربعون[2] ، لقوله تعالى ﴿ يا أيها النبيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ المؤمنين ﴾[3] نزلت فى الأربعين ، وأيضاً اعتبر هذا العدد فى الجمعة ، وإنما خصهم بذلك لأنه يحصل العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : السبعون [4] ، لقوله تعالى : ﴿ واختارَ موسى قَوْمَهُ سبعينَ رجلاً لميقاتنا ﴾[5] وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم [ومنهم من قال ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم][6] للمشركين

ومنهم من قال : عدد بيعة الرضوان[7] .

ولا يخفى على الناظر أن كل ذلك لا تعلق له بالمسألة ، وليس فيها وجه بخيل فضلاً عن أن يغلب الظن[8] .

المسألة السابعة

لا يعتبر فى المخبرين أن لا يحصرهم عدد ، ولا يحويهم بلد ، خلافاً

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦٥) .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/ ٣٧٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦٤) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق١/ ٣٧٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦

(٥) سورة الأعراف ، الاية (١٥٥)

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

(٧) انظر المحصول جـ٢ ق١/ ٣٨ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٢

(٨) انظر ما تقدم فى المحصول ٢ق١/ ٣٨ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٥٤ المسودة ص ٢٣٥ نهاية السول ٣/ ٨

لقوم ؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذِّن عن المنارة فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم ، بل أهل المقصورة منه لو أخبروا عن سقوط الخطيب عن المنبر فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم[1]

المسألة الثامنة

لا يشترط فيهم أن يكونوا مختلفى الأديان ، والأنساب ، والأوطان ، خلافاً لليهود ، فإنهم اشترطوا [أن لا يكونوا على دين واحد ، وخلافاً لقوم، فإنهم اشترطوا][2] أن لا يكون نسبهم واحدا ، وأن لا يكون(*) مسكنهم واحدا ، والدليل على فساد اشتراط[3] هذه الأمور أن قبيلة من القبائل التى اتفقت أديانهم وأنسابهم ، وأوطانهم ، ، لو أخبروا بواقعة وقعت من ناحيتهم، فإنه قد يحصل العلم بخبرهم، والعلم بذلك ضرورى ، فلو كان ما ذكروه من الأمور شرطا لامتنع حصول العلم بخبرهم[4] .

المسألة التاسعة

لا يشترط أن يكون فيهم معصوم خلافا للشيعة ولابن الراوندى ، فإنهم زعموا أنه يشترط أن يكون فيهم معصوم ، لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل.

أما أولاً : فلأنه مبنى على أنه لا يخلو زمان ما عن المعصوم وهو باطل

---

(١) انظر المسألة فى المحصول ٢/ق١/ ٣٨٢ الأحكام لآمدى ٢/ ٢٧ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٥

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

(*) اخر الورقة (٦٧) من نسخة (ك)

(٣) فى الأصل (اشتراط فساد) والمثبت فى (ك)

(٤) انظر المراجع السابقة فى فقرة (١) من الصفحة السابقة

وأما ثانياً : فلأن المفيد للعلم حينئذ خبر المعصوم لا خبر أهل التواتر[1].

ولا يشترط فيهم العدالة ، ولا الإسلام ، خلافاً لقوم زعماً منهم أنه لا يحصل العلم بما نقلته اليهود والنصارى على التواتر من الأمور الباطلة قطعاً ، وما ذلك إلا لأنهم كفرة فجرة ، ولأن الكفر والفسق مظنة التحريف والكذب والافتراء ، والإسلام والعدالة مظنة الصدق والتحقيق .

وهو أيضا باطل ؛ بما أنا نجد أنفسنا جازمة ببعض ما يخبر به جمع من الكفار والفساق من الوقائع التى تقع لهم ، ولأن التواتر حاصل قبل الإسلام وأما ضعف دلالتهم فلا يخفى عليك[2] .

ولا يشترط فيهم أن لا يكونوا[3] محمولين على الإخبار بالسيف خلافاً لقوم فإنهم زعموا أنه يشترط ذلك فيهم دفعاً للتهمة ؛ إذ قد يكونوا حينئذ محمولين على الكذب .

وهو باطل ؛ لأنه إن حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بخبرهم [كما إذا لم يحملوا عليه ، وإن حملوا على الكذب لم يحصل العلم بخبرهم][4] قطعاً لفوات شرطه ، وهو إخبارهم عن أمر مخصوص معلوم قطعا[5] .

ولا يشترط أيضا أن يكون فيهم أهل الذلة والمسكنة خلافاً لليهود ، فإنهم

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٤٠ المحصول ٢ق١/ ٣٨٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٥ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٢٩٧ المستصفى ١/ ١٤٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٧ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٥ .

(٣) فى الأصل : (أن يكونوا) والمثبت فى (ك) .

(٤) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

(٥) انظر : المستصفى ١/ ١٤٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٨

ذهبوا إلى اشتراطه ، لزعمهم أنه لو لم يكن فيهم منهم لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الأغراض ، بخلاف ما إذا كان فيهم منهم فإن خوف/ (٦٢/أ) مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ويؤمن التواطؤ .

وإنما ذهبوا إلى اشتراطه كيلا يثبت بالتواتر نقل معجزات نبينا وعيسى ـ عليهما السلام ـ ؛ إذ ليس فى ناقليها أهل الذلة والمسكنة ؛ ضرورة أنه ليس فى ناقليها أحد من اليهود ، وهم أهل الذلة والمسكنة للآية[١] ، وهو باطل .

أما أولاً : فلأنهم إن عنوا بأهل الذلة والمسكنة أنفسهم فكأنهم قالوا : لا يحصل التواتر ما لم يكن فى الناقلين أحد من اليهود ، وبطلان هذا القول [من حيث][٢] خلوه عن وجه مخيل وتحكمه لا يخفى على أحد .

وإن عنوا به الفقراء والأخِسَّاء ، والمساكين الضعفاء ، الذين لا مطمع لهم فى حصول الشرف والغنى فهذا لو سلم لكن لا يلزم منه حصول غرضهم ؛ لأنه وجد فى ناقلى معجزاتهما منهم كثير .

وأما ثانياً : فلأنا نعلم أن استنكاف الأكابر والأشراف لشرفهم [وعظم مرتبتهم فيما بين الناس عن الكذب أكثر من استنكاف[٣]] من لا يعرف .

ولا يذكر من الضعفاء والأخِسَّاء ، فكان حصول العلم بخبرهم أولى وأجدر .

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكروه من العلة إنما يتأتى فيما إذا كان المنقول

---

(١) وهى قوله تعالى : ﴿ ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ .

سورة آل عمران (١١٢)

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) ما بين المعوقفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

بالتواتر مما يناسب غرضهم بوجه ما ، فأما الذى لا يناسب ذلك فلا

وعند هذا نقول : إن حصل العلم بخبرهم علم عدم التواطؤ وانتفاء التهمة وإلا فيدل على اختلال شرط من شروطه[1] .

المسألـــة العاشـــرة

لا يشترط فى السامعين أن لا يكونوا على اعتقاد نفى موجب الخبر لشبهة ، أو تقليد ، خلافاً للشريف المرتـضى من الشيعة ، وإنما شرط ذلك ؛ لأن عنده الخبـر على النص على إمامـة على ـ رضى الله عنه ـ متواتـر ، ثم لم يحصل العلم لبعض السامعين ؛ لأنهم اعتقدوا نفي النص لشبهة أو تقليد .

ثم استدل على اشتراطه : بأن حصول العلم عقيب التواتر إنما هو بالعادة لا بطريق التوليد ، فإنه ربما يتوهم حينئذ أنه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف فعله بحسب اختـلافـه ، فجـاز أن يختلف ذلك باخـتلاف أحـوال السامـعين ، فيـحصل للسـامع إذا لم يكن قد اعتـقد نقيـض ذلك الحكم قبل ذلك، ولا يحصل له ذلك إذا اعتقد نقيضه .

ثم أورد على نفســه بأنه يلزمـكم على هذا أن تُجَـوِّزواُ صـدق من أخبركم: بأنه لم يعلم وجـود البلدان الكثـيرة ، والحـوادث العظام بالأخبـار المتواترة ، لأجل تقليد، أو شبهة اعتقدها فى نفى تلك الأشياء .

وأجـاب عنه : بأنه لا داعى يدعـو العـقلاء إلى سـبق اعـتقـاد نفى هذه الأمور، ولا شبهة فى نفى تلك الأشياء أصلاً ، والتقليد لابد وأن ينتهى إلى ما ليس عن تقليد دفعاً للتسلسل والدور فلا يتصور فيه اعتقاد نفى موجب الخبر ، فلا جرم لا يجوز صدقه .

وهو باطل بما أنا قد نجد أنفـسنا جازمة بما أخبر بـه أهل التواتر وإن سبق لنا

---

(١) انظر . الأحكام للآمدى ٢/ ٢٩ المسودة ص ٢٣٤

اعتقاد نفى موجبه[1] فهـذا هو القول فى تمام شرائطه المـتفق عليهـا والمختلف فيها.

المسألـة الحاديـة عشـرة

فى أنه هل يجب اطراد حـصول الـعلم بالنسبـة(*) إلى سـائر الأشخـاص بإخبار عدد التواتر الذى حصل العلم بخبرهم عن واقعة بالنسبة إلى شخص أم لا ؟

اختلفوا فيه :

فذهب بـعضهم كـالقاضـى أبى بـكـر وأبى الحسـين البصـرى إلى وجوب الاطراد .

وذهب الآخرون إلى عدم وجوبه[2] .

واحتج الأولون : بأنه لو حصل العلم بخـبرهم عن واقعـة لشخص ولم يحصل بخـبرهم الآخر ، أو بذلك الخبـر بعينه لشخص آخر لزم التـرجيح من غير مرجح وإنه ممتنع ، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن لا يفيد العلم خبرهم الآخر بالنسبة إلى ذلك الشخص بعينه وأنه ممتنع .

واحتج الآخرون : بأن الأخبـار تختلف فـى إفادة العلم وعـدم إفادته ، بسبب ما تحتف به من القرائن الحالية ، والمقالية سواء كانت تلك الأخبار أخبار

---

(١) اعتمد المؤلف فيما ذكره فى هذه المسألة على ما فى المحصول ٢ق١/ ٣٦٨ وانظر أيضا نهاية السول ٣/ ٨٢ مختصر الطوفى ص ٥٢ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٢ .

(*) آخر الورقة (٦٨) من (ك)

(٢) انظر المسـألة فى . المعتـمد ٢/ ٥٦١ ، ٥٦٤ المستصفى ١/ ١٣٥ الأحكـام للآمدى ٢/ ٢٩ ، ٣ مخـتصر ابن الحـاجب وشرحه للعـضد ٢/ ٥٥ شرح الـكوكب المنير ٢/ ٣٤٣ . ٣٤٤ فواتح الرحموت ٢/ ١١٧ .

آحاد أو لم تكن، وبسبب قوة فهم السامعين وسماعهم ، وإذا كان كذلك لم يجب من حصول العلم لشخص بخبر عدد حصوله لسائر الأشخاص بسائر أخبارهم .

وعند هذا ظهر أن الحق فى ذلك أن يقال : إن كان حصول العلم فى الصورة التى حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينة به لا من جهة المخبرين ، ولا من جهة السامعين حاليَّة كانت أو مقاليَّة ، كان الاطراد واجباً، وإن لم يكن بمجرده بل لانضمام أمر آخر إليه فلا يجب الاطراد [(١)].

المسألة الثانية عشرة

فى التواتر المعنوى ، اعلم أن الأخبار المختلفة الكثيرة الصادرة من عدد التواترإذا اشتركت فى معنى كلى بين تلك الأخبار الكثيرة ، فإنه يصير ذلك المعنى الكلى متواتراً من جهة المعنى .

مثاله : الأخبار المروية عن سخاوة حاتم ، وشجاعة على - رضى الله عنه - فإنه روى فى ذلك أخبار كثيرة وكل واحد منها وإن كان غير متواتر ، لكن القدر المشترك بينها وهو مطلق سخاوته ، ومطلق شجاعته متواتر ؛ لأن كل واحد من تلك الأخبار يدل بالمطابقة على جزئى من جزئيات سخاوته وشجاعته نحو هبته الخمسة من الدراهم، والعشرة من الدنانير ، والعبيد ، والإبل وقتله هذا وذاك ، وشَقِّه الصف ، وقتل جماعة منهم ، وكسر عساكر عديدة ، وما يدل على الجزئى بالمطابقة يدل على الكلى المشترك فيه بالتضمن ، فيصير ذلك المعنى المشترك فيه مروياً بالتواتر على وجه التضمن فهذا هو التواتر المعنوى[(٢)] .

---

(١) انظر الحجج المتقدمة فى : المستصفى ١/ ١٣٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٢٩ ، ٣ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٥٥ .

(٢) انظر فى التواتر المعنوى : المحصول ٢ق١/ ٣٨٣ الأحكام للآمدي ٢/ ٣ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٥٥ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٣ نهاية السول ٣/ ٨٧ تيسير التحرير ٣/ ٣٦

وأما ما يقال فى تقرير هذا النوع: أنا نعلم قطعاً أن كل تلك الأخبار[1] ليس بأسرها كذبا بل لابد وأن يكون / (٦٣/أ) واحد منها صدقا، ومتى ثبت صدق واحد منها ثبت كونه سخيا وشجاعا فضعيف ؛ لأنه لا يلزم من كون الشخص أعطى مرة ، وقتل شخصاً أن يكون سخياً وشجاعاً، ولو سلم ذلك لكن غاية ما يلزم منه أنه صدق ، ولا يلزم من صدقه أن يكون متواتراً فإنه لم يتفق عليه عدد لم يمكن[2] تواطؤهم على الكذب لا بحسب الكلية ، ولا بحسب الجزئية ؛ إذ فى هذه الطريقة لا ينظر إلى القدر المشترك بين تلك الأخبار ، بل إلى خصوصية خبر واحد منها لكن لا بعينه بل هذا من جملة طرق[3] صدق الخبر الغير المتواتر .

والعجب من الإمام أنه عد هذه الطريقة من طرق صدق الخبر الغير المتواتر ، ثم أنه ذكره طريقا فى إثبات التواتر المعنوى[4] .

القسم الثانى من هذا الفصل

فى الأخبار التى سبيل صدقها[5] غير التواتر وهو ينقسم إلى صنفين : متفق عليه ، ومختلف فيه .

أما الصنف الأول فأنواع :

أحدها : الخبر الذى عرف مخبره بالضرورة .

وثانيها : الخبر الذى عرف مخبره بالنظر والاستدلال[6] .

---

(١) فى (ك) : (الإخبارات) .

(٢) فى الأصل (لم يكن) والمثبت فى (ك)

(٣) كلمة (طرق) ساقطة من (ك)

(٤) انظر · المحصول ٢ق١/ ٣٨٣ ، ٣٨٤ .

(٥) فى الأصل (صداقها) والمثبت فى (ك)

(٦) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٣٨٧

وثالثها . خبر الله تعالى ، وصدقه متفق عليه بين المليين وأرباب الديانات، لكنهم اختلفوا فى الدلالة عليه فنفاة التحسين والتقبيح اختصوا بمسلك ، ومثبتوهما اختصوا بمسلك آخر ، ومسلكان آخران غير مختصين بأحد الفريقين بل لكل واحد منهما الاحتجاج بهما

فالمسلك الأول من مسلكى الفريقين وهو الأقوى وهو : أن الصدق صفة كمال ، والكذب صفة نقص ، وهو معلوم بالضرورة متفق عليه بين العقلاء والله تعالى منزه عن جميع النقائص باتفاق العقلاء ، فوجب أن يكون منزها عن الكذب .

ولأن النقص طبيعته طبيعة عدمية ، ولا تطرق للعدمى إلى واجب الوجود، ولأنه لو لم يكن منزها عن الكذب لكان الواحد من الممكنات حال كونه صادقا أكمل [منه(1)] تعالى وذلك معلوم البطلان بالضرورة .

وثانيها : وهو إخبار الرسول ـ عليه السلام ـ عن امتناع الكذب عليه تعالى(2) .

واعترض على هذا المسلك بأن صدق الرسول ـ عليه السلام ـ مستفاد من صدق الله ؛ ضرورة أن صدقه مستفاد من دلالة المعجزة على صدقه ، ودلالة المعجزة على الصدق قائم مقام التصديق بالقول والتصديق بالقول إنما يفيد صدق المصدق أن لو كان المصدق صادقا ، فلو استفيد صدق الله تعالى من صدق الرسول لزم الدور(3) .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن دلالة المعجزة على(*) [التصديق يتوقف على

---

(1) لفظة (منه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(2) انظر المحصول جـ2ق1/ 387

(3) انظر المحصول جـ2ق1/ 388

(*) آخر الورقة (69) من نسخة (ك)

صدقه تعالى ؛ وهذا لأن دلالة المعجزة على[1]] تصديقه فيما يدعيه من الرسالة نازلة منزلة قوله : « أنت رسولى » ومعلوم أن دلالة هذا على كونه رسولاً حين قصد به الإنشاء كما فى قول القائل « أنت وكيلى » لا يتوقف على الصدق ؛ لأن الإنشاء لا يتطرق إليه التصديق والتكذيب .

وحينئذ يندفع ما ذكرتم من الدور[2] .

فإن قلت : فعلى هذا لا يلزم[3] صدق الرسول فى كل ما يخبر عنه بل إنما يلزم منه صدقه فيما يدعيه من الرسالة ؛ لأن قوله : « أنت رسولى » لا يدل إلا عليه ؛ لأن كونه صادقا فى جميع الأمور أمر حقيقى ، والإنشاء لا مدخل له فى الأمور الحقيقية بل تأثيره فى الأمور الوضعية ؛ فإذن لا طريق إلى معرفة كون الرسول صادقاً فى كل الأمور إلا من قبل كون الله تعالى صادقاً ، وحينئذ يلزم الدور المذكور[4] .

قلت : هذا الإلزام مشترك فإنا بتقدير أن نجعل دلالة المعجزة نازلة منزلة التصديق بالقول الخبرى ، فإنما[5] نجعلها نازلة منزلته فيما يقترن به التحدى ، والذى يقترن به التحدى إنما هو دعوى الرسالة وكونه مبعوثا من جهته تعالى ، لا[6] دعوى الصدق فى كل الأمور فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذاك ، وليس ذاك إلا أن الصدق فى كل الأمور من ضرورة الصدق فى الرسالة، فإنه لو لم يثبت الصدق فى كل الأمور إذا ذاك لم يحصل مقصود الرسالة ، فإن المقصود منها إنما هو الدعوة إلى الله تعالى ، وهى إنما تتحقق بالترغيب على ما به الدعوة ، والترهيب على تركه الموقوفين على التبليغ منه

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٣٨٨ .

(٣) فى (ك) : (يلزم) وهو خطأ بدلالة السياق .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٣٨٩ .

(٥) فى : (ك) (فانا) .

(٦) فى الأصل : (لأن) والمثبت فى نسخة (ك) .

ومعلوم أنه لا يحصل هذا المقصود إلا إذا حصلت الثقة بما يبلغه[1] منه تعالى، وذلك بالعصمة عن الكذب في جميع ما يقوله عنه تعالى فيثبت أنه لو لم يثبت الصدق في جميع الأمور لم يحصل مقصود الرسالة، وإذا لم يثبت مقصود الرسالة فكأنه لم تثبت الرسالة فثبت أن الصدق في جميع الأمور من ضرورة الصدق في الرسالة وحينئذ يندفع الدور.

وثانيهما : وهو الأقوى أن التصديق بالمعجزة تصديق بالفعل والقرينة وذلك لا يتوقف على الصدق في المقال . ألا ترى أن المكذَّب في ادِّعاء الرسالة عن ملك إذا استدعى منه تصديقه قدام المكذبين وقال له : أيها الملك ، إن كنتُ صادقاً فيما أدعيه من الرسالة عنك وفيما بلغتهم عنك وكان الملك قد علم ذلك فخالف عادتك وقم من مقامك هذا ثلاثا واقعد ، فإنه إذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بصدق ذلك المُكذَّب في تلك الدعوى ، وإن كان الملك ممن عهد منه الكذب ، فثبت أن التصديق بالفعل والقرينة لا يتوقف على الصدق في المقال .

وأيضاً فإن الإنسان إذا أخبر عن غيره بأنه عطشان فلو صدقه ذلك الشخص بالقول لا يحصل القطع / (٦٤/أ) بعطشه بل لا يحصل الظن إذا كان كذوبا، فأما إذا صدقه بالفعل والقرينة بأن يكون لسانه خارجا ، والعرق يسيل منه ، ووقع في ماء وشرب منه فإنه يحصل منه التصديق ولا يلزم من جعل التصديق بخلق المعجزة نازلا منزلة التصديق بالقول في إفادة الصدق ، وجعله نازلا منزلته في اعتبار جميع الأمور المعتبرة فيه .

وأما المسلك الذي اختص به أصحابنا[2] في ذلك فهو : أن كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى[3] ، ويستحيل الكذب في الكلام النفساني على

---

(١) في الأصل : (ما يبلغه) والمثبت في (ك) .

(٢) أي الأشاعرة .

(٣) إحالة التكلم بحرف وصوت هو مذهب الأشاعرة ، وظاهر القرآن والسنة ==

من يستحيل عليه الجهل ؛ لأن الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم ، والجهل على الله محال فيستحيل عليه الكذب أيضا ، وإذا استحال الكذب فى الكلام النفسانى استحال فى هذا المسموع أيضا ؛ ضرورة أنه معبر عنه ومطابق له[1] .

بقى أن يقال : فبماذا تعرف المطابقة ؟ قلنا : بقول الرسول ـ عليه السلام ـ وصدق قول الرسول ـ عليه السلام ـ لا يتوقف على هذه المطابقة حتى يتوهم الدور ؛ لأنه ليس معجزاً بهذا الاعتبار وإلا لزم أن تكون سائر الكتب المنزلة معجزات وليس كذلك بل هو معجز باعتبارات أخر على ما عرف ذلك فى موضعه وحينئذ لا يلزم الدور . فظهر أن هذه الحجة ليست مغالطة كما زعمه الإمام ـ رحمه الله ـ .

فإن قلت : ما الدليل على أنه يستحيل الكذب فى الكلام النفسانى على من يستحيل عليه الجهل فإن هذا ليس بديهياً حتى لا تطلب بينته ؟ .

قلت : لأن الكذب فى الكلام النفسانى هو أن يكون خبر غيرمطابق قائماً بنفس المتكلم ولا معنى للجهل إلا هذا .

وأما المسلك الذى اختص به القائلون بالتحسين والتقبيح[2] فهو : أن الكذب قبيح ـ والله تعالى ـ لا يفعل القبيح ، لعلمه بقبحه واستغنائه عنه[3].

واعترض عليه الإمام : بأنه ليس المراد من الكذب المحكوم عليه بالقبح

== يردانه ويثبتان أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت يسمع ليس كلام المخلوقين ولكنه كلام يليق بجلاله وعظمته فكما أن علمه وقدرته وحياته ليست كعلم المخلوق وقدرته وحياته فكذلك كلامه لا يشبه كلام المخلوق .

راجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٢٣٦ ـ ٢٤٤ ، ٦/ ٥٢٦ ـ ٥٢٨ ، ٦/ ٥١٣ ـ ٥٤٥ وفى مواطن أخر ونقله عن الإمام أحمد والبخارى .

(١) انظر المستصفى ١/ ١٤١ المحصول جـ٢ق١/ ٣٩٠ .

(٢) وهم المعتزلة .

(٣) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٣٩٠ .

الخبر الذى لا يكون مطابقاً للمُخبَر عنه ـ فى الظاهر ـ وإن كان بحيث لو أُضمِر فيه زيادة أو قُدِّر فيه نقصان أو تغيير صح ، لأنه حينئذ يلزم كذب نحو قوله تعالى : ﴿ وأُتيتْ مِنْ كلِّ شَىء ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ خالق كل شىء ﴾[2] بل(*) المراد منه الخبر الذى لا يكون مطابقا فى الظاهر ، ولا يمكن أن يصير مطابقا بسبب إضمار أو نقصان، أو تغيير ، وحينئذ يصير الكذب المحكوم عليه بالقبح غير ممكن الوجود ؛ لأنه لا خبر يفرض كونه كذبا إلا وهو محال متى أضمر فيه زيادة ، أو قدر فيه نقصان ، أو تغيير صار صدقا وحينئذ يرتفع الأمان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة.

ثم أورد على نفسه سؤالاً وقال : لو كان المراد منه غير ظواهرها ـ لوجب أن يبينها الله تعالى ـ ، وإلا لكان تلبيساً ، وهو غير جائز وبتقدير أن يكون ذلك جائزا لم يكن فى كلام الله تعالى فائدة فيكون عبثا[3] وهو على الحكيم محال[4] .

وأجاب عن الأول : بأنه إن عنى بالتلبيس : الفعل الذى لا يحتمل إلا التجهيل فهو غير لازم ؛ ضرورة احتمال الكلام لغير ظاهره ، وإن عنى به الفعل الذى ظاهره التجهيل وإن كان محتملا لغيره فمثله لا نسلم أنه لا يجوز منه تعالى ؛ وهذا لأن إنزال المتشابهات جائز منه بالاتفاق مع أن ظاهره التجهيل ، وعن الثانى بأن العبث إنما يلزم لو لم يكن له تعالى فيه غرض ما وهو ممنوع ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون غرضه تعالى غير الظاهر كما فى إنزال المتشابهات .

فإن قلت : ذلك عندنا مشروط بقيام الدلالة على امتناع ما أشعر به ظاهر الكلام، وإلا لم يكن ذلك جائزا .

---

(١) سورة النمل ، الآية (٢٣) .
(٢) سورة الزمر ، الآية (٦٢) .
(*) آخر الورقة (٧٠) من نسخة (ك) .
(٣) فى الأصل : (عيا) والمثبت فى (ك) .
(٤) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٣٩١ ، ٣٩٢ .

قلت : هب أنه كذلك ، لكن لا يشترط علم سامع المتشابه بذلك الدليل وفاقاً ، فكذا هاهنا يجب أن يشترط علم سامع الظاهر الذى أريد منه غير الظاهر بذلك الدليل الذى يدل على امتناع إرادة ظاهرة ، وحينئذ يرتفع الوثوق عن جميع ظواهر الكتاب والسنة ؛ إذ لا سبيل إلى العلم بعدم ذلك الدليل الذى يدل على امتناع إرادة الظاهر منها ، بل غايته أنه لم يوجد بعد الاستقراء والطلب لكن ذلك لا يدل على العدم . وهذا تمام كلامه فى ضعف هذه الطريقة[١] .

ولقائل أن يقول : هذا الإشكال غير مختص بالقائلين بالتحسين والتقبيح بل هو وارد على المذهبين ، فإن بتقدير أن يكون قبح الكذب شرعيا أمكن أن يقال : الكذب المحكوم عليه بالقبح شرعا ، أما أن يكون هذا أو ذاك إلى آخر ما ذكر ، ولم يَدَّع القوم أن قبح الكذب إذا كان عقليا أمكن إجراء خطاب الله تعالى على ظاهره على القطع حتى يكون ما ذكروه وارداً عليهم ، ثم لم لا يجوز أن يقال : الكذب المحكوم عليه بالقبح هو الخبر الذى لا يكون مطابقا للمخبر عنه ظاهرا مع عدم إرادة المتكلم لذلك الغير الظاهر منه على وجه التجوز وهو غير ما ذكروه من القسمين وهو ممكن الوجود ؟

ورابعها : خبر الرسول ـ عليه السلام ، وصدقه أيضا متفق عليه بين أرباب الملل والديانات، ودليل صدقه فى كل الأخبار ظهور المعجزة على يده وهو ظاهر إنْ اقترن التحدى به وإلا فبالعرض ، أى بواسطة ثبوت الرسالة كما تقدم.

وقال الشيخ الغزالى ـ رحمه الله ـ :(دليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجزة على يد الكذابين ؛ لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز الله عن تصديق رسوله)[٢] وهو[غير[٣]] مرضى؛ لأنه لا يلزم من إمكانه

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ق١/ ٣٩٣ ـ ٣٩٥ .

(٢) انظر المستصفى للغزالى ١/ ١٤١ والمحصول جـ٢ق١/ ٣٩٦ .

(٣) كلمة (غير) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

عجزه عن تصديق رسله ؛ وهذا لأن اللبس إنما يحصل من وقوعه على يد الكاذب ، لا من إمكانه ، فجاز أن يكون ممكنا لكنه يقطع بانتفائه فيحصل تصديق رسله مع إمكانه ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن مقطوعاً بالانتفاء .

واعترض عليه بوجه آخر وهو : أنه إن كان يلزم من اقتداره تعالى على إظهار المعجزة على يد الكاذب عجزه [عن تصديق رسوله فكذا يلزم من عدم اقتداره على إظهار المعجز على يد الكاذب عجزه][1] عنه فَلِمَ كان نفى أحد العجزين عنه أولى من الآخر ؟

وأيضا إذا فرض : أن / (٦٥/أ) الله تعالى قادر على إظهار المعجز على يد الكاذب ـ فمع هذا الفرض ـ إن كان تصديق الرسول ممكنا لم يصح قوله : « أنه يلزم من إمكان ظهور المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق رسله ، وإن لم يكن ممكنا لم يلزم العجز ؛ لأن العجز إنما يتحقق بالنسبة إلى الممكنات، فأما بالنسبةإلى المستحيلات فلا ؛ وهذا لأنه لا يوصف الله تعالى بالعجز عن خلق نفسه .

وأيضا : إذا استحال أن يقدر الله تعالى على تصديق رسله إلا إذا استحال منه إظهار المعجز على يد الكاذب : وجب أن ينظر ـ أولا ـ أن ذلك هل هو محال، أم لا ؟ وأن [لا][2] يستدل باقتداره على تصديق الرسل على عدم قدرته على إظهار المعجز على يد الكاذب ؛ لأن ذلك تصحيح الأصل بالفرع وهو دور[3] .

سلمنا سلامته عن الدور ، لكن لا نسلم أنه يستحيل ظهور المعجز على يد الكاذب ، وما ذكرتم من الدلالة فهو معارض بما أنه ممكن فى نفسه ومقدور الله تعالى فى جميع الأوقات ، ولم يقبح عليه فعله نظراً إلى ذاته فوجب أن يكون

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) لفظة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) فى الأصل (دون) والمثبت فى (ك) .

كـذلك عند ادّعـاء الـكاذب ، وإلا لزم أن ينقلب الممكن ممـتنعـاً ، والمقـدور معجوزا[1] .

وفى هذه الاعتراضات نظر : أما الأول ؛ فلأنا[*] لا نسلم أنه يلزم من الحكم بعدم اقتداره على إظهار المعجز على يد الكاذب العجز حتى يقال : فلم كان نفى أحد العجزين عنه أولى من الآخر ؟ ؛ وهذا لأن عدم اقتداره عليه إنما هو على تقـدير استحـالته ؛ إذ المسـتدل نفى إمكانه بما بين من المـلازمة ونفى اللازم ، ولا يتحقق العـجز بالنسبة إلى المسـتحيل على ما اعتـرف به المعترض وإنما يلزم ذلك أن لو أثبت عدم اقتداره عليه على تقدير إمكانه وليس كذلك ، ولا يمكن إيراده بالنسبة إلى الاستحـالة بأن يقال : ليس الاستدلال بلزوم عدم اقتدار الله تعالى على تصديق رسله على استحالة ظهور المعجز على يد الكاذب أولى من الاسـتدلال بلزوم عـدم اقـتداره تعـالى على إظهـار المعجـز على يد الكاذب على استحالة تصديق رسله ؛ لأن إمكانه متفق عليه بين المليّين القائلين بكونه تعـالى قـادراً ، والكلام فى خلق المـعجـز فـرع أصل القـدرة بخـلاف [إمكان][2] إظهـار المعـجـز على يد الكاذب ، ولأنه وقـع وهو دليل الإمكان بخلاف إظهار المعجز على يد الكاذب .

سلمنا لزوم العجز على التـقديرين لكن لزوم العجز عن إظهـار المعجز على يد الكاذب أولى من لزوم العـجز عن تصـديق رسله ؛ لأن عجـز الحكيم عن مراده ، أو مـا هو من لوازمه أخلُّ بكمـال قدرته من عـجزه عـما لا يريده ، ولهذا يُعَيَّرُ الإنسان بالأول دون الثانى .

وأما الثانى ؛ فلأنا لا نسلم أنه لا يلزم العـجز على تقدير مجـموع الأمرين وهو أن يكون الله تعـالى قادراً على إظـهار المعـجز على يد الكاذب ، وعـدم

---

(١) انظر المحصول جـ٢ق١/٣٩٦ ـ ٣٩٨ .

(*) آخر الورقة (٧١) من نسخة (ك) .

(٢) كلمة (إمكان) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

إمكان تصديق الرسل حينئذ ؛ وهذا لأن لزوم العجز بالنسبة إلى المحال وإن كان محالا لكن هذا المجموع أيضا محال عندنا والمحال جاز أن يستلزم المحال.

وأما الثالث فضعيف جداً ؛ لأنه لا دور فى الاستدلال بنقيض اللازم على نقيض الملزوم وإلا لبطل أحد شقى قياس التلازم حيث يكون الملزوم فرعا .

وأما الرابع ، فهو أن انقلاب الممكن إلى الامتناع[1] الذاتى محال ، فأما الامتناع العارضى فلا نسلم استحالته ألا ترى أن الشىء قد يكون ممكن الوجود ثم أنه يصير ممتنع الوجود عند وجود ما ينافيه .

وخامسها : خبر مجموع الأمة عن الشىء إذ قد ثبت أن الإجماع حجة وذلك إنما يكون بعصمتهم عن الخطأ .

وسادسها : خبر من صدقه الله تعالى أو صدقه رسوله أو مجموع الأمة[2] .

وسابعها : الجمع العظيم البالغ إلى حد التواتر إذا أخبر كل واحد منهم عن شىء غير ما أخبر به صاحبه ـ سواء كان الإخبار عن أمر وجدانى أو غير فإنه لابد وأن يقع فيها ما يكون صدقا ، ولا يجوز أن يكون الكل كاذبا والعلم بذلك ضرورى يجده الإنسان من نفسه والاستقراء[3] أيضا يشهده ولذلك نقطع بأن فى الأخبار المروية عن النبى ـ عليه السلام ـ على سبيل الآحاد ما هو قوله وهو صدق قطعاً ،وإن كنا لا نعرف ذلك بعينه[4] .

وثامنها : خبر من لم يصدق قط : « أنا كاذب » فإن هذا الخبر صادق قطعاً ؛ إذ لا يجوز أن يكون المُخْبَر عنه لهذا الخبر هو نفسه وإلا لزم تأخر الشىء عن نفسه ؛ ضرورة أن الخبر متأخر بالرتبة عن المخبر عنه بل ما قبله

---

(١) فى الأصل : (امتناع) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٣٩٩ المستصفى ١/ ١٤١ .

(٣) فى : (ك) : (والاستدلال) .

(٤) انظر المحصول جـ ٢ق١/ ٣٩٩ .

وهو كاذب فيه فصدق فى هذا وفيه بحث يأتى .

الثانى فيما اختلف فى صدقه من طرق صدق الخبر بالغير المتواتر وفيه مسائل.

المسألة الأولى

اختلفوا فى أن القرائن إذا احتفت بخبر الواحد ، هل تدل على صدقه أم لا؟ .

فذهب النظام[1] ، وإمام الحرمين[2] ، والغزالى[3] ، والإمام[4] إلى أنه يفيد وهو المختار .

وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد[5] .

احتج القائلون بأن احتفاف القرائن بالخبر يفيد العلم : بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان تغير اليوم على وزيره ، واغتاض منه وأهانه ، ثم إنه رأى الوزير خارجاً من باب داره ماشياً وعليه من الذل والمسكنة وأثر الخوف والخجل ما يناسب لما سمع ، وحواليه أعوان السلطنة كالمرتمين عليه وهم ذاهبون به إلى صوب حبس السلطان ، ورأى عدوه نزل فى بيته ، وتصرف فى ماله وخدمه ، ورآه يباشر شغله فإنه يقطع بصدق / (٦٦/أ) ما سمع ، ولا يجد من نفسه فى ذلك شكا وارتيابا وإن شكك فيه ، وكذلك إذا سمع من شخص أنه عطشان ،ثم رأى منه العطش نحو يبس اللسان، وخروجه عن الفم ،

---

(١) انظر: المحصول ٢ق١/ ٤٠٠ الإبهاج ٢/ ٣١١ نهاية السول ٣/ ٦٠ .

(٢) انظر: البرهان ١/ ٥٦٨ .

(٣) انظر : المستصفى ١/ ١٣٥ .

(٤) انظر: المحصول ٢ق١/ ٤٠٢ .

(٥) انظر : المحصول ٢ق١/ ٤٠٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٢ .

وقصده الماء وشربه منه شيئا كثيرا ورجوعه بعد ذلك إلى الحالة الطبيعية ، فإنه يقطع بصدق خبره ، وأمثاله كثيرة لا تعد ولا تحصى والحال فى ذلك تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والقرائن ، ولا يمكن الجزم فى قرائن معينة بأنها تفيد كذا بالنسبة إلى جميع الأشخاص وفى جميع الأزمان ، بل قد لا تفى العبارة عن وصف القرائن التى تفيد العلم بالشىء ، والأمر فيه أيضا موكول إلى الوجدان كما فى الخبر المتواتر[1] .

واحتج المنكرون بوجوه :

أحدها : أن الخبر المحتف بالقرائن لو أفاد العلم(*) : فإما أن يفيده باعتبار نفس الخبر ، وهو باطل .

أما أولاً : فلأن خبر الواحد لا يفيد العلم بوفاق بيننا وبين خصومنا .

وأما ثانياً : فلما سيأتى من الأدلة على أن خبر الواحد لا يفيد العلم .

أو يفيده باعتبار نفس القرائن ، وحينئذ يلزم أن لا يكون للخبر فيه مدخل فيرجع حاصل النزاع إلى القرائن هل تفيد العلم ، أم لا ؟ وهو غير ما نحن فيه .

أو يفيد مجموع الأمرين ، أو أحدهما بشرط الآخر وهما باطلان أيضا ؛ لأن القرائن وحدها تفيد العلم فإنه لو لم يوجد الخبر فيما ذكرتم من الصورتين، وفرض إنسان شاهد تلك الأحوال والقرائن فإنه يجزم فى الأول بتغير السلطان على الوزير وغضبه عليه ، وبعطش ذلك الشخص فى الثانية ، فلا يكون الخبر مع تلك القرائن مفيداً .

وجوابه من وجوه :

أحدها : أن المفيد للعلم حيث اجتمع الخبر والقرائن إن كان مجموع

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

(*) آخر الورقة (٧٢) من نسخة (ك) .

الأمرين أو أحدهما بشرط الآخر فقد حصل الفرض ، وإن كان القرائن وحدها فذلك لا يجوز ؛ لأن القرائن بدون الخبر إن لم تكن مستقلة بالإفادة فظاهر ، وإن كانت مستقلة فكذلك ؛ لأن الأثر إذا وجد عقيب مجموع يكون لكل واحد من أجزائه مدخل فيه لم يجز إحالته إلى بعضه ، وإن كان بحيث يكون مستقلا بذلك لو وجد وجد منفردا عن الباقى ، كما إذا حصل العلم عقيب مجموع قرائن عدة، فإنه لم يجز إحالته إلى بعض تلك القرائن ، وإن كان بحيث لو وجد جد منفرداً عن البقية لكان مستقلا بإفادة ذلك العلم .

وثانيها : أن القرائن قل ما تعين نوعاً من جنس ، وجزئياً من نوع ، فإذا انضم إليه الخبر أفاد جزئيا معينا وهو غير مستفاد من القرائن .

وثالثها : أن العلم الحاصل من القرائن والخبر آكد من العلم الحاصل بالقرائن وحدها ، والعلم بذلك ضرورى ، وهذا العلم المؤكد يستحيل حصوله من تلك القرائن وحدها[1] .

وثانيها : أن الخبر مع القرائن التى يذكرها المخالف لو أفاد العلم لما جاز انكشافه عن الباطل ، لكن اللازم باطل ؛ لأنا إذا سمعنا الخبر عن موت إنسان، وشاهدنا القرائن التى يذكرها المخالف معه من البكاء عليه والصراخ وشق الجيوب ، وضرب الخدود ، وإحضار الجنازة والأكفان والغَسَّال فإنه ربما قد ينكشف أنه لم يمت وكان ذلك بناء على أنه أغمى عليه ، أو لحقه سكتة ، أو أظهر ذلك خوفا ممن أراد قتله فى ذلك الوقت ولم يتمكن منه بعده .

وجوابه : أن المخالف لم يعين مع الخبر قرائن معينة لإفادة العلم حتى يرد عليه ذلك ، ولا يلزم من عدم حصول العلم فى بعض صور القرائن فى بعض الأحوال أن لا يحصل فى شىء من صور القرائن فى كل الأحوال بل الأمر فيه مختلف بحسب الوقائع والأحوال والأشخاص والعبرة فى ذلك بحال سامع الخبر المحتف بالقرائن ، فإن حصل له العلم علم أنه مفيد له وإلا فلا .

---

(١) انظر : المحصول ٢ق١/٤٠١ ، ٤٠٢ .

ولو ذكر بعضهم ما تقدم ذكره من القرائن لذلك فإنما هو بناء على أنه قد يفيد ذلك لبعض الأشخاص فى بعض الأحوال ، فعدم إفادة ذلك المجموع للعلم فى عموم الأحوال لا يقدح فى ذلك[1] .

وثالثها : أن الخبر مع القرائن لو أفاد العلم لوجب أن يحصل العلم بصدق مدعى النبوة إذا احتف بخبره القرائن ، وحينئذ يجب الاستغناء عن المعجز وهو باطل.

وجوابه : أنا نلتزم أن خبره المحتف بالقرائن يفيد العلم بصدقه ؛ إذ المعجز من جملة القرائن عندنا ، وحينئذ لا يلزم الاستغناء عنه ، وليس كل قرينة تصلح لإفادة العلم مع كل خبر بل يختص بعض الأخبار ببعض القرائن ، والإخبار عن النبوة كذلك فإنه اختص بقرينة المعجز .

ورابعها :لو كانت القرائن هى المفيدة للعلم لما حصل العلم بخبر التواتر عند فقد القرائن ،واللازم [باطل[2]] إذ لا يشترط فى خبر التواتر وجود القرائن وفاقا .

وجوابه : أنه لا يلزم من قولنا : القرائن مع الخبر [قد تفيد العلم إنما هو المفيد لاغير سلمناه لكن لا نسلم أنه يمكن][3] انفكاك خبر التواتر عن القرائن؛ وهذا لأن من شرط خبر التواتر أن ينقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب لرغبة أو رهبة جامعة لهم أو التباس يعمهم وهو قرينة .

سلمنا الانفكاك لكن لا نسلم أنه يفيد إذ ذاك[4] .

وخامسها : أنه لو أفاد خبر محتف بالقرائن العلم لأفاد كل خبر محتف بالقرائن كالخبر المتواتر ، لكن اللازم باطل لما سبق أن / (٦٧/أ) بعض الأخبار المحتف بالقرائن لا يفيده والملزوم مثله .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٠٠ ، ٤٠١ .

(٢) كلمة (باطل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٠١ ، ٤٠٢ .

وجوابه : أنه إن عنى بقوله : « كل خبر محتف بالقرائن » كل خبر من أنواع الأخبار المحتف بالقرائن من كل نوع من أنواع القرائن ، فالملازمة ممنوعة، والقياس على الخبر المتواتر غير مفيد ؛ لأنه إن عنى بالخبر المتواتر ما يرويه أهل التواتر فالحكم فيه ممنوع ، إذ ليس كل خبر يرويه أهل التواتر يفيد العلم ، وإن(*) عنى به ما [1] يفيد العلم فليس هو على وِزَانِ ما نحن فيه[2] .

وسادسها : أن الخبر المحتف بالقرائن لو أفاد العلم فلو فرض خبر آخر مضادّ له محتف بالقرائن فإن أفاد العلم لزم اجتماع الضدين ، وإن أفاد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح .

وجوابه : أنه فرض محال ، فإنه مهما أفاد خبر محتف بالقرائن العلم استحال أن يوجد خبر آخر محتف بالقرائن التى تفيد العلم مضاد له كما سبق فى التواتر .

المسألة الثانية

إذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شيء محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم ، وسكتوا عن تكذيبه كان ذلك دليلا على صدقه عند قوم[3] ، وخالف فيه آخرون .

احتج الأولون بأن سكوت الجماعة عن التكذيب لو لم يكن دليلاً على الصدق لكان سكوتهم عنه لا يخلو إما أن يكون مع علمهم بكذبه ، أو لا مع علمهم بكذبه والقسمان باطلان ، فبطل أن لا يكون دليلاً على الصدق .

(*) آخر الورقة (٧٣) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (لما) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٣) وهو الصحيح راجع المسألة فى: المحصول جـ٢ق١/ ٤٠٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٠ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٥٧ نهاية السول ٣/ ٦٤ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ١٤١ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥٤ فواتح الرحموت ٢/ ١٢٥ .

أمـا بطلان القـسم الأول ، فـلأن الداعى إلى التكذيب حـاصل ؛ لأن من سمع كذباً ظاهراً ، وبهتاً صريحاً ، وأراد الصبر عن تكذيبه فإنه يجد من نفسه مشقة على ذلك الصبر ، لاسيـما حيث يكون السكوت مغلباً لظن الصدق ، وجارياً مجـرى الشهادة عليه ، والمانع منه زائل ؛ لأن ذلك المانع إمـا رغبة أو رهبة ، والجمع العظيم لا يعمهم من الرغبة والرهبـة ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ، لا من غير السلطان وهـو ظاهر ولا منه لما سبق فى الاستدلال على صدق خبر التواتر ، وبتقدير أن يتصور ذلك منه لكن ليس النزاع محصوراً فى خبره بل لا فرق عند الخـصم بين خبره وخبر غيـره فى أنه لا يفيد ، فإذا ثبت ذلك بالنسـبة إلى خبـر غيره وجب أن يـثبت بالنسبـة إلى خبـره ؛ إذ لا قائل بالفصل بل بالطريق الأولى ؛ لأن احتراز الأكابر عن الكذب أولى لما أنه يزرى بهم ، ولأننا نفرض الكلام فيمـا ليس المانع من التكذيب موجوداً ، أو إذا كان الداعى إلى التكذيب حـاصلاً والمانع منه زائلاً وجب أن يحـصل التكذيب وإلا لزم تخلف المسبَّب عن السبب التام وهو ممتنع .

وأما بطلان القسم الثانى ؛ فلأنه يمتنع عادة ، أن لا يطَّلع واحد منهم على كذبه . وإذا بطل القسمان وجب أن يكون دليلاً على الصدق[1] .

أجاب الآخرون عنه : بأن مقصودكم من هذا الـكلام إن كان إثبات غلبة الظن بصدقه فهو حق ، وإن كان المقصود منه القطع فهو باطل ؛ لأنه لا امتناع فى أن لا يكون لهم اطلاع على تلك القـضية ، ولا نسلم أن العـادة تحيل هذا بالنسبة إلى كـل جمع ، وكل قضية ؛ وهذا لأنه لا امـتناع فى أن يغفل سكان أحد شقى المدينة عـما وقع فى شق الآخر من الأمور التى لا يحـتفل به فكيف الجمع العظيم الحاضرون فى مجلس واحد .

سلمنا امـتناع ذهول الكل، لكن العـادة لا توجب علم الكل فلعل البـعض منهم نحـو الواحـد والاثنين يعـلم ذلك ، وسكوت مـثل هذا الـبعض عن

---

(١) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٤٠٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٤٠ نهاية السول ٣/ ٦٥ .

التكذيب لرغبة أو رهبة غير ممتنع عادة ، وأما قولكم: نفرض الكلام حيث لا مانع من التكذيب فلا نسلم إمكانه على وجه القطع بل على وجه غلبة الظن وذلك لا يفيد القطع بالصدق.

سلمنا وجوب علم الكل لكن لا نسلم امتناع سكوتهم لمانع ، ولا نسلم أنه لا يعمهم من الرغبة والرهبة لما يحلمهم على الكتمان على وجه القطع ، إذ لا امتناع فى أن يكون المخبر ممن يخاف شره لسِعَايةٍ ، أو تَقَوُّل ، وافتراء فيسكتوا عن تكذيبه[1].

المسألة الثالثة

إذا أخبر واحد بين يدى الرسول ـ عليه السلام ـ ، وسكت الرسول ـ عليه السلام ـ عن تكذيبه ، وعُلِمَ عدمُ ذهوله عليه السلام عما يقوله فهل يدل ذلك على صدقه أو لا ؟

اختلفوا فيه :

فذهب جمع إلى أنه يدل على صدقه مطلقا ؛ لأنه لو كان كذباً لأنكره الرسول ـ عليه السلام ـ وإلا كان مقرا له على الكذب ، وموهماً لتصديقه وهو غير جائز منه ـ عليه السلام ـ .

وأنكره بعضهم مطلقاً ، والحق فيه التفصيل وهو : أن ذلك الخبر إما أن يكون خبرا عن أمر دينى ، أو دنيوى :

فإن كان خبرا عن أمر دينى فهو يدل على صدقه لكن بشروط :

أحدها : أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم ؛ فإن بتقدير أن تقدم بيانه لا يكون السكوت دليل الصدق ؛ لاحتمال أن يكون السكوت إنما كان

(١) انظر المحصول جـ٢ق١/٤٠٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٧

استغناء على ما تقدم من البيان ؛ إذ لا يجب عليه ـ عليه السلام ـ بيان الشرائع في كل حين ، وبالنسبة إلى كل أحد ، وإلا لما بقى فى الشريعة المحتملات ، والمظنونات بل كان الكل متواترا .

وثانيها : أن يجوز تَغَيُّرُ ذلك الحكم عما بينه فيما قبل ؛ فإن بتقدير أن يكون ذلك الحكم مما لا يجوز تَغَيُّره اندفع احتمال النسخ فلم يكن المسكوت/ (٦٨/أ) موهما للتصديق .

وثالثها : أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبى ـ عليه السلام ـ وكفره به ، فإن بتقدير أن يكون كذلك(*) لم ينفع فيه الإنكار فلم يجب عليه [عليه[1]] السلام إنكاره وبيانه بالنسبة إليه ، ولا كان السكوت موهما للتصديق، وأما بالنسبة إلى غيره فلم يجب بيانه أيضا ؛ لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت الحاجة إليه بالنسبة إلى الغير[2] .

وهذا تفريع على أنه لا يجوز منه تعمد صغيرة ولا كبيرة فإن جُوِّزَ منه الصغائر فلينظر أن السكوت فيه وعدم الإنكار إن كان من باب الصغائر فلا يدل ذلك على صدقه على القطع ، وإن غلب على الظن صدقه ، وإن كان من باب الكبائر فيدل ذلك على صدقه .

وإن كان خبرا عن أمر دنيوى فيدل أيضا على صدقه بشروط .

أحدها : أن يستشهد بالنبى عليه السلام ويدعى عليه علمه بالمخبر عنه فإن بتقدير أن لا يستشهد به عليه السلام لا يكون السكوت دليل الصدق ، أو لم يجيب عليه ـ عليه السلام ـ بيان الأمور الدنيوية وفيه نظر ؛ لأنه وإن لم يجب عليه ذلك لكن يجب عليه الإنكار من حيث تعاطى الكذب وذلك يكفى فيه

(*) آخر الورقة (٧٤) من نسخة (ك) .

(١) كلمة (عليه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(٢) انظر المسألة فى: المعتمد ٢/ ٥٥٤ ، ٥٥٥ المستصفى ١/ ١٤١ المحصول ٢ق١/ ٤٠٥ ، ٤٠٦، الأحكام للآمدى ٢/ ٤٠ نهاية السول ٣/ ٢٦

علمه [بالقضية ولا حاجة إلى اشتراط الاستشهاد .

وثانيها : أن يعلم علمه[1]] ـ عليه السلام بالقضية ؛ فإن بتقدير أن لا يعلم ذلك لا يكون السكوت دليل الصدق ؛ لاحتمال أن يكون عليه السلام ـ إنما سكت لكونه لم يعلم حقيقة الحال فيها[2] .

وثالثها : أن يكون المخبر ممن لا يعلم أنه لا ينفع فيه الإنكار ، فإن بتقدير أن يعلم أنه لا ينفع فيه الإنكار سقط الأمر عن الإنكار عليه ثم هو تفريع على ما تقدم بيانه[3] .

المسألة الرابعة

اجماع الأمة على موجب خبر لا يدل على القطع بصدقه[4] خلافا للكرخى[5] وأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى ؛ لأنه يحتمل أن يكون عملهم[6] لدليل آخر غايته أنه لم ينقل إلينا ، لكن ذلك لا يدل على عدمه ؛

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) فى (ك) : (فيه) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/٤٠٦ ، ٤٠٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٠ نهاية السول ٣/ ٦٤ المحلى على جمع الجوامع ٢/١٢٨ .

(٤) وهذا قول الجمهور وهو الراجح انظر : المعتمد ٢/ ٥٥٥ المحصول جـ٢ق١/٤٠٨ ، ٤٠٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٤١ نهاية السول ٣/٦٦ .

(٥) هو عبيد الله بن الحسين الكرخى أبو الحسن ، فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية فى العراق ، مولده فى الكرخ ، ووفاته ببغداد . له رسالة فى الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية و« شرح الجامع الصغير » و « شرح الجامع الكبير » ولد سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٤٠ هـ .

الفوائد البهية ص ١٠٨ تاريخ بغداد ١٠/٢٥٣ البداية والنهاية ١١/ ٢٤١ شذرات الذهب ٢/٣٥٨ .

(٦) فى (ك) (علمهم) .

لاحتمال أنه كان منقولاً إليهم ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع ، وهذا الاحتمال وإن كان ثابتا بالنسبة إلى الخبر الذى نقل إلينا ، لكن الاحتمال لا يجب اطراده فى جميع المحال الذى هو محتمل فيه .

سلمنا عدم احتمال عمل كلهم بذلك الدليل الآخر لكن جاز أن يكون عمل بعضهم بهذا ، وعمل البعض الآخر بذلك ، وعمل بعض الأمة بخبر لا يوجب القطع بصحته .

سلمنا أن كلهم عملوا به لكن لا نسلم أن ذلك يدل على صدقه ؛ لأنه يجوز أن عملوا به وهو مظنون الصدق ، فإن العمل بمظنون الصدق واجب وحينئذ لا يكون ذلك دليل الصدق .

لا يقال : أنهم لما اتفقوا على العمل به دل ذلك على أنه لا يكون كذبا قطعا وإن كان قبله مظنون الصدق وإلا احتمل أن يكون إجماعهم خطأ ؛ لأنا لا نسلم ذلك؛ وهذا لأنهم لما كلفوا بالعمل بموجب الظن كان العمل بما غلب على الظن صدقه صوابا سواء كان فى نفسه كذلك أو لم يكن[1] .

احتج الخصم : بأن المعلوم من عادة أئمتنا فيما لم يقطعوا بصحته : أن لا يتفقوا على مدلوله بل يقبله البعض ، ويرده البعض الآخر فلما اتفقوا عليه دل ذلك على أنه كان مقطوع الصحة عندهم .

وجوابه : منع العلم بهذه العادة ، وكيف يقال ذلك وقد علم أنهم قد يتفقون على مظنون الصدق كاتفاقهم على أخذ الجزية من المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف ؟ وكاتفاقهم على ماروى الصديق : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » و « الأئمة من قريش » وما يجرى مجراها[2] .

---

(١) انظر أدلة الجمهور فى: المعتمد ٢/ ٥٥ المحصول ٢ق١/٤٠٨ ، ٤٠٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٤١ نهاية السول٣/ ٦٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/٤٠٩ ، ٤١٠ .

المسألــــة الخامســــة

قال بعض الشيعة :

بقـاء النقل، مع تـوافـر الدواعى على إبطاله يدل عـلى صـحـتـه قطعـاً كخبر الغدير[1]، المنزلة[2] ، فـإنه سلم نقلهـما فى زمـان بنى أمـية مع توفـر

---

(١) أخرجه الإمام أحمد والطبرانى عن رباح بن الحرث قال : جاء رهط إلى على بالرحبة فقالوا السلام عليك يا مـولانا قال كيف أكون مولاكم وأنتم قوم عرب فـقالوا سمعنا رسول الله ـ ﷺ ـ يوم غدير خم يقـول : من كنت مولاه فإن هذا مولاه فلمـا مضوا تبعـتهم فـسألت من هؤلاء قالوا نـفر من الأنصار فـيهم أبو أيوب الأنصـارى . قال الهيثمى رجـال أحمد ثقات . وأخرجه الإمام أحـمد من طريق آخر عن زيد بن أرقم قال : استشهد على الناس فـقال أنشد الله رجلا سمع النبى ـ ﷺ ـ يقول « اللهم من كنت مولاه فـعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد مـن عاداه قال : فقـام ستة عـشر رجلا فشهدوا » الفتح الربانى ٢٣/ ١٢٥ ـ ١٢٨ .

وأخـرجه التـرمـذى فى أبواب المناقب مناقب علـى بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وقال: هذا حديث حسن غريب ٥/ ٢٩٧ .

قال الهيثمى رواه أحمد وفيه أبو سليـمان ولم أعرفه إلا أن يكون بشير بن سلمان فإن كان هو فهو ثقة وبقية رجاله ثقات .

وقال الإمام السيوطى فى الأزهـار المتناثرة فى الأحاديث المتواترة : (حديث من كنت مولاه فعلى مولاه) أخرجه الترمـذى عن زيد بن أرقم وأحمد عن على وأبى أيوب الأنصارى والبزار عن عمرو ذى مر وطلحـة وعمار وابن عباس وبريدة والطبرانى عن ابن عمـر ومالك بن الحويرث وحبـشى بن جناده وجرير وسعـد بن أبى وقاص وأبى سعيد الخدرى وأنس وأبو نعيم عن جندع الأنصارى .

وقال المناوى فى فيض القدير (من كنت مـولاه أى وليه وناصره ولاء الإسلام) ونقل أن ابن حجر قال : (حديث كثير الطرق جدا استوعبها ابن عقده فى كتاب مفرد منها صـحاح ومنهـا حسـان قال ذلك يوم غـدير خم) انظر : الفـتح الربانى مع هامشـه ١٢٧/٣ ، ١٢٨ مجمع الزوائد ٩/ ١٠٣ ـ ١٠٩ .

(٢) هو مـاجـاء فى قـولـه ﷺ لعلى ـ رضى الله عنه ـ : « أنت منى بمـنزلة هارون من موسى» .

==

دواعيهم على إبطالهما .

وهو أيضا ضعيف ؛ لأن المرويّ بالآحاد قد يشتهر بحيث يعجز العدو عن إخفائه ، هذا إن تمسك بشهرة النقل ، وإن تمسك بتسليم الخصم فهذا أيضا لا يدل على الصحة ؛ لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه ، لا على وجه القطع ، ومن هذا نعرف أن مجموع الأمرين أيضا لا يفيد ذلك أيضا .

سلمنا أنه يفيد ذلك لكن متى ، عندما خلا عن المعارض لإشاعته واشتهاره، أو مطلقا ؟ .

والأول مسلم ، لكن لا يفيد ؛ لأنه لم يوجد هذ الشرط فيما نحن فيه ؛ لأن دواعي الشيعة على إشاعته وإفشائه قد حصلت وصارت صوارف بنى أمية معارض بها ، وكيف والترجيح للمعارض ؛ لأن الناس إذا منعوا من إفشاء فضيلة شخص كانت محبتهم له ، وحرصهم على إشاعة مناقبه ومآثره أشد مما إذا لم يمنعوا .

ويؤكده ما قيل : (الإنسان[1] حريص على ما منع) والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن الشيء مع وجود المعارض له لا يوجب أثره إلا بصفة الرجحان ، وهو ممنوع بل هو من جهتنا كما تقدم[2] .

= أخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ٤/ ١٨٧٠ من حديث سعد بن أبى وقاص - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله ﷺ - لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى».

وأخرجه الترمذى فى أبواب المناقب ٥/ ٣٠٤ من حديث سعد بن أبى وقاص .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ١/ ١٧٣ من حديث سعد بن أبى وقاص بلفظ : «أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى » الحديث .

(١) فى الأصل وفى (ك) : (الناس) .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/ ٤١٠ نهاية السول ٣/ ٦٨ فواتح الرحموت ٢/ ١٢٦ .

المسألـة السادسـة

اختلفوا فى أن شطر الأمة إذا قبل الحـديث وعمل بمقتضاه ، أو احتج به(*) فى مسألـة علمية ، والشطر الآخر اشـتغل بتأويله هل يدل ذلك على صـحته على وجه القطع ؟ .

الأكثرون على أن ذلك لا يدل عليه وهو الحق ؛ لأن من قبله وعمل بمقتضاه لعله قبله لكونه مظنون الصدق ، ولو فرض الحديث فى المسألة العلمية فنقول: من أَوَّله ولم يـحـتج به طعن فـيـه بأنه من باب الآحـاد ، إذ لا يجـوز أن [يكون(١)] مقطوعا به ويُؤَوِّله ولا معارض له .

سلمنا أنه لم يطعن فيه ، لكن عدم الطعن لا يفيد القطع بالصحة .

وذهب الأقلون إلى أنه يدل عليه ؛ لأنهـم تلقوه بالقبول وذلك يفـيد القطع بصحته ، غاية ما فى الباب أنه لم يعمل بمقتضاه بعضهم أو لم يحتج به،وذلك لا يقدح فى متنه .

[وجوابه : أنا لا نسلم أن تلقيهم بالقبول يفـيد القطع بالصحة ؛ لاحتمال أن يكون ذلك على وجه غلبة الظن بصدقه (٢)](٣) .

(*) آخر الورقة (٧٥) من نسخة (ك) .

(١) كلمة (يكون) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) انظر : المحـصول ٢ق١/ ٤١١ الأحكام للآمـدى ٢/ ٤٠ نهاية السـول ٣/ ٦٩ فواتح الرحموت ٢/ ١٢٦

الفصل / (٦٩/أ) الثانى
من كتاب الأخبار

فى الخبر الذى يقطع بكذبه وفيه مسائل :

الفصل / (٦٩/أ) الثانى
من كتاب الأخبار

فى الخبر الذى يقطع بكذبه وفيه مسائل :

المسألــة الأولــى

الخبـر الذى يكون على خلاف ما علـم وجوده بالضرورة سـواء كان المعلوم بالضرورة بديهـياً ، أو وجدانياً ، أو حـسياً ، أو على خلاف مـا علم وجوده بنظر العقل أو على خلاف ما علم وجوده بخـبر الله تعالى ، أو خبر رسوله ، أو خبر مجموع الأمة وبالجملة كل خـبر يكون على خلاف ما علم صدقه قطعا فهو كذب قطعا .

والمعنى من كونه على خلافه هنا هو أن لا يمكن الجمع بينهما بوجه ما .

ومن هذا الباب خبر من لم يكذب قط : « أنا كاذب » فإن هذا الخبر كذب قطعاً؛ لأنه لا يجوز أن يكون المخبرَ عنه لهذا الخـبر هو نفسه لما تقدم ، فيكون ما تقدم من الأخبار وهو صادق فيه فيكذب هذا .

واعترض عليه : بأن هذا وما تقدم فى فصل خـبر الصدق مبنى على أنه لا يجوز اتحاد الخبر والمخـبر عنه بكذبه وهو ممنوع ، فإن قول من لم يتكلم فى يوم قط : « أنا كاذب فى هذا اليوم » خبر اتحد مع المخبر عنه بكذبه .

وجوابه : أنه لا يجوز اتحادهما بكذبه ، لأن رتبة المُخْبَر عنه متقدمة على الخبر؛ بدليل أنه يصـح أن يقال : وجد هذا فأخبـر عنه ، وإذا كان كذلك فلو جاز اتحادهما لزم تأخـر المتقدم ، أو تقدم المتأخر وهو مـحال ، أو ما قاله فى سند منعه : من أن قول من لم يتكلم فى يوم قط :« أنا كاذب فى هذا اليوم »

خبر اتحد مع المخبر عنه بكذبه فممنوع ؛ وهذا لأن كذبه عندنا إنما هو من جهة أن صدقه يتوقف علـى أن يكون قد صدر منه فى ذلك اليوم خبر كـذب متقدم علـى هذا الخبر ، وليس كذلك إذا لم يصـدر منه فى ذلك اليوم قبل هذا الخبر خبر كذب ، وانتفاء هذا المجموع تارة يكون بانتفاء الكذب ، وتارة بانتفاء أصل الخبر فيكون كذبا بهذا الاعتبار لا باعتبار نفسه .

ومن هذا القبيل قول القائل : « كل أخباراتى كذب »[1] ، فإن هذا الخبر مقطوع بكذبه ؛ لأنه إن صـدق خبر من أخباره كـذب هذا ، وإن كذب الكل كذب هذا أيضا . وهو مبنى على أن هذا الخبر من جـملة المخبر عنه بهذا الخبر فإن لم يجوّز هذا لم يلزم كذبه قطعـا ؛ لأنه يحتمل أن يكون كاذبا فى كل ما تقدم من أخـباره فـيكون صادقا فـى هذا نعم لو فرض صدوره عـمن لم تكن جميع أخباره المتقدمة كذبا كان كذبه مقطوعا به[2] .

المسألـــة الثانيـــة

الواحد إذا انفرد بنقـل ما لو وجد لتوفرت الدواعى على نقـله ؛ إما لتعلق الدين به : كأصول الشرع ، أو لغرابته : كسقوط المؤذن من المنارة بمشهد الجمع العظيم والجم الغفيـر ، أولهما جميعـا : كالمعجزات ، ولم ينقله الباقـون فهو أيضا مما يقطع بكذبه عند الجماهير وهو الحق ، خلافاً للشيعة فإنهم جوزوا في مثل هذا أن لا يظهر لخوف وتَقِيَّة زعما منهم أن النص على إمامة على ـ رضى الله عنه ـ صحيح وإن لم ينقل نقلا متواترا لمانع[3] .

احتج الجماهير : بأنه لو جـاز أن لا ينقل مـثل هذا ـ لجاز أن يكون بين

---

(١) فى الأصل و (ك) : (كاذب) .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/٤١٣ .

(٣) انظر : المسـألة فـى المعـتـمـد ٢/٤٧ أ المسـتـصـفى ١/١٤٢ ، ١٧١ المحـصـول جـ٢ق١/٤١٤ الأحكام للآمدى ٢/٤١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٥٧ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٥ نهاية السول ٣/٨٨ فواتح الرحموت ٢/١٢٦

بغداد والبصرة مدينة أكبر منهما مع أنه لم ينقل إلينا .

وجاز أن يقال : إن القرآن عورض لكنه لم ينقل إلينا بالتواتر .

وأن الرسول أوجب زيارته كما أوجب الحج لكنه لم ينقل إلينا ، ولما كانت[1] هذه اللوازم باطلة : فكذا ملزومها[2] .

فإن قيل : نحن إنما جَوَّزنَا ذلك فيما نقله خوف وتقية ، وفى كتمانه رغبة ورجاء عوض كما فى النص على إمامته - رضى الله عنه - فإنه لم يزل منازعوه فيها مستولين على الناس وهم راجون منهم ، وخائفون منهم[3] ، فجاز أن تحملهم الرغبة والرهبة على كتمان ذلك ، فأما ما ذكرتم من الأمور فليس فى كتمانه رغبة ، ولا فى إظهاره رهبة ، فلا جرم لم يجز أن يتطابقوا على كتمانه[*] .

سلمنا أنه لا فرق لكن العلم بعدم تلك الأمور ، إن لم يتوقف على العلم بأنه لو كان لنقل فقد سقط هذا الكلام ، وإن توقف لم يكن العلم بعدم تلك الأمور ضروريا بل نظريا ؛ لأنه لا يجوز توقيف الضرورى على النظرى ، لكن ذلك باطل ؛ لأن الناس كما يعلمون بالضرورة وجود بغداد والبصرة فكذا يعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما أكبر منهما .

سلمنا تجويز توقيفه عليه لكن ما ذكرتم أمثلة جزئية ، والقاعدة الكلية لا تثبت بالأمثلة الجزئية ، وإن قستم صورة المتنازع عليه فغير مفيد ؛ لأنه قياس تمثيلى لا يفيد اليقين والمسألة علمية ، وبتقدير أن يفيده ، أو أن يكتفى فيها بالظن فهو أيضا غير مفيد بما تقدم من الفرق[4] .

---

(١) فى الأصل وفى (ك) : كان .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/ ٤١٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٤١ .

(٣) فى الأصل وكذا فى (ك) : (عنهم) .

(*) آخر الورقة (٧٦) من نسخة (ك)

(٤) انظر المحصول جـ٢ق ١/ ٤١٥ ، ٤١٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٢

ثم ما ذكرتم معارض بصور أحدها : أن انشقاق القمر[1] معجزة فتتوفر الدواعى على نقله لغرابته ولتعلق الدين به بل هو من أعظم المعجزات وأعجبها؛ لأن سائر معجزات الأنبياء ونبينا - عليهم السلام - إنما هو التصرف فى الأجسام العنصرى السفلى ، والمخالف ربما يُجَوِّز عليها مالا يجوز على الأجسام العلوى ، ولم ينقل عن أحد منهم أنه أظهر معجزته فيها ثم أنه لم ينقل نقلا متواترا .

وثانيها : أن تسبيح الحصا[2] ، وإشباع الخلق الكثير من الطعام

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب التفسير باب ﴿ **وانشق القمر وإن يروا اية يعرضوا** ﴾ ٤/١٨٤٣ عن ابن مسعود - رضى الله عنه - قال : انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ - : فرقتين : فرقة فوق الجبل ، وفرقة دونه . فقال رسول الله - ﷺ - : (اشهدوا) .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر ٤/٢١٥٨ .

وأخرجه الترمذى فى التفسير باب تفسير سورة القمر ٥/ ٧١ ، ٧٢ .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٣/١٦٥ .

(٢) أخرج البيهقى فى دلائل النبوة ٦/ ٦٤ من حديث صالح بن أبى الأخضر عن الزهرى عن رجل قال: سمعت أبا ذر يقول: لا أذكر عثمان إلا بخير بعد شىء رأيته ، كنت رجلا اتتبع خلوات رسول الله - ﷺ - فرأيته وحده فجلست فجاء أبو بكر فسلم وجلس ، ثم جاء عمر، ثم عثمان، وبين يدى النبى - ﷺ - حصيات، فأخذهن فوضعهن فى كفه فسبحن ثم وضعهن فخرسن، ثم أخذهن فوضعهن فى يد أبى بكر فسبحن ثم وضعهن فخرسن ، ثم وضعهن فى يد عمر فسبحن ، ثم وضعهن فى يد عثمان فسبحن ثم وضعهن فخرسن فقال رسول الله ﷺ: « هذه خلافة النبوة » .

وذكره ابن كثير فى البداية والنهاية وعزاه للبيهقى انظر: البداية والنهاية ٦/ ١٥١ وقال فى تحفة الطالب ص ١٨٢ : « إسناده ليس بذاك فإن صالح بن أبى الأخضر تكلموا فيه » .

وقال يحى بن معين فى صالح بن أبى الأخضر ليس بشىء تاريخ يحى بن معين ٣/ ٦٢

القليل[1] ، ونبوع الماء من بين الأصابع[2] ، وحنين الجذع[3] إليه ، وتسليم الغزالة[4] عليه من الأمور العظام التى تتوفر الدواعى على نقلها ثم

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام ٣/ ١٣١١ عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - فى ذكر ضيافة أبى طلحة الأنصارى - رضى الله عنه رسول الله - ﷺ وما ظهر فى ذلك اليوم من دلالات النبوة فى تكثير الطعام القليل .
وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الأشربة ، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك ٣/ ١٦١٢ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب المناقب ، باب ما جاء فى ايات نبوة النبى - ﷺ - وما قد خصه الله به ٥/ ٢٥٥ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام ٣/ ١٣١٠ عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - أنه قال : رأيت رسول الله - ﷺ - وحانت صلاة العصر ، فالتمس الوضوء فلم يجده فأتى رسول الله - ﷺ - بوضوء ، فوضع رسول الله - ﷺ - يده فى ذلك الإناء فأمر الناس أن يتوضؤوا منه ، فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه ، فتوضأ الناس حتى توضؤوا من عند آخرهم .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام ٣/ ١٣١٤ عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنهما قال : « كان رسول الله ﷺ يقوم يوم الجمعة إلى شجرة أو إلى نخلة » فقيل : ألا نجعل لك منبرا قال : « إن شئتم » فجعلوا له منبرا فلما كان يوم الجمعة ذهب إلى المنبر فصاحت النخلة فنزل ﷺ فضمها إليه ، كانت تئن أنين الصبى الذى يسكت قال : « كانت تبكى على ما كانت تسمع من الذكر عندها » .

وأخرجه فى كتاب الجمعة باب الخطبة على المنبر ١/ ٣١١ .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب المناقب ٥/ ٢٥٤ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الجمعة باب مقام الإمام فى الخطبة ٣/ ١٠٢ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى بدء شأن المنبر ١/ ٢٥٨ .

وأخرجه البيهقى فى دلائل النبوة ٦/ ٦٦ .

(٤) أخرجه أبو بكر البيهقى فى دلائل النبوة باب ما جاء فى كلام الظبية ٦/ ٣٤ قال : أنبأنى أبو عبد الله الحافظ اجازة أخبرنا أبو جعفر محمد بن على بن دحيم ==

إنها[1] لم تنقل / (٧٠/أ) متواترا .

لا يقال : إن ذلك إنما [كان[2]] كذلك لحصول الاستغناء [عن نقلها على وجه التواتر بنقل القرآن متواترا ؛ لأنا لا نسلم حصول هذا الاستغناء[3]] وهذا لأن كون القرآن معجزاً أمر لا يعرف إلا بدقيق النظر ، وأما العلم بكون ما تقدم من الأمور معجزاً فَعِلْمٌ ضروري فكيف يحصل الاستغناء به عن نقلها ؟

ولو جاز أن يجعل حصول المطلوب منه وإن كان مبنيا على نظر دقيق وفكر غامض سبباً لفتور الدواعي عن نقل تلك الأمور جاز مثله فيما نحن فيه بأن يجعل دلالة قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا** [4]﴾ الآية ، ودلالة خبر الغدير والمنزلة على إمامة على - رضى الله عنه - سبباً لفتور الدواعي عن نقل النص الجلى على إمامته - رضى الله عنه[5] - .

== الشيبانى حدثنا أحمد بن حازم بن أبى غرزة الغفارى حدثنا على بن قادم حدثنا أبو العلاء خالد بن طهمان عن عطية عن أبى سعيد قال : مر رسول الله - ﷺ - بظبية مربوطة إلى خبَاء فقالت : يا رسول الله حلنى حتى أذهب فأرضع خشفى (الخشف ولد الغَزَال) ثم ارجع فتربطنى ، فقال رسول الله - ﷺ : « حينئذ صيد قوم وربيطة قوم » قال تأخذ عليها فحلفت له ، فحلها فما مكثت إلا قليلا حتى جاءت وقد نفضت ما فى جذعها ، فربطها رسول الله - ﷺ ، ثم أتى خباء أصحابها فاستوهبها منهم فوهبوها له ، فحلها ثم قال رسول الله - ﷺ - : لو علمت البهائم من الموت ما تعلمون ما أكلتم منها سمينا أبدا .

ولهذا الخبر طرق أخرى ذكرها ابن كثير فى البداية والنهاية ١٦٨/٦ وانظر: المعتبر للزركشى ١١٦ ، ١١٧ .

(١) فى الأصل (انما) والمثبت فى (ك) .

(٢) كلمة (كان) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) سورة المائدة ، الآية (٥٥) .

(٥) انظر : المحصول ٢ق٤١٦/١ - ٤٢١ الأحكام للآمدى ٤٢/٢ نهاية السول ٨٩/٣ شرح الكوكب المنير ٣٥٦/٢ .

وثالثها : أن إفراد الإقامة وتثنيتها[١]، والجهر بالتسمية[٢]، ودخوله عليه السلام مكة عُنْوَة أو صلحاً[٣] ، من أظهر الأمور وأجلاها ثم أنه لم ينقل نقلا

---

(١) هو مارواه أنس ـ رضى الله عنه ـ قال : (أُمِرَ بلال أن يشفع الآذان ويوتر الإقامة) رواه البخارى ومسلم .

أخرجه البخارى عنه فى كتاب الأذان باب الأذان مثنى صحيح البخارى ١/ ٢٢٠ ، وأخرجه مسلم فى كتاب الصلاة باب الأمر بشفع الأذان وايتار الإقامة ، صحيح مسلم ١/ ٢٨٦ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة باب فى الإقامة سنن أبى داود ١/ ١٢١ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الصلاة باب ما جاء فى إفراد الإقامة سنن الترمذى ١/ ١٢٤ .

وأخرجه الإمام أحمد عنه ٣/ ١٠٣ ، ١٨٩ انظر: الفتح الربانى ٣/ ٢٤ .

وأخرجه النسائى فى كتاب الأذان وتثنية الأذان ٢/ ٣ ولفظه : عن أنس قال : إن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة) .

وبهذا اللفظ أخرجه الحاكم فى كتاب الصلاة من أبواب الأذان والإقامة ١/ ١٩٨ ، وقال : صحيح على شرطهما ووافقه الذهبى .

(٢) وهو ماروى عن أم سلمة رضى الله عنها ـ أنها سئلت عن قراءة رسول الله ـ ﷺ فقالت : كان يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين .

أخرجه الإمام أحمد فى المسند ٦/ ٣٠٢ من طريق ابن جريج عن عبد الله بن أبى مليكة عن أم سلمة وانظر: الفتح الربانى ٣/ ١٨٦ ، ١٨٧ .

وأخرجه الدارقطنى فى مسنده ولفظه فى كتاب الصلاة باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة ١/ ٣١٢ وقال : إسناده صحيح وكلهم ثقات .

وأخرجه الحاكم فى كتاب التفسير باب قراءات النبى ـ ﷺ مما لم يخرجاه وقد صح سنده ٢/ ٢٣١ وقال : صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى .

وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه ١/ ٢٤٨ .

والحديث له طرق كثيرة انظر: إرواء الغليل ٢/ ٥٩ ـ ٦٢ .

(٣) اختلف العلماء فى فتح مكة أكان صلحاً أم عُنوة ؟

فذهب جمهور العلماء إلى أن مكة فتحت عنوة لتصريح الرسول - ﷺ - ==

متواتراً[1] .

ورابعها : أن كلام المسيح - عليه السلام - فى المهد من أعظم الأمور التى تتوفر الدواعى على نقلها ، والنصارى مع كثرتهم فى شرق البلاد وغربها ، ومع محبتهم فيه عليه السلام ، ورغبتهم فى إظهار معجزاته ومناقبه لم ينقلوا ذلك نقلا متواتراً، وكذا معجزات أكثر الأنبياء المتقدمين ، والوقائع العجيبة التى اتفقت لهم مما تتوفر الدواعى على نقلها مع أنها لم تنقل نقلا متواتراً[2] .

الجواب عن الأول : أنه لا نزاع فى أن ما ذكرتم هو مظنه الرغبة والرهبة وأما حديث البلدان وما يجرى مجراها فليس كذلك ، لكن نقول : إنه كما يستحيل عادة من الجماعة العظيمة كتمان ما لا رغبة فى كتمانه ، ولا رهبة فى إظهاره ، فكذا يستحيل عادة أن يعمهم رغبة ورهبة على كتمان ما يعلمونه لاسيما إذا علموا أن فى إظهاره الثواب ، وفى كتمانه العقاب ، والناقلون هم السلف الصالح وهذا لا يصلح أن يكون جائزاً أصلاً .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن ذلك العلم ضرورى، بمعنى أنه لا يحتاج فى العلم به إلى حصول واسطة مؤدية إليه ؛ وهذا فإن الناس إذا سئلوا عنه يعللونه بأنه لو كان لنقل كغيره من البلاد ، ولو كان حاصلا من غير واسطة لما علل كما فى سائر القضايا التى تحصل من غير واسطة ، وإن كان ضروريا

== بالأمر بالقتال ووقوعه من خالد بن الوليد ولقوله - ﷺ - « إن الله أحلها لى ساعة من نهار » .

وذهب الإمام الشافعى وآخرون إلى أنها فتحت صلحاً ؛ لأنها لم تقسم على الغانمين وقد أمن رسول الله - ﷺ - أبا سفيان وغيره ممن دخل داره أو المسجد وقد أضيفت الدور إلى أهلها فى قوله تعالى : ﴿ **الذين أخرجوا من ديارهم** ﴾ .

انظر : تفسير الطبرى ٢٦/ ٤٣ فتح القدير ٣/ ٤٤٩ المغنى لابن قدامة ٤/ ٣٠٤ - ٣٠٥ فتح البارى ٣/ ٢٩١ - ٢٩٣ .

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق١/ ٤١٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٢ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٢ .

بمعنى أنه لا يحتاج فى العلم به إلى اكتساب الواسطة وشكلها[١] .

وعن الثالث : أنا لا نثبت الحكم بالأمثلة المذكورة ، بل نثبت ذلك بما ركَّب الله تعالى فى الطباع من العلم العادى بذلك ، وإنما ذكرنا تلك الأمثلة للتنبيه على ذلك[٢] .

وعن المعارضة الأولى : أن الذين شاهدوا ذلك كانوا قليلين ، لأنه من الآيات[٣] الليلية حدث حين الناس نيام ، أو غافلون عنه لاسيما ـ حدث فى لحظة كلمح بالبصر ؛ ولهذا كثيراً[٤] ما يتفق الخسوف ولم ينتبه الناس له إذا لم يُحَدَّثُوا به قبل وقوعه . والنبى ـ عليه السلام ما دعاهم إلى ذلك حتى كانوا يترقبونه ، ولا تمادى زمانه حتى ينبههم صياح المشاهدين وضجتهم كما فى الخسوفات ، فإن من لم يسمع بذلك قبل وقوعه فإنه ربما ينتبه له بسبب تسبيح المشاهدين وصياحهم ، بل هو شديد الشبه بوقوع الصواعق فى الليل فإنه قل من ينتبه له ، وبه خرج الجواب عن المعارضة الثانية : فإن تلك الأمور وإن وقعت فى النهار لكن بعضها فى(*) السفر الذى قل ما يتفق اجتماع الرفاق الكثير فيه فى مكان واحد ، لاشتغالهم بأشغال المسافرين وبعضها وإن كان فى الحضر لكن ما كان فى معرض التحدى مع المنكرين حتى كان يجتمع له الناس فلعل المشاهدين لتلك الأمور كانوا قليلين فلذلك لم يتواتر[٥] .

وعن الثالث : أما حديث إفراد الإقامة وتثنيتها فالجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أن المؤذن ربما كان يُفرد مرة ، ويُثنى أخرى فنقل بعضهم الإفراد

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٣ .

(٣) فى الأصل وفى (ك) : (من آيات) .

(٤) فى الأصل (وهذا كثير) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٧٧) من نسخة (ك) .

(٥) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٣ ، ٤٤ مع التعليقات عليه .

وأهمل التثنية ، ونقل الآخرون التثنية وأهملوا الإفراد ، لعلمهم أن التساهل في هذا هين لكونه لا يتعلق به أصل من أصول الدين لا نفياً ولا إثباتاً ، مع أن كُلاًّ من الفريقين سمع الإفراد والتثنية معاً ؛ إذ يبعد عادة إحتمال اختصاص أحد الفريقين بسماع أحد الأمرين بعينه دائماً ، والآخر بسماع الأمر الآخر بعينه دائماً حتى يقال أن كون كل واحد من الفريقين نقل ما سمع .

وثانيهما : أنهم إنما لم يهتموا بنقلها ، لما عرفوا أن [هذه المسألة من الفروع التى لا يوجب الخطأ فيها كفرا ولا بدعة ولما لم [(١)] يهتموا به وتساهلوا الأمر فيه نسوا ما سمعوه فى زمن الرسول - عليه السلام - لاسيما وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة ثم الذين سمعوا ذلك انقرضوا فصارت الرواية من باب الآحاد [(٢)].

وأما الجهر بالتسمية فعنه أيضا جوابان :

أحدهما : نحو ما سبق وهو أن فعله عليه السلام فيه كان مختلفاً .

وثانيهما : أنه عليه السلام ربما كان يخفى صوته فى ابتداء القراءة ، ثم يعلو صوته على التدريج فالقريب منه كان يسمع الجهر بالتسمية دون البعيد فنقل بعضهم الجهر دون الباقين [(٣)] .

وأما دخوله عليه السلام مكة عنوة أو صلحا فالجواب عنه : أن / (٧١/أ) دخوله عنوة نقله الجمع الكثير والجم الغفير ، وهو مستفاض مشهور ، وإنما خالف بعضهم فيه لشبهة ، وهى أنه عليه السلام - أمر بأداء دية من قتله خالد بن الوليد [(٤)] ،ولا يبعد ذلك من الآحاد ، فإن الضروريات قد تنكرها

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول ٢ق١/ ٤٢٣ ، ٤٢٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٥ .

(٣) انظر: المحصول ٢ق١/ ٤٢٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٥ .

(٤) هو خالد بن الوليد بن المغيرة أبو سليمان المخزومى القرشى الصحابى سيف الله الفاتح الكبير ، كان من أشراف قريش فى الجاهلية وأسلم قبل فتح مكة سنة٧ هـ =

الشرذمة القليلة من الناس ولا يقدح ذلك فى ضرورتها ، وأيضا فإنهم لما رأوا فى أنفسهم الضعف وفى النبى ـ عليه السلام ـ وأصحابه القوة وإشرافهم على الفتح سلموا له الأمر وجاؤا إليه قبل دخوله مكة ، وخيلوا وأرجفوا بأنهم سلموا له الأمر صلحاً ، ولم يطلع كل أحد على ما جرى بينه ـ عليه السلام ـ وبينهم عند دخولهم عليه فربما أثر ذلك فى أذهان بعضهم فنقلوا أنه دخلها صلحا ، وإلا فأمارة دخوله قهراً ظاهرةٌ ، فإنه ـ عليه السلام ـ دخلها متسلحا بالألوية والأعلام مع بذل الأمان لمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة ودار أبى سفيان[1] ، ولو كان الدخول صلحاً لم يكن لإعطاء الأمان بهذه الأمور معنى[2] .

وعن الرابع : أما كلام عيسى ـ عليه السلام ـ فى المهد فإنما لم ينقل نقلا متواترا ؛ لأنه [لم[3]] يتكلم بحضرة عدد يحصل بنقله التواتر بل كان ذلك بحضرة نفر قليل ، فلا جرم لم يحصل التواتر بخلاف سائر معجزاته نحو إبراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى ، فإنه كان عند دعوى الرسالة فى[4]

== فسر به ، رسول الله ـ ﷺ ـ وولاه الخيل ولما ولى أبو بكر ـ رضى الله عنه ـ وجهه لقتال مسيلمة ومن ارتد من أعراب نجد ثم سيره إلى العراق ففتح الحيرة وجانبا عظيما منه ثم أمره بالمسير إلى الشام مدداً للمسلمين باليرموك وكان له أثره فى النصر توفى سنة ٢١ هـ .الإصابة ١/٤١٣ ، الاستيعاب ٢/٤٢٧ .

(١) هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف صحابى من سادات قريش فى الجاهلية وهو والد معاوية رأس الدولة الأموية كان من رؤساء المشركين فى حرب الإسلام عند ظهوره قاد قريشاً وكنانة يوم أحد ويوم الخندق لقتال رسول الله ـ ﷺ ـ وأسلم يوم فتح مكة سنة ٨ هـ وأبلى بعد إسلامه البلاء الحسن وكان من الشجعان الأبطال توفى بالمدينة وقيل بالشام . مولده ٥٧ ق هـ ووفاته ٣١ هـ .
الإصابة ٢/١٧٨ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٤٤ .

(٣) لفظة (لم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) فى الأصل : (فهى) والمثبت فى (ك) .

معرض التحدى بحضرة جمع عظيم ، وقد تكرر ذلك منه مرارا وشاهد ذلك المصدق والمكذب فلذلك صار متواتراً .

وهو الجواب أيضا عن معجزات أكثر الأنبياء؛ فإن الذين شاهدوا تلك المعجزات ربما كانوا قليلين، فإنهم ما كانوا يظهرونها مستدلين بها على نبوتهم؛ إذ لم يدعوا إلى أنفسهم وإلى شريعتهم بل إلى شرائع من كان قبلهم من الأنبياء فهم كالخلفاء والأئمة لهم فذلك ما كان يجتمع لها الناس؛ فلذلك لم يتواتر نقله ، ولو سلم أن المشاهدين كانوا عددا يحصل بنقلهم التواتر، وأنهم كانوا يظهرونها فى معرض التحدى ، لكنهم انقرضوا ولم يبق من أممهم بقية [حتى كان يبقى متواتراً فلعله ما دام بقى من أممهم بقية[1]]ثم صار من باب الآحاد ؛ لانقراضهم وعدم الاعتناء من جاء بعدهم بنقله. فإن قلتم بمثل هذا الاحتمال فى النص الجلى على إمامته - رضى الله عنه -[سقطت الحجة به لأنه يصير من باب الآحاد فلا يمكن الإثبات به[2]] وهو الجواب بعينه عن الوقائع العجيبة التى اتفقت لهم وللأمم الماضية بل عدم نقلها وتواترها أولى؛ لأنه لم يتعلق به غرض من أغراض الدين،وهذا بخلاف النص الجلى على إمامة على - رضى الله عنه - فإنه يتعلق به غرض أصلى من أغراض أصول الدين[3].

المسألة الثالثة

الخبر الذى يُرْوَى فى وقت قد استقرت فيه الأخبار ، فلم يوجد بعد الفحص والتفتيش فى بطون الكتب ، ولا فى صدور الرواة ولا يعرفه أحد من النقلة بوجه من الوجوه: عُلِمَ قطعاً أنه كذب ، إذ لا طريق إلى حصوله إلى الخلف إلا من النقلة أو من الكتب ، فإذا لم يوجد فيهما علم كذبه قطعاً .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٤ ، ٤٢٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٣ ، ٤٤ .

فأما قبل استقرار الأخبار كما هو فى زمن الصحابة فإنه(*) يجوز أن يَروىَ أحدهم ما لم يعرفه الباقون(١) .

المسألــة الرابعــة

فى أن الأخبـار المروية عنه ـ عليـه السلام بالآحـاد قد وقع فـيها مـا يقطع بكذبه.

ويدل عليه وجوه :

أحدها : ماروى عنه ـ عليه السـلام ـ أنه قال : « سَيُكذبُ علىّ(٢) » فهذا الخبـر إن لم يكن قاله ـ عليـه السلام ـ [فـقد حـصل الكذب فيـما رُوى عنه آحاداً؛ ضرورة أن الخبر مما روى عنه آحادا .

وإن كان قاله عليه السلام(٣)] فلابد وأن يقع مدلوله ، وإلا لزم الكذب فى كلامه وأنه ممتنع(٤) .

(*) آخر الورقة (٧٨) من نسخة (ك) .

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٥ .

(٢) الحافظ العراقى : لا أصل له هكذا وفى مقدمة صحيح مسلم من حديث أبى هريرة « يكون آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث ما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم » .

انظر : مقدمة صحيح مسلم باب النهى عن الرواية عن الضعفاء ١/ ١٢ .

وانظر: تخريج أحاديث المنهاج والمختصر للحافظ العراقى ص ٢١ ، ٢٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٥٥٠ المحصول ٢ق١/ ٤٢٦ .

ذكر الحافظ ابن كـثير فى اختصار علوم الحديـث ص ٨١ ، ٨٢ : أن الاستدلال بهذا الحديث والجـواب عنه من أضعف الأشـياء عند أئمة الحـديث وحفاظـهم الذين كانوا يتضلعـون من حفظ الصحاح ويحـفظون أمثالها وأضـعافها من المكذوبات خـشية أن تروج عليهم ، أو على أحد من الناس رحمهم الله ورضى عنهم .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : أن يقال فيه من الصفات ما ليس فيه، لا أنه ينقل عنه ما لم يقله ؟

سلمنا أن المراد منه العموم ، أو ما ذكرتم فقط ، لكنه خبر واحد فلا يدل على وقوع مدلوله على سبيل القطع وإنما نحن فى الخبر المقطوع بكذبه .

قلت : الجواب عن الأول : أنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لم يكن لتعليقه بالاستقبال معنى ، فإنه كذب عليه فى حال حياته[1] بالمعنى الذى ذكرتم قيل : إنه ساحر ، إنه كذاب ، إنه مفترى ، إنه مجنون ونحوه بل الكذب عليه بهذا المعنى كان فى حال حياته عليه السلام أكثر ، فإنه بعد وفاته قل المعاندون وكثر المصدقون له .

وأيضاً : الأمة فهمت منه ما ذكرنا فلو كان المراد ما ذكرتم لزم اتفاقهم على فهم ما ليس هو المراد منه وأنه خطأ ممتنع عليهم .

وعن الثانى : أن وقوع الكذب عليه على التقديرين لازم ، أعنى تقدير كونه من كلامه عليه السلام ، وتقدير أن لا يكون ذلك من كلامه ، ومعلوم أنه لا خروج عن التقديرين فلا خروج عن أن يكذب عليه بالمعنى الذى ذكرناه[2] .

وثانيها : أنه حصل فى الأخبار ما لا يمكن نسبته إليه عليه السلام للقطع بفساد مدلوله [ولعدم قبوله التأويل ، وإذا كان كذلك لزم القطع بكونه كذبا . وثالثها :][3] ماروى عن بعضهم أنه قال: « نصف الحديث كذب »[4] وهذا لا

---

(١) فى الأصل : (حيوته) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٥ ـ ٤٢٧ الإبهاج ٢/ ٣٢٩ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) هذا القول نسبه الإمام الرازى فى المحصول إلى شعبة ولعله شعبة بن الحجاج بن الورد أبو بسطام العتكى قال فيه سفيان الثورى : « شعبة بن الحجاج أمير المؤمنين فى الحديث » كان عابدا زاهدا متقشفا ، وكان يُقدم فى التثبت على سفيان ==

يفيد القطع بالكذب عليه بل الظن الغالب به[1] .

ثم اعلم أن الكذب على الرسول ـ عليه السلام ليس / (٧٢/أ) واقعا من السلف على وجه التعدى ، بل لو وقع ذلك منهم فإنما وقع على وجوه أخر :

أحدها : أن أكثرهم كانوا يرون رواية الخبر بالمعنى ، فربما كانوا يُبَدِّلُون لفظاً مكان لفظ آخر يرويه مرادفاً له وهو فى النفس الأمر ليس كذلك .

وثانيها : أنهم ما كانوا يكتبون الأحاديث فى الغالب ، فإذا قدم العهد وطالت المدة، فربما نسى الراوى لفظ الرسول وفى خاطره لفظ آخر وهو يرى أنه لفظ الرسول الذى سمعه منه مع أنه ليس كذلك .

وثالثها : أنه ربما يروى بعض الحديث ، لاعتقاده أنه تمام الحديث ويكون قد نسى الزيادة التى بها يصح الحديث .

ورابعها : أنه ربما أدرك الرسول فى أثناء الحديث ، وهو يظن أنه تمام الحديث ، فيرويه كذلك وهو بدون ما سبق لم يصح ، أو ربما ظنه من كلامه

== الثورى وكان أعلم بالرجال وحين توفى قال سفيان : « مات الحديث » ولد سنة ثلاث وثمانين وتوفى سنة ستين ومائة .

انظر : ترجمته فى تاريخ بغداد ٩/ ٢٥٥ ـ ٢٦٦ والتذكرة ١/ ١٩٣ ـ ١٩٧ ، وتهذيب التهذيب ٤/ ٣٣٨ ـ ٣٤٦ وطبقات ابن سعد ٧/ ٢٨٠ .

وأما الكلام الذى نسب إلى شعبة فقد قال محقق المحصول : إنه لم يعثر عليه فى سائر مصادر ترجمته التى اطلع عليها كما لم يعثر عليه منسوبا لأى من يحمل اسم شعبة وترجمت لهم المصادر المشار إليها والمصنف قد أخذه عن أبى الحسين البصرى الذى أورده فى المعتمد ٢/ ٥٥٠ بلفظ « ثلث الحديث كذب » وهو لفظ ساقط لا عبرة به ، ولا يصلح دليلاً لما يراد الاستدلال له ، وعلى فرض صحة نسبته إلى شعبه فقد يكون قاله قبل أن يستقيم أمره ، وينتقل إلى الاشتغال بالحديث ، فقد قال يزيد بن زريع : « قدم علينا شعبة البصرة ورأيه رأى سوء خبيث ، فما زلنا به حتى ترك قوله ورجع وصار معنا » انظر : تاريخ بغداد ٩/ ٢٦٠ .

انظر : هامش المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٤٢٧ .

عليه السلام وهو ليس كذلك بل الرسول كان يحكى ذلك عن غيره ولهذا كان الرسول - عليه السلام يستأنف الحديث إذا حسّ بداخل ليكمل له ما قيل ومن ذلك ما روى أنه - عليه السلام - قال : « الشؤم فى ثلاثة : المرأة والفرس والدار »[1] فقالت عائشة : إنما قال رسول الله - ﷺ - ذلك حكاية عن غيره .

وخامسها : أنه ربما خرج الحديث على سبب ، وهو مقصور عليه ، ويصح معناه به، دونه وما هذا سبيله ينبغى أن يروى مع سببه ، فإذا لم يرو معه أوهم الخطأ والكذب ، كما روى عنه - عليه السلام - أنه قال : « التاجر فاجر »[2]

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب النكاح باب ما يتقى من شؤم المرأة ١٩٥٩/٥ عن ابن عمر رضى الله عنهما .

وفى كتاب الجهاد والسير باب ما يذكر من شؤم الفرس ١٠٤٩/٣ .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب السلام باب الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم ١٧٤٧/٤ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطب باب الطيرة ٢/ ٣٤٤ عن ابن عمر .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الاستئذان والاداب باب ما جاء فى الشؤم ٢٠٨/٤ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الخيل باب شؤم الخيل ٦/ ٢٢٠ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب ما يكون فيه اليمن والشؤم ٦٦٨/١ عن سهل بن سعد .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الاستئذان باب ما يتقى من الشؤم ٢/ ٩٧٢ عن سهل بن سعد الساعدى .

(٢) أخرج الإمام أحمد فى مسنده ٤٢٨/٣ عن عبد الرحمن بن شبل قال : قال رسول الله - ﷺ - : « إن التجار هم الفجار » قال : قيل : يا رسول الله : أو ليس قد أحل الله البيع ؟ قال : « بلى ولكنهم يحدثون فيكذبون ، - ويحلفون فيأثمون » وأخرجه الإمام أحمد ٤٤٤/٣ بلفظه عن زيد بن سلام عن جده .

وأخرجه الحاكم فى كتاب البيوع ٦/٢ وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع باب كراهية اليمين فى البيع ٢٦٦/٥ ويروى الحديث بلفظ « أن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا إلا من اتقى الله وبر وصدق » . أخرجه الترمذى فى البيوع باب ما جاء فى التغليظ فى الكذب والزور ==

قالت عائشة ـ رضى الله عنها ـ : « إنما قال ذلك فى تاجر دَلَّس » .

وسادسها : أنه ربما كان يشتبه على الراوى كلام الرسول بكلام غيره ، فيظن كلام الغير كلام الرسول ـ عليه السلام، وهو نحو ما يروى أن الناس كانوا يحضرون عند أبى هريرة وهو يروى أخبار الرسول وهم بأعيانهم كانوا أيضا يحضرون عند كعب(١) ، وهو كان يروى أخبار اليهود فربما كان يلتبس عليهم ما سمعوا عن أبى هريرة بما سمعوا من كعب(٢) .

وأما من الخلف فما ذكرناه مع زيادة وجوه أخر :

أحدها : تعمد الكذب عليه تنفيراً للعقلاء عنه ، وطعناً فى دينه ـ عليه السلام ـ كما فعلته الملاحدة والزنادقة(٣) .

وثانيها : تعمُد الكذب للرغبة وطلب حطام الدنيا ، كما وضعوا فى ابتداء دولة بنى العباس أخبارا تدل على إمامة العباس وبنيه(٤) .

== ونحوه ٢/ ٣٤٢ وقال حديث حسن صحيح .

(١) هو كعب بن ماتع بن ذى هجن الحميرى ، أبو إسحاق : تابعى كان فى الجاهلية من كبار علماء اليهود فى اليمن وأسلم فى زمن أبى بكر وقدم المدينة فى دولة عمر فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيراً من أخبار الأمم الغابرة وأخذ هو من الكتاب والسنة عن الصحابة وخرج إلى الشام فسكن حمص وتوفى فيها وفاته سنة ٣٢ هـ . حلية الأولياء ٥/ ٣٦٤ تذكرة الحفاظ ١/ ٤٩ .

(٢) انظر ما تقدم فى المحصول : جـ٢ق١/ ٤٢٨ ـ ٤٣٤ .

(٣) قال حماد بن زيد « وضعت الزنادقة على رسول الله ـ ﷺ ـ أربعة عشر ألف حديث» عن عبد الكريم بن أبى العوجاء: خال معن بن زائدة زنديق وضاع قال أحمد بن عدى: لما أخذ لتضرب عنقه قال: « لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام » . انظر: الميزان ٢/ ٦٤٤ ولسان الميزان ٤/ ٥١ .

والزنديق هو الذى يظهر الإسلام ويخفى الكفر ، كان يسمى منافقا ويسمى اليوم زنديقا .

(٤) كما فعل غياث بن إبراهيم النخعى الكوفى الكذاب الخبيث فإنه دخل على أمير المؤمنين المهدى وكان المهدى يحب الحمام ويلعب به، فإذا قدامه حمام فقيل له : ==

وثالثها : تعمُد الكذب عليه لترويج المـذهب ، فإن من مذهب الكرَّامِيَّة أنه إذا صح المذهب وظهر حقيقته جاز وضع الأخـبار لتصحيحه ؛ لأن فيه ترويج الحق[1]،وقريب من هذا ما يحكى أن جمـعا من الزهاد يرون وضع الأخبار فى فضائل العبادات والأوقات ، ويزعـمون أن غرضهم من ذلك حمل الناس على العبادات ، وحـثهم على فعل الطاعات ، فـهو كالكذب المفضى إلـى مصلحة الإصلاح بين الإثنين وهو جائز للحديث[2] .

ورابعها : تعمّد الكذب عليه بناء على أن المسمـوع من غيره كالمسموع منه ، نحو ما[*] قيل : أن الإمـاميةيسندون إلى الرسـول ـ عليه السـلام ـ كلما صح عندهم عن بعض أئمتهم ؛ لأنهم زعموا أن جعـفر بن محمد الباقر[3] قال :

== حدث أمير المومنين ، فقال : حدثنا فلان عن فلان أن النبى ـ ﷺ ـ قال : لا سبق إلا فى نصل أو خف أو حافر أو جناح ، فـأمر له المهدى ببدرة ، فلما قـام قال : أشهد على قفـاك أنه قفـا كذاب على رسول الله ـ ﷺ ـ ثم قـال المهدى : أنا حمـلته على ذلك، ثم أمر بذبح الحمام ، ورفض ما كان فيه .

انظر اختصار علوم الحديث لابن كثير مع تعليق أحمد شاكر ص ٨٩ .

(١) (وقولهم هذا مخالف لإجماع المسلمين ، وعصيان صريح للحديث المتواتر عنه ﷺ: « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » .

اختصار علوم الحديث بتعليق أحمد شاكر ص ٧٩ .

(٢) يشير إلى مثل حديث أم كلثوم رضى الله عنها أنها سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: « ليس الكذاب الذى يصلح بين الناس فينمى خيرا أو يقول خيرا » متفق عليه .

زاد مسلم فى رواية : قـالت أم كلثوم: ولم أسمعـه يرخص فى شىء مما يقول الناس إلا فى ثلاث تعنى الحرب ، والإصلاح بين النـاس ، وحـديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها».

(*) آخر الورقة (٧٩) من نسخة (ك) .

(٣) هو جعفر بن محمد بن على بن الحـسين بن على بن أبى طالب أبو عبد الله الهاشمى المدنى الملقب الصـادق أمه أم فروة بـنت القاسم ـ بن مـحمد بن أبى بكـر الصديق ـ رضى الله عنهم ـ روى عن أبيـه والقاسم بن محـمد ونافع وعطاء والزهرى وغـيرهم وذكره إبن حبان فى الثقات وقال كان من سادات أهل البيت فقهاً وعلماً و فضلاً .==

«حديثى حـديث أبى ، وحديث أبى حـديث جدى ، وحديث جـدى حذبث رسول الله ـ ﷺ ـ فـلا حرج عليكم إذا سمعـتم منى حديثا أن تقـولوا قال رسول الله ـ ﷺ[1] »[2] .

== ولد ٨٠ هـ وتوفى ١٤٨ هـ.تهـذيب التـهذيب ١٠٣/٢ تهـذيب الأسـماء واللغـات ١٤٩/١.

(١) وأما النص المنقول عنه فلم أجده بلفظه وهناك نحوه وما فى معناه وأكثر تجده فى كتاب « الحجة فى أصول الكافى» أنظر على سـبيل المثال : ٢٢٣/١ وقبلها ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٢٦٣ ، ٢٧٥ وانظر ٣٠٦.

انظر: هامش المحصول جـ ٢ ق ٤٣٦/١ .

(٢) أنظر : المحصول جـ ٢ ق ١ / ٤٣٤ ـ ٤٣٦ .

وللاستزادة فى معرفة أسبـاب الوضع فى الحديث راجع السنة ومكانتها فـى التشريع للدكتور مصطفى السباعى ص ٧٨ ـ ٨٩ ، وكـتاب الوضع فى الحديث للدكتور عمر بن حسن فلاته.

والمنار المنيف فى الصحيح والضعيف للإمام شمس الدين ابن القيم.

الفصـــل الثالـــث

في الخبر الذى لا يقـطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبـر الواحد وهو مرتب على أقسام :

الفصـــل الثالـــث

في الخبر الذى لا يقـطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبـر الواحد وهو مرتب على أقسام :

القسم الأول

فى حقيقته وما يتعلق به من المسائل وفيه مسائل :

المسألــة الأولـــى

فى حقيقة خبر الواحد :

أعلم أنه ليس المراد من خبـر الواحد ما يرويه فقط ، بل المراد مـنه : الخبر الذى لم ينته إلى حد التواتر سواء انتهى إلى حـد الاستفاضة والشهرة ، أو لم ينته إليه .

فعلى هذا ينقسم خبر الواحـد إلى مستـفاض مشهـور مفيـد للظن الغالب المؤكد، وإلى ما ليس كذلك .

وهو ينقسم إلى ما لا يفـيد أصلا كخبر الفـاسق والصبى الذى لا ثقة به ، وإلى ما يفيد الظن كخبر العدل[1] .

وعند هذا نعرف فساد تعريف من عرف خبر الواحد بأنه : الذى يفيد الظن؛ فإنـه غيـر منعكس لما تقدم ، وغـير مطرد أيضـا[2] ، لأن القـيـاس وغيـره

---

(١) انظر : الكفاية ص ١٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٣١ مختصـر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٥ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٥ التعريفات للجرجانى ص ٩٦ .

(٢) قال الآمدى : (أمـا أنه غير مطرد فلأن القيـاس مفيد للظن ، وليس هو خـبر واحد فقد وجد الحد ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس فهو أن الواحد إذا أخبر بخبر ولم يفد الظن فإنه خبر واحد وإن لم يفد الظن فقد وجد المحدود ولا حـد كيف وأن التعريف بما أفاد الظن تعريف بلفظ متردد بين العلم كـما فى قول الله تعالى : ﴿ **الذين يظنون أنهم مـلاقوا ربهم** ﴾ أى يعلمـون وبين ترجح أحـد الاحـتـمـالين علـى الآخـر فى النفس من غـيـر

من أمارة الشىء يفيد ظن الشىء مع أنه ليس بخبر واحد .

وذكر بعض المؤلفين من أصحابنا : أنه الذى لم ينته ناقلوه إلى حد الاستفاضة والشهرة ، وهو ضعيف على رأى أصحابنا ، وإنما هو يستقيم على رأى - أصحاب أبى حنيفة - رحمهم الله - لأنهم يفردون له أحكاما أصولية قريبا من أحكام الخبر المتواتر ، أما أصحابنا فلا[1] ، ولأن خلاف الأصوليين فى خبر الواحد غير مختص بغير المستفاض والمشهور من الأخبار بل هو مطرد فيه وفى غيره ، وذلك يفيد أنه من جملة أقسام خبر المتواتر عندهم .

المسألة / (٧٣/ أ) الثانية

خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم عند جماهير العلماء[2] خلافا لبعض أصحاب الحديث[3] .

فهم إن أرادوا بقولهم :أنه يفيد العلم :أنه يفيد العلم بوجوب العمل

== قطع . الأحكام للآمدى ٢/ ٣١ .

والتعريف المطرد : هو الذى كلما وجد وجد المعرف .والمنعكس هو الذى كلما وجد المعرف وجد التعريف ومحصلهما مساواة التعريف للمعرف .

انظر:الأحكام للآمدى مع التعليق٢/ ٣١مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد٢/ ٥٥ .

(١) يرى الحنفية أن هناك قسما ثالثا سموه بالمشهور ، وهو ما كان آحاد الأصل ، متواترا فى القرن الثانى والثالث ، ويسمى أيضا : المستفيض من استفاض الخبر أى شاع . وخبر مستفيض أى منتشر بين الناس .

والجمهور يجعلون المشهور أو المستفيض قسما من أقسام الآحاد .

انظر . أصول السرخسى ١/ ٢٩١ الأحكام للآمدى ٢/ ٣١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٥ شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٩

(٢) انظر قول الجماهير فى المعتمد ٢/ ٥٦٦ التبصرة ٢٩٨ المستصفى ١/ ١٤٥ . الروضه ص ٩٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٦ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٤ المسوده ص ٢٤

(٣) انظر الأحكام لابن حزم ١/ ٧٠١ الروضة ص ٩٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٢

به ، أو أنه يفيد العلم بمعنى الظن فلا نزاع فيه بيننا وبينهم وبه أشعر كلامبعضهم ، إذ قال : يورث العلم الظاهر ، ومعلوم أن المعلوم ليس له ظاهر فالمراد منه الظن.

وإن أرادوا به : أنه يفيد الجزم بصدق مدلوله سواء كان على وجه الإطراد [كما نقل بعضهم عن الإمام أحمد[1] ، وبعض أهل الظاهر ، أو لا على وجه الإطراد][2] بل فى بعض أخبار الآحاد[3] دون الكل كما نقل عن بعضهم[4] فهذا باطل لوجوه :

أحدها : أنه لو أفاد العلم ، فإما أن يفيده بالنسبة إلى أشخاص معينين أو بالنسبة إلى كل الأشخاص ، والقسمان باطلان فبطل أن يفيد العلم .

أما الأول فلوجوه :

أما أولاً : فبالاتفاق .

وأما ثانياً : فلأنه ترجيح من غير مرجح .

وأما ثالثاً : فبالقياس على خبر التواتر وسائر ما يفيد العلم من الأخبار والأدلة؛ فإنها لا تختص ببعض دون البعض الآخر .

وأما الثانى : فلأنا مع كثرتنا وتفرقنا فى شرق البلاد وغربها مطبقين على

---

(١) ما نقل عن الإمام أحمد من القول بإفادة خبر الواحد العلم اليقينى من غير قرينة وإطراد ذلك فى كل خبر ليس على إطلاقه ، فالإمام أحمد لا يقول بأن كل خبر واحد يفيد العلم بل يفيد من انضمام ما يدل على صحة سنده ، وصدق راويه أو غير ذلك من المقومات .

انظر : تحقيق مذهب الإمام أحمد فى ذلك : روضة الناظر ص٩٩ نزهة الخاطر العاطر لابن بدران ١/ ٢٦١ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى نسخه (ك) .

(٣) فى الأصل : الإطراد والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر : المستصفى ١/ ١٤٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٢ .

أنا لا نجد ذلك من أنفسنا ، ولو سمعنا ذلك الخبر من المنتهى إلى الغاية فى العدالة ، فإن كذبتمونا فى ذلك حلفنا لكم بأيمان لا مخارج عنها ، فإن كذبتمونا فى ذلك أيضا فعلتم ما لا يليق مع أنكم لم تسلموا عن معارضة مثله فى ادعاء وجدان العلم على أن تواطؤ مثل هؤلاء على الكذب يمتنع عادة .

وثانيها : أنه لو أفاد العلم ، فأما أن يجوزوا معه أن يخبر ثقتان بخبرين متنافيين، أولا يجوزوا ذلك ، فإن كان الأول فعند حصولهما إن حصل العلم بخبريهما لزم اجتماع المتنافيين ، وإن حصل بأحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وأنه ممتنع ، ولو جوز ذلك لزم أن لا يكون كل خبر ثقة مفيدا للعلم ، وإن لم يحصل بقول كل أحد منهما فهو المطلوب .

وإن كان الثانى فهو أيضا باطل ؛ لأن الاستقراء يفيد القطع بالوقوع وهو دليل الجواز وزيادة ، وإذا بطل القسمان بطل أن يقال : أنه يفيده .

وثالثها : أنه لو أفاد العلم لما احتاج الحاكم إلى تزكية الشهود لما تقدم لكنه يحتاج فلا يفيده .

ورابعها : لو أفاد خبر الواحد العلم لم يكن لاشتراط الشاهدين فى البينة معنى، ضرورة أنه حصل العلم بقول الواحد ، وليس فوق العلم مرتبة حتى يطلب تحصيله بضم شاهد آخر إليه ، ولكان يقع الفناء عن المعجزة ؛ إذا حصل العلم بنبوة يخبر عن نبوة نفسه لاسيما ممن لم يعهد منه قط كذب ولا فسق يخل الثقة به ، والثانى باطل بالإجماع فالمقدم مثله .

وخامسها : أن كل عاقل يجد من نفسه زيادة الظنون عند تعاقب الأخبار إليه إلى أن ينتهى إلى حد التواتر ، ولو كان العلم حاصلا(*) بقول الأول والثانى لما كان كذلك ، إذ العلم لم يقبل التفاوت بحسب الزيادة والنقصان ، وإن كان يقبل التفاوت بحسب الجلاء والخفاء ؛ إذ لا فرق عندنا بين وجود بغداد وبين الصين مع أن الواصلين إلينا من بغداد والمخبرين عنها أكثر من الواصلين منه والمخبرين عنه .

(*) آخر الورقة (٨٠) من (ك) .

وسادسها : أنه لو أفاد العلم ، فإما أن يفيد علما ضروريا كما فى التواتر وهو باطل بالاتفاق ، أو علما نظريا وهو أيضا باطل ، إذ لا قاطع يوجبه ، أما أولاً : فبالأصل .

وأما ثانياً : فلأنا فتشنا وبحثنا ولم نجد فى ذلك قاطعا ولا القائلون به ؛ إذ لو وجدوه لأظهروه ، إذ يمتنع عادة إخفاء الحجة من أحد الخصمين في معرض المناظرة ، وما يذكرونه من الأدلة عليه لا يفيد الظن بذلك لما سنجيب عنه فضلا عن أن يفيد العلم ، وهذه الطريقة وإن لم تفد العلم بعدم ذلك فى نفس الأمر لما عرفت غير مرة لكنها تفيد العلم بعدم العلم بذلك من جهة العادة وهو كاف من أن لا يكون العلم به نظريا، إذ العلم بالشيء إذا كان نظرياً وجب حصول العلم بموجبه، وإذا بطل أن يفيد العلم الضروري، أو النظرى بطل أن يفيد العلم ضرورة أن العلم لا ينفك عن أحد هذين القسمين .

وسابعها : أنه لو أفاد العلم لوجب تخطئة مخالفة وتفسيقه وتضليله إن كان مما يفسق فيه المخالف ويضلل ولو بالاجتهاد كما فى أصول الدين ، وكما فى من خالف النص المقطوع به فى الفروع بالاجتهاد ، ولما حسن اختلاف العلماء فى أن كل مجتهد مصيب أم لا في الحكم الشرعى الذى ورد فيه خبر الواحد ولا قاطع فيه ، ولجاز معارضة الخبر المتواتر به لكن اللوازم باطلة بالإجماع فالملازم مثله[1] .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : أن النصوص نحو قوله تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[2] ونحو قوله تعالى : ﴿ **وأن تقولوا على الله مالا تعلمون** ﴾[3] ونحو قوله تعالى : ﴿ **إن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾[4] يدل على أن اتباع

---

(١) الحجج المتقدمة استقاها المؤلف رحمه الله مما فى الأحكام للآمدى ٢/ ٣٢ ـ ٣٥ وانظرها أيضا فى : العدة ٣/ ٩٠١ ـ ٩٠٣ روضة الناظر لابن قدامة ص ٩٩ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ٣٦ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٦٩ .

(٤) سورة النجم ، الآية ٢٨ .

الظن والقول بما لا يعلـم منهى عنه ، ثم أنتم ساعدتمونـا ، والأدلة أيضا على أنه يجب اتباع خبر الواحد فى أحكام الشرع ، فلو لم يكن خبرا لواحد مفيدا للعلـم لـما جـاز اتباعـه فضـلا عـن أن يجب ذلك .

وجوابه من وجهين :

أحدهما:أنه إن عنى بوجــوب/(٧٤/أ) اتبـاع خـبـر الواحــد أنه يجب التصديق والقطع بصدق مدلوله فـهو باطل،فأنا لا نقول به ولا الأدلة تدل عليه وإن عنى به أنه يجب العمل بمقتضاه فهذا مسلم[١] لكن ما يدل عليه ليس بظنى حتى يكون ذلك اتباعا للظن،بل هو قاطع عندنا فلا يكون اتباعه اتباعا للظن .

وثانيهما : أن المراد مما ذكرتم من النصوص المنع من اتباع الظن فيما سبيله العلم لا غير نحو أصول الدين ، وهذا وإن أوجبَ تخصيصاً للعام ، أو تقييداً للمطلق وهو خلاف الظاهر لكنه يجب المصير إليه جمعاً بين الأدلة .

وثانيها : ما روى عن على ـ رضى الله عنه ـ أنه كان يستحلف الرواة سوى أبى بكر ـ رضـى الله عنه[٢] ـ ، وإنما لم يحلفه ؛ لأن قـوله كان يفـيد العلم وبهذا يتمسك من فرق بين خبر وخبر .

وجوابه : منعه بـل إنما لم يُحَلِّفه ؛ لأن ظنه بصـدقه آكد من ظـنه بصدق غيره ولا يلزم من تقوية أصل الظن تقوية الظن المؤكد .

وثالثها : أنه لو لم يفـد العلم لما أبيح قتل من أقـر بالقتل ، أو الزنـا بعد الإحصان على نفسه ، ولا بشهادة الإثنين بذلك ، لاحتمال أن يكون كاذبا فى إقراره، وأنهمـا كذبا فى شهادتهـما ولما وجبت الحدود [بأخـبار الاحاد ؛ لأن هذه الأمور يحتاط فيها، ونفيها متأيدٌ بالبراءة الأصلية][٣] .

---

(١) فى الأصل (منكم) والمثبت فى (ك) .

(٢) أخرجه عنه أبو داود فى كتاب الصلاة باب فى الاستغفار ١/٣٤٩ .

وأخرجه عنه الترمذى فى التفسير باب ومن سورة آل عمران ٤/٢٩٦ .

وأخرجـه عنه ابن مـاجه فى أبواب إقـامة الصـلاة باب ماجـاء فى أن الصلاة كـفارة ١/٢٥٤ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ١/٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

وجوابه : أنا لا نسلم أن كونها يحتاط فيها ومتأيِّدة بالبراءة الأصلية يقتضى عدم جواز إثباتها بالظنى ؛ وهذا لأنه ليس معنى قولنا يحتاط فيها لأنه لا تثبت إلا بالعلم، بل إنه يراعى فيهـا مالا يراعى فى غيره فيحتـاج فيه إلى مزيد ظن بالنسبة إلى غيره .

ورابعها : لو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لما كان الخبر الواحد المتواتر مفيـداً له ؛ لأنه إذا لم يحصل العلم بقول الأول منهم لم يحـصل بقول الثانى والثالث وهكذا جميع أعداده واللازم باطل فالملزوم مثله .

وجوابه : منع اللازم ومـا ذكره دلالة عليـه فغـير لازم ؛ لأنه جـاز أن لا يحـصل بقول الأول والـثانى ، ولكن يحـصل بقـول المجـموع ، فـإن حكم المجموع لا يجـب أن يكون متساويا لحكم آحـاده من كل الوجوه والعلم بذلك ضرورى[1] .

المسألـة الثالثـة

ذهب الأكثرون فى أنه يجوز ورود التعبـد بخبر الواحد عقلاً[2] ، خلافاً لجماعة من المتكلمين[3] .

---

(١) انظر : الحجج المتقدمة والأجوبة عليها فى الأحكام للآمدى ٢/ ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) انظر :مذهب الجـمهور وهو الحق فى المعتمد ٢/ ٥٧٣ العدة ٣/ ٨٥٧ ، المستـصفى ١/ ١٤٦ المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧ الروضة ١٠٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٥ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٥٨ شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٣٢ ، ١٣٣ المسودة ص ٢٣٨ .

(٣) ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الجبائى .

وهذا النقل عن الجـبائى ليس على إطلاقـه بل فيه تفـصيل فـهو يمنع ما نـقله العدل منفردا به دون خبر الواحـد بالمعنى المصطلح عليه أى: الشامل لكل خـبر لم يبلغ حد التواتر.

قال ابن السـبكى: « ولهذا كـانت عبارة إمـام الحرمين : ذهب الجـبائى إلى أن خـبر الواحد لا يقبل بل لابد من العدد وأقله اثنان » الإبهاج ٢/ ١٩٧ . ==

لنا وجوه :

أحدها : أنه لو استحال فإما أن يستحيل لذاته ، وهو باطل ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال نظرا إلى ذاته وهو ظاهر ، أو لغيره وهو أيضا باطل(*).

أما أولاً : فلأنه لو فرضنا تصريح الشارع بذلك بأن يقول : مهما ظننتم صدق الخبر المروى عنى فاعلموا أنى أوجبت عليكم العمل بمقتضاه لم يلزم منه لا لذاته ، ولا لأمر [1] خارجى محال .

وأما ثانياً : فلأنه لو استحال لذلك فإنما هو لحصول المفسدة على تقدير كونه كذبا ؛ لأن القول باستحالته لغيره بغير هذا المعنى باطل بالإجماع ، لكن ذلك باطل أيضا .

أما أولاً : فلأن القول بالتحسين والتقبيح باطل ، والتعليل بحصول المصالح والمفاسد العقلية فى الشرع بدونه محال .

وأما ثانياً : فلأنه ورد الشرع بوجوب العمل على مقتضى الظن من غير اعتبار مطابقته لما هو الواقع فى نفس الأمر كما فيما إذا ظن صدق الشاهد والمفتى ، وظن جهة القبلة وظن الأسير دخول شهر رمضان ، وظن دخول وقت الصلاة فى يوم الغيم ، ووجوب ركوب البحر ، ودخول البرارى ، إذا ظن السلامة ، والمداواة إذا ظن أنه لم يفض إلى الهلاك فلو كان احتمال الخطأ على تقدير كذبه مانعاً من الوجوب والجواز لما ثبت الوجوب والجواز فيما ذكرنا من الصور ، وحيث ورد دل على أنه غير مانع منه .

= وانظر: المعتمد ٢/ ٥٧٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٨ المسودة ص ٢٣٨ الإبهاج ٢/ ١٩٧ وانظر: ما كتبه الشيخ عبد الغنى عبد الخالق فى تحقيق مذهب الجبائى فى كتابه حجية السنة ص ٤١٢ .

(*) آخر الورقة (٨١) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (ولأمر) والمثبت فى : (ك) .

وثانيها: أنه إذا رتب وجوب العمل على ظن صدق خبر الواحد، فهاهنا مدرك الوجوب هو ظن صدقه لا صدقه ، وظن صدقه معلوم قطعاً فكان مدرك الوجوب معلوم قطعاً فلا يحتمل الغلط والخطأ فكان جائزا ، كما إذا رتب وجوب العمل على العلم بصدق الخبر فى المتواتر وغيره ، وهذا هو المعنى من قول الأصوليين : « إن الحكم معلوم قطعاً ، والظن وقع فى طريقه » .

وثالثها : أنا سنبين أنه وقع التكليف بالعمل بمقتضى خبر الواحد وذلك يدل على الجواز وزيادة[1] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[2] ، وقوله : ﴿**وأن تقولوا على الله مالا تعلمون** ﴾[3] ، وقوله : ﴿ **إن الظن لا يغنى من الحق شيئا**﴾[4].

وجوابه ما سبق من الوجهين ، ويخصه وجهان آخران :

أحدهما : أنها لا تدل على عدم جواز ورود التعبد بالظن وهو الذى فيه النزاع بل لو دلت فإنما تدل على عدم الوقوع ، ولا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز .

وثانيهما : أنه لازم عليكم أيضا ، فإن حكمكم بعدم جواز ورود التكليف بخبر الواحد اتباع للظن أيضا ، إذ ليس عليه دليل قاطع فكان يجب أن لا يجوز وأما ادعاء أن عليه دليلا قاطعا مع أن ما يذكرونه لا يفيد الظن فضلا عن العلم مكابرة محضة[5] .

---

(١) وهو الحق انظر : مذهب الجمهور فى المعتمد ٢/ ٥٧٣ المستصفى ١/ ١٤٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٤٥ ، ٤٦ شرح تنقيح الفصول ٣٥٧ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية (٣٦) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٦٩) .

(٤) سورة النجم ، الآية (٢٨) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٤٦ ـ ٤٨ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

وثانيها : أن التكاليف مبنيـة على المصالح ودفع المفاسـد ، وإلا لزم العبث وهو منفى عن الحكيم ، وتجويز الأمر باتباع خبر الواحد مع احتمال كونه كذبا مفـضيا إلى سـفك دم معصوم ، واسـتحلال بضع مـحرم تجويز للأمـر باتباع المفاسـد وأنه ينفى البنـاء على المصـالح ودفع المفاسـد ؛ ولهذا لـم يـجز ورود التكليف بالعمل بخبر الفاسق والصبى فى الأحكام الشرعية وفاقا .

ولا ينقض هذا بـالشـهـادة ، فـإنهـا أيضـا مـحـتـملـة للكذب مع ورود التكليف/ (٧٥/أ) باتباعها ؛ لأن الفرق بينهما حاصل من وجهين :

أحدهما : أن الخبر يثبت شرعاً عاماً فى حق الكل بخلاف الشهادة فإنها لا تثبت ، بل هى شرط للإثبات لا فى حق كل بل فى أشخاص جزئية .

وثانيهما : أن اتباع الشـهادة من قـبيل الضـرورات التى لا يمكن الانفكاك عنها فى الدين ؛ إذ لا سـبيل إلى إثبات الحـقوق الجزئيـة المتعلقة بالأشـخاص الجزئية إلى طريق قاطع ، إذ التنصيص على ذلك من الشارع متعذر حتى يمكن أن يقـال أنه كان يجب على الشـارع تبليغ تلك النصـوص إلى عدد التـواتر ، وكذا إشهاد الجمع العظيم الذى يحصل الـتواتر بقولهم ؛ لأن ذلك لا يتهيأ فى كل وقت وفى كل شـخص وفى كل واقعـة ، ولأن اجـتمـاعهم على تحـمل الشهـادة وأدائها مما يوهم التـواطؤ على الكذب فربما لا يحصل العـلم بقولهم فـيفـضى إلى ضـياع الحـقـوق ، بخلاف اتبـاع خـبر الواحـد فـإنه ليس من الضرورات؛ إذ يمكن للشارع أن يبلغه إلى عـدد التواتر ، وبتقدير أن لا يجب عليه ذلك فلم يبلغه إليهم ، أو وإن بلغه لكن ربما لم يبق متواتراً فيما بعد كان يوجب علينا العمل بالبراءة الأصلية اليقينية وبالأقيسة اليقينية فلم يلزم من جواز ورود التعبد بالشهادة جواز ورود التعبد بخبر الواحد .

ولا ينقض أيضا بورود التكليف باتباع قول المفتى مع أنه لا يفيد إلا الظن ؛ لأن ذلك أيضا من قبيل الضرورات ؛ إذ لا يمكن تكليف الخلق كلهم بتحصيل رتبة الاجتهاد لما فيه من اختلال مصالح العالم ، ولعدم صلاحية الكل لذلك .

وجوابه : [أنه [1]] عنى بقوله : إن التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد أنها مبنية عليها عقلا فممنوع(*) ؛ وهذا لأنه قد تقدم القول ببطلان التحسين والتقبيح العقلى .

وإن عنى بها : أنها مبنية عليها شرعا فمسلم ، لكنه لا يفيد لكون النزاع فى جوازه واستحالته إنما هو من جهة العقل لا من جهة الشرع .

سلمناه لكن لما أوجب علينا العمل بما يغلب على الظن صدقه وإن كذب الخبر فى نفسه لم يكن ذلك أمراً باتباع ما يجوز أن يكون مفسدة ؛ لأن المأمور به هو اتباع ظن الصدق وهو معلوم قطعاً يجده المجتهد من نفسه وعند وجوده من نفسه يوجب عليه العمل بمقتضاه وإلا لم يلزمه ذلك لاتباع صدق الخبر الذى هو محتمل فلم يلزم منه تجويز الأمر بالمفسدة .

لا يقال : إن الفعل إذا لم يكن منشأ للمصلحة لم يصر بسبب كونه مظنونا منشأ للمصلحة ؛ لأن الظن لا يصير ما ليس بمصلحة ؛ لأنا نمنع ذلك ، وكيف لا ومدارك الأحكام معرفات ولا امتناع فى أن يجعل الظن معرفا لذلك.

أما تجويز الأمر بالعمل بخبر الفاسق والصبى فلا نسلم امتناعه عقلا بل يجوز .

سلمنا أنه لا يجوز(٢) ، لكن لا نسلم لأجل احتمال كونه كذبا ، بل لأنه لم يغلب على الظن صدقه(٣) .

وثالثها : لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد فى الأحكام الشرعية الفرعية ، لجاز فى الأصول بجامع حصول غلبة الظن بصدقه ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

---

(١) كلمة (انه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(*) آخر الورقة (٨٢) من نسخة (ك) .

(٢) فى الأصل (يجوز) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر: المستصفى ١٤٦/١ المحصول جـ٢ق٥٥٩/١ ، ٥٦٠ الأحكام للآمدى ٤٦/٢ ، ٤٨ شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٧ .

وجوابه : منع الملازمة ؛ وهذا لأن المطلوب فى الأصول هو العلم واليقين وخبر الواحد لا يفيده كما تقدم ، بخلاف الفروع فإنه يكفى فيها الظن وخبر الواحد يفيده، ومع اختلاف المناط لا يصح القياس(١) .

ورابعها : أن أخبار الآحاد قد تتعارض بحيث يمتنع ترجيح أحدها على الآخر ،فلو جاز ورود التكليف بها لجاز ورود التكليف بما لا يمكن العمل به، ضرورة أنه لا يمكن العمل بها عند التعارض وعدم الترجيح .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا يمكن العمل بها عند التعارض وعدم الترجيح وهذا لأنه يتخير المجتهد فيه فيعمل بأيهما شاء .

سلمنا امتناعه لكن امتناع العمل بالشىء فى بعض موارده لعلة تخصه لا يقتضى امتناع ورود التكليف بالعمل به حيث لا يمتنع العمل به (٢) .

وخامسها : لو جاز أن يقول الله تعالى : (مهما غلب على ظنكم صدق راوى الخبر الواحد فاعلموا أنى أوجبت عليكم العمل بمقتضاه) لجاز أن يقول: « مهما غلب ظنكم صدق مدعى النبوة فاعلموا أنى أوجبت عليكم قبول قوله وشرعه » ؛ لأنا فى كلتا الصورتين نكون عاملين بدليل قاطع وهو إيجاب الله تعالى علينا العمل بالظن الذى هو أمر وجدانى يجده كل عاقل من نفسه ، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وجوابه : منع امتناع اللازم إذ ذاك ، سلمناه لكن إنما كان كذلك ؛ لأنه يعتبر أن يكون الدال على النبوة قاطعا بالإجماع ، وفيما ذكرتم من الصورة وإن وجد القطع فى الدال على وجوب الأخذ بقوله ، لكنه لم يوجد فى الدال على

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/٥٥٨ الأحكام للآمدى ٢/٤٨ ، ٥٠ .

والصواب أن السلف لا يفرقون فى قبول أخبار الآحاد بين ما يتعلق بالأصول أو الفروع ، وإنما المدار على صحة الحديث وثبوته عن النبى - ﷺ - فمتى ما صح استدل به سواء كان فى العقائد أو الأعمال . انظر: المسودة ص ٢٤٥ ، ٢٤٨ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/٤٧ ، ٥٠ .

نبوته إذ خبر الواحد لا يفيد القطع فلا جرم لم يجز ورود التكليف به ؛ لعدم تحقق شرطه إذ ذاك بخلاف الفرعيات ، فإنه لا يعتبر فى الدال عليها القطع لا فى متنه ولا فى دلالته عندنا ، فإن قال الخصم أيضا به ظهر الفرق إجماعا وإلا فيصلح دفعا لنا[1] .

وسادسها : لو جاز ورود التعبد بمظنون كلام الرسول لجاز ورود التعبد بمظنون كلام الله تعالى والجامع دفع ضرر مظنون ، وفيه تجويز إثبات كلام الله تعالى بنقل الآحاد وهو ممتنع .

وجوابه : لا نسلم امتناع ذلك ؛ وهذا لأن كلام الله تعالى من حيث هو كلامه يجوز أن يثبت بنقل الآحاد ، وإنما يمتنع إثبات القرآن بنقل الآحاد لخصوص كونه معجزا ، فإن المعجز يجب أن ينقل نقلا متواترا لا لعموم كونه كلام الله تعالى[2] .

المسألة / (٧٦/ أ) الرابعة

القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا فى ورود التعبد به[3].

فمنهم من قال : لم يرد التعبد به ، لكن منهم من قال بذلك ؛ لأنه لم يوجد فى السمع ما يدل على ورود التعبد به فوجب نفيه[4] ؛ إذ لا يجوز إثبات الحكم الشرعى إلا بدليل شرعى ، وليس هو من قبيل أن ما لا يوجد عليه دليل فإنه لا يجب نفيه ، ومنهم من قال بذلك ؛ لأنه وجد فى السمع ما يدل على المنع من اتباعه، وهؤلاء قالوا بتحريم اتباعه كالقاشانى[5] ، وجماعة

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ١٤٦ المحصول ٢ق١/ ٥٥٨ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٤٧ ، ٥٠ .

(٣) أى فى كونه حجة فى الشرع .

(٤) لم أطلع على ذكر أصحاب هذا القول

(٥) هو أبو بكر إسحاق القاشانى نسبة إلى قاشان ، وقد ذكر فى أكثر الكتب الأصوليه

من القدرية[1] وجماعة مس أهل الظاهر[2]

ومنهم من قال بورود التعبد به ، وهؤلاء اتـفقوا على أن الدليل السمعى دل عليه.

واختلفوا فى أن الدليل العقلى هل دل عليه أم لا ؟

فذهب الأكثرون منا [3] ، ومن المعتـزلة كأبى على وأبى هاشـم والقاضى عبد الجبار إلى نفيه[4] ، وهو قول أبى جعفر الطوسى[5] من الإمامية[6] .

وذهب الأقلون من الفريقين كابن سريج[7]

== بالشين المعجمة ، وذكره صاحب تبصيـر المنتبه واللباب بالسين المهملة وقد حمل العلم عن داود وخالفه فى كثير من المسائل الأصولية والفرعية وله عدة مصنفات منها: كتاب إثبات القياس، والرد على داود فى إبطال القياس .

انظر :طبقات الشيرازى ١٧٦ .

(١) هم المعتـزلة القائلون بأن الله لا يقدر المعـاصى ولا يشاؤها من عباده وإنما العـباد هم الذين يخلقون أفعـالهم وقصدهم من ذلك تنزيه البارى سبحـانه من أن يشاء المعاصى ويقدرها على العـباد ولكن وقعـوا فى أدهى مما فروا منه حيث جـعلوا مع الله شريكا يخلق كخلقه وهذا من أقبح الشرك .

انظر :خلق أفعال العبـاد للبخارى ص ١٧ شرح الأصول الخمسةللقـاضى عبد الجبار ص٢٢٣ وما بعدها شرح الطحاوية ص ٤٣٠ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٥١ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٥١ نهاية السول ٣/ ١٠٤

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٥٨٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧ .

(٥) هو محـمد بن الحسن بن على من تـلامذة « المفيد لـه تصانيف عدة منهـا « تهذيب الأحكام » و « الاستبصار » توفى سنة ٤٤ هـ ودفن فى النجف

انظر وسائل الشيعة ٢٠/ ٢

(٦) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٨ ٥

(٧) هو أحمد بن عـمر بن سريج بغدادى كان يلقبت بالبـاز الأشهب فقيه الشافـعية فى عصره مولده ووفاته ببـغداد ولى القضاء بشيراز ثم اعتزل وعرض عليـه قضاء القضاة فامتنع - وقام بنصرة المذهب الشافعى فنصره فى كثير من الأمصار وعده البعض

والقفال[1] منا[2] وأبي الحسين البصري من المعتزلة[3] إلى أن الدليل العقلي (*) دل عليه أيضا ، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل[4]

هذا كله في في أخبار الآحاد التي يثبت بها شرع عام ، فأما ما ليس كذلك

كالإخبار عن الأمور الدنيوية . نحو الإخبار عن الأرباح ، والأغدية . والأدوية ، وفي الفتوى والشهادات فاتفق الكل[5] على جواز العمل بها فيها[6].

لنا : النص ، والسنة المتواترة ، والإجماع ، والقياس ، والمعقول

أما النص فآيات :

== مجدد المائة الثالثة ، من تصانيفه « الانتصار » و « الأقسام والخصام » في فروع الفقه الشافعي و « الودائع لنصوص الشرائع » مولده سنة ٢٤٩ هـ ووفاته سنة ٣٠٦ هـ انظر ترجمته في : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٠٨ طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/ ٨٧ البداية والنهاية ١١/ ١٢٩

(١) هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي ، كان إماما في التفسير والحديث والكلام وغير ذلك من العلوم .
له مصنفات كثيرة وله كتاب في أصول الفقه ، وشرح الرسالة ، وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر ، ولد سنة ٢٩١ هـ وتوفي سنة ٣٣٦ هـ .
طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١١٢ طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/ ١٧٦

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧ الأحكام للآمدي ٢/ ٥١

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٥٨٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧

(*) آخر الورقة (٨٣) من نسخة (ك)

(٤) انظر . العدة ٣/ ٨٥٩

(٥) حكى هذا الاتفاق الرازي والآمدي والإسنوي وغيرهم انظر المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٧ ، ٥٠٨ العده ٣/ ٨٥٩ الأحكام للآمدي ٢/ ٥١ نهاية السول ٣/ ١٠٤

(٦) كلمة (فيها) ساقطة من (ك)

أحدها : قوله تعالى : ﴿ فلولاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فرْقة منهمُ طَائِفَةٌ ليَتَفَقَّهُوا فى الدين وَلِيُنْذِرُوا قَومَهمْ إذَا رَجَعُوا إلَيهم لعلَّهُم يَحْذَرُونَ ﴾(١) .

ووجه الاحتجاج بها : إنه تعالى أوجب الحذر على القوم بإنذار الطائفة لهم، والطائفة هنا : عدد لا يفيد قولهم العلم ، والإنذار هو : الإخبار المخوف ، ومتى كان كذلك لزم أن يكون خبر الواحد حجة (٢) .

وإنما قلنا : أنه تعالى أوجب الحذر على القوم بإنذار الطائفة لهم لوجهين :

أحدهما : أن المفسرين أطبقوا على أن كلمة « لعل » من الله للتحقيق ؛ لأن الترجى فى حقه تعالى محال .

ثم إنه إن دخل على ما هو مضاف إلى الله تعالى حمل على التحقيق كما

---

(١) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

ذكر المفسرون فى هذه الآية معنيين :

أحدهما : أنه النفير إلى العدو فالمعنى : ما كان لهم أن ينفروا بأجمعهم بل تنفر طائفة ، وتبقى مع النبى - ﷺ - طائفة ﴿ ليتفقهوا فى الدين ﴾ يعنى الفرقة القاعدين فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن أو تجدد أمر : أعلموهم به وأنذروهم به إذا رجعوا إليهم وهذا المعنى مروى عن ابن عباس .

والثانى : أنه النفير إلى رسول الله - ﷺ - بل تنفر منهم طائفة ليتفقه هؤلاء الذين ينفرون ولينذروا قومهم المتخلفين ، هذا قول الحسن وهو أشبه بظاهر الآية .

فعلى القول الأول يكون نفير هذه الطائفة مع رسول الله - ﷺ - إن خرج إلى غزاة أو مع سراياه . وعلى القول الثانى يكون نفير الطائفة إلى رسول الله - ﷺ - لاقتباس العلم .

انظر : زاد المسير لابن الجوزى ٣/ ٥١٧ وتفسير الرازى ١٦/ ٢٢٥ - ٢٢٧ ، التسهيل لعلوم التنزيل ٢/ ٨٧ روح المعانى ١٠/ ٤٥ .

(٢) انظر : وجه الاحتجاج بالآية الذى ذكره المؤلف فى التبصرة ص ٣٠٤ العدة ٣/ ٨٦٢ المحصول جـ٢ق١/ ٥٠٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٦ ، ٥٧ .

في قوله تعالى ﴿لعلَّ الله يُحدثُ بعْد ذلك أمراً﴾[1]

وإن دخل على ما هو مضاف إلى المكلفين حمل على سبب التحقيق وهو الوجوب ؛ ضرورة أنه لا يمكن حمله على نفس التحقيق إذ قد لا يتحقق ذلك الشيء منهم ، وذلك نحو قوله تعالى ﴿لَعَلَّهم يَتَّقُون﴾[2] و ﴿لَعَلَّكُم بِلِقاءِ ربِّكُم تُوقِنُون﴾[3] .

وثانيهما : أن قوله : ﴿لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[4] يدل على طلب الحذر ؛ لأن كلمة « لعل » للترجي[5] ، وهي في حق الله تعالى محال ، والطلب لازم له ؛ لأن من ترجى شيئا طلبه لا محالة ، وإذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على المجاز الملازم له ، وذلك الطلب إما يكون بمعنى ميل النفس وهو في حقه محال ، فيكون بمعنى الطلب الذي هو الاستدعاء ، وهو إما مع المنع من تركه ، أولا مع المنع منه ، والثاني باطل ؛ لأن أحداً من الأمة لم يذهب إليه؛ لأنه لم يقل أحد من الأمة أن العمل بخبر الواحد مندوب ، وليس بواجب بل القائل فيه قائلان : أحدهما بالوجوب ، والآخر بعدم الجواز ، وإذا بطل الثاني تعين الأول وهو المطلوب[6] .

وإنما قلنا : أن الطائفة هنا : عدد لا يفيد قولهم العلم لوجوه :

---

(١) سورة الطلاق ، الآية (١) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٨٧) .

(٣) سورة الرعد ، الآية (٢) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(٥) لعل هنا للتعليل . انظر : هامش الأحكام للآمدى ٢/ ٥٦ .

(٦) انظر : الوجهين المذكورين في : المحصول جـ٢ق١/ ٥١٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٦ نهاية السول ٣/ ١٠٦ ـ ١١٠

أحدها : أن الله تعالى طلب أن ينفر [من [1]] كل فرقة طائفة ، والثلاثة فرقة لوجهين :

أحدهما : النقل عن أئمة اللغة ، فإنهم قالوا : الفرقة : طائفة من الناس[2]، ومعلوم أن الطائفة من الناس يصدق على الثلاثة .

وثانيهما : أن الفرْقةَ من فَرَقَ أو من فَرَّقَ كالقِطعة من قَطَعَ أو من قَطَّعَ والكِسرة من كَسَرَ أو كسَّر فكل شيء حصلت الفرقة أو التفريق فيه كان فرقة كما أن كل ما حصل القطع أو التقطيع فيه كان قطعة ، وكل ما حصل الكسر أو التكسير فيه كان كسرة ، مقتضى هذا أن يكون الواحد والاثنان فرقة ؛ لأنه يمكن أن يحصل فيه الفرقة حين يكون مع الآخر ، ترك مقتضى هذا في هذه الآية أو مطلقاً إن ثبت عنهم أنهم لا يطلقون على الواحد والإثنين فرقة للضرورة ، فوجب أن يبقى فيما عداه معمولا به على الأصل ، والطائفة من الثلاثة إما واحد أو الإثنان ، وقد سبق أن قول الواحد والإثنين لا يفيد العلم فثبت أن المراد من الطائفة هنا قول من لا يفيد قوله العلم .

وثانيها : أن الطائفة قد استعملت فيمن لا يفيد قولهم العلم كالثلاثة والأربعة، وفيمن يفيد قولهم العلم ، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والتجوز ، وهو إما أقل العدد ، أو ما هو جزء منه .

وثالثها : أنه لو كان المراد من الطائفة في الآية: العدد الذى يفيد قولهم العلم لوجب على الفرقة التى هم عدد التواتر ، أو أزيد منه أن يخرجوا بأسرهم ، أو العدد الذى يفيد قولهم العلم ، لكن ذلك باطل بالإجماع ؛ فإن أحدا من الأمة لم يقل بوجوب خروج أهل القريةبأسرهم للتفقه إذا كان بدونهم لم يحصل عدد التواتر ، ولا بوجوب خروج أهل التواتر من بلد كبير إذا كان يكفيهم أن يتفقه لهم واحد أو اثنان[3].

---

(١) كلمة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر :ترتيب القاموس ٣/ ٤٨١ مادة (فرق) .

(٣) انظر فى هذه الوجوه فى : المحصول جـ٢ق١/ ٥١٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٦، ٥٧ نهاية السول ٣/ ١١٠ .

وإنما قلنا: أن الإنذار هو الخبر المخوف فبالنقل والاستعمال، وكلاهما ظاهران.

وإنما قلنا : أنه متى كان كذلك لزم أن يكون خبر الواحد حجة ؛ لأنه إذا روى الراوى خبراً مخوفًا مقروناً بالوعيد ، إما على فعل الشيء أو على تركه. فإن لم يجب الحذر عنه كان ذلك مخالفة للآية .

وإن وجب لزم وجوب العمل بالخبر / (٧٧/أ) فى سائر الصور سواء كان مخوفا ، أو لم يكن مخوفا ؛ لئلا يلزم قول ثالث خلاف الإجماع ، فإن الفرق بين الخبر المخوف ، وبين الخبر الغير المخوف فى وجوب العمل ، وعدم وجوب العمل قول لم يقل به أحد من الأمة ، وإذا ثبت وجوب العمل(*) بالخبر فى سائر الصور لزم أن يكون خبر الواحد حجة ؛ إذ لا تعنى بكونه حجة سوى هذا .

ولا يحتاج فى تقدير دلالة هذا المسلك على المطلوب إلى إثبات وجوب الإنذار على المتفقه كما زعمه بعضهم إذ ذكره وهو مشعر باعتقادة وجوب ذكره وإلا لكان مستدركا ، فإن المطلوب حاصل على تقدير وجوب الحذر عند الإنذار سواء وجب الإنذار أو لم يجب[1] .

فإن قلت : لا نسلم أن الآية تقتضى وجوب الحذر .

وأما قولكم : لما تعذر حمل قوله تعالى : ﴿ **لعلهم يحذرون** ﴾[2] على حقيقته حمل على التحقيق ، أو على سبب التحقيق ، أو على الطلب الملازم للترجى فمبنى على عدم مجاز آخر أولى مما ذكرتم وهو ممنوع[3] .

(*) آخر الورقة (٨٤) من نسخة (ك) .

(١) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٥١٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٦ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥١١ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٨ .

سلمناه ،لكن لا نسلم أن المراد من الطائفة هنا: عدد لايفيد قولهم العلم .

أما ما ذكرتم من الوجه الأول من الدلالة عليه فمبنى على أن كل ثلاثة فرقة

وهو ممنوع ، وما ذكرتم من الدلالة عليه فالوجه الأول منه ليس فيه دلالة ؛ وهذا لأنا لا نسلم أن الطائفة من الناس يصدق على الثلاثة ، ولو سلمنا لكم ذلك لسلمنا لكم المطلوب من غير حاجة إلى الاستدلال بأن كل ثلاثة فرقة .

سلمناه لكن لعل مرادهم طائفة مخصوصة من الناس ، ولا كل ما صدق عليه اسم الطائفة .

وأما الثانى ، فمعارض بما يقال : أن الشافعية فرقة واحدة ، والحنفية فرقة واحدة لا فرق، ولو كان كل ثلاثة فرقة لما صح هذا النفى والإثبات .

وأما الوجه الثانى فهو : أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل ، لكنه يجب المصير إليه جمعاً بين الدليلين ، فإن ما يدل على أن قول الواحد والإثنين لا يجوز العمل به ، يدل على أن الطائفة ليست حقيقة فى الواحد والإثنين .

وأما الثالث ، فمعارض أيضاً : بأنه لو كان كل ثلاثة فرقة لوجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد للتفقه وهو خلاف الإجماع .

سلمنا أن الطائفة [تصدق فى أصل الوضع على][1] عدد لا يفيد قولهم العلم، لكن ليس هو المراد منها هنا ؛ لأن قوله : ﴿ **لينذروا** ﴾ ضمير جمع وأقله ثلاثة ، والطائفة من الفرقة واحد أو اثنان على ما ذكرتم ، فيمتنع عود الضمير إليه فيجب حمله على مجموع الطوائف ولعلهم يبلغوا عدد التواتر[2].

سلمناه لكن ما المراد من الإنذار فى الآية ؟ مطلق الإنذار، أو الإنذار المرتب على التفقه .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥١٤ ـ ٥١٦ .

والأول ممنوع؛ وهذا فإن اللفظ وإن كان ظاهراً فيه من حيث الوضع لكن سياق الآية يدل على أن المراد منه الإنذار المرتب على التفقه؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ،والإنذار المرتب على التفقه إنما هو الفتوى لا الرواية ؛ لأن رواية غير الفقيه مقبولة بالاتفاق .

والثاني مسلم ونحن نحمله على الإنذار الحاصل من الفتوى ، وقول الواحد فيه مقبول بالاتفاق فإن قلت : الحمل على الفتوى يوجب تخصيص القوم بالعوام ؛ إذ ليس لغيرهم العمل بفتوى الغير ، والتخصيص خلاف الأصل فلا يصار إليه من غير دليل .

قلت : الحمل على الرواية يوجب تخصيص القوم بالمجتهدين أيضاً فلا يجوز لغيرهم العمل بالحديث المروى عنه - عليه السلام - فإن وظيفتهم التقليد فالتخصيص إن لزم فهو لازم على المذهبين ، فلم قلتم أن تخصيصكم أولى وعليكم الترجيح ؟ ثم أنه معنا ؛ لأن التخصيص كلما كان أقل كان أولى وأوفق للأصل ولا شك أن المجتهد أقل من غيره ، فإخراجه من إرادة اللفظ أولى من إخراج غيره .

سلمنا أن المراد منه مطلق الإنذار ، لكن لاشك أن مطلق الإنذار قدر مشترك بين الإنذار بالفتوى ، وبين الإنذار بالرواية بدليل صحة تقسيمه إليهما، ولأن من أتى بفعل محرم ، فروى له إنسان خبراً بأن فاعله فى النار فقد يقال أنذره ؛ لأنه أتاه بخبر مخوف ، والأمر بالماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة ليس أمراً بتلك الجزئيات بأسرها ، ولا بشىء من جزئياتها عينا بل هو أمر بإدخال الماهية فى الوجود، ويكفى فى ذلك الإتيان بجزئى واحد من جزئياتها ؛ لأنه إذا كان المطلوب إدخال القدر المشترك فى الوجود ، والقدر المشترك حاصل فى كل جزئى من جزئياته ، فإذا أدخله فى الوجود فقد حصل المطلوب ونحن إذا قلنا بكون الفتوى حجة كان ذلك كاف فى العمل بمقتضى النص فلا يبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية .

سلمنا أن المراد من الإنذار : الرواية إما وحدها فقط ، أو مع الفتوى لكن

لم لا يجـوز أن يكون المراد منه الإنذار من فعل شيء ، أو تركـه بناء على ما علم فيه من المصلحة والمفسدة العقليـتين ، أو الشرعيتين بناء على دليل آخر لا على هذا الخبر ؟

سلمنا امتناعه ، فلم لا يجوز أن يكون المراد منه رواية أخبار الأولين ، وما فعل الله تعالى بالمكذبين لأنبيائهم(*)، ولأهل المعاصى للاتعاظ بها على ما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأولى الألبَاب﴾[1] .

سلمنا أن المراد منه رواية الأخبار الشرعـية ، لكن لا نسلم أن وجوب الحذر بسبب رواية تلك الأخبار يوجـب /(٧٨/أ) العمل بها ؛ وهذا لأنه يجوز أن يحذر عن ذلك الفعل إذ ذاك للاحتياط حـتى إن كان عاميًا وجب عليه الرجوع إلى المفتى ، وإن كان غيـره نظر فى سائر الأدلة فإن وجد فيهـا ما يقتضى المنع من ذلك الفعل امتنع منه وإلا عاد إليه[2] .

قلت : الجواب عـن الأول : أما[3] كون الآية تقتضـى وجوب الحذر فلما سبق .

قوله : ذلك مبنى على عدم مجاز آخر أولى منه وهو ممنوع .

قلنا : الأصل عدم مجـاز آخر ، ولو سلم[4] أن هناك مجازاً آخـر لكن ما ذكرناه أولى ؛ إذ الأصل[5] عدم ملازم آخر له .

سلمنا أنها لا تقتضى وجوب الحذر،لكن لا يستراتب فى أن قوله: ﴿لَعَلَّهُم

(*) آخر الورقة (٨٥) من نسخة (ك) .

(١) سورة يوسف ، الآية (١١١) .

(٢) الاعتراضات المذكورة ومناقشتها استفـادها المؤلف ـ رحمه الله ـ واعتمد فى كثير منها على ما فى: المحصول جـ٢ق١/ ٥١١ـ ٥١٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٥٧ ، ٥٨ وانظر: فى ذلك نهاية السول ٢/ ٣١١ .

(٣) فى (ك) : (أن) .

(٤) فى الأصل جاء بعدها زيادة (لكن) والمثبت فى (ك) .

(٥) فى الأصل (لا نسلم) والمثبت من نسخة (ك)

يَحْذَرُونَ ﴾[1] يقتضى حسن الحذر ، وذلك يقتضى جواز العمل بخبر الواحد، وإذا لزم ذلك لزم وجوب العـمل به ، لئلا يلزم قول ثالث خـلاف الإجماع ، فإن منهم من يقول بوجوب العمل به ، ومنهم من يقول بعدم جواز العمل به، فأما الجواز بلا وجوب فقول لم يقل به أحد .

وأيضاً : إن قوله : ﴿ **لعلهم يحذرون** ﴾ يقتضى إمكان تحقق الحذر .

والحذر هو : التوقى عن المضرة ، والمضرة إمـا عاجلية ، أو آجلية . وليس المراد من الحـذر : الحذر عن المضرة الـعاجلية ، لأن الفـعل الذى يمنع خـبر الواحد عنه قد لا يكون مضرا فى الدنيا ، فيتعين أن يكون المراد منه الحذر عن المضرة الآجلية ، وإلا لزم أن لا يكون الحذر ممكـنا ، لأنه يلزم من انتفاد تحقق المضره : انتفـاء تحقق الحذر ، والمضرة الآجلية هى العقـاب ، وإذا كان الفعل بحال يحذر عنه ، فـلابد وأن يكون بحال يترتب العقـاب على فعله ولا نعنى بقولنا : « خبر الواحد حجـة » إلا أن الفعل الذى يمنع عنه خبر الواحد يكون فعله سببا للعقاب فى الآخرة .

وعن الثانى : أما المنع فمندفع لما تقدم من الدلالة[2] .

قوله : الوجه الأول : منه مبنيٍ على أن كل ثلاثة فرقة .

قلنا : نعم .

قوله : الوجـه الأول من وجهى الدلالة على أن كـل ثلاثة فرقـة ليس فيـه دلالة ، لأنا لا نسلم أن الطائفة من الناس تصدق على الثلاثة .

قلنا : الدليل عليه النقل والاستعمال : أما النقل فقال أئمة اللغة : «الطائفة من الشىء قطعة منه »[3] .

---

(١) سورة التوبة الآية (١٢٢) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/٥١٧ ، ٥١٨ .

(٣) انظر : النهاية لابن الأثير ٤/١٥٣ مادة (طوف) .

ومعلوم أن الثلاثة بل الواحد قطعة من الناس .

وأما الاستعمال فقال الله تعالى : ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ المؤْمِنِين﴾[1] .

قال ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ « الواحد فما فوقه طائفة »[2] .

وهذا يصلح أن يكون دليلا ابتداء على أن الطائفة من الناس تصدق على ما دون عدد التواتر كصدقها على عدد التواتر من غير رد إلى بيان أن كل ثلاثة فرقة .

قوله : سلمناه لكن لعل مرادهم : طائفة مخصوصة من الناس ، لا كل ما تصدق عليه الطائفة .

قلنا : الأصل في الإطلاق هو الحقيقة ، والتخصيص والتقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بمجرد الاحتمال [3] .

قوله : الوجه الثاني معارض بما يقال : إن الشافعية والحنفية فرقة واحدة

قلنا : ذاك باعتبار المذهب الذي به امتازوا عن غيرهم ، كما ورد في الحديث « سَتفتَرِقُ أمتِي عَلَى ثَلاثٍ وسبعينَ فِرْقَةٍ »[4] فجعل صاحب مذهب واحد فرقة واحدة باعتبار المذهب ، وأما بحسب الأشخاص فهم فرق عديدة[5] .

قوله على الوجه الثاني : أن المجاز وإن كان خلاف الأصل ، لكنه يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، والجمع بين الدليلين مما يوجب المصير إليه .

قلنا سنجيب عما تزعمون دليلاً علي أن قول الواحد أو الإثنين غير مقبول فلا يتحقق الجمع بين الدليلين .

---

(١) سورة النور ، الآية (٢) .

(٢) انظر : تفسير القرطبي ١٢/ ١٦٦ وأيضا فواتح الرحموت ٢/ ١٣٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥١٩ ، ٥٢٠ .

(٤) سبق تخريجه ص ٥٩ من الرسالة .

(٥) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٥٢٠

قوله على الوجه الثالث : إنه معارض بما ذكرتم .

قلنا : ترك العمل به فى حق ما ذكرتم من الحكم فيبقى معمولا به فى الباقى .

فإن قلت : هذا يتأتى لنا أيضا بالنسبة إلى دلالتكم .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأنه إنما يتأتى لكم هذا أن لو دللتم على أن الطائفة لا تصدق على ما دون عدد التواتر ، وسلم لكم ذلك الدليل حتى يمكنكم أن تقولوا : ترك العمل بمقتضاه بالنسبة إلى هذا الحكم فوجب أن يبقى معمولا به فى الباقى[1] .

قوله : الطائفة وإن كان فى أصل الوضع تصدق على ما دون عدد التواتر ، لكن ليس ذاك هو المراد .

قلنا : الأصل إرادة الحقيقة ، وهو ما صدق عليه الطائفة ، والتخصيص بعدد التواتر بخلاف الأصل .

قوله : تعذر الحمل عليه ، لأن قوله : ﴿ **لِيُنْذِرُواْ** ﴾ ضمير جمع .

قلنا : لا نسلم أن ذلك مما يوجب امتناع الحمل عليه ؛ وهذا لأن الضمير فى قوله : ﴿ **لِيُنْذِرُواْ** ﴾ إنما يرجع إلى مجموع الطوائف وإذا قوبل مجموع الطوائف بمجموع الأقوام يقتضى [مقابلة كل واحد من الطائفة لكل واحد من الأقوام ، لأن مقابلة الجمع بالجمع[2]] يقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، فكون مجموع الطوائف عدد التواتر لا يضرنا ، لأن الطائفة المنذرة لقومها إنما هى الطائفة [التى خرج منها(*) ، وهى دون عدد التواتر لما سبق لا مجموع الطوائف[3]] التى تبلغ عدد التواتر بدليل قوله : ﴿ **لِيُنْذِرُواْ قَوْمَهَمَ إِذَا رَجَعُوا**

---

(١) انظر : المحصول ٢/ق١/ ٥٢١ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(*) آخر الورقة (٨٦) من نسخة (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

إِلَيْهِمْ[1] ﴾ ، فإنه لا يقال حقيقة : فلان رجع إلى قومه إلا إذا كان فيهم أولا وهم منهم ، فلا يكون مجموع الطوائف هو المنذر لكل قوم قوم من تلك الأقوام[2] .

وعن الثالث : أن التَّفَقُّهَ فى الزمان الأول ليس إلا سماع القرآن والأخبار وروايتها ، ولهذا كان أكثرهم حفظاً أكثرهم فقهاً ، ولأنه ليس فى ذلك العصر فروع مدونة حتى يكون طلبها وتعلمها تفقهـا ، بل ليس إلا نصوص الكتاب والسنة .

سلمنا أن التفقه ليس منحصراً فيه لكن لاشك أنه من التفقه ./ (٧٩/أ) سلمنا أنه ليس منه لكن الحمل على الفتوى متعذر للتخصيص المذكور .

قوله : التخصيص لازم على المذهبين .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن الخبر كما يروى للمجتهد ، فقد يروى لغيره ، وإن كان لا يجوز له العمل بمقتضاه ، لكن ليست فائدة الرواية منحصرة فى العمل حتى يلزم من امتناعه امتناع الرواية له ، فإنه قد يروى له لينزجر عن الفعل فى الحال ، ويصير ذلك داعياً له إلى الرجوع إلى المفتى فى ثانى الحال ، ولتقوية ظنه بحقية ما أفتاه ، ولكونه يروى لغيره وهذا الأخير وإن كان ليس فيه إنذار لكنه من جملة فوائد الرواية لغير المجتهد[3] .

وعن الرابع من وجوه :

أحدها : أن الأمر إذا كان بالقدر المشترك ، والقدر المشترك فى كل واحد من الجزئيات الداخلة تحته حاصل على السواء كان الإتيان بكل واحد منها جائزاً نظراً إلى ذلك الدليل ، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح فيكون العمل بخبر الواحد جائزاً ، ومتى لزم ذلك لزم أن يجب العمل به عيناً ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفصل كما تقدم

---

(١) سورة التوبة، الآية (١٢٢)

(٢) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٥٢١

(٣) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٥١٨

وثانيها : أنَّ قبلَ ورود هـذه الآية ، إن كان الأمر بـالفتوى وارداً لـم يجز حمل هذه الآية عليه ؛ لأنه تكرار من غير فائدة . ولو جاز لفائدة التأكيد على بعد فإن تأكيد الخاص بالعام بعـيد ، لكن الحمل على غيره أولى ؛ ضرورة أن الفائدة على هذا التقـدير فائدة تأسيسية ، وعلى التقـدير الأول تأكيدية وإن لـم يكن وارداً وجب حمل الأمر على الصورتين ، دفعاً للإجمال وتكثيراً للفائدة .

وثالثها : أنه رتب وجـوب الحذر أو حسنه أو تجـويزه على مسـمى الإنذار الذى هو قدر مشترك بين الفتوى والإخبار فوجب أن يكون علة له لما ستعرف، وإذا كان علة له وجب أن يثبت الحكم أينما ثبـتت العلة ، وبهذا خرج الجواب عن الخامس والسادس[1] .

وعن السابع : أن العامى لا يجوز له الإقـدام على الفعل إلا بعد أن يعلم جواز ذلك الفعل ؛ إمـا بتطابق المسلمين على فعله ،وإما بالاستـغناء من جهة المفتى،وحينئـذ لم يجب عليه الرجوع إلى المفتـى ثانياً،وأمـا المجتهـد فإنـه لا يجب عليـه التوقف عما يظنه جائزاً بدليل حتى بالبراءة الأصلية عند سماع ما ليس بدليل بالإجماع ، فلو وجب التـوقف عند سماع خبـر الواحد فإنما يكون لكونه دليلا وهو المطلوب[2] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[3] .

ووجه الاستدلال به من وجوه :

أحدها : أن كون خبر الواحد خبر واحد وصف لازم له لا يمكن انفكاكه عنه ، فلو اقتـضى ذلك أن لا يكون مقبـولاً لم يجز تعليل عدم قـبوله بكون راويه فاسقاً ؛ لأن كـون راويه فاسقاً وصف غير لازم له بـل عرضى مفارق ،

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/٥١٨ ، ٥١٩ .

(٢) اعتمد المصنف فى الأجوبة المذكورة على ما فى المحصول جـ٢ق١/٥١٦ ـ ٥٢٢ وانظر فى ذلك أيضا المعتمد ٢/٥٨٩ ـ ٥٩١

(٣) سورة الحجرات ، الآية (٦)

والوصف اللازم للشيء ، إذا كان مستقلاً باقتضاء الحكم له لم يجز تعليله بوصف عارض مفارق له شرعاً ، وعقلاً، وعُرفاً :

أما الأول ؛ فلأنه لما لم يثبت القرآن بنقل الآحاد لم يجز تعليل ذلك بكون ناقله فاسقا .

وأما الثانى ، فلأنه لو علل به ، فإما أن يعلل عين الحاصل باللازم أو مثله، والأول تحصيل الحاصل ، والثانى جمع بين المثلين .

وأما الثالث ؛ فلأنه يقبح أن يقال فى العرف : « الميّتُ لا يكْتُب ، لعدم الدواة والقرطاس عنده » لكنه معلل به للآية ، فإن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لاسيما إذا كان مناسباً ، ولأنه لو لم يكن علة لعدم القبول بل إنما لم يقبل رواية غير الواحد لكان الحكم الثابت فى رواية الفاسق كالحكم في رواية غيره فإن من لا يقبل رواية الواحد الفاسق ، ورواية غيره مجزوم بالرد فرواية الفاسق أيضا كذلك . وذلك خلاف صريح قوله تعالى : ﴿ فَتَبَيَّنُوا ﴾ فدل على أنه علة له[1] .

وثانيها : أنا بينا أن مفهوم الشرط والصفة حجة ، وذلك يدل على [أن] رواية العدل لا يجب فيها التبيين ، ثم عدم التبيين إما أن يكون بالجزم برده أو بقبوله والأول باطل ، وإلا لكان خبر العدل أسوأ حالاً من خبر الفاسق وهو خلاف الإجماع ، وإذا بطل الأول تعين الثانى وهو المطلوب[2] .

واعترض على هذا وعلى أكثر هذا النوع من الاستدلال : بأن دلالته ظنية، والمسألة علمية فلا يجوز الاستدلال عليها بما لا يفيد القطع .

وجوابه : أنه [إن] قيل : المسألة ظنية على ما هو رأى بعض الأصوليين فى هذه المسألة وأمثالها فقد سقط هذا السؤال بالكلية .

---

(١) انظر هذا الوجه من الاستدلال فى: المحصول جـ٢ق١/ ٥٢٢ ـ ٥٢٤ وكذلك فى نهاية السول ٣/ ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) هذا النوع من الاستدلال مذكور فى: المحصول جـ٢ق١/ ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، والأحكام للآمدى ٢/ ٥٨ .

وإن قيل : بأنها علمية على ما هو رأى أكثر المتقدمين فجوابه : أن المطلوب إفادة القطع من مجموع الأدلة الظنية التى نذكرها ، لا القطع بكل واحد منها ولا امتناع فى ذلك[1] .

واعترض عليه أيضاً : بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معلل يكون الراوى فاسقا لكن قوله تعالى : ﴿ **أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَة** ﴾[2] يدل على أنه معلل بعدم إفادته العلم ؛ إذ الجهالة[3] هنا عبارة عن عدم القطع بالشىء لا القطع بالشىء مع أنه ليس كذلك ، فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال : أنْ تصيبوا قوماً بجهالة ، بل إنما يفيد النوع الأول ، وخبر الواحد العدل يشاركه فى ذلك فوجب أن لا يقبل .

وجوابه : أن الظن كثيرا ما يطلق على العلم ، والعلم على الظن .

قال الله تعالى : ﴿ **الذين يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُلاَقُوا رَبِّهِم** ﴾[4] اى علموا .

وقال : ﴿ **وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِم** ﴾[5] ﴿ **وَظَنُّوا أَنَّهُم أُحِيْطَ بِهِم** ﴾[6] .

وقال : ﴿ **فَإِنْ عَلِمتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَات** ﴾[7] / (٨٠/أ) اى ظننتموهن .

---

(١) أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً عقيدة وعملاً كل منها يصح إثباته والاستدلال عليه بأنواع الأدلة متواترة وآحادا قطعية وظنية ، فمن علم حكما عقيدة أو عملا من دليل قطعى أو ظنى وجب عليه اعتقاده فى درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه إلغاؤه والإعراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها .

راجع الأحكام للآمدى ٢/ ٥٠ بالهامش والجواب لفضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفى وارجع إلى مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩/ ٢١١ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

(٣) فى الأصل وفى (ك) (الجهال) .

(٤) سورة البقرة ، الآية (٤٦) .

(٥) سورة الأعراف ، الآية (١٧١) .

(٦) سورة يونس ، الآية (٢٢) .

(٧) سورة الممتحنة ، الاية (١٠) .

فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين .

فالمعنى من الجهالة هنا : ضد العلم الذى بمعنى الظن ، فيكون عبارة عن عدم الظن ، فالعمل بخبر الفاسق عمل بجهالة ؛ لأنه ليس فيه علم أى ظن .

أما العلم بخبر الواحد العدل ليس عملا بجهالة ؛ ضرورة أنه يفيد الظن فليس فيه جهالة بمعنى عدم الظن(١) .

وثالثها : وهو ما رُوِىَ فى نزول هذه الآية ، وهو أن النبى - عليه السلام - بعث الوليد بن عقبة بن أَبِىْ مُعَيْط(٢) مُصَدِّقًا(٣) فرجع إليه ، وأخبر أن الذين بعثه إليهم ارتدوا ، وأرادوا قَتله ، فعزم - عليه السلام - على قتالهم وغزوهم فأنزل الله تعالى هذه الآية(٤) ، وأخبره أنه ليس بعدل ، فلو لم يجز العمل بناء على أخبار الآحاد لما جاز للنبى عليه السلام أن يعزم على قتالهم بناء على خبر.

وما يقال : بأنا لا نسلم أنه - عليه السلام - عزم على قتالهم ، فإنه قد روى أنه بعث خالد بن الوليد إليهم ، وأمره بالتثبت فى أمرهم ، فانطلق حتى آتاهم ليلاً فبعث عُيُونَه ، فعادوا إليه وأخبروه بأنهم على الإسلام ، وأنهم سمعوا أذانهم فلما أصبحوا أتاهم خالد ورأى منهم ما يعجبه ، فرجع إلى النبى - عليه السلام - وأخبره بذلك(٥) فليس بقادح.

---

(١) انظر : الإبهاج ٢/ ٣٣٨ .

(٢) هو الوليد بن أبى عقبة بن أبى عمرو بن أمية القرشى أخو عثمان لأمه أسلم يوم فتح مكة ، روى عن النبى - ﷺ - وبعثه النبى - ﷺ على صدقات بَنى المُصطَلَق ، وولاه عمر صدقات بني تَغْلب ، وولاه عثمان الكوفة ثم عزله مات سنة ٦١ هـ .

انظر : الاستيعاب ٣/ ٦٣١ الإصابة ٣/ ٦٣٧ .

(٣) المُصَدِّق : العامل الذى يجبى الصدقات .

(٤) انظر : أسباب النزول للواحدى ص ٢٦١ وكذلك تفسير القرطبى ١٦/ ٣١١ .

(٥) انظر : تفسير القرطبى ١٦/ ٣١١ وتفسير ابن كثير ٤/ ٢٢٣ .

يوضحه : بأنه ما بعثه إلا ليَبْنِيَ على أخباره ما ينبغى أن يعمل ، وبإخباره وبإخبار من معه من الاثنين أو الثلاثة ليس يصير ذلك الخبر متواترا، فلو لم يجز العمل بناء على أخبار الآحاد لم يكن فى بعثه فائدة ، وبالجملة كون النبى - عليه السلام - يعمل فى الغزوات والأسفار بناء على أخبار الآحاد كالمعلوم بالضرورة بعد استقراء سيره وأحوال أسفاره .

وبهذا يعرف اندفاع ما يقال عليه : أن بتقدير أن يصح ذلك فإنه من باب أخبار الآحاد ، فإثبات حجيته بناء عليه إثبات للشىء بنفسه[1] .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ** ﴾[2] الآية .

ووجه الاستدلال بها : أن الله تعالى توعَّد على كتمان الهدى فيكون كتمان الهدى محرماً ، فيكون الإظهار واجباً ، ولاشك أن ما سمعه الواحد من النبى - عليه السلام - من أحكام الدين من جملة الهدى فيكون إظهاره واجباً ، وإنما يكون إظهاره واجباً أن لو وجب علينا قبوله ، وإلا لم يكن فى إظهاره فائدة ؛ فإن وجوده كعدمه حينئذ فلا يجب[3] .

فإن قيل : لعل المراد منه : التواعد للعدد الذين يفيد قولهم القطع ، وحينئذ لا يكون فى الآية دلالة على المطلوب .

سلمناه لكن المراد منه : ما أنزل من البينات والهدى مما يتلى من كتاب دون ما يوحى إليه من غير المتلو ؛ لأنه المتبادر إلى الفهم من قوله : ﴿ **مَا أَنزَلْنَا** ﴾ وحينئذ لا يكون فيه دلالة على المطلوب .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٥٨ ، ٥٩ وانظر : ما تقدم من التعليق ص ٣٦٢ من الرسالة .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٥٩) .

(٣) وجه الاستدلال هذا مذكور فى الأحكام للآمدى ٢/ ٥٩ وانظر تفسير الفخر الرازى ٤/ ١٦٤.

سلمنا أن المراد منه عموم ما أنزل إليه سواء كان متلواً أو لم يكن ، لكن لا نسلم أنه يلزم من وجوب الإظهار وجوب القبول ، ولا نسلم أنه لا فائدة سوى القبول بل إنما أوجب ذلك لكى يشتهر ويتواتر نقله فتقوم به الحجة فإنه لو لم يوجب إظهاره ربما يُتَوانَى فى فعله ، فيؤدى إلى أن لا ينقل نقلاً متواترًا فتبطل حجيته ، ثم الذى يدل على أنه لا يجب من وجوب الإظهار وجوب القبول ، أنه يجب على الفاسق وجوب إظهار ما سمعه من الرسول ومن غيره ، مع أنه لا يجب على السامع قبوله[1] .

قلنا : الجواب عن الأول : أنه خلاف الأصل ؛ لأنه تقييدٌ بما لا إشعار للفظ به؛ فإن اللفظ ظاهر فى التوعد للجمع ، ولا إشعار له بعدد[2] التواتر فيكون تقييده بعدد التواتر خلاف الأصل ، وبه خرج الجواب عن الثانى ، فإنه تخصيص وتقييد .

وأما قوله : لأنه وجد ما يوجب المصير إليه وهو التبادر فممنوع؛ وهذا لأنا وإن سلمنا أن الكتاب العزيز هو المتبادر من مطلق الإنزال والمُنزَّل ، لكن لا نسلم تبادره من قوله : ﴿ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى ﴾[3] ثم الذى يؤكد على أنه غيرمختص بالكتاب العزيز ، أن العلماء فى كل الأعصار يستدلون بهذه الآية على حرمة كتمان العلم ، ولو كان ذلك مختصاً بالكتاب لما صح ذلك ، ولأن حمل كلام الشارع على ما هو أعم أولى ؛ لأنه أكثر فائدة .

وعن الثالث : أنه إن لم يكن فيه فائدة سوى وجوب القبول فقد حصل الغرض، وإن كان فيه فائدة أخرى فلا شك أن ما ذكرناه فائدة أيضا بل هو المقصود بالذات والاشتهار والتواتر بالغرض ، وحينئذ نقول : إنه يجب حمله على الفوائد بأسرها دفعاً للإجمال ، وتكثيراً للفوائد .

---

(١) انظر هذه الاعتراضات فى : الأحكام للآمدى ٢/ ٦٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٠ .

(٢) فى الأصل (بعد) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٥٩) .

وأما قوله : يجب على الفاسق الإظهار مع أنه لا يجب القبول ففيه نظر ؛ لأنه يمكن أن يقال : إن كان عند غيره علم منه لم يجب أيضاً الإظهار لأنه إذا لم تقم[1] الحجة بقوله فلا فائدة فى وجوب الإظهار عليه .

سلمناه : لكن ذلك لمانع من وجوب القبول ، وتخلف الحكم عن المقتضى لمانع لا يقدح فيه[2] .

وأما السنة المتواترة : فهى ماروى أنه ـ عليه السلام ـ كان يبعث رسله آحاداً إلى البلاد والنواحى الشاسعة لتعليم الأحكام وتبليغ الأخبار ، والناسخ والمنسوخ والمخصِّص والمخصوص ، مثل ما بعث علياً ومعاذاً ، وعمرو بن حزم[3] إلى اليمن وبعث مصعب بن عمير[4] إلى المدينة ، وعتَّاب بن أسيد[5] إلى مكة ، وكان يبعث سعاته فى جباية الصدقات ، وإعلام أرباب الأموال

---

(١) فى الأصل « تقوم » .

(٢) انظر هذه الأجوبة فى : المعتمد ٢/٥٩٧ ، ٥٩٨ والأحكام للآمدى ٢/ ٦٠ مع الهامش .

(٣) هو: عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصارى ، شهد الخندق وما بعدها ، واستعمله النبى ـ ﷺ ـ على نجران ، روى عنه كتابا كتبه له فيه الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك أخرجه أبو داود والنسائى وابن حبان والدارمى وغير واحد مات فى خلافة عمر وقيل بعد الخمسين والله أعلم .
الإصابة ٢/ ٥٣٢ .

(٤) هو :مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصى بن كلاب العبدرى أحد السابقين إلى الإسلام يكنى أبا عبد الله بعثة ـ ﷺ ـ إلى المدينة ليفقههم فى الدين وشهد بدرا ثم شهد أحدا ومعه اللواء فاستشهد . وفاته سنة ٣ هـ.
الإصابة ٣/ ٤٢١ أسد الغابة ٤/ ٣٦٨ .

(٥) هو :عتاب بن أسيد بن أبى العيص بن أمية بن عبد شمس أبو عبد الرحمن ، وال أموى قرشى مكى من الصحابة كان شجاعا عاقلا أسلم يوم فتح مكة واستعمله النبى ـ ﷺ عليها عند مخرجه إلى حنين سنة ٨ هـ وكان عمره ٢١ سنة وأمره أبو بكر فاستمر فيها إلى أن مات أبو بكر سنة ١٣ هـ وقيل سنة ٢٣ هـ فى أواخر أيام عمر
الاستيعاب ٣/ ١٠٢٣ الإصابة ٤/ ٤٢٩ .

بما يجب عليهم من الزكاة ، مع علمنا بأنهم كانوا مكلفين بالطاعة والانقياد / (٨١/أ) لقبول قول المبعوث إليهم آحاداً والعمل بمقتضى قوله ، ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما بعث إليـهم آحاداً ، ولما أوجب عليهم قبول قولهم ، ولما بطل اللازم بطل الملزوم[١] .

واعتـرض عليه : بأنا لا نسلم أنه كـان يبعثـهم لذلك ، لكـن للقضـاء والفتوى ، فأمـا لرواية الأخبار فممنوع ، أو فى غاية القـلة ، فلا تمس الحاجة إلى بعث من يروى الأخبار للاحتجاج والاستنباط ، بخلاف العوام المحتاجين إلى الفتيـا والقضاء فإنهم الجم الغفـير ، فكانت الحاجة مـاسة إلى بعث المفتى والقاضى كيف وقد جاء ذلك مصرحاً به فى بعض الروايات كما فى بعث على ومعاذ إلى اليمن .

سلمناه ، لكنه إنما كان يبـعث لكى يتواتر ما بعث به ذلك الواحـد بإبلاغه وإبلاغ الآخرين بعـده واحداً بعد واحدٍ ، فـإن بعث عدد التواتر دفعـة واحدة متعذر ، أو متعسر، وبعد تواتره يكونون مكلفين به فأما قبله فلا .

سلمنا دلالته على ما ذكرتم لكنه[٢] منقوض،بأنه ـ عليه السلام ـ كان يبعث رسله آحاداً إلى الكفار أيضًا ، يدعوهم إلى الإيمان والإسلام،مثل ما روى أنه بعث إلى كـسرى[٣] عبـد الله بن حذافة السـهمى[٤].وإلى الحبشـة عمرو بن

---

(١) انظر هذا الاستدلال فى المستصفى ١/ ١٥١ المحصول جـ٢ق١/ ٥٢٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٦٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٩ .

(٢) فى الأصل (لأنه) والمثبت فى (ك) .

(٣) هو ابن برويز بن هرمـز بن أنوشروان وهو كسـرى الكبير المشـهور ، وكسـرى بفتح الكاف وبكسرها لقب كل من تملك الفرس . انظر :فتح البارى ٨/ ١٢٧ .
وانظر طرفا من أخباره فى : مروج الذهب ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٨ .

(٤) هو الصحابى الجليل عـبد الله بن حذافة بن قيس بن عدى السهـمى أبو حذافة أحد السابقين الأولين مات فى خلافة عثمان ـ رضى الله تعالى عنه ـ
انظر : الإصابة ١/ ٢٩٦ .
وبعث النبى ـ ﷺ ـ لعبد الله بـن حـذافة أخرجه الإمـام البخارى فى صحيحـه فى

أمية الضمرى[1] ، وغيرهما إلى الشام ومصر ، ولا يمكن أن يكون ذلك ذلك لتعريف الأحكام والأخبار المتضمنة لفروع الإسلام والإيمان فقط ؛ لأنه لا يمكنهم الإتيان بها إلا بعد الإتيان بالإيمان ، فتكليفهم بها بدون إتيان الإيمان والإسلام تكليف بالمحال ، فيكون لأصول الدين كالتوحيد وإثبات النبوة ، وقد أجمعنا على أن خبر الواحد غير مقبول فى أصول الدين ، فما هو جوابكم فى هذه الصورة فهو جوابنا فى المتنازع فيه[2] .

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأن الإفتاء فى الزمان الأول فى الأغلب إنما هو برواية الأخبار ، لاشتراكهم فى العلم بما يتوقف عليه استنباط الأحكام من النصوص كالعلم باللغات ، والنحو ، والتصريف ؛ ولهذا كانوا يسألون عند وقوع الواقعة من سمع منكم فى هذه الواقعة من النبى ـ عليه السلام ـ شيئاً ، ويفزعون إلى رواية الخبر عند ذكر الحكم ، ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك .

وعن الثانى : أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغى أن ينكر عليهم عدم الامتثال ما لم يتواتر ، لكن ذلك خلاف المعلوم منه ـ عليه السلام ـ ومن المبعوث .

وعن الثالث : أن دعوته المكلفين إلى التصديق بوجود الصانع ووحدانيته

= كتاب المغازى باب كتاب النبى ـ ﷺ ـ إلى كسرى وقيصر ٤/ ١٦٦٠ عن ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ (أن رسول الله ﷺ ـ بعث بكتابه إلى كسرى مع عبد الله بن حذافة السهمى فأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى فلما قرأه مزقه فحسبت أن ابن المسيب قال : فدعا عليهم ـ رسول الله ـ ﷺ ـ أن يمزقوا كل ممزق) .

(١) هو عمرو بن أمية بن خويلد بن عبد الله أبو أمية الضمرى الصحابى اشتهر فى الجاهلية وشهد مع المشركين بدرا وأحدا ثم أسلم وحضر بئر معونة وعاش أيام الخلفاء الراشدين روى عن النبى ـ ﷺ ـ له ٢٠ حديثاً توفى سنة ٥٥ هـ .

الإصابة ٢/ ٥٢٤ تهذيب التهذيب ٨/ ٦ .

(٢) هذا الاعتراض ذكره أبو الحسين البصرى فى المعتمد ٢/ ٦٠١ وكذلك المستصفى ١/ ١٥١ المحصول جـ٢ق١/ ٥٢٥ ، ٥٢٦ .

وتصديق نفسه ، وقد انتشر وتواتر من الواردين على المبعوث إليهم ، بحيث كلهم علموا أنه ظهر بالحجاز من يدعى الرسالة لنفسه ، ويدعو إلى الاعتراف بوجود الصانع ، ووحدانيته ، وبالبعث والنشور وتصديق نفسه ، فهذا القدر كان معلوماً لهم، وما كان الغرض من بعث الرسول إليهم آحاداً تبليغ هذا القدر ، ولا إثبات ما أمكن إثباته من هذا بالنقل كالبعث والنشور بقوله ، لأن المطلوب فيه القطع والعلم ، وقول الواحد غير مفيد وفاقا . وإنما(*) كان[1] يبعث إليهم المُنَبِّه على الأدلة العقلية على المطالب التى يستفاد منها ، ويطلب المصير منهم إلى ذلك ، وإعلامهم بما يلحقهم من الخزى والنكال فى الدنيا والآخرة على تقدير استمرارهم على الكفر ، وإنكارهم لما جاء به ، ثم ليعلمهم أحكام ما جاء به إن اعترفوا به وليكون على بصيرة من حالهم[2] أنهم آمنوا ، أو لم يؤمنوا ، ولا يمكن هذا الجواب فيما بعث لتعليم الأحكام برواية الأخبار ؛ إذ لا يمكن ادِّعاء التواتر فيها ، وليس فيها أدلة عقلية لينبههم عليها[3] .

وأما الإجماع : فهو أن أكثر الصحابة عملوا بخبر الواحد ، ولم يصدر من الباقين فى ذلك إنكار فكان إجماعاً .

أما الأول : فيدل عليه ما نقل عنهم بروايات مختلفة فى الوقائع المختلفة الخارجة عن العد والإحصاء أنهم عملوا بخبر الواحد ، وكانوا يفزعون إليه فى الوقائع ، ويتركون لأجله البراءة الأصلية ، والقياس ، ويرون العمل به[4] ، فمن ذلك :

(*) آخر الورقة (٨٩) من نسخة (ك) .

(١) لفظة (كان) ساقطة من (ك) .

(٢) فى الأصل : (خلافهم) والمثبت فى (ك).

(٣) انظر هذه الأجوبة فى : التبصرة ص ٣٠٤ ، ٤٠٥ المستصفى ١/ ١٥١ الإبهاج ٢/ ٣٤١ ، ٣٤٢ .

(٤) انظرهذا الدليل فى: الرسالة ٤١٢ـ٤١٩ التبصرة ص ٣٠٥ المحصول٢ق١/ ٥٢٧ـ ٥٤٠ الروضة ص١٠١ الأحكام للآمدى٢/ ٦٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد٢/ ٥٩ .

ما روى عن الصديق ـ رضى الله عنه ـ أنه احتج على الأنصار يوم السقيفة لما قالوا : منا أمير ، ومنكم أمير بقوله : الأئمةُ مِنْ قُرَيش[1] مع أنه كان فى واقعة عظيمة وربما يعتقد أنه لا يقبل فى مثله إلا المتواتر أو المشهور ، وهذه الرواية تكاد أن تكون متواترة .

ومنه ما روى أنهم رجعوا فى دفنه ـ عليه السلام ـ إلى ما رواه الصديق عنه وهو قوله : « الأنبِيَاء يُدْفَنُونَ حَيْثُ يموتون» [2] .

ومنه ما روى عنه ـ رضى الله عنه ـ أنه رد فاطمة ـ رضى الله عنها ـ عما كان تطلب من الميراث ، بما روى عن النبى ـ عليه السلام أنه [قال : نحن[3]] معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » [4] ، مع أنه مخصص لقوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾[5] .

ومنه ما روى أنهم رجعوا فى معرفة نصب الزكوات ومقاديرها ، ومقادير الديات إلى كتابه ـ عليه السلام ـ حتى روى أن عمر ـ رضى الله عنه ـ كان يجعل فى الأصابع نصف الدية ، ويفصل بينها ، ويجعل فى الإبهام خمسة عشر ، وفى

---

(١) سبق تخريجه ص (١٩٧) من الرسالة .

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٧) من الرسالة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) أخرجه البخارى عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ فى كتاب الفرائض باب قول النبى ـ ﷺ ـ « لانورث ما تركنا صدقة » ٦/ ٢٤٧٤ .

وأخرجه مسلم عنها فى كتاب الجهاد والسير ، باب قول النبى ـ ﷺ ـ « لا نورث » الحديث ٣/ ١٣٧٩ ـ ١٣٨٣ .

وأخرجه أبو داود عنها فى كتاب الخراج والإمارة والفىء ، باب فى صفايا رسول الله ـ ﷺ ـ من الأموال ٢/ ١٢٦ ـ ١٢٨ .

وأخرجه الترمذى عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب السير ، باب ما جاء فى تركة النبى ـ ﷺ ٢/ ٨١ .

(٥) سورة النساء ، الآية (١١) .

السبابة والوسطى عشرة عشرة ، وفى البنصر تسعة ، وفى الخنصر ستة ، فلما / (٨٢/أ) روى له فى كتاب عمرو بن حزم « أن فى كل إصبع عشرة » رجع عن رأيه[١] .

ومنه ما روى : أن أبا بكر قبل خبر المغيرة بن شعبة[٢] ومحمد بن مسلمة[٣] فى توريث الجدة السدس[٤] .

---

(١) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب العُقُول باب الأصابع ٩/ ٣٨٣ .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الديات باب الأصابع كلها سواء ٨/ ٩٢ .
وحديث عمرو بن حزم سبق تخريجه .

(٢) هو المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود الثقفى أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم صحابى تأخر إسلامه إلى السنة الخامسة للهجرة وشهد الحديبية واليمامة وفتوح الشام. ولاه عمر ثم عثمان واعتزل الفتنة بين على ومعاوية ثم ولاه معاوية الكوفة مولده ٢٠ قبل الهجرة ووفاته ٥٠ هـ .
الإصابة ٣/ ٤٥٢ أسد الغابة ٤/ ٤٠٦ .

(٣) هو محمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد أبو عبد الرحمن الأوسى الأنصارى الحارثى المدنى صحابى من الأمراء شهد بدراً وما بعدها إلا غزوة تبوك واستخلفه النبى - ﷺ - على المدينة فى بعض غزواته وكان محمد اعتزل الفتنة فلم يشهد الجمل ولا صفين. مولده ٣٥ ق . هـ ووفاته ٤٣ وقيل ٤٦ هـ .
الإصابة ٣/ ٣٨٣ ، أسد الغابة ٤/ ٣٣٠ .

(٤) وهو مارواه قبيصة بن ذؤيب أنه قال : جاءت الجدة إلى أبى بكر الصديق تسأله ميراثها فقال لها أبو بكر : مالك فى كتاب الله شىء وما علمت لك فى سنة رسول الله - ﷺ - شيئا فارجعى حتى أسأل الناس فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله - ﷺ - أعطاها السدس فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصارى فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر الصديق ، وعمل به عمر بعد ذلك .
أخرجه أبو داود فى كتاب الفرائض باب فى الجدة ٢/ ١٠٩
وأخرجه الترمذى فى كتاب الفرائض باب ما جاء فى ميراث الجدة ٣/ ٢٨٣ وقال حديث حسن صحيح
وأخرجه ابن ماجة فى كتاب الفرائض باب ميراث الجدة ٢/ ١٢
وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الفرائض باب ميراث الجده ٢/ ٥١٣

وعنه أيضا أنه قضى بقضية بين اثنين ، فأخبره بلال[1] : أنه ـ عليه السلام ـ قضى فيها بخلاف قضائه فنقضه[2] .

ومنها : ماروى عن عمر ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : ما أدرى ما الذى أصنع فى أمر المجوس ، فإنهم ما أهل الكتاب ، ولا هم عبدة الأصنام والأوثان ، حتى روى له عبد الرحمن بن عوف ـ رضى الله عنه ـ عن النبى ـ عليه السلام ـ سماعا منه أنه قال : « سُنُّوا بِهِم سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَاب » فأخذ منهم الجزية ، وأقرهم على دينهم[3].

وعن عمر أيضاً أنه قال فى الجنين : « رحم اللهُ امرأً سمع من رسول الله ـ ﷺ ـ شيئاً » فقام إليه حَمَلُ بن مالك[4] ، وأخبره بأنه ـ عليه السلام ـ قضى فيه بغرة[5] ، فقال عمر ـ رضى الله عنه ـ : « لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره »[6] .

= وأخرجه الحاكم فى كتاب الفرائض باب قضاء أبى بكر فى الجدة ٤/٣٣٨ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب قول أبى بكر الصديق فى الجدات ٢/٣٥٩.

(١) بلال بن رباح الحبشى أبو عبد الله مؤذن رسول الله ﷺ، أحد السابقين إلى الإسلام وشهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، ولما توفى رسول الله أذن بلال ولم يؤذن بعد ذلك وأقام حتى خرجت البعوث إلى الشام فسار معهم وتوفى فى دمشق ووفاته سنة ٢٠ هـ .

صفة الصفوة ١/ ١٧١ الإصابة ١/ ١٦٥ .

(٢) لم أعثر عليه بعد البحث .

(٣) تقدم تخريجه ص (٦٦) من الرسالة .

(٤) هو : حمل بن مالك بن النابغة بن جابر بن ربيعة بن كعب الهذلى أبو فضلة صحابى نزل البصرة وجاء ذكره فى حديث أبى هريرة فى قصة دية الجنين .

الاستيعاب ١/ ٣٣٦ الإصابة ٢/ ١٢٥ .

(٥) الغرة : العبد أو الأمة ، وأصل الغرة : البياض الذى يكون فى وجه الفرس . انظر النهاية ٣/ ٣٥٣ .

(٦) حديث حمل بن مالك أخرجه أبو داود فى الديات باب دية الجنين ٢/ ٤٩٧ عن بن عباس ـ رضى الله عنهما ـ

وروى عنه رواية أخرى أنه قال : (لو لم نسمع هذا كدنا نقضى فيه برأينا).

وعنه أيضا : أنه كان يرى أن الدية للعاقلة[١] ، ولا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان[٢] : أن رسول الله ﷺ ـ كتب إليه : أن يورث امرأة أَشْيَم الضِّبَابِى[٣] من دية زوجها ، فرجع عن رأيه إليه[٤].

وعنه أيضا:أنه ترك رأيه فى بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن بن عوف[٥] .

ومنه ماروى عن عثمان وعلى أنهما عَملاً بخبر فُرَيْعةَ بنت مالك[٦]حين روت لهما .

= وأخرجه النسائى عنه فى القسامة باب قتل المرأة بالمرأة ٨/ ٢١ ، ٢٢ .

وأخرجه ابن ماجة عنه فى أبواب الديات ، دية الجنين ٢/ ١٠٤ .

(١) العاقلة هى : العصبة والأقارب من قبل الأب الذين يُعْطُونَ دية قتيل الخطأ ، وهى صفة جماعة عاقلة ، وأصلها اسم فاعلة من العقل .

انظر : النهاية لابن الأثير ٣/ ٢٧٨ مادة (عقل) .

(٢) هو : الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبى بكر بن كلاب الكلابى أبو سعيد صحابى مشهور كان من عمال النبى ـ ﷺ ـ على الصدقات ـ رضى الله عنه ـ .

الإصابة ٣/ ٤٧٧ التهذيب ٤/ ٤٤٤ .

(٣) أشيم بفتح الهمزة وسكون المعجمة بوزن أحمد الضبابى قتل خطأ فى حياة النبى ـ ﷺ ـ فأمر ﷺ الضحاك أن يورث امرأته من ديته ـ رضى الله عنه ـ .

انظر الإصابة ١/ ٦٧ أسد الغابة ١/ ١١٩ .

(٤) أخرجه أبو داود فى كتاب الفرائض باب فى المرأة ترث من دية زوجها ٢/ ١١٧ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الفرائض باب ما جاء فى ميراث المرأة من دية زوجها ٣/ ٢٨٨ وقال حسن صحيح .

وأخرجه ابن ماجة فى كتاب الديات باب الميراث من الدية ٢/ ١٠٤ .

وأخرجه أحمد فى المسند ٣/ ٤٥٢ .

(٥) أخرجه البخارى فى كتاب الطب باب ما يذكر فى الطاعون ٥/ ٢١٦٣ .

وأخرجه مسلم فى كتاب السلام باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ٤/ ١٧٤٠ .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الجامع باب ما جاء فى الطاعون ٢/ ٨٩٩ .

(٦) هى : فريعة بنت مالك بن سنان بن عبيد الأنصارية الخزرجية أخت أبى سعيد الخدرى استشهد أبوها يوم أحد يقال لها « الفارعة » شهدت بيعة الرضوان روت عن النبى ﷺ ـ ثمانية أحاديث. ==

فقالت : جئت إلى رسول الله ـ ﷺ ـ بعد وفـاة زوجى أستأذنه فى موضع العدَّة، فقال ـ عليه السلام : « امكُثِى فى بَيْتِكِ حتى تَنْقَضِى عِدَّتُكِ » ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء ، فقالا : المتوفى عنها زوجها تعتد فى منزل الزوج ولا تخرج ليلاً، وتخرج نهاراً إن لم يكن لها من يقوم بأحوالها(١) .

ومنه رجوع جماهير الصحابة إلى قول عائشـة ـ رضى الله عنها فى وجوب الغسل التقاء الختانين(٢) .

ومنه رجوع ابن عـباس عن قوله : إن الربا منحصر فى النسيـئة إلى خبر أبى سعيد الخدرى(٣) حين عابه أسامة بن زيد(٤) .

= الإصابة ٤/ ٣٨٦ أسد الغابة ٥/ ٥٢٩ .

(١) أخرجه عنها الترمذى فى كتاب الطلاق باب ما جاء أين تعتد المتـوفى عنها زوجها ٣/ ٤٩٩ وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه عنها أبو داود فى كتاب الطلاق باب المتوفى عنها تنتقل ١/ ٥٣٦ .

وأخرجه عنها النسائى فى كتاب الطلاق باب مقام المتوفى عنها زوجها فى بيتها حتى تحل ٦/ ١٦٥ .

وأخرجه عنها ابن ماجه فى كتاب الطلاق باب أين تعتد المتوفى عنها زوجها١/ ٣٧٥.

(٢) أخرجـه مسلم فى كـتاب الحـيض باب نسخ الماء من الماء ووجـوب الغسل بالتـقاء الختانين ١/ ٢٧١ عن أبى موسى الأشعرى ـ رضى الله عنه ـ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الطهارة باب ما جاء إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ١/ ٧٢ عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ .

وأخرجـه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهـارة باب واجب الغسل إذا التقى الخـتانان ١/ ٤٥ ، ٤٦ عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ .

(٣) قصة رجوع ابن عـباس ـ رضى الله عنهما ـ عن حصره الربا فى ربا الـنسيئة أوردها البيهقى فى سننه الكبرى بسنده وذلك فى كتاب البيوع باب ما يستدل به على رجوع من قال من الصدر الأول : « لا ربا إلا فى النسيئة » عن قوله ونزوعه عنه٥/ ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

(٤) هو : أسامة بن زيـد بن حارثة بن شراحبيـل أبو محمد صحـابى جليل ، قال ابن سعد مات النبى ﷺ وله عشرون سنة وكـان أقره على جيش عظيم فمات النبى ﷺ قبل أن يتوجه فأنفذه أبو بكر وفضائله كـثيرة وأحاديثه شهيرة. ولد٧ق هـ٥٤ هـ

ومنه ما روى عن ابن عمـر ـ رضى الله عنه ـ أنه قال: كنا نُخَابِرُ[1] أربعين سنة ولا نرى فيـه بأسا حـتى روى لنا رافع[2] بن خديج[3] نهيَه علـيه السلام عن المخابرة فانتهينا عنها[4] .

ومنه ما روى عن عـلى ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : « كنت إذا سـمعت من رسول الله ـ ﷺ ـ شيئا[5] نفعنى الله تعالى بما شاء أن ينفعنى منه ، فإذا حدثنى غيره عنه حلفتـه فإذا حلفته فإذا حلف لى صدقته ، وحدثنـى أبو بكر فصدقته من غير حلف[6]» .

ومنه مـا روى عنه رضـى الله عنه : أنه قبل روايـة المقداد[7] فى حـكم المذى[8] .

= الإصابة ١/ ٣١ أسد الغابة ١/ ٦٤ .

(١) قيل : هى المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما .
النهاية لابن الأثير ٢/ ٨ مادة (خبر) .

(٢) فى الأصل (نافع) والمثبت فى (ك) .

(٣) هو: رافع بن خـديج بن رافع بن عدى أبو عـبد الله ، الأنصارى الأوسـى الحارثى صحابى شهد أحدا والخندق توفى فى المدينة سنة ٧٤ هـ متأثرا من جراحه .
الإصابة ١/ ٤٩٥ تهذيب التهذيب ٣/ ٢٢٩ .

(٤) حديث رافع أخـرجه البخارى فى كـتـاب المزارعة باب ما كان أصـحاب النبى ـ ﷺ يواسى بعضهم بعضا فى الزراعة والثمرة ٢/ ٨٢٤ .
وأخرجه مسلم فى كتاب البيوع ، باب كراء الأرض بالذهب والورق ٣/ ١١٨٣ .
وأخرجه أبو داود فى كتاب البيوع باب التشديد فى ذلك ١/ ٢٣٢ .
وأخرجه النسائى فى أول كتاب المزارعة ٧/ ٤٣ .
وأخرجه ابن ماجه فى أبواب الأحكام باب المزارعة بالثلث والربع ٢/ ٦٤ .

(٥) كلمة (شيئا) ساقطة من (ك) .

(٦) سبق تخريجه ص ٢٨٠٥ من الرسالة .

(٧) هو : المقداد بن عمـرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة أبو الأسود ويقـال غير ذلك ، المعروف بالمقداد بن الأسود الكندى صحابى أسلم قديما هاجر الهجرتين وشهد بدراً والمشاهد بعدها روى عن النبى ﷺ أحاديث مولده ٣٧ ق هـ ووفاته ٣٣ هـ .
تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٨٥ الإصابة ٣/ ٤٥٤ .

(٨)يروى من حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : كُنت رجلاً مَذَّاءً وكنت =

ومنه ما روى : أنه عمل زيد بن ثابت بحديث امرأة من الأنصار أن النبي ـ عليه السلام ـ قال(*) : « الحَائِضُ تَنْفِرُ بِلاَ وَدَاعٍ »(١) .

ومنه ما روى عن أنس بن مالك أنه قال :كنت أسقى أبا عبيدة(٢)،

= استحي أن أسأل النبي ـ ﷺ ـ لمكان ابنته فأمرت المقداد بن الأسود فسأله فقال: يغسلُ ذكرهَ ويتوضأ.

أخرجه البخاري في كتاب الغسل باب غسل المذي والوضوء منه ١/ ١٠٥ .

وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب في المذي ١/ ٤٧ .

وأخرجه أبو داود في كتاب الحيض باب المذي ١/ ٢٤٧ .

وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض الوضوء من المذي ١/ ٩٦ .

وأخرجه ابن ماجه فلى كتاب الطهارة وسننها باب الوضوء من المذي ١/ ٩٥ .

وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الطهارة باب الرجل يخرج من ذكره المذي كيف يفعل ١/ ٤٦ .

المَذْيُ : البلل اللزج الذي يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء ولا يجب فيه الغسل، وهو نجس يجب غسله وينقض الوضوء .

النهاية لابن الأثير ٤/ ٣١٢ مادة (مذى) .

(*) آخر الورقة (٩٠) من نسخة (ك) .

(١) أخرج البخاري في كتاب الحج باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ٢/ ٦٢٥ .

وأخرجه مسلم في كتاب الحج باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ٢/ ٩٦٣ .

وأخرجه أبو داود في المناسك باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ١/ ٤٦٢

وأخرجه ابن ماجه في كتاب المناسك باب الحائض تنفر قبل أن تودع ٢/ ١٩١ .

وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج باب إفاضة الحائض ١/ ٤١٢ .

وأخرجه أحمد في المسند ٦/ ٤٣١ .

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الحج باب ترك الحائض الوداع ٥/ ١٦٣، ١٦٤ .

(٢) هو : عامر بن عبد الله بن الجراح القرشي الفهري مشهور بكنيته (أبي عبيدة) وبالنسبة إلى جده (الجراح) أحد السابقين إلى الإسلام والعشرة المبشرين بالجنة هاجر الهجرتين وشهد بدرا وما بعدها آخى ـ رسول الله ﷺ ـ بينه وبين سعد بن معاذ ولاه عمر الشام وفتح الله عليه اليرموك والجابية توفي في طاعون « عمواس » بالشام مولده سنة ٤٠ ق هـ وفاته سنة ١٨هـ. =

وأبا طلحة[١] [٢] ، وأبى بن كعب[٣] ، شراباً إذ أتانا آت فقال : حُـرِّمَت الخمر ، فقال أبو طلحة : قُمْ يا أنس إِلىَ هَذِهِ الجِرَارِ فاكسِرْهَا فقمت فكسرتها[٤].

ومنه عمل أهل قباء[٥] فى التحويل عن القبلة بخبر الواحد الذى قال لهم : ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة[٦] .

= الإصابة فى تمييز الصحابة ٢/ ٢٥٢ تهذيب التهذيب ٥/ ٧٣ .

(١) كلمة (طلحة) ساقطة من (ك) .

(٢) هو : زيد بن سهل بن الأسود بن حرام بن عمرو البخارى الأنصارى الخزرجى أبو طلحة مشهور بكنيته كان من فضلاء الصحابة وهو زوج أم سليم ابلى يوم أحد بلاء عظيما قيل مات سنة أربع وثلاثين ، وصلى عليه عثمان ـ رضى الله عنه ـ وعمره ٧٠ سنة .

الإصابة ١/ ٥٦٦ تهذيب التهذيب ٣/ ٤١٤ .

(٣) هو أبى بن كعب بن قيس بن عبيد أبو المنذر من بنى النجار من الخزرج ، صحابى أنصارى ، كان من كتاب الوحى وشهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ـ وكان يفتى على عهده وأمره عثمان ـ رضى الله عنه ـ بجمع القرآن فاشترك فى جمعه وفاته سنة ٢١ هـ.

الاستيعاب ١/ ٦٥ الإصابة ١/ ١٩ أسد الغابة ١/ ٤٩ .

(٤) أخرجه عنه البخارى فى كتاب المظالم باب صب الخمر فى الطريق ٢/ ٨٦٩ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الأشربة باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ٣/ ١٥٧٠ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الأشربة ، باب فى تحريم الخمر ٢/ ٢٩٢ .

(٥) موضع معروف ظاهر المدينة .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة باب ما جاء فى القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة ١/ ١٥٧ عن ابن عمر ـ رضى الله عنهما ـ .

وأخرجه مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة ١/ ٣٧٥ .

وأخرجه الترمذى عن البراء بن عازب ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الصلاة باب ما جاء فى ابتداء القبلة ١/ ٢١٣ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب باب استقبال القبلة ٢/ ٤٧ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب الصلاة باب القبلة ١/ ١٨١ .

وأخرجه مالك فى الموطأ باب ماجاء فى القبلة ١/ ١٩٥ عن عبد الله بن عمر ـ رضى الله عنهما .

ومنه ما روى عن ابن عباس لما قيل له : « إن فلاناً يزعُمُ أن موسى صاحبَ الخضر ليس هو موسى بنى إسرائيل أنه قال: « كَذَبَ عَدوُّ اللهِ » أخبرنى أُبَىْ بن كعبٍ فقال : خطبنا رسول الله - ﷺ - ثم ذكر موسى والخضر بشىء يدل على أن موسى بنى اسرائيل صاحِب الخضر[1] » فعمل بخبر أبى حتى كذب الرجل ، وسماه عدو الله ، وفيه نظر ، فإن المسألة علمية لا يقبل فيها خبر الواحد ، فلعل ذلك لقرائن احتفت به .

ومنه ما روى عن أبى الدرداء[2] أنه قال لمعاوية[3] لما باع شيئاً من أوانى الذهب والفضة بأكثر من وزنه : سمعتُ النبىَّ ﷺ ينهى عن ذلك ، فقال له معاوية : لا أرى به بأساً ، فقال له الدرداء : منْ يَعذِرُنى بمعاويةَ أُخبرُهُ عن الرسول عليه السلام ، وهو يُخبرُنى عن رأيِهِ ، لا أُساكِنُكَ بأرضٍ أبدا[4]، فهذه الأخبار وأمثالها

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب تفسير القرآن باب ﴿ وإذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أبرحُ حتَّى أبلغَ مجمعَ البحْرينِ أو أمضىَ حُقُباً ﴾ ٤/ ١٧٥٢ .

والمراد بقوله : « كذب عدو اللهَ » أى أخبر بما هو خلاف الحقيقة وهذا القول تغليظ من ابن عباس رضى الله عنهما .

والمراد بذلك القاص نوف البكالى .

انظر : فتح البارى ٨/ ٤١٢ .

(٢) هو :عويمر بن مالك بن أمية أبو الدرداء الأنصارى من بنى الخزرج صحابى ولاه معاوية قضاء دمشق بأمر عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وهو أول قاض بها قال ابن الجزرى كان من العلماء الحكماء وهو أحد الذين جمعوا القرآن حفظا على عهد النبى - ﷺ - بلا خلاف مات بالشام سنة ٣٢ هـ .

الإصابة٣/ ٤٥ أسد الغابة ٤/ ١٥٩ الاستيعاب ٣/ ١٢٢٧ .

(٣) هو : معاوية بن أبى سفيان صخر بن حرب بن أمية القرشى الأموى مؤسس الدولة الأموية بالشام وأحد دهاة العرب الكبار كان فصيحا حليما وقورا ولد بمكة وأسلم عام الفتح ولاه أبو بكر ثم عمر وأقره عثمان على الديار الشامية تنازل له الحسن بن على عام الجماعة غزا جزر البحر المتوسط والقسطنطينية وكثرت فتوحاته وأخذ العهد لابنه يزيد ولد سنة ٥ ق هـ وقيل غير ذلك ومات سنة ٦٠ هـ .

البداية والنهاية (وفيات سنة ٦٠ هـ) الإصابة ٣/ ٤٣٣ .

(٤) هذه القصة جرت لمعاوية مع عبادة بن الصامت كما فى صحيح مسلم باب الصرف=

مما لاتعد ولا تحصى تدل على أنهم عملوا بأخبار الآحاد ، وكما أن الصحابة انقرضوا على ذلك ، فكذا التابعون ومن بعدهم .

قال الشافعي - رضي الله عنه - : وجدنا على بن الحسين[1] يعول على أخبار الآحاد وكذلك محمد بن على[2] ، وجُبَير بن مُطْعِم[3] ، ونافع بن جبير[4] ، وخَارِجَةُ بن زيد[5] ، وأبا سلمة بن عبد الرحمن ، وسليمان بن

= وبيع الذهب بالورق نقدا ٣/ ١٢١٠ .

ولكن البيهقى قد أخرج الحديث من حديث ابن أسلم عن عطاء بن يسار . انظر: السنن الكبرى كتاب البيوع باب تحريم التفاضل فى الجنس الواحد مما يجرى فيه الربا مع تحريم النَّسَاء ٥/ ٨٢٠ .

وقال صاحب الاستذكار : (لا أعلم أنها جرت له مع أبى الدرداء إلا من حديث ابن أسلم عن عطاء وليست معروفة له إلا مع عبادة والطرق بذلك متواترة) .

انظر الجوهر النقى بحاشية السنن الكبرى ٥/ ٢٨٠ .

(١) هو: أبو الحسن زين العابدين على بن الحسين بن على بن أبى طالب الهاشمى القرشى تابعى من أهل المدينةثقة مأمون كثير الحديث ولد فى المدينة سنة ٣٨ هـ وتوفى سنة ٩٣ هـ .

انظر : طبقات ابن سعد ٥/ ٢١١ وفيات الأعيان ٢/ ٤٢٩ صفة الصفوة ٢/ ٥٢ .

(٢) هو : محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب أبو جعفر كان من فقهاء المدينة وقيل له الباقر لأنه بقر العلم أى شقه وعرف أصله وخفيه وتوسع فيه ، وثقه الزهرى وغيره وذكره النسائى فى فقهاء التابعين وأهل المدينة مولده ٥٦ هـ ووفاته ١١٤ هـ .

طبقات الحفاظ ص ٤٩ تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠ حلْيَةُ الأولياء ٣/ ١٨٠

(٣) هو جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف يكنى أبا محمد ، وقيل أبا عدى صحابى كان من علماء قريش وسادتهم وكان يؤخذ عنه النسب له ٦ حديثاً ووفاته سنة ٥٨ هـ .

الإصابة ١/ ٢٢٥ أسد الغابة ١/ ٢٧١ الاستيعاب ١/ ٢٣٢

(٤) هو :نافع بن جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل من قريش ثقة من كبار الرواه للحديث من أهل المدينة توفى سنة ٩٩ هـ

انظر طبقات ابن سعد ٥/ ٢٠٥ البداية والنهاية ٩/ ١٨٦ الجرح والتعديل ٨/ ٤٥١

(٥) هو. خارجة بن زيد بن ثابت الأنصارى أبو زيد من بنى النجار أحد الفقهاء السبعة فى المدينة تابعى أدرك زمان عثمان وتوفى بالمدينة مولده سنة ٢٩ هـ ووفاته ٩٩ هـ.

طبقات ابن سعد ٥/ ٢٦٢ سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٣٧ وفيات الأعيان ٢/ ٤

يسار (١)، وعطاء بن يسار(٢) ، وكذلك كان حال طاوس(٣) ، ومجاهد(٤)، وسعيد ابن المسيب(٥)، وفقهاء الأمصار في جميع الأعصار إلى زمان ظهور المخالف(٦).

---

(١) هو : سليمان بن يسار أبو أيوب ، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة ولد في خلافة عثمان وكان أبوه فارسياً قال ابن سعد في وصفه : ثقة عالم فقيه كثير الحديث ولد سنة ٣٤ هـ وتوفي سنة ١٠٧ هـ .

انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٦٠ طبقات ابن سعد ٥/ ١٧٤ وفيات الأعيان ٢/ ١٣٥ .

(٢) هو : عطاء بن يسار الفقيه التابعي كان إماماً واعظاً ثبتاً حجة كبير القدر حدث عن جماعة من الصحابة توفي سنة ١٠٣ هـ .

سير أعلام النبلاء ٤/٤٤٨ ، ٤٤٩ ، طبقات ابن سعد ٥/ ١٧٣ ، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٣٥ .

(٣) هو: طاوُس بن كَيْسَان الخولاني الهمداني بالولاء أبو عبد الرحمن أصله من الفرس ومولده ومنشؤه في اليمن من كبار التابعين في الفقه ورواية الحديث كان ذا جرأة على وعظ الخلفاء والملوك توفي حاجاً بالمزدلفة أو منى وصلى عليه أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك مولده سنة ٣٣ هـ ووفاته سنة ١٠٦ هـ .

طبقات ابن سعد ٥/٥٣٧ سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨ وفيات الأعيان ٢/ ١٩٤ تهذيب التهذيب ٥/ ٨ .

(٤) هو : مجاهد بن جبر أبو الحجاج مولى قيس بن السائب المخزومي شيخ المفسرين أخذ التفسير عن ابن عباس كان ثقة فقيهاً ورعاً عابداً متقناً . مؤلفه « تفسير مجاهد» طبع مؤخراً بنفقة حكومة قطر ، مولده سنة ٢١ ووفاته ١٠٤ هـ .

تهذيب التهذيب ١٠/ ٤٤ صفة الصفوة ٢/ ١١٧ طبقات ابن سعد ٩/ ٤٦٦ سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٩ .

(٥) هو : سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب قرشي مخزومي من كبار التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع كان لا يأخذ عطاء ويعيش من التجارة بالزيت وكان أحفظ الناس لأقضية عمر بن الخطاب وأحكامه حتى سمي راوية عمر توفي بالمدينة مولده سنة ١٣هـ ووفاته سنة ٩٤ هـ.

صفة الصفوة ٢/ ٤٤ طبقات ابن سعد ٥/ ٨٨ سير أعلام النبلاء ٤/ ٢١٧ وفيات الأعيان ٢/ ٣٧٥ .

(٦) انظر : هذا الاستدلال في : المستصفى ١/ ١٥٠ الأحكام للآمدي ٢/ ٦٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٩ .

وأما الثانى ، وهو : أنه لم يصدُر عن الباقين فى ذلك إنكار ، فلأنه لو صدر لنقل ، ولو نقل لاشتهر وتواتر ، فما لم يكن كذلك علمنا أنه لم يصدر، وأما أنه حينئذ يكون إجماعا فلما تقدم .

فإن قيل : إن ادعيتم العلم الضرورى بسبب هذه الروايات فممنوعة .

قال المرتضى : « إن الضرورة لا يختص بها البعض دون البعض ، مع المشاركة فى طريقها ، والمخالفون نحو الإمامية ، وشيوخ المعتزلة كالنظام وغيره، منكرون حصول هذا العلم الضرورى مع اختلاطهم بأهل الأخبار ، ومطالعة كتبهم ، ويحلفون على ذلك ، بل على عدم الظن بذلك أيضا ، فإن كذبتموهم فعلتم مالا يحسن وعورضتم بمثله ، وإن ادعيتم العلم النظرى ، بالاستدلال بها ، فلا نسلم أن الاستدلال بها يفيد ذلك ، فإنكم ما بينتم وجه الاستدلال بها حتى / (٨٣/أ) نعلم أنه هل تفيد ذلك أم لا ؟

وإن ادعيتم الظن فهذا لو سلم يلزم منه الدور ؛ لأن تلك الإخبارات حينئذ تكون أخبار آحاد ، فالاستدلال بها على كون أخبار الآحاد حجة ، يتوقف على كون أخبار الآحاد حجة ، فلو أثبتت حجية أخبار الآحاد بها لزم الدور .

سلمناه ، لكن لا نسلم أنهم عملوا بها وهى أخبار آحاد مفيدة للظن فلعلهم عملوا بغيرها من الأدلة نحو النصوص المتواترة ، والأقيسة الموافقة لها ، يذكرونها عند سماع تلك الإخبارات أو بها وهى متواترة عندهم ، ثم فتر نقلها فصارت آحاداً عندنا ، أو وإن كانت آحاداً لكنها كانت تفيد القطع بسبب القرائن المحتفة بها من الحاليَّة ، أو المقاليَّة .

سلمناه لكن عمل بها بعضهم أو كلهم .

والأول مسلم ، ولا حجة فيه ، والثانى ممنوع ولا يمكن دعواه(١) .

قوله : « عمل بها بعضهم وسكت الباقون عن الإنكار فكان حجة » .

قلنا : لا نسلم سكوت الباقين عنه .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٦٦ ، ٦٧ .

قوله : لو وجد لنقل واشتهر .

قلنا :لا نسلم أنه أنه لم ينقل ولم يشتهر؛ وهذا لأنه نقل عن بعضهم رده:

روى عن أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ أنه رد خبر المغيرة فى توريث الجدة حتى أخبره بذلك أيضا محمد بن مسلمة[1] .

ورد هو وعمر ـ رضى الله عنهما ـ خبر عثمان فيما رواه من إذن رسول الله ـ ﷺ ـ فى رد الحكم بن العاص[2] حتى طالباه بمن يشهد له به[3] .

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٨٣٧ من الرسالة .

(٢) هو : الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس القرشى الأموى والد مروان وعم عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ أسلم يوم الفتح وسكن المدينة ثم نفاه النبى ـ ﷺ إلى الطائف ثم أعيد إلى المدينة فى خلافة عثمان ـ رضى الله عنه ـ ومات بها سنة ٣٢ هـ .

طبقات ابن سعد ٥/٤٤٧ الاستيعاب ١/٣١٧ الإصابة ١/٣٤٥ ، ٣٤٦ .

(٣) روى الطبرانى من حديث حذيفة قال : لما ولى أبو بكر كلم فى الحكم أن يرده إلى المدينة فقال : ما كنت لأحل عقدة عقدها رسول الله ـ ﷺ ـ.

ويقال : إن عثمان ـ رضى الله عنه ـ اعتذر لما أعاده إلى المدينة بأنه كان استأذن النبى ـ ﷺ ـ فيه : قد كنت شفعت فيه فوعدنى برده .

واختلف فى سبب نفيه فقيل : إنه كان يُشِيعُ سرًّ رسول الله ـ ﷺ ـ وقيل : كان يحكيه فى مشيته .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « . . . وقصة نفى الحكم ليست فى الصحاح ، ولا لها إسناد يعرف به أمرها » وقال : « . . . وأما قصة الحكم فعامة من ذكرها إنما ذكرها مرسلة ، وقد ذكرها المؤرخون الذين يكثر الكذب فيما يروونه ، وقل أن يسلم لهم نقلهم من الزيادة والنقصان ، فلم يكن هنا نقل ثابت يوجب القدح فيمن دون عثمان .

وقال : « . . . فلعل أبا بكر وعمر ـ رضى الله عنهما ـ لم يرداه لأنه لم يطلب ذلك منهما، وطلبه من عثمان ، فأجابه إلى ذلك ، أو لعله لم يتبين لهما توبته وتبين ذلك لعثمان ، وغاية ما يقدر أن يكون هذا خطأ من الاجتهاد أو ذنبا » .

وقال ابن حزم:« ونفى رسول الله ـ ﷺ ـ للحكم لم يكن حداً واجباً،ولا شريعة على التأييد وإنما كان عقوبة على ذنب استحق به النفى ، والتوبة مبسوطة ، فإذا تاب سقطت عنه تلك العقوبة بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام. وصارت الأرض كلها مباحة » .

=

ورد عمر خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان ، وقال له: هات من يشهد لك به، وإلا أوجعت ظهرك حتى أتى بأبى سعيد الخدرى وشهد له به[1].

ورد هو أيضا خبر فاطمة بنت قيس[2] وقال : « لا ندعُ كـتابَ ربنا ، وسنةَ نبينا لقول امرأة لا ندرى أَصَدَقَتْ أم كَذَبَت[3] » وهذا الاحتمال يثبت فى جميع أخبار الآحاد.

ورد على خبر أبى سنان الأشجعى[4]فى بَرْوَعَ بنت وَاشِق[5]وهى كانت

= انظر: الفصل فى الملل والنحل٤/ ١٥٤ منهاج السنة ٦/ ٢٦٥ ـ ٢٦٨ الإصابة١/ ٣٤٥ .

(١) أخرجه البخارى عن أبى سعيد الخدرى ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الاستئذان باب التسليم والاستئذان ثلاثا ٥/ ٢٣٠٥ .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الأداب باب الاستئذان ٣/ ١٦٩٤ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب الآداب باب كم مرة يسلم الرجل فى الاستئذان ٢/ ٦٣٧ .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الاستئذان ، باب ما جاء فى أن الاستئذان ثلاث ٤/ ١٥٧ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب الأدب باب الاستئذان ٢/ ٣١٦ .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الاستئذان ٢/ ٩٦٣ .

وأخرجه أحمد فى المسند ٣/ ٦ ، ١٩ .

(٢) هى: فاطمة بنت قيس بن خالد الفهرية الصحابية وروى عنها الأسود بن يزيد وعروة كانت من المهاجرات الأول .

الإصابة ٤/ ٣٨٤ الاستيعاب ٤/ ١٩٠١ .

(٣) أخرجه مسلم عن عمر ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ٢/ ١١١٨ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الطلاق باب من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس ١/ ٥٣٤ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الطلاق باب ما جاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة ٣/ ٤٧٥ .

(٤) هو ابن سنان الأشجعى ، اختلف فى كنيته ، فقيل : أبو محمد ، وقيل : أبو سنان روى عن النبى ﷺ وروى عنه مسروق وجماعة من التابعين ، مات مقتولا فى وقعة الحرة على يد نوفل بن ساحق بأمر من مسلم بن عقبة المرى الإصابة٣/ ٤٤٦

(٥) هى بَرْوع بنت وَاشق الرؤاسية الكلابية أو الأشجعية زوج هلال بن مرة ، روت =

مُفَوَّضَة(١) وهو أنه قضى لها رسول الله - ﷺ - بمهر المثل حين مات عنها زوجها قبل الدخول وقبل المفرض(٢) .

وأيضا اشتهر منه أنه كان لا يقبل رواية أحد حتى يحلفه سوى أبى بكر(٣) لما ثبت عنده من القرائن الحالية صدقه فيما يخبره لا لمجرد(*) كونه واحدا عدلا ، وإلا لقبل قول غيره من العدول كما قبل قوله ، وردت عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله(٤) .

= حديث أنها نكحت رجلاً وفوضت إليه فتوفى قبل أن يجامعها ، فقضى لها رسول الله - ﷺ - بصداق نسائها . الإصابة ٤/٢٥١ .

(١) المفوضة بكسر الواو : اسم فاعل من فَوَّض ، وبفتحها : اسم مفعول منه .
قال الجوهرى : فوض إليه الأمر ، أى : رده إليه . والتفويض فى النكاح : التزويج بلا مهر .
فالمفوضة بفتح الواو أى المفوض مهرها .
والمفوضة : بكسرها : التى ردت أمر مهرها إلى وليها .
انظر : الصحاح للجوهرى باب الضاد فصل الفاء ٣/١٠٩٩ المطلع على أبواب المقنع ص ٣٢٧.

(٢) خبر أبى سنان الأشجعى هذا أخرجه أبو داود فى كتاب النكاح ، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات ١/٤٨٧ .
وأخرجه الترمذى فى كتاب النكاح ، باب ما جاء فى الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها ٢/٣٠٦ وقال : حديث حسن صحيح .
وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح ، باب إباحة التزويج بغير صداق ٦/٩٨ - ١٠٠
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك ١/٣٤٨ .

(٣) سبق تخريجه ص (٢٨٠٥) من الرسالة .

(*) آخر الورقة (٩١) من نسخة (ك) .

(٤) وهو ما رواه عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - أن رسول الله - ﷺ - قال : « إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه . فلما بلغ ذلك عائشة - رضى الله عنها - قالت : والله ما كذب ابن عمر ولكنه وَهِم إنما قال رسول الله - ﷺ - : إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه» .
أخرجه البخارى فى كتاب الجنائز باب قول النبى - ﷺ - يعذب الميت ببعض بكاء أهله إذا كان النوح من سنته ٢/١٠٠ .
وأخرجه مسلم فى كتاب الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ٢/٦٤١ . =

فهذا الرد منهم يدل على أنهم لم يروا العمل بخبر الواحد وإلا لما ردوه .

سلمنا أنهم سكتوا عن الإنكار ، لكن لا نسلم أن السكوت يدل على الرضا وهذا لأن السكوت يحتمل وجوها أخر غير الرضا كما تقدم ذكره[1] .

سلمنا أنه يدل على الرضا ، وهو يدل على انعقاد الإجماع ، لكن على النوع الذى قبلوه وعملوا به ، أو على سائر أنواعه .

والأول مسلم ، لكن لا يلزم منه حجية سائر أنواعه ؛ لاحتمال أن يأمر الشارع بالعمل بذلك النوع دون سائر الأنواع ، أو لأن اتفاقهم على قبوله يدل على صحته نفياً للخطأ عنهم ، وهذا المعنى غير حاصل فى سائر أنواعه فلم يلزم منه حجية سائر أنواعه .

والثانى ممنوع ، ولا يمكن دعواه ؛ لأن من المعلوم بالضرورة أنهم لم يعملوا بجميع أنواع الخبر ، وحينئذ نقول : ذلك النوع غير معلوم لنا بعينه ، فإذن لا نوع من أنواع الخبر الواحد إلا ويحتمل أن يكون ذلك النوع ، ويحتمل أن لا يكون وحينئذ يلزم أن لا يكون شىء من أنواعه حجة لوقوع التردد فى حجيته .

سلمنا أن النوع الذى عملوا به ، وأجمعوا عليه معلوم لنا ، لكن لا يلزم من جواز العمل لهم بذلك النوع ، جواز العمل به لنا ؛ وهذا لأنهم شاهدوا الرسول ـ عليه السلام ـ، وعرفوا مجارى كلماته ، ومناهج رموزه وإشاراته ، وعرفوا أحوال[2] أولئك الرواة فى العدالة وعدمها ، وعرفوا قرائن صدقهم

= وأخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز باب فى النوح ٣/ ٤٩٤ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الجنائز باب ما جاء فى الرخصة فى البكاء على الميت ٢/ ٢٣٦.

وأخرجه النسائى فى كتاب الجنائز باب النياحة على الميت ٤/ ١٧ .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الجنائز باب النهى عن البكاء على الميت ١/ ٢٣٤

وأخرجه البيهقى فى كتاب الجنائز باب سياق أخبار تدل على أن الميت يعذب بالنياحة عليه وما روى عن عائشة رضى الله عنها فى ذلك ٤/ ٧٢

(١) أى فى الإجماع السكوتى ص (١٣٢) من الرسالة

(٢) فى الأصل (إجمال) ،والمثبت فى (ك)

فيما رووه من الأخبار ، وإذا كان كذلك كان عملهم بذلك الأخبار إما بناء على القطع بصدقهم وإما بناءً على الظن الأقوى بصدقهم ، وعلى التقديرين لا يلزم منه وجوب العمل به أو جوازه لنا .

لا يقال : من قال بحجية نوع منها في زمان ما قال بحجية كل أنواعه في كل الزمان، ومن لم يقل به لم يقل بذلك، فالقول بالفصل قول لم يقل به أحد .

لأنا نقول : لا نسلم أنه قول لم يقل به أحد ، ومن أين لسنا طريق إلى حصول العلم أو الظن به ؟ .

وهذا لأن العلماء تفرقوا في مشارق الأرض ومغاربها ، فمن أين يحصل العلم بأنه قول لم يقل به أحد ؟ وإنما يمكن حصول العلم بمثل هذا في زمان الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ، فأما بعدهم فلا .

سلمناه لكنه إجماع ظني ، والمسلك على ما تزعمونه قطعي ، فلا يجوز إثبات مقدماته به[1] .

الجواب عن الأول : أنا ندعي العلم الضروري به ؛ وهذا فإن من خالط أهل الأخبار ، وطالع كتبها اضطر إلى العلم به ، كمن سمع الأخبار الواردة في شجاعة علي ، وسخاوة حاتم ، فإنه يضطر إلى العلم به ، وإن كان كل واحد من تلك الأخبار آحاداً لا تفيد القطع ، إلا أن القدر المشترك بينها متواتر من جهة المعنى فكذا ها هنا ، فإنا نسلم أن كل واحد مما رويناه وغيره من هذا الباب ، وإن كان آحاداً لكن القدر المشترك بينها متواتر من جهة المعنى[2] .

قوله : « الضرورة لا يختص بها قوم دون قوم مع المشاركة في طريقها .

قلنا : نعم ، لكن لا نسلم أن الخصوم بأسرهم أنكروا ذلك، فإن منهم من اعترف بذلك ،لكن زعم أن الإجماع ليس بحجة كالنظام ،[وأما[3]] الإمامية فليسوا بأسرهم مخالفين في هذه المسألة، فإن أبا جعفر الطوسي من الأصوليين،

---

(١) انظر الاعتراضات التي ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ في المعتمد ٢/ ٥٩٤ ، ٥٩٥ المستصفى ١/ ١٥٠ ، ١٥٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٤٢ ـ ٥٥

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٥٠ الأحكام للآمدي ٢/ ٦٨

(٣) كلمة (أما) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك)

وأتباعه /(١/٨٤أ) منهم وافقونا فى ذلك، وأما الأخباريون(١) منهم مع أن كثرة الشيعة منهم ، يعولون فى أصولهم على الأخبار المروية بالآحاد عن أئمتهم ، فضلا عن الفروع ، فلم يبق منكر لهذا العلم الضرورى إلا شرذمة قليلة منهم نحو المرتضى وأتباعه، ولا يقدح فى الضروريات إنكار الجمع القليل لها ، كما فى البديهيات والمحسوسات ، فإن جحد المخالفين لا يقدح فيها .

سلمنا أنه ليس بضرورى ، لكنه استدلال قطعى ، فإنا وإن لم نقطع بصدق كل واحد من هذه الأخبار ، لكن نعلم قطعاً أن كلها ليس بكذب ، بل نقطع أن فيها ما هو صحيح ، وأى واحد منها صح ، ثبت جواز عمل بعضهم به ، والتقدير حينئذ كما سبق على تقدير صحة الكل(٢) .

وعن الثانى : أن كون العمل إنما كان بتلك الأخبار لا بغيرها مصرح به فى بعضها ، كما فى دية الجنين، فإنه قال: « لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ».

وكما فى دية الأصابع فإنه نقل أنه ترك رأيه لما سمع ما فى كتاب عمرو بن حزم، وكما فى حديث المخابرة ، وفى حديث التقاء الختانين ، ومستدل عليه بأمر يختص فى بعضها ، كما فى حديث المغيرة فإن أبا بكر ـ رضى الله عنه ـ طلب منه من يشهد له ، ولو كان ذلك بناءً على دليل يذكر إذ ذاك ، لما كان لذلك الطلب معنى ، وكما فى حديث الاستئذان ، وبأمر عام فى كلها ، وهو: أنه لو كان ذلك بناء على دليل آخر لوجب ظهور ذلك الدليل ، فإن الدين والعادة يوجبان ذلك .

أما الدين : فلأن سكوتهم عن ذكر ذلك الدليل(*) عند سماع الخبر والعمل بموجبه يوهم إيهاماً ظاهراً بل ظنا ظاهرا أنهم عملوا لأجله ، كما هو فى المقطوع ، ولا شك أن ذلك غير جائز شرعا .

وأما العادة:فلأن الجمع العظيم إذا اشتد اهتمامهم بأمر قد التبس عليهم،

---

(١) الأخباريون : طائفة من الإمامية بعضها مشبهة ، وبعضها سلفية
انظر : الملل للشهرستانى ١/ ٣٣٣ .

(٢) انظر المحصول ج٢ق١/ ٥٥٠ ـ ٥٥٢

(*) آخر الورقة (٩٢) من نسخة (ك)

لاسيما مدة طويلة ، ثم زال عنهم ذلك اللبس لدليل يذكروه ، أو لسماحة الخاطر برأي[1] قادح فيه من إظهار ذلك الدليل والاستبشار بسبب الظفر به[2] لاسيما عندما يكون عدم إظهاره موهماً للباطل ، ولاسيما من الجمع العظيم ، والعلم به بعد الاستقراء ضروري ، وأما كون العمل بها لقرائن احتفت بها ، أو لكونها كانت متواترة عندهم والأصل ينفيه ؛ إذ الأصل عدم القرينة ، والأصل عدم التغيير[3] .

وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن ذلك رد لخبر الواحد من حيث أنه خبر واحد ، فإنهم وإن لم يقبلوا في بعض الصور خبر الواحد ، لكنهم قبلوا خبر الاثنين ، وقبلوا الخبر مع الحلف ، وبهذا لا يخرج ذلك عن كونه خبر واحد بالتعريف الذي تقدم ذكره ، وحيث لم يقبلوا أصلاً كما في خبر فاطمة بنت قيس ، وخبر أبي سنان الأشجعي ، فإنما لم يقبلوه للتهمة .

وأما قوله :الاحتمال المذكور في رد خبر فاطمة بنت قيس قائم في كل خبر واحد.

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن مثل هذا لا يستعمل إلا فيما لا يغلب ظن الصدق، وأما الذي يغلب ظن الصدق لا يقال فيه ذلك ، ونحن إنما نجوز العمل به إذا كان ظن صدقه راجحا على كونه كذبا ، أو نقول : إن ذلك لخصوص كونه مُخَصِّصاً لكتاب الله ، أو ناسخاً له ، لا لعموم كونه خبر واحد ولعل - عمر رضي الله عنه - لا يرى تخصيص كتاب الله بخبر الواحد ، فأما النسخ به فغير جائز عند الأكثرين .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أنهم لم يعملوا به[4] ، لكن نقول : إن الذين نقلتم عنهم أنهم لم يعملوا به ، هم الذين نقلنا عنهم أنهم عملوا به ، فلابد

---

(١) في الأصل : (أى) والمثبت في (ك) .

(٢) في الأصل : (عنه) والمثبت في (ك) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٥٢ الأحكام للآمدي ٢/ ٦٨ ، ٦٩

(٤) في (ك) : (ذلك) .

من التوفيق بين النقلين صوناً للتناقض ، وما ذاك إلا أن القبول والعمل به محمول على ما وجد شرائط القبول والعمل به ، والرد محمول على ما إذا لم يوجد ذلك[1] .

وعن الرابع ما تقدم فى الإجماع[2] .

وعن الخامس : أنه يدل على قبول خبر الواحد العدل ، وليس هناك شىء يمكن ضبط النوع المقبول به نحو كونه وارداً فى العبادات ، أو فى المعاملات ، أو فى الجنايات أو غيرها ؛ لأنه وجد فى كل نوع منها ، ولا يمكن ضبطه بأنه النوع الذى قبلوه وعملوا به ؛ لأن ذلك وصف يحصل له بعد القبول ، فلا يجوز أن يكون ذلك ضابطاً للقبول ؛ ضرورة أن ضابط القبول يجب أن يكون متقدماً على القبول . ومن هذا يعرف فساد قوله : أو لأن اتفاقهم على القبول يدل على صحته نفياً للخطأ عنهم؛ لأن ذلك إنما يعرف بعد القبول فلا يجوز أن يكون ذلك علة القبول[3] .

وعن السادس : هو ما سبق أنه لا قائل بالفصل .

قوله : لا سبيل إلى العلم أو الظن به .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن العلم به حاصل ظاهراً بعد استقراء الكتب المصنفة فى هذا الباب ، وعدم السماع من النقلة ، فإنه لو قال به أحد لدونه فى الكتب أو لتحدث به لتلامذته وأصحابه .

وعن السابع : أنا لا نقول : إن المسلك قطعى ، وكيف نقول ذلك مع قولنا : إن الإجماع السكوتى حجة ظنية وهو أحد مقدماته[4] ؟

وأما القياس: فهو أن الخبر الواحد ـ الذى لا يقطع بصحته بل يغلب على الظن صدقه ـ مقبول فى الفتوى والشهادات والأمور الدنيوية،كالأرباح والأغذية، والأدوية، فوجب أن يكون مقبولاً فى الروايات . والجامع/(٨٥/أ) تحصيل

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٥٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٦ .

(٢) عند الكلام على الإجماع السكوتى .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٦٩ .

(٤) انظر : ما أجاب به المؤلف فى: التبصرة ص ٣٠٨ المستصفى ١/ ١٥٠ ، ١٥٣، ١٥٤ المحصول جـ٢ق١/ ٥٥٢ ـ ٥٥٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٥٩

المصلحة المظنونة، أو دفع المفسدة المظنونة، بل الرواية أولى بالقبول من الفتوى والشهادة :

أما من الفتوى : فلأن كل ما يفرض من الاحتمالات الموجبة لعدم قبول خبر الواحد نحو كذب الراوى عمداً أو خطأ ، وغلطه وعدم ضبطه ، فهو بعينه حاصل فى المفتى مع احتمالات أخر موجبة لعدم قبول الفتوى ، نحو احتمال جهله بالأمور التى يتوقف عليها معرفة كيفية الاستدلال ، وغلطه فى وجه الاستدلال ، فإن[1] العارف بشرائط الاجتهاد قد يعرض له الغلط ، ولاشك أن احتمال الخطأ فى الفتوى بسبب الأمور التى يمتاز بها عن الرواية أكثر ؛ لأنها صعبة الحصول يغلط فيها الأكثرون ، فإذا كانت الفتوى مقبولة من الواحد مع تطرق الخطأ إليه من وجوه عديدة فبأن تكون الرواية مقبولة مع أن تطرق الخطأ إليها أقل أولى .

وأما من الشهادة ؛ فلأن الشهادة لكونها تتضمن إثبات الحق على معين يحتاط فيها مالا يحتاط فى الرواية على تقدير القبول ؛ لأن الاختلاف فى الحكمة يدل على الاختلاف فى الحكم ، وذلك يدل على أن الشهادة أضيقُ باباً من الرواية ، فإذا قبل فيها خبر من لا يفيد خبره العلم ، فبأن يقبل فى الرواية خبر من لايفيد خبره العلم أولى (*) وأحرى[2] .

فإن قلت الفرق بين الفتوى والشهادة ، ورواية الواحد من وجهين :

أحدهما : أن العمل بالفتوى والشهادة ضرورى ؛لأنه لا يمكن تكليف كل واحد من المكلفين بتحصيل رتبة الاجتهاد؛ لأنه يؤدى إلى اختلال نظام العالم ولا طريق إلى تمييز المحق عن المبطل إلا بالشهادة ؛ إذ التنصيص فيه من الشارع ممتنع، فيتعين أن يكون بالشهادة، ويتعذر أو يتعسر إشهاد الجمع الكثير الذين يفيد

---

(١) فى (ك) : (فأما) .

(*) آخر الورقة (٩٣) من نسخة (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق ١/ ٥٥٤ .

خبرهم العلم فى كل واقعة ، فيكون بالفتوى والشهادة المظنونة ضرورياً .

وأما العمل بخبر الواحد فغير ضرورى ؛ لأنه إن وجد فى الواقعة نص قاطع عمل به، وإلارجع إلى البراءة الأصلية، ولايلزم من جواز العمل بالظن الذى يحتمل الخطأ والغلط عند الضرورة أو الحاجة الماسة جواز العمل به عند عدمها.

وثانيهما : أن قبول خبر الواحد يقتضى ثبوت الحكم فى حق عامة المكلفين وقبول الفتوى والشهادة ليس كذلك ، بل يقتضى ثبوته فى حق جزئى معين ، ولا يلزم من جواز العمل بالظن فيما فيه المفسدة القليلة جواز العمل به فيما فيه المفسدة الكثيرة[1] .

قلت : الجواب عن الأول : أنه لا ضرورة فى الفتوى والشهادة أيضاً لأنه إن وجد المفتون والشهود بحيث يفيد خبرهم العلم عمل بفتواهم وشهادتهم ، وإلا رجع إلى البراءة الأصلية ، هذا ما قيل ، وفيه نظر ؛ لأن الرجوع إلى البراءة الأصلية إذ ذاك يقتضى إنسداد باب المعاملة ، وعدم إثبات الحقوق ، ضرورة أن شهادة الجمع الكثير الذى يفيد خبرهم العلم متعذر أو متعسر ، وفيه اختلال نظام العالم .

وعن الثانى : أن الفتوى والشهادة وإن أثبت كل واحد منهما الحكم فى جزئى معين ، لكن الحكم بشرعيتهما فى حق كل شخص يقتضى ضرورة ذلك أيضاً شرعاً عاماً فلا فرق[2] .

وأما المعقول فمن وجوه :

أحدها : أن العمل بخبر الواحد يقتضى دفع ضرر مظنون ؛ لأن الراوى العدل إذا أخبر عن الرسول ـ عليه السلام ـ أنه أمر بهذا الفعل حصل ظن أنه وجد هذا الأمر ، وعندنا مقدمة يقينية وهى : أن مخالفة أمر الرسول سبب

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ق١/٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/٥٥٦ .

لاستحقاق العقاب ، فحينئذ يحصل من مجموع هاتين المقدمتين ، ظن أنا لو تركنا الأمر الذى أخبر عنه العدل لصرنا مستحقين للعقاب ، فوجب أن يجب العمل به ؛ لأنه إذا حصل الظن الراجح، والتجويز المرجوح لم يجز العمل بالمرجوح ؛ لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بضرورة العقل فيتعين العمل بالراجح ؛ إذ القسمان الباقيان ممتنعان؛ لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما [١].

قلت : متى يجب ترجيح الظن الراجح على المرجوح ، إذا لم يمكن تحصيل العلم به ، أو مطلقا ؟ .

والأول مسلم ، لكن لا نسلم أنه لا يمكن تحصيل العلم بهذلك الحكم المظنون الذى دل عليه خبر الواحد حتى يلزم العمل به ؛ وهذا فإن الرجوع فيه إلى الكتاب ، أو السنة المتواترة ، أو القياس اليقينى أو البراءة الأصلية يفيد العلم به .

والثانى ممنوع ؛ وهذا فإن تجويز العمل به إذ ذاك تجويز العمل بما لا يؤمن أن يكون خطأ مع إمكان الاحتراز عنه ، والعقل يأباه ، فإذا أبى العقل تجويز العمل به ، فكيف ظنك بوجوب العمل به ؟

سلمنا أنه لا يمكن تحصيل العلم به ، لكن متى يجب العمل به إذا لم يمكن تحصيل ظن أقوى منه أو مطلقاً ؟

والأول مسلم ، فلم قلت : أنه لا يمكن تحصيل ظن أقوى منه مما تقدم من المدارك حتى يلزم العمل به ؟

والثانى ممنوع ؛ وهذا فإن الاكتفاء بالأدنى مع القدرة على الأعلى مما يأباه العقل أيضا .

سلمنا دليلكم لكنه منقوض بما أنه لا يجب على القاضى العمل بقول

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٥٥٧/١ .

الشاهد الواحد إذا غلب على ظنه صدقه، وكذا بقول الشاهدين فى الزنا إذا غلب على ظنه صدقهما، وبما إذا غلب على الظن صدق مدعى النبوة، وبما / (٨٦/أ) إذا غلب على الظن صدق الشاهدين وهما فاسقان ، والراوى الفاسق من غير توبة من الفسق، بل لا يجوز العمل به فى هذه الصورة كلها ، ومنقوض أيضا بما إذا غلب على ظن الدهرى(١) واليهودى والنصرانى قبح هذه الأعمال الشرعية ، فإن غلبة الظن حاصلة فى هذه الصورة مع أنه لا يجوز العمل به .

فإن قلت : الظن إنما يعتبر حيث لم يقم الدليل على فساده ، وفيما ذكرتم من الصور إنما لم يعتبر لقيام الدلالة على فساده فلا ينتقض ما ذكرنا .

قلت فعلى هذا التقدير لا يتم دليلكم إلا إذا بينتم أنه لا قاطع يدل على فساد الظن الحاصل من خبر الواحد ، فيصير نفى ما يدل على فساده جزءا من المقتضى، أو شرطا لاعتباره ، وعلى التقديرين يجب عليكم أن تثبتوا أنه لم يوجد ما يدل على فساده وأنتم ما فعلتم ذلك ، كيف وقد وجد من العمومات(*) ما يدل على عدم اعتبار الظن مطلقا .

قلت : الجواب عن الأول : أنه يجب ترجيح الظن الراجح على المرجوح مطلقا؛ لأنه لو كان متوقفاً عليه فَقَبْلَهُ إلى أن يحصل مرتبة العلم إن لم يعمل به لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما ، أو ترجيح المرجوح على الراجح ، وكل ذلك باطل، فما يفضى إليه أيضا كذلك ، فالتوقف عليه باطل .

وأما قوله : تجويز العمل به إذ ذاك تجويز العمل بما لا يؤمن أن يكون خطأ

---

(١) الدهرى: من يقول بقدم الدهر ، ولا يؤمن بالبعث ، وينكر حشر الأجساد ويقول: ﴿ما هىَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنيَا نموتُ ونحيَا وما يُهلكُنَا إلا الدَّهرُ﴾ سورة الجاثية الاية(٢٤).
مع إنكار إسناد الحوادث إلى الصانع المختار سبحانه وتعالى .
انظر : لوامع الأنوار البهية ٢/١٥٧ ـ حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٤١ .

(*) آخر الورقة (٩٤) من نسخة (ك) .

مع إمكان الاحتراز عنه فممنوع أولا .

سلمناه لكن لا نسلم أن العقل مما يأباه ؛ وهذا لأن العقلاء لا يزالون يقدمون على الاحتمالات الراجحة المفضية إلى المصالح مع إمكان أن لا يكون كذلك ، ومع إمكان أن يبنوا الأمر فيه على اليقين . وبه خرج الجواب عن الثانى أيضا .

وعن الثالث : أن الأصل عدم ما يدل على فساده ، وسنجيب عن العمومات الدالة على عدم اعتبار الظن ، كيف وقد وجد ما يدل على اعتبار الظن الحاصل به وهو ما ذكرناه من الأدلة(١) .

وثانيها : وهو ما اعتمد عليه أبو الحسين البصرى وغيره وهو : أن العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، بدليل أنهم يذمون المريض إذا ترك شرب الدواء المر الذى أخبر عنه الطبيب بأنه نافع له،وكذا يذمون المسافر إذا سلك طريقا أخبر الثقة بأنها مخوفة، وإن كانت فى القرب والحسن خيراً من غيرها ، ولا يعلمون وجوب ذلك إلا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لوجوبه سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل فإنه قد علم من حيث الجملة وجوب التحرز من المضار ،وحسن اجتلاب المنافع، فإذا أخبرهم الثقة بحصول المضرة فى شىء فإنهم يرون وجوب الاحتراز عنه؛ لأنهم ظنوا تفصيل ما علموه جملة، وكذا لو أخبرهم بحصول النفع فى شىء، فإنهم يرون حسن اجتلابه ،ولا ذاك إلا بما ذكرناه بدليل الدوران؛ فإن الحكم المذكور دار معه وجوداً وعدماً أما وجوداً ففى الصور التى ذكرناها،وأما عدماً حيث لم يعلموا من حيث الجملة ، أو لم يظنوا من حيث التفصيل ، وهذا المعنى بعينه حاصل فى خبر الواحد؛ لأنه قد علم من حيث الجملة أن مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فإذا أخبر الثقة بأنه عليه السلام أمر بهذا الفعل، حصل ظن تفصيلى أن تركه سبب لاستحقاق العقاب فوجب أن يجب العمل به(٢) .

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٥٥٧ .

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٥٨٣ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٥١ ، ٥٥ .

وثالثها : طريقة الاحتياط ، وتقريرها : أن صدق الراوى أغلب على الظن، فكان أقل احتمالاً للخطأ فيجب المصير إليه[1]، لقوله ـ عليه السلام ـ: « دَعْ ما يَرِيبُكَ إلىَ مَالاَ يَرِيبُك »[2] .

ورابعها : أن صدق الراوى ظاهر ، فكان الحكم به واجباً ، لقوله ـ عليه السلام: « أقضى بالظاهر »[3] .

وخامسها : أن المفتى إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب ، وسنة متواترة وإجماع، وقياس قطعى ووجد خبر الواحد ، فلو لم يحكم به لتعطلت أكثر الوقائع عن الحكم الشرعى ؛ ضرورة أنه لم يوجد فى أكثر الوقائع الأدلة الشرعية القاطعة وهو ممتنع[4] .

وسادسها : أنه ـ عليه السلام ـ كان مبعوثاً إلى الخلائق كلها . فلو لم يقبل خبر الواحد لتعذر إبلاغ الشرائع إلى الخلائق بأسرهم ؛ ضرورة أنه يتعذر أن يخاطب الجميع بالمشافهة ، وأن يبعث إليهم عدد التواتر ، ولما بطل اللازم بطل الملزوم[5] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٥٣ .

(٢) أخرجه الترمذى فى أبواب صفة القيامة ٤/ ٧٧ عن أبى الحوراء السعدى قال : قلت للحسن بن على ما حفظت من رسول الله ـ ﷺ ؟ قال : حفظت من رسول الله ـ ﷺ ـ: « دع ما يريبك إلى مالا يريبك فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة » وقال: هذا حديث صحيح .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الأشربة فى باب الحث على ترك الشبهات٨/ ٣٢٧.

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ١/ ٢٠٠ .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب البيوع ٢/ ١٣ وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع باب كراهية مبايعة من أكثر ماله من الربا أو ثمن المحرم ٥/ ٢٣٥ .

(٣) سبق تخريجه ص (٢١٨) من الرسالة .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٥٤ .

(٥) انظر : المصدر السابق ٢/ ٥٥ .

ولا يخفى عليك ضعف بعض هذه الوجوه ، وما هو منها مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح، وما هو غير مبنى عليها، وبهذه الوجوه إنما يتمسك من يقول: إن الدليل العقلي دل أيضا على ورود التعبد بخبر الواحد دون من لم يقل به .

واحتج المنكرون لوقوعه بالكتاب ، والسنة ، والمعقول :-

أما الكتاب : فالآيات التى ذم فيها اتباع الظن وعدم العلم ، وقد تقدم ذكرها وأجوبتها فى المسألة المتقدمة .

وأما السنة : فما روى أنه - عليه السلام - توقف فى خبر ذى اليدين[1] إلى أن شهد له أبو بكر وعمر - رضى عنهما[2] - .

وجوابه : أنه عليه السلام إنما توقف للتهمة ، حيث انفرد بذلك مع حضور

---

(١) حجازى من بنى سليم ، يقال له « الخرباق » صحابى وهو الذى كلّم النبى - ﷺ لما سها فى الصلاة عاش ذو اليدين حتى روى عنه بعض متأخرى التابعين .
انظر : الاستيعاب ٢/ ٤٧٥ الإصابة ٢/ ٤٢٠ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة باب من لم يتشهد فى سجدتى السهو ١/ ٤١٢ من حديث أبى هريرة .
وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الصلاة باب السهو والسجود له ١/ ٤٠٣ .
وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الصلاة باب السهو فى السجدتين ١/ ٢٣١ .
وأخرجه عنه الترمذى فى الصلاة باب ما جاء فى الرجل يسلم فى الركعتين من الظهر والعصر ١/ ٢٤٧ .
وأخرجه النسائى عنه فى كتاب السهو باب ما يفعل من سلم من ركعتين ناسيا وتكلم ٣/ ٢٠ .
وأخرجه عنه ابن ماجة فى كتاب إقامة الصلاة باب فيمن سلم من اثنتين أو ثلاثا ساهيا ١/ ٢١٩ .
وأخرجه عنه الدارمى فى كتاب الصلاة باب سجدتى السهو من الزيادة ١/ ٢٩٠ .
وأخرجه عنه الطيالسى فى مسنده فى كتاب الصلاة باب من سلم من ركعتين ١/ ١١٠ .

غيره ؛ فإن ذلك مما يوهم الغلط والسهو ، فلما انتفت هذه التهمة بشهادتهما له قبل، ولو كان ذلك لكونه خبر واحد لما قبل عند شهادتهما له أيضا ؛ لأنه لم يخرج خبره عند انضمام أخبارهما إليه عن أن يكون خبر واحد .

وأما المعقول : فما تقدم من الوجوه العقلية فى المسألة المتقدمة ، وقد تقدم أجوبتها أيضًا ، والذى نزيده هنا وجهين :

أحدهما : أن البراءة الأصلية يقينية ، وخبر الواحد ظنى ، وترك اليقينى بالظنى ترجيح للمرجوح /(٨٧/أ) على الراجح وهو ممتنع بالبديهة .

وجوابه : منع أن البراءة الأصلية يقينية بعد ورود التكاليف ، بل الشغل محتمل وإن لم يظهر لنا سبب الشغل ، فرفعها بخبر الواحد ليس رفعا لليقينى بالظنى، بل رفعاً للظنى بالظنى ، وأنه غير(*) ممتنع عقلا .

وثانيهما : أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز ذلك للمجتهد؛ للآيات الدالة على ذم التقليد، وكما لا يجوز له تقليد مجتهد آخر.

وجوابه : منع أنه تقليد له ؛ وهذا لأن قبول الخبر تقليد لصاحب الخبر لا للراوى .

سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يجوز. أما الآيات فمحمولة على التقليد فى الأصول دون الفروع . وأما الحكم فى المقيس عليه فممنوع .

سلمناه لكن ذلك لتساويهما ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك ، فإن المروى له ليس يساوى الراوى فى العلم أو الظن بذلك الخبر[1] .

(*) آخر الورقة (٩٥) من نسخة (ك) .

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٦٠٤ المستصفى ١/ ١٥٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٦٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٦٨ .

القسم الثانى

فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد

وهى تنقسم إلى متفق عليها ، وإلى مختلف فيها ، فنرتب هذا القسم على صنفين :

الصنف الأول

« فى الشرائط المتفق عليها »

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

يشترط أن يكون الراوى مكلفاً ، فلا تقبل رواية المجنون والصبى مراهقاً كان أو لم يكن ، مميزاً كان أو لم يكن[1] .

أما المجنون والصبى الذى لا يميز [فلعدم الضبط وعدم التمكن [2]] من الاحتراز عن الخلل .

وأما المميز المراهق وإن كان بينه وبين البلوغ زمان يسير ، فلوجوه :

أحدها : أن رواية الفاسق لا تقبل مع أنه يخاف أن يلحقه العقاب على الكذب ؛ لكونه مكلفا بتركه ، فرواية الصبى أولى أن لا تقبل مع أنه لا يخاف ذلك لعدم كونه مكلفا به .

وثانيها : أنه لا يقبل قوله على نفسه لمعنى فى نفسه ، لا لحق الغير ولا لصيانة ما له ، فأولى أن لا يقبل قوله على غيره كالمجنون .

واحترزنا عما ذكرنا من القيد عن المحجور عليه لفَلَسٍ ، أورِقٍّ ، أو سفه .

وثالثها : أنه لا تحصل الثقة بقوله ، فلا يجوز العمل به ، كما فى الأمور الدنيوية .

ورابعها : أنه يعلم أنه غير ممنوع من الكذب فلا يحترز عنه ؛ لعدم الزاجر والمانع عنه فى حقه دنيا ودينا فلا يقبل[1] .

---

(١) انظر : المسألة فى العدة ٣/ ٩٢٤ المستصفى ١/ ١٥٦ المحصول ج ٢ق١/ ٥٦٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٧١ نهاية السول ٣/ ١٢٢ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) انظر : هذه الوجوه التى ذكرها المصنف فى : المستصفى ١/ ١٥٦ المحصول ج٢ق١/ ٥٦٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٧١ ، ٧٢ .

وإنما [1]يقبل إخباره عن كونه متطهراً حتى يجوز الاقتداء به فى الصلاة [2] ، إما لأن صحة صلاة المأموم غير موقوفة على صحة صلاة الإمام . وإما لأنه يتعذر أو يتعسر معرفة ذلك من غيره، فلا يعرف إلا من جهته فيقبل للضرورة .

وإما لأن الاحتياط والتحفظ فى الرواية أشد منه فى الإخبار عن طهارة نفسه وما يترتب عليه من الاقتداء به فى الصلاة ؛ لكون الرواية تثبت شرعا عاما على المكلفين بأسرهم، ولهذا يصح الاقتداء بالفاسق والمتعود بالكذب عند ظن الطهارة ، ولا تقبل روايتهما وإن ظن صدقهما .

وإما لأن منصب الرواية أعلى من منصب الإمامة فيحتاط فيه مالا يحتاط فى الإمامة[3] .

فإن قلت : هب أن صحة صلاة المأموم غير موقوفة على صحة صلاة الإمام لكن ظن كونه متطهراً شرط لصحة الاقتداء به ، فلو لم يكن قوله مفيداً للظن لما صح الاقتداء به .

قلت : نمنع أولاً شرطية ذلك على التعيين ، بل الشرط أحد الأمرين : إما تحقق الطهارة ، أو ظنها ، بدليل أنه لو ظن أنه غير متطهر فاقتدى به ثم تبين

---

(١) هذا رد على من ذهب إلى قبول رواية الصبى المميز ؛ لأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به فى الصلاة اعتمادا على إخباره بأنه متطهر لكنه يصح فدل على قبول خبره .

انظر : نهاية السول ٣/ ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) اختلف العلماء فى إمامة الصبى الذى لم يبلغ الحلم إذا كان قارئاً :

فذهب الشافعية إلى جوازه مطلقاً فى الفرض والنفل ، لحديث : « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله » ولحديث عمرو بن سلمة وأنه كان يؤم قومه وهو صبى .

وذهب الحنفية إلى منعه مطلقاً فى الفرض والنفل .

وذهب المالكية والحنابلة إلى جوازه فى النفل دون الفريضة .

انظر: المسألة بأدلتها فى : بداية المجتهد ١/ ١٤٧ المجموع ٤/ ١٢٩ ـ ١٣٠ الإنصاف ٢/ ٢٦٦ فتح القدير ١/ ٣٠٩ .

(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٥٦ المحصول جـ٢ق١/ ٥٦٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٧١ ، ٧٢ .

أنه كان متطهرا، فإنه ينبغى أن يصح الاقتداء به على رأى ، كما لو ظن أنه خنثى فاقتدى به، ثم تبين أنه كان رجلا [فإنه يصح الاقتداء] [1] على رأى[2] فلو كان ذلك شرطاً على التعيين لما صح .

سلمناه لكن الظن المعتبر فيه دون الظن المعتبر فى الرواية ، فلا يلزم من قبول قوله فى الظن الضعيف قبول قوله فى الظن القوى .

فإن قلت : أليس إن بعض العلماء كمالك ـ رضى الله عنه ـ يقبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الجنايات التى تجرى بينهم ، مع أن الشهادة يعتبر فيها ما لا يعتبر فى الرواية كالحرية ، والذكورة ، والعدد فكان قبول روايتهم على رأيهم[3] أولى؟

قلت : من قبل ذلك فإنما قبل لمسيس الحاجة والضرورة ، لأن الجنايات تكثر فيما بينهم ، والحاجة ماسة إلى معرفتها ، وإشهاد من يقبل قوله مطلقاً متعذر أو متعسر ، لعدم حضورهم فيما بينهم فى الغالب ، فدعت الحاجة إلى القبول ، لا لأن قولهم مفيد للظن ومعتبر على الإطلاق ؛ ولهذا لم يعتبر قولهم على غيرهم .

واعتبر أيضاً فى الجناية التى تجرى بينهم لا فى كل شىء وأن يكون ذلك قبل تفرقهم[4] ، ولو كان ذلك لأن قولهم مفيد للظن ومعتبر على الإطلاق لم يكن مقيّدا بما ذكرنا من الأمور كغيرهم[5] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) الخنثى لا يجوز أن يؤم رجلا لاحتمال أن يكون امرأة ، ولايؤم خنثى لجواز أن يكون الإمام امرأة والمأموم رجلا .

انظر : المغنى والشرح الكبير ٢/ ٥٣ .

(٣) فى الأصل : (رأى) والمثبت فى (ك) .

(٤) راجع مواهب الجليل ٦/ ١٧٧ لمعرفة تفصيل شهادة الصبيان بعضهم على بعض وأن هذا شرع استثناء من قاعدة الشهادة بالشروط التى ذكرها المؤلف .

(٥) انظر: المستصفى ١/ ١٥٦ المحصول جـ٢ق١/ ٥٦٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٢ مختصر ابن الحاجب شرحه للعضد ٢/ ٦١ .

المسألـة الثانيـة

إذا كان صبياً عند التحمُّل ، بالغاً عند الرواية ، متصفاً بالشرائط المعتبرة فى غيره عند الرواية فإنها تقبل(١) ، لوجوه :

أحدها : إجماع الصحابة(٢) على قبول رواية ابن عباس(٣) ، وابن الزبير(٤)، والنعمان بن بشير(٥) ، من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده

وثانيها : إجماع كل من بعدهم من السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس سماع الحديث ، ولو لم يقبل ما تحملوه فى حالة الصغر لم يكن(*) للإحضار فائدة ، كيف وأنهم أجمعوا أيضا على قبول ما تحملوه في حالة الصغر(٦) . **وثالثها** : القياس على الشهادة ، فإن / (٨٨/أ) ما تحمل من الشهادة فى حالة الصبا ، وأديت بعد البلوغ مقبولة بالإجماع ، فكذا الرواية بل أولى ؛ لما تقدم أنه يشترط فى الشهادة ما لا يشترط فى الرواية .

ورابعها : أن إقدامه على الرواية فى حال الكبر يدل ظاهراً على ضبطه للحديث الذى سمعه فى حال الصغر فوجب أن يقبل ؛ لأن الوازع عن

---

(١) انظر فى تحمُّل الصبى وسماعه: الكفاية ص ١٠٣ وما بعدها وتدريب الراوى ٤/ ٢.

(٢) حكى هذا الإجماع الغزالى والرازى والآمدى وغيرهم من الأصوليين .

انظر : المستصفى ١/ ١٥٦ المحصول ج٢ق١/ ٥٦٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٢ .

(٣) ابن عباس : كان له عند وفاة رسول الله ـ ﷺ ـ ثلاث عشرة سنة .

(٤) ابن الزبير : توفى رسول الله ـ ﷺ ـ وهو ابن تسع سنين .

(٥) هو النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة أبو عبد الله الخزرجى الأنصارى أمير خطيب شاعر ، من أجلاء الصحابة من أهل المدينة روى عن النبى ـ ﷺ ـ وعن خاله عبد الله بن رواحة وعمر وعائشة ـ رضى الله عنهم ـ مولده ٢هـ ووفاته ٦٥ هـ.

أسد الغابة ٥/ ٢٢ الإصابة ٣/ ٥٥٩ .

(*) آخر الورقة (٩٦) من نسخة (ك) .

(٦) انظر: الكفاية ص ١٠٣ ، المستصفى ١/ ١٥٦ ، المحصول ج٢ق١/ ٥٦٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٢ .

الكذب حاصل فى حال الرواية ، وهو الخوف من لحوق العقاب على الكذب ، فلو لم يقبل وإنما لم يقبل لعدم ضبطه وهو منفى ظاهرا لما ذكرنا فوجب أن يقبل والله أعلم(١) .

(١) انظر هذه الوجوه التى ذكرها المؤلف فى : المستصفى ١٥٦/١ المحصول جـ٢ق١ الأحكام للآمدى ٧٢/٢ .

المسألة الثالثة

يشترط أن يكون الراوى مسلماً ، فمن لا يكون كذلك ولم يكن من أهل قبلتنا كأهل الكتاب وغيرهم فإنه لا تقبل روايته إجماعاً ، سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب ، أو لم يعلم ، وسواء علم أنه عدل فى دينه ، أو لم يعلم ؛ لأن قبول الرواية منصب شريف، وتكرمة عظيمة ، والكافر ليس أهلاً لذلك .

ومنهم من تمسك بقوله تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ﴾ [1] الآية ، والفاسق هو المقدم على الكبيرة ، والكفر أعظم الكبائر ، فوجب أن لا يقبل .

ومنهم من قاس على المسلم الفاسق وقال : إذا لم تقبل رواية المسلم الفاسق فرواية الكافر أولى ، وهما ضعيفان .

أما الأول ، فلأن الفاسق - فى عرف الشرع - مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة .

وأما الثانى ، فلأن رواية الفاسق إنما لم تقبل ؛ لأن إقدامه على الفسق مع اعتقاد تحريمه يدل على جرأته على فعل المحرمات ، وهو يبطل الثقة به ، وهو غير حاصل فى حق الكافر الذى هو عدل فى دينه .

ولا يجاب عنه : بأنه لما ظهر تحريمه على وجه القطع بحيث لم يبق فيه ريب وشك جعل ذلك كاعتقاده للتحريم ؛ لأن ذلك إنما يؤثر فى مؤاخذته وعدم اعتبار جهله ، لا أنه كاعتقاد التحريم فى إبطال الثقة به[2] .

---

(١) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

(٢) انظر : المستصفى ١٥٦/١ المحصول جـ٢ق١/٥٦٧ الأحكام للآمدى ٧٣/٢ .

وأمـا الذى لا يكون مسلمـا لكنه من أهل القـبلة كالمُجَسِّم[1] وغيـره إذا كفرناه.

فإن عُلم من مذهبه جواز الكذب لنصرة مذهبه أو لغيره لم تقبل روايته أيضاً وفاقـاً ، وإن لم يعلم ذلك بل علم أنه يحتـرز عن الكذب وغيـره من المعاصى التى تقدح فى الرواية كاحتراز العدل من المسلمين عنه فهل تقبل روايته أم لا ؟

اختلفوا فيه :

الأكـثرون على أنه لا تـقبل ، وهو اخـتـيار القـاضى أبى بكر ، والغـزالى والقاضى عبد الجبار [2] .

وذهب الأقلون إلى أنه تقبل،وهو اختيار أبى الحسين البصرى والإمام[3].

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : قوله تـعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُم فَـاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾[4] الآية وهذا الكافـر فاسق ؛ لأن الكفر أعظم مراتب الفسق فوجب أن لا يقبل .

وأجيب بما تقدم(٥) .

---

(١) المُجَسمَّة : من يصفون الله بأنه جسم ، ونقل هذا عن الكرامية أتباع محمد بن كرام وقـال شيخ الإسـلام ابن تيـميـة : أول من قال : إن الله جـسم هشـام بن الحكم الرافضى ، وأول من نفاه الجـهم بن صفوان . انظر : مجمـوع الفتاوى ١٨٦/٣ ، ١٥٤/١٣ والمذهب الحق الذى عليه سلف الأمة أن يقال : لفظ الجسم مبتدع لم يرد القرآن بذكره ، ولم يتكلم فـيه سلف الأمة من الصحابة والتـابعين بنفى ولا إثبات فيجب الكف عن إثباته ونفيه والخـوض فى وصف الله به بعد الجزم بأنه سبحانه لا يشبه شيئا من مخلوقاته ولا يشبهه شىء منها .

(٢) انظر : المعـتمد ٦١٨/٢ المـستصـفى ١٥٦/٢ المحصـول جـ٢ق٥٦٧/١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٧٣.

(٣) انظر : المعتمد والمحصول فى الموضعين السابقين .

(٤) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

(٥) وهو أن الفاسق ـ فى عـرف الشرع ـ مخـتـص بالمسلم المقدم على الكبـيرة ،وانظر: المحصول جـ٢ق٥٦٩/١ .

ولا يحسُنُ ممن يُعَلِّلُ رد خبر الفاسق ؛ لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها أن يعوِّل على الآية [في[1]] رد خبر الكافر الذى هو من أهل القبلة مع أنه لا يعتقد تحريم ما اعتقده بل يعتقد حقيته .

ومن منع تخصيص الفاسق بالمسلم المقدم على الكبيرة وجب أن يقول بحجية الآية على ردِّ خبر الكافر ، سواء كان من أهل القبلة ، أو لم يكن .

فأما أن يرى حجيته فى الكافر من أهل القبلة دون الكافر الذى هو ليس من أهل القبلة فلا يعقل له وجه .

وثانيها : الإجماع ، فإن المسلمين أجمعوا على عدم قبول رواية الكافر[2] .

وأجيب : بمنعه مطلقاً ، بل هو فى رواية الكافر الذى ليس هو من أهل القبلة.

[**وثالثها** : القياس على الكافر الذى ليس من أهل القبلة][3] .

والجامع : أنه[4] إنما لم يقبل ثمة ؛ لأن قبول روايته تنفيذٌ لقوله على كلِّ المسلمين ، وهو منصب شريف ، والكفر يقتضى الإذلال والإنكال ، وبينهما منافاة .

وهذا المعنى بعينه حاصل فيما نحن فيه ، فوجب أن لا يقبل غاية مافى الباب أن هذا الكافر جاهل بكفره ، لكن هذا لا يقتضى رجحان الأصل على الفرع حتى يصلح أن يكون فارقا ، بل لو صلح فإنما يصلح لأن يكون الفرع راجحا على الأصل ، فإنه ضم جهلاً آخر إلى كفره فهو أولى بأن يسلب منه هذا المنصب الشريف.

---

(١) كلمة (فى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر:الأحكام للآمدى ٢/ ٧٣ نهاية السول ٣/ ١٢٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) كلمة (أنه) ساقطة من (ك) .

وأجيب بأن كفر الخارج عن الملة أغلظ وأشد من كفر المنتمى إليه ، لكثرة مخالفته لقواعد الإسلام أصولاً وفروعًا ؛ فإنه منكر لنبوة نبينا والقرآن ، وما ينبنى عليهما من الأصول والفروع ، وقد يكون منكراً للصانع بخلاف الكافر المنتمى إلى الملة فإنه لا ينكر وجود الصانع ، ويصدق بالنبوة والقرآن ، ويزعم أن ما اعتقده هو الدين الذى جاء به - عليه السلام - ، وإذا كان ذلك الكفر أغلظ وأشد كان أولى بالإذلال والإهانة ، فلا يصح إلحاق غيره به مع ظهور الفارق المناسب(١) .

واحتج الأقلون بوجهين :

أحدهما : أن المقتضى لقبول قوله قائم ، وهو ظن صدقه ؛ لأن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الإقدام عليه فيحصل ظن صدقه ، والمعارض المتفق(*) عليه وهو كفر الكافر الذى ليس هو من أهل القبلة غير حاصل والأصل عدم معارض آخر فوجب قبول قوله(٢) .

وأجيب : بمنع وجود المقتضى ؛ وهذا لأن المقتضى عندنا هو ظن الصدق مع الإسلام وهو منتفٍ .

وثانيهما : وهو ما تمسك به أبو الحسين [وهو(٣)] : أن كثيراً من أصحاب الحديث قبلوا أخبار أسلافنا : كالحسن(٤) ، وقتادة (٥) .

---

(١) انظر هذه الوجوه التى ذكرها المؤلف فى : المعتمد ٢/٦١٨ المستصفى ١/١٥٦، ١٥٧ المحصول جـ٢ق١/٥٦٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٤ .

(*) آخر الورقة (٩٧) من نسخة (ك) .

(٢) انظر: المحصول جـ٢ق١/٥٦٨ .

(٣) كلمة (وهو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٤) أن البصرى وقد تقدمت ترجمته ص (٥٦) من الرسالة .

(٥) هو قَتَادَة بن دَعَامَة بن قتادة بن عزيز ، أبو الخطاب السدوسى البصرى ، مفسر حافظ ضرير أكمه قال الإمام أحمد بن حنبل : قتادة أحفظ أهل البصرة وكان مع علمه بالحديث رأساً فى العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. مات بواسط فى الطاعون . مولده ٦٠ ووفاته سنة ١١٨ هـ وقيل سنة ١١٧ هـ .

له ترجمة فى : طبقات الشيرازى ص ٨٩ وفيات الأعيان ٤/ ٨٥ تذكرة الحفاظ ١/ ١١٥ شذرات الذهب ١/ ١٥٣ .

وعمرو بن عبيد[1] ، مع علمهم بمذهبهم وتكفير الصائر إليه[2] .

وأجيب : أنه لا يلزم من قبول بعضهم أن يكون مقبولا ، فلعلهم يرون /(٨٩/أ) قبول رواية المنتمى إلى الملة ، ومذهبهم ليس بحجة على خصومهم.

سلمنا حصول الإجماع على قبول روايتهم ، لكن لا نسلم حصول الإجماع على كفرهم ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون الذين قبلوا روايتهم وإن حكموا بكفرهم لكن يرون قبول رواية المنتمى ، وأما الذين ما أنكروا عليهم ؛ فإنما لم ينكروا عليهم؛ لأنهم لا يرون كفرهم وإن كانوا لا يرون قبول رواية المنتمى ، وحينئذ يحصل الإجماع على قبول روايتهم من غير إجماع على قبول رواية المنتمى[3] .

---

(١) هو عمرو بن عُبَيد بن باب أبو عثمان البصرى متكلم زاهد كان شيخ المعتزلة فى وقته وهو من جملة أصحاب الحسن البصرى ولد سنة ٨٠ هـ وتوفى سنة ١٤٤ هـ.

له ترجمة فى: تاريخ بغداد ١٢/ ١٦٦ وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٠ شذرات الذهب ١/ ٢١٠.

(٢) انظر هذا القول فى : المعتمد ٢/ ٦١٨ .

ويجاب عن هذا : بأن ما ذكره أبو الحسين لا يسلم له ؛ إذ المذكورون من أئمة المسلمين ومن جيل التابعين التالى لجيل الصحابة فى الفضل والتقى والدين وإذا كان هناك من نسب بعض متطرفى المعتزلة من منكرى الصفات وأمثالهم إلى الكفر فلا نعلم أحدا من المسلمين نسب الحسن أو قتادة إلى البدعة فضلاً عن الكفر

راجع هامش ٥٦٨ من المحصول جـ٢ق١ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٦١٨ المحصول جـ٢ق١/ ٥٦٨ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٣ .

وقد قال شيخ الإسلام ابن حجر : (التحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعته ، لأن كل طائفة تدعى أن مخالفتها مبتدعة ، وقد تبالغ فتكفر مخالفيها ، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف ، والمعتمد أن الذى ترد بدعته رواية من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه، وأما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله).

راجع:نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ٣٩ .

المسألـة الرابعـة

يشترط أن يكون الراوى عدلا [1] .

ومعرفة كون الراوى عدلاً يتوقف على معرفة العدالة [2] ، فاعلم أن العدالة عندنا : عبارة عن استقامة السيرة والدين [3] .

قال الشيخ الغزالى : « وحاصلهـا يرجع إلى أنها هيئة راسـخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ، حتى تحصل الثقة بصدقه

مما يخل بالتقوى من ارتكاب الكبائر، كالقتل والزنا ،والإصرار على الصغائر لأنه من الكبائر،وما يخل بالمروءة من الصغائر كسرقة باقة من البقل،[والتطفيف فى حبـة قصداً ، ومن المبـاح كالبـول فى الشارع [4]] والأكل فى الـطريق ، وصحبة الأرذال ، وإفراط المزاح ، وكل ما يؤمن مـعه جرأته على الكذب فهو قادح فيها لانتفاء ما ذكرنا من المجموع المركب من التقوى والمروءة [5] .

وإنما قلنا عندنا ، لأن ، لأن عند أبى حنيفـة ـ رضى الله عنه ـ وأتباعه ليس

---

(١) انظر كـلام الأصوليـين على هذا الشـرط فى المعتـمد ٢/ ٦٢٠ ، العـدة ٣/ ٩٢٥ ، التـبصـرة ص ٣٣٧ أصول السـرخـسى ١/ ٣٤٥ المحصـول جـ٢ق١/ ٥٧١ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٦ .

(٢) العدالة فى اللغة : التوسط فى الأمر من غير زيادة ولا نقصان .

انظر المصباح المنير ص ٣٩٦ مادة (عدل) القاموس المحيط ٤/ ١٣ مادة « عدل »

(٣) انظر المستصفى ١/ ١٥٧ المحصول جـ٢ق١/ ٥٧١ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٧ ، نهاية السول ٣/ ١٣١ .

(٤) ما بين المعقوفيتين ساقط من (ك) .

(٥) المستصفى ١/ ١٥٧ .

عبــارة عمــا ذكرنا ؛ لأنه لو كان عــبارة عن ذلك عندهم لما قــبلوا رواية من لم يعرف منه سوى الإسلام مــع عدم الفسق ؛ لأنه لم يعرف منه استقــامة السيرة والدين ويستحيل القبول بدون معــرفة شرط القبول ، بل هى عبارة عندهم عن الإسلام مع عــدم العلم بالفسق ، ولذلك قبلــوا رواية من عرف منه ذلك ولم يعرف منه شيء آخر [1] .

---

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ٢٤٠ تيسير التحرير ٣/ ٤٤ فواتح الرحموت ٢/ ١٤٣ .

المسألة الخامسة

الفاسق الذى ترد روايته وفاقا إنما هو الفاسق الذى يعلم فسقه ، فأما الذى لا يعلم فسقه : فإن كان [١] فسقه مظنوناً قبلت روايته .

والأظهر أن فيه خلافاً كما فى الشهادة ؛ إذ نقل وجه فى الشهادة أنها ترد به، وذلك يتأتى فى الرواية أيضا ، إذ لا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة عندنا ، وإن كان بينهما فرق فى أمور أخر كاعتبار الحرية ، والذكورة ، والعدد [٢] ، وكلام الإمام فيه صريح بحصول الاتفاق فيه [٣] ، فلعله أراد اتفاق من خالف فى الفسق المقطوع به كالقاضى أبى بكر[٤] وغيره قال الشافعى - رضى الله عنه - : « الحَنَفِيُّ إذا شرب النبيذَ أقبلُ شهادتَه وأَحُده [٥] » ، وهذا لأن إقدامه على ذلك ليس مما يدل على اجترائه على المعصية ، لأنه أقدم عليه على ظن إباحته فلا تبطل الثقة به .

[والدليل الدال على تحريمه ليس بقاطع حتى لا يعتبر ظنه معه [٦]] فيقبل .

وإن كان فسقه مقطوعاً به : فإن كان ممن يرى الكذب والتدين به فلا خلاف فى أنه لا تقبل روايته .

---

(١) لفظه (كان) ساقطة من (ك) .

(٢) لمعرفة ما بين الرواية والشهادة من وجوه اتفاق ووجوه اختلاف .
راجع الرسالة للإمام الشافعى ص ٣٧٢ - ٣٩٣ الكفاية ١٥٨ - ١٦٠ تدريب الرواى ١/ ٣٣١ - ٣٣٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٢ .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٣ .

(٥) قال الإمام الشافعى - رحمه الله - : « ومن شرب عصير العنب الذى عتق حتى سكر وهو يعرفها خمرا - ردت شهادته ؛ لأن تحريمها نص . ومن شرب سواها من المنصف أو الخليطين فهو آثم ، ولا ترد شهادته إلا أن يسكر ، لأنه عند جميعهم حرام » .

انظر : الأم ٨/ ٣١٠ - ٣١١ وانظر من الرسالة ص ٢٥ ، ٣٨ ، ٤٩٣ .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك)

وإن لم يكن منهم :

فذهب الشافعي والأكثرون إلى قبول روايته ، وهو اختيار الغزالى[1] والإمام[2] وأبى الحسين البصرى [3] ، قال الشافعي - رضى الله عنه - : « أقبل رواية أهل الأهواء والبدع إلا الخطابية [4] من الرافضة ، فإنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم[5] .

وكون الخطابية من قبيل ما نحن فيه نظر ، إذ المحكى عنهم فى كتب المقالات ما يوجب تكفيرهم قطعا ، فإن صح ذلك عنهم لم يكونوا من قبيل ما نحن فيه ، بل من قبيل الكفرة من أهل القبلة فيكون الاستثناء منقطعا .

وذهب الأقلون إلى أنه لا تقبل روايته ، وهو اختيار القاضى أبى بكر[6] والجبائى وأبى هاشم[7] .

احتج الأكثرون بوجوه :

أحدها : أن خبر الفاسق الذى شأنه ما ذكرناه ظاهر الصدق ؛ لأنه يرى الكذب قبيحاً كثير من العدول ، أو كفراً كما هو مذهب بعضهم ، فيكون

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٦٠ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٢٧٢ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٦١٨ .

(٤) نسبة إلى أبى الخطاب محمد الأجدع مولى بنى أسد ، كان ينسب نفسه إلى أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق - رحمه الله - ولكن الصادق تبرأ منه وأمر أصحابه بالبراءة منه لما اطلع على كفره بنسبته وأباءه الكرام إلى الألوهية وقوله : « إنهم أبناء الله وأحباؤه » .

انظر : الفرق ص ٢١٥ مقالات الإسلاميين ١/ ٨٦ - ٨٠ .

(٥) انظر : قول الإمام الشافعي هذا فى : الكفاية ص ١٩٤ ، وعلوم الحديث لابن الصلاح ص ١٠٣ .

(٦) انظر : المحصول جـ ٢ق١/ ٥٧٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٣ .

(٧) انظر : المعتمد ٢/ ٦١٨ المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٤ .

اجتنابه عنه كاجتناب غيره أو أشد فيكون ظاهر الصدق ، وحينئذ يجب العمل به بالنص ، وهو قوله عليه السلام : « أحكم بالظاهر [1] » .

وثانيها : الإجماع ، فإن الصحابة والتابعين قبلوا أخبار قتلة عثمان والخوارج من غير نكير فيه فكان إجماعا .

وفى هذا الإجماع ما سبق فى الإجماع على قبول الرواية من الكافر من أهل القبلة

وثالثها : وهو الوجه المعقول : أن المقتضى لقبول روايته قائم وهو ظن صدقه ؛ فإن صدقه راجح على كذبه لما سبق من أن تحرّزه عن الكذب كتحرز غيره أو أشد [*] والمعارض المتفق عليه منتف وهو الفسق الذى لا يؤمن معه الجرأة ، على الكذب ، والأصل عدم غيره فوجب أن يقبل عملا بالمقتضى .

ورابعها : القياس على العدل والمظنون فسقه ، والجامع رجحان الصدق على الكذب [2] .

احتج الأقلون بوجوه :

أحدها : قوله تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ ﴾ [3] الآية وهذا فاسق قطعا؛ إذ الكلام فى الفسق المقطوع به، فكان مندرجا تحت الآية فلا يقبل ، بخلاف المظنون فسقه فى الإجماع،فإنه ليس بفاسق قطعاً فلا يعلم اندراجه تحت الآية.

وجوابه : أنه معلل بما علم من جرأته على فعل المحرم مع اعتقاد تحريمه الذى لا يؤمن معه جرأته على الكذب ، وهذا المعنى غير حاصل فيما نحن فيه، فينتفى الحكم لانتفاء علته .

---

(١) سبق تخريجه ص ٢١٨ من الرسالة .

(*) آخر الورقة (٩٨) من نسخة (ك) .

(٢) انظر: ما تقدم من الحجج التى ذكرها المؤلف فى : المعتمد ٢/٦١٨ ، ٦٢٠ ، المستصفى ٢/ ١٦١ المحصول المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٤ .

(٣) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

سلمنا أنه غير معلل بما ذكرنا بل /(٩٠/أ) هو بمجرد الاسم لكنه منقوض بالمظنون فسقه .

وأما قوله : لا يعلم اندراجه تحت الآية فمسلم ، لكن المسألة ليست قطعية حتى يعتبر فيها ذلك بل ظنية ، وحينئذ يكفى فيها ظن الاندراج وهو حاصل فينتقض .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾ [١] ترك العمل به فى خبر من ظهرت عدالته [وفى المظنون فسقه فوجب أن يبقى فيما عداه .

وجوابه ما [٢]] سبق أن العمل بخبر الواحد ليس عملا بالظن [بل بالقطع[٣]].

سلمناه لكن ما لأجله ترك العمل به فيما عداه حاصل فيه فوجب ترك العمل به فيه أيضاً .

وثالثها : أن ما لا دليل عليه يبقى على العدم الأصلى ، وهذا لا دليل عليه فوجب أن يبقى على العدم الأصلى .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا دليل عليه فإن ما ذكرناه دليل عليه [٤] ، هذا فى المخالف الذى لا يظهر عناده [فأما الذى يظهر عناده [٥]] فإنه لا تقبل روايته، وإن لم يكفره ونفسقه ؛ لأن عناده كذب مع علمه بكونه كذبا وذلك يقتضى جرأته على الكذب فوجب أن لا يقبل [٦] .

---

(١) سورة النجم ، الآية (٢٨) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٤) انظر : الحجج المتقدمة فى : المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٣ ، ٨٤.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٦) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٥ .

المسألة السادسة

يشترط أن يكون الراوى ضابطاً لما سمعه ، فرواية المغفل الذى لا يضبط حالة السماع ، والذى يضبط فيها [1] لكن يغلب عليه السهو والنسيان بعدها ، والذى يتساوى فيه احتمال الذكر والسهو والنسيان غير مقبولة [2]؛ لعدم حصول ظن الصدق وهو ظاهر غنى عن البيان .

---

(١) كلمة (فيها) ساقطة من (ك) .

(٢) فى الأصل : (معقولة) والمثبت فى (ك) .

المسألة السابعة

لا يقبل عندنا رواية من لم يعرف منه سوى الإسلام وعدم الفسق ظاهرا[1] بل لابد من خبرة باطنة [2] بحاله ، ومعرفة استقامة سيرته ودينه ، أو تزكية من عرفت عدالته بالخبرة له ، وهو مذهب الأكثرين من الفقهاء والأصوليين[3] .

وقال أبو حنيفة ـ رضى الله عنه ـ وأصحابه : يكفى فى قبول الرواية الإسلام ، والسلامة عن الفسق ظاهرا[4] .

احتج أصحابنا بوجوه :

أحدها : أن الدليل ينفى جواز العمل بخبر الواحد لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾ [5] ، خالفناه فى حق من اختبرناه بقوة الظن ،

---

(1) أى مجهول الحال وهو من روى عنه اثنان فأكثر ولم يوثق ويسمى مستوراً .
أما مجهول العين فهو من عرف اسمه لكن انفرد بالرواية عنه واحد .
انظر الكفاية ص ١٤٩ شرح نخبة الفكر ص ٣٩ .

(2) فى الأصل : (ظاهرة) والمثبت فى (ك) .

(3) انظر : البرهان ١/ ٦١٤ المستصفى ١/ ١٥٧ العدة ٣/ ٩٣٦ الكفاية ص ٨١ المحصول جـ٢ق١/ ٥٧٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٧٨ .

(4) ونقل عن بعض الحنفية أنه : إن رده جميع الفقهاء لم يقبل ، وإن اختلفوا فيه أو توقفوا فيه فلم يرد ولم يقبل جاز قبوله لظاهر عدالة المسلم ولم يجب .
وصرح بعض الحنفية : أن رواية مجهول الحال مقبولة إذا كان فى صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة ، أما بعد ذلك فلا تقبل . وحملوا كلام أبى حنيفة على ذلك . وقالوا إنه لابد من التزكية اليوم لغلبة الفسق .
انظر : أصول السرخسى ١/ ٣٧٠ كشف الأسرار ٢/ ٣٨٥ ـ ٣٩٠ فواتح الرحموت ٢/ ١٤٦ ، ١٥٠ .

(5) سورة النجم ، الآية (٢٨) .

فيبقى فيما عداه على الأصل .

وهو ضعيف لما تقدم .

وثانيها : أنه مجهول الحال فلا تقبل روايته ؛ دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فى العقوبات .

وهو أيضاً ضعيف ؛ لأن احتمال الكذب غير مانع من القبول وإلا لما قبلت رواية من اختبرت عدالته ؛ ضرورة أن احتمال الكذب فيه أيضا .

وأما القياس على الشهادة فى العقوبات لو سلم الحكم فيها فغير صحيح ؛ لأن الشهادة يحتاط فيها مالا يحتاط فى الرواية لاسيما فى العقوبات ، والاختلاف فى الحكم دليل على الاختلاف فى الحكمة ، ومع الاختلاف فى الحكمة لا يصح القياس.

وثالثها : أن قول المفتى إنما يقبل لو عرف بالاختبار بلوغه رتبة الاجتهاد ، فكذا الراوى إنما تقبل روايته لو عرف بالاختبار عدالته .

و الجامع : أن الاجتهاد شرط قبول الفتوى ، والعدالة شرط قبول الرواية.

وهو ضعيف أيضا ؛ لأن الاجتهاد إنما يعتبر فى المفتى ؛ لأنه لا طريق إلى الإصابة فى الفتوى إلا به ، ولا طريق إلى حصوله إلا بالاختبار ؛ إذ ليس له سبب ظاهر ليستدل بحصوله على حصوله، بخلاف العدالة فى الرواية فإنها إنما تعتبر بظن الصدق ، وظن الصدق حاصل بالإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً، إذ الإسلام سبب ظاهر للمنع من الإقدام على الكذب فيستدل بحصوله على الامتناع من الكذب فيحصل ظن الصدق .

ورابعها : أجمعنا على أنه لما كان الصبا والرق والكفر ، وكونه محدوداً فى القذف مانعاً من الشهادة : لا جرم اعتبر فى قبول الشهادة العلمُ بعدم هذه الأشياء ظاهراً فكذا الأمر فى العدالة .

والجامع : الاحتراز عن المفسدة المحتملة .

وهو أيضا ضعيف ؛ لأن العلم الظاهرى بالعدالة بمعنى الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً حاصل ، واشتراط العدالة بمعنى آخر ممنوع .

سلمنا وجوب معرفة العدالة(*) عن خبره فى الشهادة فلم يجب فى الرواية ، وقياس الرواية على الشهادة غير صحيح لما تقدم ودعوى(١) الإجماع على عدم الفصل بينهما ممنوع .

وخامسها : إجماع الصحابة على رد رواية المجهول(٢) .

رد عمر - رضى الله عنه - خبر فاطمة بنت قيس وقال : « كيف نقبل قول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت »(٣) . ولو كان اختبر حالها لما قال ذلك .

ورد على - رضى الله عنه - خبر الأشجعى فى المفوضة(٤) لما كان مجهول الحال واشتهر ذلك فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان إجماعاً .

وهو أيضا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أن الرد فى تينك الصورتين لجهالة حال الراوى بل للتهمة ، ولهذا قال : « لا ندرى أصدقت أم كذبت » ، إذ لا يقال مثل هذا إلا فيما لا يغلب على الظن صدقه ، ومن ظهر إسلامه مع السلامة عن الفسق ظاهراً فإنه يغلب على الظن صدقه ، وكذا الكلام فى الأشجعى ، ولهذا وصفه بما يدل على التهمة .

والمعتمد فى ذلك أن نقول : عدم الفسق فى الراوى شرط لقبول روايته للآية، أو لأن كل ما يكون وجوده منافياً للشىء ، كان عدمه شرطاً له ، فكل موضع لا يقطع بعدمه وجب أن لا يقبل ؛ لأن الجهل بالشرط - يوجب الجهل

(*) آخر الورقة (٩٩) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (غير) والمثبت فى (ك) .

(٢) حكى هذا الإجماع الرازى فى المحصول جـ٢ق١/ ٥٨١ والآمدى فى الأحكام ٢/ ٧٩ وغيرهما .

(٣) تقدم تخريجه فى ص ٢٨٤٩ من الرسالة .

(٤) تقدم تخريجه فى ص ٢٨٤٩ من الرسالة

بالمشروط ، ترك العمل به فيمن عرف حاله بالاختبار لقوة الظن فوجب أن / (٩١/أ) يبقى فيما عداه على الأصل[١] .

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ ﴾[٢] الآية .

ووجه الاستدلال به : هو أنه تعالى علق الأمر بالتبيين بالفسق ، والمعلق عدم عند عدم المعلَّق عليه ، فينتفى وجوب التبيين عند عدم العلم بالفسق ، وعند ذلك إما يجب القبول وهو المطلوب ، أو يجب صريح الرد وهو باطل ؛ أما أولاً : فبالاجماع.

وأما ثانياً : فلأن مستور الحال لا يكون أسوأ حالاً من الفاسق ، فإذا وجب التثبت والتبيين فى خبره فلو وجب صريح الرد فى خبر المستور لزم أن يكون أسوأ حالاً منه وهو باطل قطعا .

وجوابه : أن الأمر بالتبيين غير معلق بمجىء من يعلم فسقه حتى يلزم انتفاؤه عند عدم العلم به بل هو معلق بمجىء الفاسق ، فعلى هذا إنما ينتفى وجوب التبيين بطريق مفهوم الشرط عند عدم الفسق ، وهو إنما يتحقق بالعلم بعدمه الذى لا سبيل إليه إلا بالاختبار والبحث عن حاله ، لا بعدم العلم به، وفرق بين العلم بعدم الشىء وبين عدم العلم به .

فالحاصل فى مستور الحال إنما هو عدم العلم بفسقه ، لا العلم بعدم فسقه فليس فى الآية دلالة بطريق المفهوم على قبول روايته بل فيها دلالة على عدم قبول روايته على الوجه الذى قررناه .

---

(١) الحجج المتقدمة التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ مذكورة فى : المستصفى ١/١٥٨ المحصول جـ٢ق١/٥٧٨ الأحكام للآمدى ٢/٧٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٦٤ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

وثانيها : أن الأصل عدم الفسق فكذا الظاهر ، فإن الظاهر من حال المسلم الانتهاء عن المعاصى لاسيما عن الكبائر فوجب أن تقبل روايته لقوله عليه السلام : « أحكم بالظاهر » (١) و « نحن نحكم بالظاهر » (٢) .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الظاهر ما ذكرتم ، إن كان الأصل ما ذكرتم بل الظاهر خلافه .

ودليله : الاستقراء فلا يبقى حينئذ تعويل على الأصل [فإنا لا نسلم ترجيح الأصل على الظاهر .

سلمنا تطابق الأصل] (٣) والظاهر ، لكن إنما يعتبر ذلك إذا لم يكن فى النص إشارة إلى اعتبار ما يخالف حكمهما ، فأما إذا كان فيه ذلك فلا ، وهنا كذلك ؛ لأنه اعتبر عدم الفسق فى القبول بطريق المفهوم ، واعتباره منافياً لاعتبار الأصل والظاهر .

سلمنا اعتباره مطلقا لكن خصّ منه الشهادة فى العقوبات وشهادة الواحد مع اليمين على رأى الخصم وشهادة الواحد ، فيلزم من تخصيصه ثمة تخصيصه هاهنا ، والجامع : دفع مفسدة الكذب المحتمل .

سلمنا لكنه معارض بالأدلة الدالة على نفى اتباع الظنون ، وعدم العلم وعند ذلك لابد من تأويل أحد النصين ، وليس تأويل تلك النصوص وإجراء ما ذكرتم من السنة على ظاهره أولى من العكس ، وعليكم الترجيح لأنكم المستدلون ، ثم إنه معنا ؛ لأن تلك النصوص متواترة المتن ، وما ذكرتم ليس كذلك فكان تأويله أولى وأحرى .

وثالثها : أنه عليه السلام قبل شهادة الأعرابى على رؤية الهلال (٤) ، مع

---

(١)،(٢) مضى تخريجهما فى ص ٢٧٨٠ من الرسالة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

(٤) أخرجه أبو داود فى كتاب الصوم ، باب فى شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان ٥٤٧/١ ولفظه عن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال جاء أعرابى إلى النبى -=

أنه لم يعلم منه سوى الإسلام ، إذ [1] لم يظهر سوى الإسـلام ، فالظاهر أنه لم يعلم منه سوى ذلك ، فإذا جاز ذلك فى الشهادة فالرواية أولى .

وجوابه : أنا لانسلم أنه عليه السلام لم يعلم منه سوى الإسلام ، ولا نسلم أنه لم يظهر منه سوى الإسلام .

ورابعها : إجماع الصحابة فإنهم قبلوا أخبار العبيد والنسوان ، والأعراب المجاهيل من غير نكير فيما بينهم ؛ لما ظهر من إسلامهم ، ولم يظهر منهم فسق .

وجوابه : أنا لا نسلم أنهم قبلوا روايتهم من غير أن يعلموا منهم سوى الإسلام؛ فإن هذا نفس المسألة (*) .

وخامسها : أنا أجمعنا على قبول خبر المسلم فى كون اللحم لحم المذكىً ، وفى كون الماء فى الحمَّامِ طاهراً ، وفى كون الجارية المبيعة رقيقةً له وهى غير

= ﷺ - فقال : إنى رأيت الهلال ، قال الحسن فى حديثه يعنى رمضان فقال : «أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ » قال نعم ، قال : « أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ » قال نعم. قال : « يا بلال أذِّن فى الناس فليصوموا غداً » . كما أخرجه عن عكرمة مرسلا ثم قال : « رواه جماعة عن سمك عن عكرمة مرسلا .

وأخرجه الترمذى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - فى كتاب الصيام ، باب ما جاء فى الصوم بالشهادة ٢/٩٩ ثم قال : (حديث ابن عباس فيه اختلاف . وروى سفيان الثورى وغيره عن سمك عن عكرمة عن النبى - ﷺ - مرسلا وأكثر أصحاب سمك رووا عن سمك عن النبى - ﷺ - مرسلا) .

وأخرجه النسائى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - فى كتاب الصوم باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان ٤/١٣١ . كما أخرجه عن عكرمة مرسلا.

وأخرجه ابن ماجة عن ابن عباس - رضى الله عنهما - فى أبواب ما جاء فى الصيام باب ما جاء فى الشهادة على رؤية الهلال ١/٣٠٣ .

(١) فى الأصل : (اذا) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (١) من نسخة (ك)

مزوجة ، ولا معتدة ، وفى كـونه على الطهارة إذا أَمَّ بالناس ، وفى غيرها من الصور فكذا هاهنا.

والجامع : ظهور الظن الناشىء من الإسلام مع عدم الفسق .

وجوابه : الفرق : وبيانه من حيث الإجمال والتفصيل :

أما من حيث الإجمال : فلأن الأخبار فى تلك الصور مـقبولة مع الفسق بل ومع الكفر ، وذلك يدل علـى افتراقهـما فى الحكمة ؛ لأن الاخـتلاف فى الحكم يدل على الاختلاف فى الحكمة ، ومعه لا يصح القياس .

وأما من حيث التفصيل ، فلأن منصب الرواية عن الرسول ـ عليه السلام ـ أعلى رتبة من الأخـبار فى تلك الصور ، لكونه يثـبت شرعا عـاما فى حق كل المكلفـين، بخلاف الإخـبار فى تلك الصـور فإنه لا يثـبت الحكم إلا فى تلك الصورة الجزئية ، فلا يلزم من قبول الأخـبار فى تلك الصور قبول الأخبار عن الرسول ـ عليه السلام ـ.

وسادسها : أن الكافر إذا أسلم وروى عـقيب إسلامـه من غير مـهلة فإنه يقبل ، فكذا ما نحن فيه بل أولى ؛ لأن طول مدته فى الإسلام يوجب رسوخ أصول الإسلام وفروعه فى قلبه فيكون احتمال الكذب أبعد .

وجوابه : منع الحكم ؛ وهذا لأنه يحتمل أن يكون كـذوبا قبله فهو باق فى طبعه بعد الإسلام ، فلا يقبل إلا بعد الخبرة والبحث عن حاله .

سلمناه لكن الفرق ظاهر ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : أن احتمال الفسق فى مستور الحال أكثر من احتمال الفسق فيما إذا روى عقيب إسلامه ؛ لأن كل فسق يحتمل فى هذه الصورة فهو يحتمل فى مستور الحـال من غير عكس ؛ لأن احتمال الفـسق المتقدم الذى ترد به الرواية غير متصوّر فيما إذا روى عقيب الإسلام .

وثانيهما : أن فى ابتداء الإسـلام تكون العزيمـة مـصممـة مـؤكـدة على

الإتيـان بالمأمورات ، والانتهاء عن المنهيات ، بخـلاف الدوام ؛ فإن فيه تفتر العزيمة ، ويتطرق المَلاَلُ والكَلاَلُ على مـا دل عليه الاستـقراء فى /(٩٢/أ) حق كل من[1] دخل ابتداء فى أمر مـحبوب والتزمه ، فإن شدة اهـتمامه به إذ ذاك أكثر ، فلا يلزم من قـبول روايته عقيب إسلامه لقـوة الظن بصدقه بسبب عدم الفسق قبول روايته فى دوامه مع عدم ذلك الظن القوى [2] .

---

(١) كلمة (من) ساقطة من (ك)

(٢) انظر الحجج المتقدمة التى ذكرها المؤلف فى المستصفى ١/١٥٩ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨١ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٤

« خاتمة لهذا الصنف »

قد ذكرنا أنه لابد من معرفة العدالة إما بالاختبار ، أو بالتزكية على رأى أصحابنا .

أما الاختبار فهو الأصل ؛ إذ التزكية لا تثبت إلا به دفعاً للتسلسل وهو إنما يحصل بطول الصحبة والمعاشرة فى الحضر والسفر والمعاملة معه .

وأما التزكية فتزكية من عرفت عدالته بالاختبار إما فى أول المرتبة ، أو بمراتب كما تقدم فلنذكر هاهنا مسائل الجرح والتعديل .

« المسألة الأولى »

اختلفوا فى اعتبار العدد فى المزكِّى والجارح على ثلاثة أقوال :

أحدها : اعتبار العدد فيهما سواء كان فى الرواية أو فى الشهادة وهو مذهب بعض المحدثين(1) .

وثانيها : أنه لا يعتبر العدد فيهما سواء كان فى الشهادة ، أو فى الرواية وهو مذهب القاضى أبى بكر - رحمه الله (2) - .

وثالثها : أنه يعتبر العدد فيهما لكن فى الشهادة ، وأما فى الرواية فيكتفى بواحد فيهما ، وهو مذهب الأكثرين وهو الأصح(3) ؛ لا لأنه لا عهد فى الشرع بأن شرط الشىء يزيد فى الاحتياط والإثبات على مشروطه ، بل إما يساويه وهو كثير ، أو ينقص [عنه(4)] كالإحصان ، فإنه شرط لوجوب الرجم، وأنه يثبت بشهادة الاثنين مع أن الزنا لا يثبت إلا بشهادة الأربعة(5) فإذا قبلت رواية الواحد [فلأن تقبل تزكية االواحد أو جرحه فيها كان أولى(6)] لأن غاية مرتبة الشرط أن يلحق بمشروطه(7) .

---

(1) وإليه ذهب بعض الشافعية . انظر: هذا القول فى : المستصفى ١/ ١٦٢ العضد على ابن الحاجب ٢/ ٦٤ نهاية السول ٣/ ١٤٢ مختصر الطوفى ص ٦١ .

(2) انظر : قول القاضى فى : المستصفى ١/ ١٦٢ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٤ .

(3) وهو ما رجحه الغزالى ، والرازى ، والآمدى وغيرهم انظر:المستصفى ١/ ١٦٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٤ وانظر أيضا :الكفاية ١٦٠ - ١٦٤ تدريب الراوى ١/ ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

(4) كلمة (عنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(5) فى الأصل وفى (ك) : (الأربع) .

(6) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(7) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٥ ، ٥٨٦ .

فإن قلت : التزكية شهادة بدليل أنها ترد بالبعضية ، والرق ، والأنوثة فيعتبر فيها العدد كالشهادة .

قلت : قد نسلم لكم أن التزكية شهادة فى الشهادة ، وإن كان فى بعض ما ذكرتم نظر والتزكية شهادة فى الشهادة لكن لا نسلم أنها شهادة مطلقاً ، سواء كان فى الرواية ، أو فى الشهادة ، ولا نسلم ثبوت ما ذكرتم من الأحكام فى التزكية فى الرواية ؛ فإن عندنا يقبل فيها تزكية العبد والمرأة والوالد والولد كما تقبل روايتهم[1] ، بل جعل التزكية إخباراً مطلاقاً أقرب من جعلها شهادة مطلقاً؛ بدليل أنه لا يشترط فيها لفظ الشهادة ولا الطلب وإن كانت فى الشهادة؛ فإنه إذا شهد عند القاضى من لا يعرف القاضى عدالته فتوقف عن الحكم ، فجاء من يعرف القاضى عدالته وزكاه من غير مسألة منه فإنه تقبل تزكيته ، ولو كان ذلك شهادة لرده كما فى الشهادة ، ولأن جعلها شهادة مطلقاً يستلزم خلاف قواعد الشرع ، وهو رجحان الشرط على المشروط فى طريق الإثبات ، وأما جعله إخباراً مطلقا فلا يستلزم ذلك فكان أولى .

ولا يعارض بأن جعلها شهادة أحوط فكان أولى ؛ لأن إيماء الأدلة على قبول خبر الواحد يلغى اعتباره على أنه(*) معارض بأن اعتباره أفضى إلى تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه وهو محذور[2] ، بأنه يلزم منه مخالفة الأصل ؛ إذ الأصل عدم الدليل على اعتبار قول الزائد على الواحد فى التزكية ، وهذا الأصل وإن كان متروكا فى الواحد لكن لأنه لا يتصور التزكية بدون الواحد ، ولوجود الإجماع على أنه لابد من الواحد فى التزكية[3] تفريعاً على الافتقار إليها .

---

(١) راجع ما جاء فى كون المُعَدِّل امرأةً أو عبدًا و صبياً الكفاية ١٦٢ ـ ١٦٤ .

(*) آخر الورقة ١٠١ من نسخة (ك) .

(٢) انظر :الأحكام للآمدى ٢/ ٨٥ .

(٣) ذكر الآمدى أن اعتبار قول الواحد فى الجرح والتعديل أصل متفق عليه

انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٨٥ .

المسألـــة الثانيـــة

اختلفوا فى أنه هل يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل فى قبولهما أم لا ؟

فـقال الشـافعى ـ رضى الله عنه ـ : « يشـترط ذكـر سبب الجـرح ، دون التعديل ؛ لأنه قد يُجَرَّح بما لا يكون جارحـاً ، لاختلاف مذاهب الناس فيه ، وأما العدالة فسببـها واحد لا اختلاف فيه »[1] ولأن ذكر سبب العـدالة يحتاج إلى ذكر أمور مـتعددة يتعـذر ضبطها وذكرها ، أو يـتعسر بخلاف ذكـر سبب الجرح فإنه ليس كـذلك بل هو سهل ، فلا يلزم من اشتراط ذكـر سبب الجرح اشتراط ذكر سبب العدالة[2] .

ومنهم من عكس فشرط ذكر[3] سبب العدالة ، دون الجرح ، مـحتجاً بأن مطلق التعديل لا يحصل الثقة ؛ لأن عادة الناس جارية بأن يتسارعوا إلى الثناء والمدح بناء على الظاهر ، فلابد من ذكر السبب بخلاف مطلق الجرح فإنه يبطل الثقة[4] .

ومنهم من شرط ذكر سببهما أخذاً بمجامع كلام الفريقين[5] .

ومنهم من لم يشترط ذكر سببهما،وهو اختيار القاضى أبى بكر وغيره[6].

واستدل عليه : بأن المزكى والجارح كل واحد منهـما إن لم يكن عدلاً أو

---

(١) انظر : الكفاية ص ١٧٨ المستصفى ١/ ١٦٢ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٦ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٦ نهاية السول ٣/ ١٤٢ الإبهاج ٢/ ٣٥٧ .

(٢) راجع فى المسألة بالإضافة إلى ما سبق من المراجع :

الروضة ص ١١٧ ، مختصر ابن الحـاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٦٥ تدريب الراوى ١/ ٣٠٥ فواتح الرحموت ٢/ ١٥١ الرفع والتكميل ص ٦٥ ـ ٨٦ .

(٣) كلمة (ذكر) ساقطة من (ك) .

(٤, ٥) انظر : المراجع المذكورة فى فقرة (١) .

(٦) انظر : المراجع السابقة فى فقرة (١) .

كان عدلاً لكنه ليس بصيراً بهذا الشأن فلا اعتبار بقوله ، وإن كان عدلاً بصيراً فلا معنى لهذا السؤال ، بل وجب الاكتفاء بمطلق تعديله وجرحه .

وفيه نظر؛لأنا لا نسلم أنه إذا كان عدلا وليس بصيراً فلا اعتبار بقوله؛ وهذالأنه إذا كان عدلا ، ولكنه لا يعرف بما يجرح به فأخبرنا بأنه رآه يزنى أو يشرب مثلا، فإنه يحصل الجرح بقوله مع ذكر سببه .

نعم لا اعتبار بقوله حينئذ إذا أطلق ولم يذكر السبب ، فأما إذا ذكر ذلك فلا نسلم أنه لا عبرة بقوله[1] .

والصحيح : أنه إن عرفت عدالتهما وبصيرتهما بما به تحصل العدالة والجرح فلا يشترط ذكر سببهما ؛ لأن الظاهر من حال المزكى العدل البصير بما به تحصل العدالة / (٩٣/أ) أن لا يعدل جرياً على عادة الناس بالتسارع إلى الثناء والمدح بناء على الظاهر بل [إنما يعدل[2]] بناء على الخبرة الباطنة ، وكذا الظاهر من حال الجارح العدل البصير بهذا الشأن أن لا يطلق الجرح إلا بما اتفق العلماء على كونه جارحاً ، دون ما اختلفوا فيه .

وأما إن عرفت عدالتهما دون بصيرتهما ، فهاهنا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل وهو اختيار الشيخ الغزالى ـ رحمه الله[3] ـ .

المسألة الثالثة

فى أن الجرح هل يقدم على التعديل أم لا ؟

اعلم أن الجرح مهما كان مطلقاً ، أو كان معيناً بذكر سببه ، لكن فيما لم

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٦٢ المحصول جـ ٢ق١/ ٥٨٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٦ تدريب الراوى ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٣) انظر : المستصفى ١/ ١٦٣ ـ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٧ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٦ .

يكن ضبطه مع ذلك، نحـو أن يقول · رأيته يشرب ، أو سـمعت منه الكذب فإنه مـقدم على التعـديل سواء كان مطلـقا أو بذكر أسـبابه ؛ لأنه اطِّلاَعٌ على زيادة لم يطلع عليـها المُعَدِّل ، ولا نفاها . فـإن نفاها بطلت عـدالته ؛ لعلمنا بمجارفته وجزمه فيما لم يمكن الجزم فيه ، فإن المنفى لا يعلم .

وإن كان مـعيناً بذكر سـبب ينضبط به ، ويمكن بأن يعلم نحـو أن يقول : رأيتـه قد قـتل فلانا ، فـإن لم يتعـرض المعدَّل لنفـيه بل اقـتصـر على مطلق التعديل، أو ذكر معه سببه فإن الحكم هاهنا أيضا كما تقدم .

وأما إذا تعرض لنفيه بأن يقول : « رأيته حياً » بعد ذلك فهاهنا يتعرض الجرح مع التعديل ، ويصـار إلى الترجيح نحو كثرة العـدد ، وكثرة الضبط ، وزيادة الورع وغيرها من التراجيح التى تتطرق إلى الرواية[1] .

وحيث قلنا بتقديم الجرح على التعـديل ، فإنه لا يرجح التعديل عليه بزيادة العدد وغيره من الترجيـحات ؛ لأن سبب التقديم إنما هو زيادة الاطلاع وذلك لا ينتفى بزيادة عـدد المعدل ، ومنهم من قال فى هذه الصورة بتـرجيح المعدل عليه ، وهو ضعيف لما تقدم[2] .

---

(١) انظر: تدريب الراوى ١/٣٠٩ .

(٢) إذا تعارض الجرح والتعديـل فى راوٍ واحد فَجَرَّحَهُ بعضهم وعَدَّلَهُ بعضـهم ففيه ثلاثة أقوال :

أحدها : أن الجرح مقـدم مطلقاً ، ولو كان المعـدلون أكثر نقله الخطيب عن جـمهور العلماء ، وصـححه ابن الصـلاح والإمام فخـر الدين الرازى والآمدى وغيـرهما من الأصوليـين لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليـها المعدل ، ولأن الجارح مـصدق للمعدل فيما أخبر به عن ظاهر حاله إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عن المعدل

وثانيها إن كان عدد المعدلين أكثر قدم التعديل حكاه الخطيب فى الكفاية وصاحب « المحصول » فـإن كثرة المعدلين تقـوى حالهم ، وقلة الجارحين تضـعف خبرهم قال الخطيب . وهذا خطأ ممن يتوهمـه ؛ لأن المعدلين وإن كثروا ليسـوا يخبرون عن عدم مـا أخبـر به الجـارحون ، ولو أخبـروا بذلك لكـانت شهـادتهم باطـلة عـلى نفـى

==

المسألة الرابعة

في مراتب التعديل .

اعلم أن التعديل قد يكون بالقول ، وقد يكون بغيره .

والأول على قسمين ؛ لأنه إما أن يعدل مطلقا ولم يذكر سببه ، نحو أن يقول : هو عدل رضا ، أو يذكر معه سببه ، نحو أن يقول : هو عدل رضا لأني عرفت منه كيتَ وكيتَ .

فأما القسم الأول : فقد عرفت أنه مختلف فيه وأنه حيث يقبل على الأظهر، وأنه حيث لا يقبل .

وأما القسم الثاني : فمتفق عليه ، وهو راجح على الأول عند التعارض ؛ لكونه متفقا عليه ولتمام البيان فيه .

وأما النوع الثاني ، وهو التعديل بغير القول فهذا على أقسام ثلاثة :

أحدها : أن يحكم بشهادته ، فهذا أيضا تعديل متفق عليه[1] ، لأنه لا يحكم بشهادته إلا وهو عدل عنده ، إما على الإطلاق إن كان الحاكم لا يرى الحكم بشهادة الفاسق ، وإن عرف منه الصدق(*) والتحري فيه ، [وأما بالنسبة إلى قبول قوله إن كان يرى ذلك من الفاسق الذي عرف منه الصدق والتحري فيه[2]] فإنه إذا حكم بشهادة من ليس بعدل عنده يُفَسَّق .

== **وثالثها** : أنه يتعارض الجرح والتعديل فلا يترجح أحدهما إلا بمرجح . حكاه ابن الحاجب .

انظر: الكفاية ص ١٠٥ المستصفى ١/ ١٦٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٨ الأحكام للآمدي ٢/ ٨٧ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٦٦ مقدمة ابن الصلاح ص ١١٩ شرح ألفية العراقي ١/ ٣١٣ تدريب الراوي ص ٢٠٤ الرفع والتكميل ص٩٤ - ٩٦ .

(١) حكى هذا الاتفاق الآمدي في الأحكام ٢/ ٨٨ .

(*) آخر الورقة (١٠٢) من نسخة (ك) .

(٢) ما بين المعقوفتين مكرر في الأصل .

وهذا القسم راجح على القسمين الأولين .

أما ما يخصه بالنسبة إلى الأول منهما فهو أن هذا متفق عليه ، وذاك مختلف فيه.

وأما ما يعمهما فهو أن التعديل وإن كان تذكر أسبابه ،فإنه يعقل اجتماعه مع ما يوجب عدم قبول القول مع إن ليس فيه إلزام على الغير ، وأما الحكم بشهادته فإنه لا يعقل اجتماعه مع ما يوجب عدم قبول القول مع أن فيه إلزاما على الغير فكان ظن قبول القول فيه أكثر[1] .

وثانيها : أن يعمل بخبره ، فإن علم أنه لا دليل له سوى ذلك الخبر كان ذلك تعديلاً له ؛ لأنه لا يجوز له العمل بخبر غير العدل ، فلما عمل به دل ظاهراً على أنه عدل ، ثم العامل بالخبر إن كان ممن يرى أن كل ما اختلف فيه أنه جارح ، فهو جارح فهذا يكون تعديلاً متفقاً عليه ، وإلا كان تعديلاً بالنسبة إليه ومن هو على رأيه ، ثم هو مرجوح بالنسبة إلى التعديل مع ذكر السبب ، والتعديل بالحكم بالشهادة أما الأول ، فلأنه يحتمل أن يكون ذلك بناء على مجرد الإسلام وعدم الفسق ظاهراً ، وأن يكون بناء على تعديل غيره له من غير بيان السبب، والتعديل بذكر السبب لا يحتمل ذلك فكان راجحا عليه ، وأما مرجوحيته بالنسبة إلى الثانى فظاهر ؛ لأن المرجوح عن المرجوح بالنسبة إلى الشيء مرجوح بالنسبة إليه ولو سلم أن التعديل بذكر السبب مساوياً للتعديل بالحكم بالشهادة على ما هو اختيار بعضهم فهو أيضا مرجوح بالنسبة إليه ؛ لأن المرجوح بالنسبة إلى أحد المتساويين مرجوح بالنسبة إلى الآخر ، وهو والتعديل مطلقاً من غير بيان السبب متقاربان[2] .

وثالثها : أن يروى عنه خبراً فهل هو تعديل له أم لا ؟ اختلفوا فيه :

---

(١) انظر : المستصفى ١/١٦٣ المحصول جـ٢ق١/٥٨٩ الأحكام للآمدى ٢/٨٨ .

(٢) انظر : الكفاية (١٥٥) المستصفى ١/١٦٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٩٠ الأحكام للآمدى ٢/٨٨ .

فمنهم من ذهب إلى أنه تعديل له مطلقا[1] ؛ إذ لو روى عمن عرف بالفسق كان غاشا فى الدين ، وعدالته تنفى ذلك ظاهراً .

ومنهم من ذهب إلى أنه ليس بتعديل له مطلقا[2] ؛ لأنه لم يصدر منه سوى الرواية عنه وهى لا تدل على عدالته ؛ لأن كثيراً منهم يروى عمن لو سئلوا عن عدالته لسكتوا عنها ولم يبينها له ، ثم لا يلزم من أن لا يعرفه بالعدالة أن يعرفه بالفسق ، فلعله لا يعرفه لا بهذا ولا بهذا وحينئذ لا نسلم أنه يكون بالرواية عنه غاشاً فى الدين .

سلمنا أنه يعرفه بالفسق لكن لا نسلم أيضاً أنه حينئذ يكون غاشاً بالرواية عنه ؛ وهذا لأنه لم / (٩٤/أ) يوجب العمل على غيره لكن قال : سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ، فروى لما سمع عنه ، ووكل البحث فيه إلى من أراد قبوله والعمل بمقتضاه ، وإن عمل به بمجرد روايته من غير بحث عنه كان هو المقصر لا الراوى .

ومنهم من فَصَّل وقال : إن عرف من عادته ، أو من صريح قوله أنه لا يروى إلا عن العدل ، فهو تعديل له ، وإلا فلا ، وهو الصحيح[3] ؛ لأن

---

(١) وهى رواية عن الإمام أحمد ، وحكى عن الحنفية وبعض الشافعية .
انظر : الكفاية ص ١٥٥ مقدمة ابن الصلاح ص ١٠٠ المسودة ص ٢٥٣ مختصر الطوفى ص ٦١ فواتح الرحموت ٢/١٤٩ ، ١٧٧ .

(٢) وهى الرواية الثانية عن الإمام أحمد ، وهو قول أكثر الشافعية وابن حزم الظاهرى والخطيب ونسبه ابن الصلاح إلى أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم وقال : «وهو الصحيح» .
انظر الكفاية ص ١٥٠ الأحكام لابن حزم ١/١٣٥ الروضة ص ٥٩ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/٦٦ مقدمة ابن الصلاح ص ١٠٠ المسودة ص ٢٥٣ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ .

(٣) واختاره الغزالى والآمدى وابن عبد الشكور وغيرهم من الأصوليين .
انظر : المستصفى ١/١٦٣ الأحكام للآمدى ٢/٨٩ المسودة ص ٢٥٤ ، ٢٧٣ نهاية السول ٣/١٤٣ فواتح الرحموت ٢/ ١٥٠

روايته حينئذ مع ذلك القول أو صريح العادة يدل على عدالته حينئذ وهو مرجوح بالنسبة إلى كل ما تقدم من الطرق سوى مطلق التعديل .

أما بالنسبة إلى التعديل بالحكم بالشهادة والتعديل بصريح القول مع ذكر أسباب العدالة فظاهر .

وأما بالنسبة إلى العمل بمقتضى الرواية فكذلك أيضاً ؛ لأنهما يشتركان فى أصل الرواية واختص هو بمزيد العمل به .

وأما بالنسبة إلى مطلق التعديل من غير ذكر أسبابه ، فلأن ما نحن فيه يحتمل أن يكون مع معرفة العدالة بذكر أسبابها ، وأما مطلق العدالة فلا يحتمل ذلك فكان هو راجحاً عليه[1] .

المسألة الخامسة

ترك الحكم بشهادته ، وترك العمل بروايته ليس جرحاً ، أى : ليس دليلا على الفسق ، وإن كان دليلا على عدم اعتبار شهادته وروايته .

أما الأول : فلأن ذلك محتمل لأمور أخر غير الفسق وهو ظاهر غنى عن البيان.

وأما الثانى : فلأنه لو ترك العمل به ، أو الحكم بشهادته مع وجود سائر شرائطه لفسق به ، وظاهر عدالته ينفيه ، وكذا ترك الحكم بشهادته ليس دليلا على عدم اعتبار قوله فى الرواية لجواز أن يكون ذلك لفقد شرط من الشرائط المختصة بالشهادة ، وكذا ترك العمل بخبره ليس دليلاً على عدم اعتبار قوله فى الشهادة ؛ لاحتمال أن يكون ذلك لتعارض دليل آخر له .

نعم لو لم ينقدح وجه لتركه العمل بروايته سوى الفسق فهو كالجرح المطلق فإن قلنا : إنه يقدح قدح فيهما وإلا فلا[2] .

---

(١) اعتمد المصنف ـ رحمه الله ـ فى ذكره لهذه المراتب على ما فى: المستصفى ١/ ١٦٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٨٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٨٨ .

(٢) انظر المسألة فى: الكفاية ص ١١٤ المستصفى١/ ١٦٣ المحصول جـ٢ق١/ ٥٩٠ الأحكام للآمدى٢/ ٨٩ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد٢/ ٦٦ ، تدريب الراوى ١/ ٣١٥ .

المسألة السادسة

فى تعديل الصحابة

اعلم أن الذى تقدم أنه لابد من البحث عن العدالة ، ومعرفتها إما بالاختبار، أو بالتزكية فى كل واحد من الرواة ، فإنما هو فى غير الصحابة فأما فيهم فلا ، فإن الأصل فيهم العدالة عندنا إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد منهم لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت ، فلا(*) حاجة إلى البحث عن عدالتهم والفحص عنها وهو مذهب جمهور السلف والخلف(١) .

ومن الناس من زعم أن حكمهم فى العدالة كحكم غيرهم فيجب البحث عنها ومعرفتها فى كل واحد منهم(٢) .

(*) آخر الورقة (١٠٣) من نسخة (ك)

(١) حكى الإمام ابن عبد البر فى مقدمة الاستيعاب ١/ ٩ : إجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أنهم كلهم عدول .

وقال الإمام ابن الصلاح فى مقدمته ص ٢٦٥ : « إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم فى الإجماع ، إحساناً للظن بهم ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر ، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة والله أعلم .

وقال الشيخ تقى الدين : المسودة ص ٢٩٢ « الذى عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ عدول بتعديل الله تعالى لهم » .

وقال الحافظ ابن حجر فى الإصابة ١/ ٩ : « اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف فى ذلك إلا شذوذ من المبتدعة » .

وقال الإمام ابن كثير فى الباعث الحثيث ص ٢١٩ ، ٢٢٠ : « الصحابة كلهم عدول عند أهل السنة والجماعة ، لما أثنى الله عليهم فى كتابه العزيز ، وبما نطقت به السنة النبوية فى المدح لهم فى جميع أخلاقهم وأفعالهم، وما بذلوه من الأموال والأرواح بين يدى رسول الله ﷺ، رغبة فيما عند الله من الثواب الجزيل ، والجزاء الجميل» .

وانظر: المستصفى ١/ ١٦٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٧ نهاية السول ٣/ ١٧٦ تدريب الراوى ٢/ ٢١٤ فواتح الرحموت ٢/ ١٥٥

(٢) وهذا قول المبتدعة وقد حكاه الآمدى فى الأحكام ٢/ ٩٠ والعضد ٢/ ٦٧ . ==

ومنهم من زعم أن الأصل فيهم العدالة لكن فى أول الأمر ، فأما بعد أن ظهرت الفتن فيما بينهم فلا ، بل حالهم فيها بعد ظهور الفتن فيما بينهم كحال غيرهم[1] .

ومنهم من زعم أن كل من قاتل علياً ـ رضى الله عنه ـ فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ؛ لخروجهم على الإمام الحق وقتالهم له[2] .

ومنهم من زعم أنه لا تقبل رواية واحد من الفريقين ولا شهادته ؛ لأنا نقطع بفسق أحد الفريقين وهو غير معلوم وغير معين ، فلا يتميز العدل عن الفاسق فيتعذر القبول[3] .

ومنهم من زعم أنه إذا انفرد أحد الفريقين بالرواية أو بالشهادة قبلت روايته وشهادته ، لأن الأصل فيه العدالة وقد شككنا فى فسقه فلا يزول حكمه بالشك كما فى المياه والأحداث ، أما إذا شاركه فى ذلك مخالفة فلا يقبل ، لأن فسق أحد الفريقين معلوم قطعا من غير تعيين فعارض يقين العدالة كما فى الإناءين إذا تبين نجاسة أحدهما وهذا مذهب واصل[4] بن عطاء[5] .

ومنهم من شك فى فسق عثمان ـ رضى الله عنه ـ وقتلته[6] .

== وانظر أيضا المستصفى ١/ ١٦٤ شرح تنقيح الفصول ص ٤٦٠ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ١٦٨ .

(١) وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد من المعتزلة كما ذكره الشوكانى عنه فى إرشاد الفحول ص ٧٠ وانظر : المستصفى ١/ ١٦٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٠ .

(٢) وهذا قول جمهور المعتزلة كما ذكره الغزالى فى المستصفى ١/ ١٦٤ والعضد فى شرحه على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٦٧ وابن عبد الشكور فى فواتح الرحموت ٢/ ١٥٥ ، ١٥٦ والشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٧٠ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٩١ .

(٤) هو حذيفة واصل بن عطاء الغزالى من موالى بنى ضبة أو بنى مخزوم رأس المعتزلة ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ ومات سنة ١٣١ هـ .

له ترجمة فى وفيات الأعيان ٦/ ٧ أمالى المرتضى ١/ ١٦٣ شذرات الذهب ١/ ١٨٢

(٥) انظر هذا القول فى المستصفى ١/ ١٦٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٩١

(٦) انظر المستصفى ١/ ١٦٤

وهذه المذاهب كلها باطلة سوى مذهب الجمهور فإنه الحق .

والدليل عليه:أنا نكتفى فى التعديل باختبار واحد منا ، أو بتزكيته مع أنه لا يعلم إلا بعض الظواهر، ومع عدم عصمته عن الكذب فالاكتفاء بتزكية علام الغيوب الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء مع عدم جواز الكذب عليه ، وبتزكية رسوله مع عصمته عن الخطأ والكذب أولى[١] .

قال الله تعالى فى حقهم : ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾[٢] .

وقال تعالى : ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ والَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ﴾[٣] إلى آخر السورة .

وقال تعالى : ﴿ والسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ والأَنْصَارِ والَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُم ﴾[٤] .

وقال فى حق الأنصار : ﴿ والَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ والإِيمَانَ ﴾[٥] الآية .

وأما الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً ﴾[٦] .

وقوله ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[٧] ففيه نظر ؛ من حيث إنه لا يجوز استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين ، وقد سبق فى الإجماع أن المراد منهما مجموع الأمة من حيث المجموع ، فلا يراد كل واحد منهم ، وإلا لزم المحذور المذكور[٨] .

---

(١) انظر شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٧٥ .

(٢) سورة الفتح ، الآية (١٨) .

(٣) سورة الفتح ، الآية (٢٩) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (١٠٠) .

(٥) سورة الحشر ، الآية (٩) .

(٦) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

(٧) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٨) هذا الاعتراض الذى أورده المصنف فيه نظر ؛ فقد قال الإمام الشاطبى فى ==

وقال ـ عليه السلام ـ : « خيرُ القُرونِ قَرْنِى ثُمَّ الذينَ يَلونَهم ثُمَّ الذين يلونُهُم ثُمَّ الذينَ يلونَهم [1] » الحديثَ .

وقال ـ عليه السلام ـ : « أَصْحَابِى كالنُّجُومِ بأَيِّهِم اقتديتمُ اهتَدَيتُم[2] » .

وقال ـ عليه السلام ـ : « لو أَنْفقَ أَحَدُكُم ملءَ الأرضِ ذهباً ما بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِم ولاَ نَصِيفَه[3] » .

وقال : « إِنَّ اللهَ تعالىَ اختَار لىِ أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً[4] » ، كيف ولو لم يرد هذا كله لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم فى / (٩٥/أ) الهجرة والجهاد ، وبذل المهج والأموال ، وقتال الآباء والأولاد والأقرباء والأهل فى موالاة الرسول ونصرته ، واشتدادهم فى أمور الدين بحيث لا تأخذهم فى ذلك لومة لائم كافيا فى القطع بعدالتهم[5] .

== الموافقات ٤٨/٤ : (ولا يقال : إن هذا عام فى الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم لأنا نقول .

أولاً : ليس كذلك بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ، ولا يدخل معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل آخر .

وثانياً : على تسليم العموم ، أنهم أول داخل فى شمول الخطاب فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، وهم المباشرون للوحى .

وثالثا : أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التى وصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم ، فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح) .

(١) سبق تخريجه ص ٧٨ من الرسالة .

(٢) سبق تخريجه ص ١١٣ من الرسالة .

(٣) سبق تخريجه ص ١٦٧ من الرسالة .

(٤) قال أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى فى تذكرة الموضوعات ص ٤٤ : حديث «إن الله اتخذ لى أصحابا وأنصارا » فيه بشر بن عبيد الله ، قال ابن حبان : والحديث باطل لا أصل له .

(٥) انظر: الكفاية ص٩٦مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد٢ / ٦٧ الإصابة ١ / ١٠

وقد طعن فيهم قدماء القدرية ، والخوارج ، وبالغوا فيه على ما هى كتبهم شاهدة بذلك ، وتلك المطاعن كلها مروية بالآحاد غير مشتملة على شرائط القبول ، وبتقدير صحتها فهى لا تعارض الكتاب والسنة المشهورة .

وأما ما جرى بينهم من القتال والفتن فهو غير قادح فى عدالتهم ؛ لأنه كان بناء على الاجتهاد والتأويل ، [وحينئذ إما أن يقال : إن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والباقى مخطىء فى اجتهاده] [1] وعلى التقديرين فهو غير قادح فيها ؛ لأن ما اختلفوا فيه إن جعل من مسائل الاجتهاد فظاهر : لأنه حينئذ إن قلنا : إن كل مجتهد مصيب فظاهر ، وإن قلنا : المصيب واحد والباقى مخطىء فكذلك ؛ لأنه حينئذ معذور غير آثم ، فلا يخرجه خطأه عن العدالة[2] .

وأما إذا لم يجعل ما اختلفوا فيه من مسائل الاجتهاد بل نجعل قتلة عثمان، والذين خرجوا على على ـ رضى الله عنهما ـ مخطئين قطعاً فكذلك؛ لأنهم جهلوا خطاهم وفسقهم ، وقد سبق أن الفاسق الذى لا يعلم فسقه لا ترد روايته به سواء كان كونه فسقا قطعاً أو ظناً فلا يكون ذلك قادحاً فى عدالتهم ، وهذا أقرب من حيث إنه جمع بين الدليلين ، وأنه حسن الظن بهم، وأنه اتباع لمذهب السلف[3] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) قال الحافظ بن كثير ـ رحمه الله ـ فى الباعث الحثيث ص ٢٢٠ : (وأما ما شجر بينهم بعده ـ عليه الصلاة والسلام ـ فمنه ما وقع عن غير قصد ، كيوم الجمل ، وفيه ما كان عن اجتهاد ، كيوم صفين ، والاجتهاد يخطىء ويصيب ، ولكن صاحبه معذور وإن اخطأ ، ومأجور أيضاً ، وأما المصيب فله أجران اثنان) .

وليس المراد بكونهم عدولاً : العصمة واستحالة المعصية عليهم ، إنما المراد أن لا نتكلف البحث عن عدالتهم ، ولا طلب التزكية فيهم .

فلو قال ثقة : حدثنى رجل من الصحابة : أن النبى ـ ﷺ ـ قال كذا : كان ذلك تعيينه باسمه ، لاستواء الكل فى العدالة .

انظر: المسودة ص ٢٥٩ شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٧٧ إرشاد الفحول ص ٧٠ .

(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٦٤ الأحكام للآمدى ٢/ ٩١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٧ المسودة ص ٢٥٩ .

فإن قيل : أثبتم العدالة للصحابة مطلقاً ، فَمَنْ الصحابى حتى يعرف ثبوت العدالة له من غير بحث وفحص عن حاله .

قلنا : اختلفوا فيه

فذهب الأكثرون إلى أن الصحابى : من رأى النبى - ﷺ - وصحبه ولو ساعة سواء روى عنه ، أو لم يروِ عنه ، وسواء اختص به اختصاص المصحوب أو لم يختص به[١] .

وهو مقتضى لفظ الصُّحْبَةِ من حيث الوضع[٢] ، بدليل : أنه يصح تقسيم الصحبة إلى الصحبة ساعة ، وإلى الصحبة مدة طويلة ، فيقال : صحبه ساعة وصحبه طول عمره ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً ، وكذا يصح أن يقال : صحبه ولم يأخذ عنه العلم ، ولم يرو عنه ، ويقال[*] : صحبه وأخذ عنه العلم وروى عنه ، ولأن القائل لو قال : صحبت فلاناً فإنه يصح أن يقال له : أصحبته يوماً ، أو شهراً ، أو سنةً ؟ وهل أخذت عنه العلم ورويت عنه أم لا؟ ولو كان لفظ الصحبة موضوعاً لطول الصحبة والرواية عنه لما حسن هذا الاستفهام[٣] .

وأما من حيث العرف ، فإنه يقتضى طول الصحبة وكثرتها ؛ إذ لا يطلق فى العرف على من صحب إنساناً ساعة أنه صاحبه ، وإنما يقال ذلك فى المكاثر الملازم كما يقال : المزنى[٤] صاحب الشافعى - رضى الله عنهما - وأبو

---

(١) وهذا هو المعروف عند المحدثين . انظر : علوم الحديث لابن الصلاح ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ تدريب الراوى ٢/٢٠٨ وما بعدها وانظر : المستصفى ١/١٦٥ الأحكام للآمدى ٢/٩٢ .

(٢) انظر :المصباح المنير ص ٣٣٣ ، وترتيب القاموس المحيط ٢/٧٩٨ مادة (صحب)

(*) آخر الورقة (١٠٤) من نسخة (ك)

(٣) انظر : الكفاية ص ١٠٠ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٢

(٤) هو ابراهيم إسماعيل بن يحى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق المزنى كان زاهدا عالما مجتهدا مناظرا ==

يوسف[1] ومحمد[2] صاحبا أبى حنيفة ـ رضى الله عنهم ـ [3].

وذهب الأقلون إلى أن الرؤية والصحبة القليلة غير كافية فى صدق إطلاق الصحابى .

وهؤلاء اختلفوا : فذهب الأكثرون منهم إلى أن الرؤية والصحبة الطويلة والاختصاص به كافية فى صدق هذا الإطلاق سواء روى عنه ـ عليه السلام ـ أو لم يرو عنه[4] .

وذهب الأقلون إلى أنه يعتبر فى صدق هذا الإطلاق مع ما ذكر من الأمور الرواية عنه أيضا[5] .

== صنف كتبا كثيرة منها : « الجامع الكبير » و « الجامع الصغير » و « الترغيب فى العلم» وغير ذلك .

طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩٧ وفيات الأعيان ١/ ٢١٧ .

(١) هو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب القاضى الإمام أخذ الفقه عن أبى حنيفة ـ رضى الله عنه ـ وهو المقدم من أصحابه جميعا ولى القضاء للهادى والمهدى والرشيد من تصانيفه : «الخراج» و « أدب القاضى » و « الجوامع » وفاته سنة ١٨١ هـ .

تاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٢ البداية والنهاية ١٠/ ١٨٠ الجواهر المضية ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢ .

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد نسبته إلى بنى شيبان بالولاء إمام فى الفقه والأصول ثانى أصحاب أبى حنيفة بعد أبى يوسف .

من تصانيفه « الجامع الكبير » و « الجامع الصغير » و « المبسوط » و « السير الكبير » مولده ١٣١ هـ ووفاته ١٨٩ هـ .

البداية والنهاية ١٠/ ٢٠٢ الفوائد البهية ص ١٦٣ .

(٣) انظر العدة ٣/ ٩٨٩ المستصفى ١/ ١٦٥ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٣ .

(٤) وهذا هو المشهور عند علماء الأصول انظر : المستصفى ١/ ١٦٥ العدة ٣/ ٩٨٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٧ .

والصحيح أنه لا تشترط الرواية لأن القول باشتراط الرواية لتحقق مفهوم الصحبة يؤدى إلى إخراج كثير من الصحابة الذين لم تحفظ لهم رواية عن رسول الله ـ ﷺ ـ مع اتفاق العلماء الذين ترجموا للصحابة على عدهم فيهم .

(٥) جاء فى فواتح الرحموت ٢/ ١٥٨ : (وقيل : الصحابى من اجتمع فيه ==

والخلاف لفظى والوضع يصحح مذهب الأولين ، والعرف مذهب الآخرين[(١)] .

وعلى التقدير الأول تثبت الصحبة: بالنقل المتواتر، والنقل الصحيح من الآحاد ، وبقوله : أنا رأيت النبى ـ عليه السلام ـ ، وصحبته ساعة[(٢)] .

وأما على التقدير الثانى فإنها تثبت بالطريقتين الأولتين ، وأما بالطريقة الثالثة ففيه نظر ، من حيث إنه يمكن إثباتها بطريق النقل ، فلا تثبت بقوله مع أنه متهم فيه؛ لأنه يدعى رتبة لنفسه ، وهذه التهمة وإن كانت قائمة فى الأول، لكن قد يتعذر إثبات صحبة الساعة بالنقل ، إذ قد لا يكون فى تلك الساعة أحد حاضر غيره، أو وإن حضر فيها غيره ، لكنه واحد أو اثنان لكن لم ينقل ذلك ، فلو لم يثبت بقوله لتعذر إثباته بخلاف ما إذا طالت الصحبة ، وكثر التردد فى السفر والحضر وشاهده أقوام لا حصر لهم ، فإنه ينقل ويشتهر فلا يثبت بقوله ، وهذا كالمودع والوكيل إذا ادَّعَيَا الهلاك بسبب ظاهر ، فإنه لا يسمع قولهما ما لم يقيما البينة على أصل السبب، لإمكان ذلك ، بخلاف ما إذا ادعيا الهلاك بسبب لا يمكن إقامة البينة عليه فإنه يسمع قولهما[(٣)] .

== طول الصحبة والرواية ، وهو بعيد لغة وعرفا فإنهما لا يفهمان الرواية) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٩٢ .

والقول المختار فى تعريف الصحابى كما رجحه ابن حجر فى الإصابة ١/ ٥٥٤ أنه : من لقى النبى ـ ﷺ ـ مؤمنا به ومات على الإسلام سواء طالت مجالسته أو قصرت وسواء روى عنه أو لم يرو عنه .

وانظر: كذلك مختصر الروضة ص ٦٢ .

(٢) انظر : علوم الحديث لابن الصلاح ص ٢٦٤ وتدريب الراوى ٢/ ٢١٣ .

(٣) انظر : المستصفى ١/ ١٦٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٧ شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٧٩

الصنف الثانى من هذا القسم
فيما اختلف فيه أنه شرط

وفيه مسائل :

المسألــة الأولــى

مـذهب الأكثـرين أنه لا يشتـرط العـدد فى الراوى بل يقبل خـبر الواحـد العدل(1) .

خلافاً للـجبائى ، فإنه قـال : رواية الاثنين مقبولة مطلقـاً إلا فى الزنا فإنه حكى عنه أنه لا يقبل فيه إلا رواية الأربعة ، فأما رواية العدل الواحد فلا تقبل إلا إذا عَضَّـدَهُ ظاهرٌ ، أو قيـاسٌ ، أو عمل به بعض الصحـابة أو كان فـيهم منتشراً.

لنا : أكثر ما سبق فى أن خبر الواحد حجة .

فإن قلت : ما سبق من إجماع الصحـابة فإنما نعلم انعقاده على [قبول(3)] خبر الواحد الذى هو بمعنى أنه ليس بمتواتر ، لا بمعنى الذى راويه واحد ، فإنا لا نسلم انعقاد الإجمـاع على قبول خبر الواحد بهـذا المعنى ؛ وهذا لأن كثيراً منهم لم يقبل خـبر الواحد /(٩٦/أ) بهـذا المعنى فإن أبا بكر لم يقبل خـبر المغيرة فى الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة .

وعمـر لم يقبل خبـر أبى موسى فى الاستـئذان حتى رواه مـعه أبو سعـيد الخدرى .

ورد هو أيضا خبر فاطمة بنت قيس .

ورد هو وأبو بكر - رضى الله عنهـما - خـبر عـثمـان فى رد الحكم بن أبى العاص وطالباه من يشهد له بذلك(4) .

---

(1) راجع المسألة فى المعـتمد ٢/ ٦٢٢ العدة ٣/ ٨٦١ التبـصرة ص ٣١٢ البرهان ١/ ٧ ٦ المستصفى ١/ ١٥٥ المحصول جـ٢ق١/ ٥٩٩ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٤

(2) انظر ما سبق من الكلام على مذهب الجبائى فى ص ٣٤٢ من الرسالة

(3) كلمة (قبول) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(4) تقدم تحريج هده الأخبار فى ص ٢٨٤٧ ، ٢٨٤٨ ، ٢٨٤٩ من الرسالة

قلت : ذلك للتهمة والارتياب في خصوص تلك الروايات ، بدليل أنه نقل عنهم بعينه قبول خبر الواحد بهذا المعنى :

إذ روى أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ عمل بخبر بلال وحده ، وعمل عمر بخبر جمل بن مالك ، وبخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس ، وعمل بخبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها ، وعمل بخبر عبد الرحمن أيضا وترك رأيه في الدخول في بلاد الطاعون والخروج عنها[1] .

وكذا غيرهما من الصحابة ، نحو علي فإنه كان يقبل خبر أبي بكر ، وقبل خبر المقداد[2] .

وعثمان فإنه قبل خبر[3] فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري[4] ، وكذا الصحابة عملوا بأسرهم بخبر عائشة ، وخبر أبي سعيد الخدري في الربا، وخبر رافع بن خديج في المخابرة[5] ، فلو لم يحمل عدم القبول في تلك الصور على التهمة والارتياب لزم التناقض ، وأنه ممتنع ، وكيف لا وأنه مصرح به في بعضها .

فإن قلت : لعل ذلك ؛ لأن القياس والاجتهاد ، أو ظاهر يعضده .

قلت : كانوا يتركون الاجتهاد والأقيسة والظاهر بسبب تلك الإخبارات كما في خبر المخابرة فإنهم ما كانوا يرون بها بأسا ، ، وكما في خبر أبي سعيد فإنه على خلاف القياس ، وخلاف ظاهر قوله ـ عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة[6] » وكما في خبر عائشة[7] ، فإنه على خلاف ظاهر

---

(١) هذه الأخبار مضى تخريجها في ص ٢٨٣٨ من الرسالة .

(٢) تقدم تخريجه في ص ٢٨٤١ من الرسالة .

(٣) كلمة (خبر) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ك) .

(٤) تقدم تخريجه في ص ٢٨٣٩ من الرسالة .

(٥) تقدم تخريجه في ص ٢٨٤١ من الرسالة .

(٦) تقدم تخريجه في ص ٢٨٤٠ من الرسالة .

(٧) في وجوب الغسل من التقاء الختانين وقد تقدم تخريجه ص ٢٨٥٣ من الرسالة .

قولـه - عليـه السـلام ـ : « المـاء مـن الماء[1] » [2].

واحتج الخصم بأمور :

أحدها : ما روى أنه ـ عليه السلام ـ لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له أبو بكر وعمر[3] .

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن ذلك للتـهمـة ؛ فإن الواقـعة وقـعت فى محـفل عظيم ، والواجب فى[*] مثلها الاشتهار .

وثانيهما : أنه لو دل على اعتبار العدد فـى الراوى ، فإنما يدل على اعتبار الثلاثة: ذى اليـدين والشيخين ، فـما دل ظاهر الحديث لا يقـولون به ، وما يقولون به لا يدل [عليه[4]] ظاهر الحديث[5] .

---

(1) أخرجـه مسلم فى كـتاب الحيـض ، باب إنما الماء من الماء ١/ ٢٦٩ عن أبى سعـيد الخدرى ـ رضى الله عنه ـ بلفظ : (إنما الماء من الماء) .
وأخرجه عنه أبو داود فى الطهارة باب فى الإكسال ١/ ٤٩ بدون لفظ "انما" .
وأخرجه النسائى فى كـتاب الطهارة باب الذى يحتلم ولا يرى الماء ١/ ١١٥ بلفظ أبى داود .
وأخرجه عنه ابن ماجه فى الطهارة باب الماء من الماء ١/ ١١١ بلفظ أبى داود .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٣/ ٢٩ .

(2) انظر هذه المناقشات التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ فى : المعتمد ٢/ ٦٢٢ ، البرهان ٦٠٨/١ ، المستصفى ١/ ١٥٥ ، المحصول جـ ٢ق١/ ٦٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٨ .

(3) تقدم تخريجه فى ص ٢٨٦٢ من الرسالة

(*) آخر الورقة (١٠٥) من نسخة (ك) .

(4) كلمة (عليه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك)

(5) انظر هذا الدليـل والجـواب عليـه فى المعـتـمـد ٢/ ٦٢٣ ، البـرهان ١/ ٩ ٦ ، المستصفى ١/ ١٥٥ ، المحصول جـ ٢ق١/ ١ ٦

وثانيها:أن الدليل ينفى جواز العمل بخبر الواحد لكونه لا يفيد إلا الظن ، وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الحَقِّ شَيْئًا[1] ﴾ ترك العمل به فى خبر العدلين ، لكون الظن فيه أقوى فيبقى ما عداه على الأصل .

وجوابه : ما تقدم غير مرة .

وثالثها : قياس الرواية على الشهادة ، بل أولى ؛ لأن الرواية تقتضى شرعا عاما، بخلاف الشهادة فإنها لا تقتضى ذلك ، فإذا لم يقبل خبر الواحد فى حق الواحد ، فلأن لا يقبل فى حق المكلفين بأسرهم بطريق الأولى .

وجوابه : النقض بالحرية،فإنها معتبرة فى الشهادة،غير معتبرة فى الرواية وفاقاً .

فإن قلت : ذاك لأن الشهادة منصب فلا يليق بالعبيد .

قلت : المنصب فى الرواية أكثر ، والعلم بذلك ضرورى بعد الاستقراء ، وبالذكورة والبصر ؛ فإنه يعتبر فى الشهادة دون الرواية ؛ إذ الصحابة كانت تروى عن عائشة - رضى الله عنهم - مع أنهم بالنسبة إليها كالعميان ، لما أنها من وراء الحجاب .

وباشتراط عدم القرابة والعداوة فإنه يشترط فى الشهادة ، ولا يشترط فى الرواية، فإنه يجوز أن يروى الولد عن الوالد ، ،ويروى له ، وبالعكس ويجوز أن يروى العدو عن العدو ويروى له .

فإن قلت : ذاك إنما كان لدفع التهمة ، وتحققهما فى الرواية لا يوجب تهمة ؛ لأن حكم الرواية عام ، لا يختص بشخص دون شخص حتى تؤثر فيه العداوة والقرابة فيشترط عدمهما .

قلت : الرواية عن الشخص إثبات منصب له ، فكان ينبغى أن لا يجوز للولد أن يروى عن والده لكونه متهما فى إثبات هذا المنصب له كما لا يجوز أن يشهد له وكذا بالعكس .[2]

---

(١) سورة النجم ، الآية (٢٨) .

(٢) انظر هذا الدليل والجواب عليه فى المعتمد ٢/٦٢٣ ، البرهان ١/٦٠٩ ، المستصفى ١/١٥٥ ، المحصول جـ٢ق١/٦٠١

المسألة الثانية

لا يشترط فى الراوى أن يكون معروف النسب ، بل إذا حصلت الشرائط المعتبرة المذكورة قبلت روايته وإن لم يكن له نسب ، فضلا من أن يكون له نسب معروف[1] خلافا لقوم[2] .

لنا : اتفاق الصحابة على قبول رواية من لا يعرف نسبه ، والنبى قبل شهادة الأعرابى ، والظاهر أنه ما كان يعرف نسبه ، فإذا قبلت الشهادة مع جهالة النسب ، فلأن تقبل الرواية مع جهالته بالطريق الأولى والمعقول المتقدم.

ولا تقاس جهالة النسب على جهالة العين ، فإنه إذا روى عن مجهول العين لم تقبل ، وإن قبلت رواية مجهول الصفة ، لأنه لو عرف عينه فلربما عرف بالفسق ، بخلاف مجهول الصفة ، فإن احتمال معرفته بالفسق ظاهراً منتف لأنه خال عن الجامع ، وبتقدير تسليمه فالفرق قائم ، وهو أن جهالة العين تتضمن الإخلال بشرط من شرائط قبول الرواية لأن من شرائط قبول الرواية معرفة سلامة الراوى عن الفسق ظاهراً ، وهى مع جهالة العين متعذرة؛ ولهذا لو روى عن شخص وعينه باسمه ، لكن له اسمان وهو بأحدهما مجروح ، وبالآخر مُعدَّل وهو متردد بينهما لم تقبل روايته ؛ لأجل التردد، وعدم معرفة سلامته عن الفسق ظاهراً ، وان كان يقبل لو كان لمعدل مشهور ، بخلاف جهالة النسب ، فإنها لا توثر فى إخلال شىء من شرائطه فلا يلزم من عدم قبول الرواية فى تلك الصورة عدم قبول الرواية فى صورة جهالة النسب[3] .

---

(١) انظر : المسألة فى الكفاية ص ٥٣٣ ، المستصفى ١/ ١٦٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦١٢ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٨ ، تدريب الراوى ١/ ٣٢١ .

(٢) نسبه فى فواتح الرحموت ٢/ ١٤٤ إلى بعض أهل الحديث .

(٣) انظر المستصفى ١/ ١٦٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦١٢ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٤٤ .

المسألــة الثالثــة

لا يشترط /(٩٧/أ) كون الراوى فقيهاً سواء كانت روايته موافقة للقياس، أو مخالفة له(١) ، خلافا للحنفية فيما إذا كانت مخالفة له(٢) .

لنا : مـا تقدم من الأدلة فى أن خـبر الواحـد حجـة ؛ لأن تلك الأدلة لا تفرق بين أن يكون الراوى فقيهاً ، أو لم يكن فقيهاً .

ويخصـه ما روى عنه ـ عليـه السلام ـ أنه قـال : « نَضَّرَ اللهُ امـرأً أَسمَعَ مَقَالَتِى فوعاها فأدَّاهَا كما وَعَاهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيه »(٣) .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن الدليل نحـو قـوله تعـالى : ﴿ **إن الظـنَّ لا يُغْنِى مِـنَ الحَقِّ شيئاً** ﴾(٤) ينفى جواز العمل بخبر الواحد ، خالفناه فـيما إذا كان الراوى فقيهاً ؛ لأن الاعتماد على روايته أوثق ، فوجب أن يبقى ما عداه على الأصل .

وجوابه من وجهين :

---

(١) وهذ قـول الجمـهور . انظر : المسـتصـفى ١/ ١٦١ ، المحصـول جـ٢ق١/ ٦٠٧ . الأحكام للآمـدى ٢/ ٩٤ ، مختـصر ابن الحـاجب وشرحـه للعضد ٢/ ٦٨ ، نـهاية السول ٣/ ١٥٢ شرح تنقيح الفصول ٣٦٩ .

(٢) اشتراط فقه الراوى إذا كانت روايته مخالفـة للقياس مذهب عيسى بن أبان، واختاره القاضى أبو زيد الديوسى وتابعه أكثر المتأخرين .

وأما الكرخى ومن تابعه من الحنفية فليس فقـه الراوى عندهم شرطا لتقدم خبره على القيـاس، بل خبر كل عـدل مقدم عـلى القياس إذا لم يكن مـخالفاً للكتاب والسنة المشهورة .

انظر : مذهب الحنفية فى ذلك فى فواتح الرحموت ٢/ ١٤٤ ، ١٤٥ شرح المنار لابن ملك ص ٦٢٥ وسـيأتـى ـ إن شاء الله ـ مـزيد إيضـاح فى المسـألة أثناء الكلام على تعارض خبر الواحد مع القياس .

(٣) تقدم تخـريجه ص ٥٩ من الرسالة عند الكلام على تخـريج حديث « ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن » الحديث فهما حديث واحد

(٤) سورة النجم الآية (٢٢)

أحدهما : ما تقدم غير مرة .

وثانيهما : أن يقتضى اعتبار الفقه فى الراوى وان لم يكن الخبر على خلاف القياس وهو باطل إجماعا .

وثانيها : أن الخبر إذا كان على خلاف القياس ظن عدم وروده ؛ لكونه يقتضى التعارض ، وهو خلاف الأصل وذلك يقتضى عدم قبوله ، لكن إذا سمعه الفقيه بحث عن متنه ، وعن وجه دلالته ، وعن كل ما يندفع به التعارض ، فإذا لم يجد رواه حينئذ فيحصل ظن صدقه ، بخلاف العامى فإنه لا يتنبه لذلك ، فلا يبحث عن تلك الأمور ، فلا يحصل ظن صدقه فلا يجب أن يقبل ، بل يجب أن لا يقبل ؛ لأن عدم وروده مظنون حينئذ ، والعمل بالظن واجب لما سبق .

وجوابه : أنه يقتضى اعتبار الفقه فى الرواى مطلقا ؛ لأنه(*) إذا روى خبراً لابد أن يكون معارضاً لدليل آخر نحو : عموم الكتاب ، أو السنة أو القياس أو خلاف ظاهر، أو البراءة الأصلية ؛ إذ لا يخلو خبر عن معارضة أحد هذه الأشياء لكنه باطل بالإجماع .

وثالثها : [أنا[1]] وإن سلمنا أن الأصل صدق الراوى مطلقا ، لكن الأصل أيضا أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس ، فإذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك بواحد منهما .

وجوابه : أن فى التعارض تسليماً بصحة أصل الخبر[2] .

(*) آخر الورقة (١٠٦) من نسخة (ك) .

(١) كلمة (أنا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر الاحتجاج بالوجوه السابقة ومناقشتها فى : المحصول جـ٢ق١/٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١ شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٤٥ .

المسألة الرابعة

الراوى إذا عرف منه التساهل فى حديث الرسول فلا خلاف فى أنه لا تقبل روايته .

فأما إذا عرف منه التساهل فى حديث غير الرسول ، وعرف منه الاحتياط التام فى حديثه ـ عليه السلام ـ : فإنه يقبل على الرأى الأظهر ؛ لأنه يحصل ظن صدقه، ولا معارض له فوجب أن يقبل(١) .

المسألة الخامسة

لا يشترط أن يكون عالماً بالعربية ، وبمعنى الخبر ؛ لأن الحجة فى لفظ الرسول ، والأعجمى والعامى فى العربية يمكنهما حفظ اللفظ ونقله كما فى القرآن العظيم(٢) .

المسألة السادسة

ليس من شرط الراوى أن يكون مكثراً لسماع الحديث ، ومكثراً للرواية ومشهوراً بمجالسة المحدثين ومخالطتهم ، فعلى هذا تقبل رواية من لم يرو إلا خبراً واحداً ، وإن لم يكن مشهوراً بمجالستهم ومخالطتهم ، كما قبلت الصحابة حديث أعرابى لم يرو إلا حديثاً واحداً ، نعم لو أكثر من الروايات مع أنه لا يعرف بمخالطتهم ، أو أنه وإن عرف بذلك ، لكن بمخالطة قليلة لا يمكن تحصيل ذلك العدد من الروايات فى تلك المخالطة القليلة فإنه يتوجه الطعن إليها بأسرها(٣) .

---

(١) انظر : المسألة فى : المستصفى ١/ ١٦٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦١٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٠ ، تدريب الراوى ١/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠ .

(٢) راجع المسألة فى المحصول جـ٢ق١/ ٦١١ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٤ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٦٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٠ تدريب الراوى ١/ ٣٠١ .

(٣) انظر: الكفاية ص١٥٦, ١٥٧، المحصول جـ٢ق١/ ٦١٢، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٤ .

المسألــة السابعــة

راوى الأصل إذا لم يقبل الحـديث وأنكر الرواية [عنه[1]] هل يقدح ذلك فى رواية الفرع أم لا ؟ .

اختلفوا فيه :

فذهب أكثر الحنفية نحـو الكرخى وغيره إلى أن ذلك يقدح فى رواية الفرع مطلقاً، سواء كان الإنكار إنكاراً على وجـه الجحود والتكذيب ، أو على وجه التوقف والنسيان[2] .

ولأجل هذا لم يقبلوا حديث الزهرى[3] عن عروة[4] عن عائشة وهو قوله ـ عليه السلام ـ: « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليهـا فنكاحهـا باطـل »[5]

---

(١) كلمة (عنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر: أصول السرخسى ٢/ ٣ ، تيسير التحرير ٣/ ١٠٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٠ .

(٣) هو محمـد بن مسلم بن عبد الله بن شهـاب من بنى زهرة من قريش تابعى من كبار الحفاظ والفقهاء أخذ عن بعض الصحابة وأخذ عنه مالك بن أنس وطبقته مولده سنة ٥٨ هـ ووفاته سنة ١٢٤ هـ .

الوفيات ١/ ٤٥١ ، تذكرة الحفاظ ١/ ١٠٢ ، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٤٥ .

(٤) هو عروة بن الزبير بن العوام أبو عبد الله الأسدى المدنى أحد الفقهاء السبعة روى عن أمه وخالته عائشة وأبى هريرة ـ رضى الله عنهم ـ وغـيرهم وعنه أولاده عثمان وعبد الله وهشام ويحـيى وخلائق كـان بحراً فى العلم ولد سنة ٢٣ هـ وقـيل سنة ٢٩ هـ ومات سنة ٩١ هـ .

له ترجمة فى تذكرة الحفاظ ١/ ٦٢، تهذيب التهذيب ٧/ ١٨٠، شذرات الذهب ١/ ١٠٣.

(٥) هذا الحديث روته أم المؤمنين عائشة ـ رضى الله عنها ـ .

وأخرجه عنها أبو داود فى كتاب النكاح باب فى الولى ١/ ٤٨٠ ، ٤٨١ .

والتـرمذى عنهـا فى أبواب النكاح باب مـا جـاء لا نكاح إلا بولى ٣/ ٣٩٨ ، ٣٩٩ وقال : هذا حديث حسن .

وابن ماجه عنها فى كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولى . ==

لأن الزهرى قال: لا أعرفه[1]، وحديث القضاء بالشاهد واليمين[2] ، فإنه روى ذلك عن سهيل بن أبى صالح[3] وهو أنكر ذلك أيضاً فقال : لا أعرفه[4] .

== والإمام أحمد عنها فى مسنده ٦/ ٤٧ .

والحاكم فى المستدرك فى كتاب النكاح ٢/ ١٦٨ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وأقره الذهبى .

والدار قطنى فى سننه ٣/ ٢٢١ . والطحاوى فى شرح معانى الآثار فى باب النكاح بغير ولى عصبه ٣/ ٧ .

وصححه ابن حبان ١٢٤٨ ، وحكاه الزيلعى عنه فى نصب الراية ٣/ ١٨٤ ، ١٨٥ ، وقد بسط الكلام عليه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولى ٧/ ١٠٥ ، ١٠٧

والحافظ بن حجر فى التلخيص الحبير ٣/ ١٥٦ ، ١٥٧ .

(١) قصة نكرانه اخرجها البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب النكاح باب لا نكاح إلا بولى ٧/ ١٠٦ .

(٢) وهو ما رواه ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد. أخرجه مسلم فى كتاب الأقضية باب القضاء بيمين والشاهد ٣/ ١٣٣٧ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد ٢/ ٢٧٧ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى أبواب الأحكام باب ما جاء فى اليمين مع الشاهد٢/ ٤٩ .

وأخرجه عنه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب القضاء والشهادات باب القضاء باليمين مع الشاهد ٤/ ١٤٤ ، وأخرجه عنه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الشهادات باب القضاء باليمين مع الشاهد ١٠/ ١٦٨ .

(٣) هو سهيل بن أبى صالح ذكوان السمان أبو يزيد صدوق تغير حفظه بآخره ، روى عن أبيه وسعيد بن المسيب وغيرهما ، وعنه ربيعة الرأى وشعبة ومالك وآخرون ، مات فى خلافة المنصور .

الميزان ٢/ ٢٤٣ ، التهذيب ٤/ ٢٦٣ .

(٤) قصة نكران سهيل بن أبى صالح أخرجها البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الشهادات باب القضاء باليمين مع الشاهد ١٠/ ١٦٨ .

وذهب الشافعى[1] ومالك[2] وأكثر المتكلمين نحو القاضى أبو بكر[3] وغيره إلى التفصيل وقالوا : إن كان الإنكار إنكار جحود وتكذيب لم يقبل ، وإلا قبل وهو المختار، وهو رواية عن أحمد ، وفى الرواية الأخرى عنه يوافق الحنفية[4].

فحصل الإجماع على عدم القبول إن كان راوى الأصل مكذبا للفرع جازما بغلطه فى الرواية عنه[5] ، سواء كان الفرع جازما بالرواية عنه ، أو لم يكن؛ وذلك لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ، فلابد وأن يكون أحدهما كاذبا إذ لا يمكن تصديقهما وذلك الواحد إما الأصل ، أو الفرع، وعلى التقديرين يجب أن لا يقبل الحديث .

وأما إذا كان [ذلك[6]] الواحد هو الأصل ، فلأن المروى عنه ليس أهلاً للرواية عنه ، وأما إذا كان هو الراوى ، فلأن الراوى ليس أهلا للرواية لكن لا يصير بذلك واحد منهما بعينه مجروحاً ، وإن كان لا بعينه يصير مجروحاً كالبينتين المتكاذبتين ، وكما إذا حلف شخصان وقال أحدهما : إن كان هذا الطائر غراباً فامرأته طالق ، وقال الآخر عكسه ، وأبهم الأمر ولم يتبين فإنه يجوز[7] لكل واحد منهما غشيان امرأته ، وإن كنا نقطع أن واحداً منهما طلقت امرأته لا بعينه [فإن الثابت فى الأصل لا يرتفع بالشك .

---

(١) انظر :المستصفى ١/ ١٦٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٦ ، مقدمة ابن الصلاح ص ١٠٥ ، تدريب الراوى ١/ ٣٣٥ .

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد٢/ ٧١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٩ .

(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٦٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٦ .

(٤) انظر: العدة ٣/ ٩٥٩ ، الروضة ص ١٢٢ ، المسودة ٢٧٨ وما بعدها مختصر الطوفى ص ٦٧، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٤٠ .

وقد اقتصر ابن قدامة والطوفى على ذكر الرواية الأولى واحتجا لها .

(٥) وقد حكى هذا الإجماع الآمدى فى الأحكام ٢/ ١٠٦ .

(٦) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٧) فى الأصل : (يجب) والمثبت فى (ك) .

وأما الثاني فلأنا نقطع أن واحداً منهما كاذب ، وفائدته تظهر في قبول روايته][1] كل واحد منهما / (٩٨/أ) وشهادته إذا انفرد ، وعدم قبول روايته وشهادته مهما اجتمعا ولو كان في غير ذلك الحديث .

وإنما الخلاف فيما إذا لم يكن راوي الأصل جازما بالتكذيب والغلط بل قال : لا أذكر أني حدثتك ، أو أشك في ذلك ، أو الأغلب على الظن أني ما حدثتك والفرع جازم بالرواية عنه ، فأما إذا لم يكن الفرع جازما بالرواية عنه بل هو ظان به فإنه إذا لم يكن جازما[2] به لم تقبل روايته وان كان الشيخ مصدقا له ؛ لفقد شرط الرواية ، فإن من شرطها أن يكون الراوي جازما بها أو ظانا ، وذلك بأن يقول : أظن أني سمعته منك ، أو الأغلب على الظن أني سمعته منك ، فإن كان راوي الأصل شاكا في ذلك بأن يقول : أشك في ذلك ، أو أني لا أذكر ذلك فالأشبه أنه من جملة صور الخلاف .

وأما إذا كان هو أيضا ظاناً بعدم الرواية عنه بأن يقول : أظن أني ما حدثتك بذلك ، أو الأغلب على الظن أني ما حدثتك فالأشبه أنه من جملة صور الوفاق على عدم القبول .

والضابط فيه : أنه مهما يكون قول الأصل معادلاً لقول الفرع فإنه من جملة صور الاتفاق ، ومهما كان قول(*) الفرع راجحاً على قول الأصل فإنه من جملة صور الخلاف[3] .

ثم الدليل على ما ذهب إليه الجماهير وجوه :

أحدها : الإجماع ، فإن التابعين أجمعوا على قبول رواية الفرع مع

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت في (ك) .

(٢) في الأصل وفي (ك) : (ظانا) وهو خطأ بدلالة السياق .

(*) آخر الورقة (١٠٧) من نسخة (ك) .

(٣) انظر هذا التفصيل الذي ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ في المستصفى ١/ ١٦٧ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٠٥ ، ٦٠٦ .

إنكـار الأصل إنكار نسيان وتوقف ؛ إذ روى أن ربيعة بن أبى عبد الرحمن[1] روى عن سـهيل بن أبى صـالح عن أبيـه عن أبى هريرة عن النبى - ﷺ - أنه قـضى باليـمين مع الشـاهد ، ثم نسيـه سهـيل ، فكان يقـول إذا روى هذا الحديث: حدثنى ربيعة عنى أنى حدثته عن أبى هريرة عن النبى - ﷺ - وكان هذا شائعاً فيما بينهم ، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً[2] .

وفى هذا الإجماع نظر ؛ من حيث أن أبا حنيـفة - رضى الله عنه - مخالف فى هذه المسألة[3] ، لأن تفاريعـه تدل عليه ظاهراً ، وهو تابعى فكيف ينعـقد الإجماع مع مخالـفته ؟ اللهم إلا أن يثبتوا إجماع من قـبله من التابعين فتكون حجيتـه وعدم حجيته [مـخرجه على اشتراط انقراض العـصر فى الإجماع ، وعدم اشتراطه][4] على أن إثباته كالمتعذر .

وثانيها : وهو المعـتمـد فى ذلك : أن المقـتـضى لقبـول قول راوى الفـرع موجود ، وهو عدالته ، وكـون قوله مظنون الصدق ، والمعارض الموجود وهو عدم معرفة راوى الأصل لذلك ، وعـدم تذكره له لا يصلح معارضاً له ؛ لأنه يمكن أن سمـعه منه لكن نسيه وشـذ عنه ، فإن النسيان غـالب على الإنسان ومن الذى يذكـر جميع مـا ذكر للناس طول عـمره ، وإذا كـان كذلك وجب المصير إلى قبول قوله عملاً بالمقتضى[5] .

---

(١) هو ربيعة بن أبى عبد الرحمن التيمى مولاهم أبو عثمان المدنى المعروف بربيعة الرأى واسم أبيه فروخ ثقة فقيه مشهـور قال ابن سعد : كانوا يتقونه لموضع الرأى مات سنة ست وثلاثين ومائة على الصحيح .
تذكرة الحفاظ ١/ ١٥٧ ، التقريب ١/ ٢٤٧ ، التهذيب ٣/ ٢٥٨ .

(٢) انظر هذا الدليل فى: الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧١، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٤٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧١ .

(٣) انظر: أصول السرخسى ٢/ ٣ ، تيسير التحرير ٣/ ١٠٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٠ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٥) انظر: المستصفى ١/ ١٦٧ ، الأحكام للآمـدى ٢/ ١٠٧ مختـصـر ابن الحاجب ==

وثالثها : أنكم إما أن تقولوا : إن تصديق الأصل شرط لقبول رواية الفرع، أو لا تقولوا بذلك .

فإن قلتم بذلك وجب أن لا تقبلوا الرواية عن الميت ، والذى جُنَّ بعد أن روى الحديث ؛ ضرورة أنه لم يوجد تصديقهما للفرع ، لكنه باطل بالإجماع فالمستلزم له وهو اشتراطه[1] أيضا كذلك ، وإن لم تقولوا بذلك وجب أن تقبلوا رواية الفرع حيث يقول الأصل ؛ لا أذكره ولا أعرفه ؛ لأنه لم يخل ذلك إلا بتصديقه ؛ إذ ليس فى ذلك تكذيب له بدليل إمكان جمع التصديق والصدق معه ، فإنه يصح منه أن يقول : ربما صدقت لكنى لا أعرفه ، أو لا أذكره ، واستحالة اجتماع التصديق والصدق مع التكذيب[2].

واحتجوا بوجوه :

أحدها : بما روى أن عمار بن ياسر[3] قال لعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ : «أما تذكر يا أمير المؤمنين لما كنا فى الإبل فأجنبت فتمعكت[4] فى التراب ، ثم سألت - النبى ﷺ ـ فقال : « إنما يكفيك أن تضرب بيديك »[5] فلم يقبل عمر من عمّار ما رواه مع أنه عدل عنده لما لم يتذكر ما ذكر إياه .

== مع شرحه للأصفهانى ١/ ٧٣٧ .

(١) فى الأصل : (اشتراط) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٧مختصر ابن الحاجب وشرحه للأصفهانى ١/ ٧٣٨ .

(٣) هو عمار بن ياسر بن عامر بن مالك الكنانى المدحجى العنسى القحطانى أبو اليقظان صحابى من الولاة الشجعان ذوى الرأى وهو أحد السابقين إلى الإسلام والجهر به هاجر إلى المدينة وشهد بدرا والخندق وبيعة الرضوان وشهد الجمل وصفين مع على وقتل بصفين ، مولده سنة ٥٧ ق هـ ووفاته سنة ٣٧ هـ.

طبقات ابن سعد ٣/ ٢٤٦، الاستيعاب ٣/ ١١٣٥ .

(٤) (فَتَمَعَّكَ فيه) أى تمرغ فى ترابه .

قاله ابن الأثير فى ٤/ ٣٤٣ ماده (معك) .

(٥) أخرجه البخارى فى كتاب التيمم باب المتيمم هل ينفخ فيهما ١/ ١٢٩ . ==

لا يقال : إن هذا ليس من قبيل ما نحن فيه ، فإن عماراً لم يرو ذلك الخبر عن عمر - رضى الله عنهما - بل عن النبى - ﷺ - فليس فيه دلالة على صورة النزاع ؛ لأنا نقول : هب أنه كذلك ، لكنا نقول : إذا لم يقبل هذا مع أنه لم يحصل فيه إنكار الأصل ، فلأن لا يقبل ما أنكره الأصل بطريق الأولى ؛ لأن اهتمام المستمع بما استمع أكثر من السامع الذى هو ليس من عهده الحديث فى شىء ، فإذا لم يتذكر هو مع التذكير مع شدة اهتمامه به كان ذلك أدل على عدم صحة الحديث من عدم تذكر السامع له ، فإذا لم يقبل فى هذه الصورة مع أن دلالته على عدم الصحة أقل ، فلأن لا يقبل فيما إذا كان دلالته على عدم الصحة أكثر بطريق الأولى .

وجوابه : أنه فرق بين أن لا يقبل الحديث أصلاً ، وبين أن لا يقبله من حصل له فيه شك وريب ، ولعل عمر - رضى الله عنه - إنما لم يقبله ؛ لأنه كان مشككا فيه من حيث إنه لم يتذكر مع التذكير ولا يلزم من عدم قبوله له لهذا الشك عدم قبول غيره له مع أنه لم يحصل له الشك ، ونحن لا ننازعكم أن الشيخ إذا حصل له الشك فى رواية الفرع من حيث إنه لم يتذكر مع التذكير لم يجز له الأخذ بروايته ، وليس له العمل به ، لكن لم قلتم: أن غيره لم يحصل له هذا الشك لم يجز له الأخذ به والعمل به فإن فيه النزاع(١).

وثانيها / (٩٩/أ) : أن الدليل ينفى جواز الأخذ بخبر الواحد كما تقدم غير مرة ، ترك العمل به فيما إذا لم يوجد فيه إنكار الأصل ؛ لأن الظن بصدقه هناك أقوى فيبقى فيما عداه على الأصل .

==وأخرجه مسلم فى كتاب الحيض باب التيمم ١/ ٢٨٠ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة باب التيمم ١/ ٧٧ .

وأخرجه الترمذى فى الطهارة باب ما جاء فى التيمم ١/ ٩٦ .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة باب نوع آخر من التيمم والنفخ فى اليدين ١/ ١٦٨ . وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها باب فى التيمم ضربة واحدة ١/ ١٠٤ .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤/ ٢٦٣ .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٧ .

وجوابه ما تقدم[1] .

وثالثها : قياس الرواية على الشهادة ، فإن شاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع عليه فقال : لا أذكرها ولا أعرفها فإنه لا يقبل وفاقا ، فكذا فى الرواية ، والجامع بينهما : اختلال ظن الصدق الناشىء من تطرق التهمة إليهما بالإنكار.

وجوابه : الفرق ، وهو أن باب الشهادة أضيق من باب الرواية ؛ بدليل أنه يعتبر فيها من الشروط مالا يعتبر فى الرواية ، فلا يلزم من اعتبار ذلك القدر من التهمة فيها اعتباره فى الرواية مع أن بابها أوسع منها[2] .

ورابعها : أنه ليس للشيخ أن يعمل به ، والراوى عنه فرعه فليس له أن يعمل به وإذا لم يعمل به الراوى لم يعمل به غيره بطريق الأولى .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الشيخ ليس له أن يعمل به ، فإنه إذا حصل له ظن صدق الفرع فله أن يعمل به(*) ؛ ولهذا كثير من المحدثين يروون عمن روى عنهم إذا نسوا وغلب على ظنهم صدقهم ، نعم ليس له أن يعمل به إذا لم يحصل له الظن بصدقه كما تقدم ، لكن لا يلزم من هذا أن لا يعمل الراوى به ولا غيره إذا لم يحصل له هذا الشك والريب الذى حصل له .

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ق١/٦٠٦ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/١٠٧ ، ١٠٨ ، الروضة ص ١٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للأصفهانى ١/٧٣٩ .

(*) آخر الورقة (١٠٨) من نسخة (ك) .

القسم الثالث

« فيما اختلف فيه فى رد خبر الواحد »

وفيه مسائل :

القسم الثالث

« فيما اختلف فيه فى رد خبر الواحد »

وفيه مسائل :

المسألــة الأولـــى

اعلم أن خبر الواحد إذا ورد مخالفاً لدليل آخر ، فإما أن يكون ذلك الدليل مقطوعاً به ، أو مظنوناً .

فإن كان الأول فهو إما عقلى أو سمعى .

فإن كان عقلياً نظر : فإن كان ذلك الخبر المخالف له قابلاً للتأويل القريب الذى إذا سمعه أهل اللسان لم ينبُ عنه طبعه وجب تأويله ، جمعاً بين الدليلين ، وإلا قطعنا بكذبه ؛ لأن الدليل العقلى لا يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ، ولا بالتأويل ، ولا بغيرهما فإذا لم يقطع بكذبه ، أى أنه ليس من الشارع ، لزم وقوع الكذب منه وأنه ممتنع .

وإن كان الثانى وهو أن يكون ذلك الدليل القطعى سمعياً فلا يخلو إما أن تكون المخالفة [1] بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، أو يمكن ، فإن لم يمكن الجمع بينهما فالحكم ما سبق ، وإن كان ذلك الدليل قياسا .

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو لا يعلم التاريخ فيهما ؛ إذ لا يجوز الحمل على النسخ ، فإن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً ، وان كان جائزاً عقلاً ؛ إذ لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع : كلفتكم أن تعملوا بالكتاب والسنة المتواترة ما دام أن لا يرد بعده ما يناقضه ، فإذا ورد ذلك بعده فقد كلفتكم بمقتضاه ، وإن كان مظنونا فإن علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ به ، ولا يقطع بكذبه مع عدم إمكان الجمع لتحقق شرط النسخ .

---

(١) فى الأصل : (المخالف) والمثبت فى (ك) .

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التى لم يعلم التاريخ فيها ، فإنه وإن أمكن فى تلك الصورة أن يحمل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا نقطع به بمجرد الاحتمال فإن كذب الراوى أيضاً محتمل ، بل ربما هو أهون من الحمل على النسخ مع عدم تحقق شرطه[1] .

وأما إذا كان يمكن الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد ، فإن كان ذلك بأن كان خبر الواحد عاماً ، أو مطلقاً ، أو المقطوع به خاصاً أو مقيداً وجب تخصيصه ، أو تقييده به وفاقاً لا خلاف فيه ، وإن كان عكسه فهو مبنى على جواز تخصيص المقطوع بالمظنون ، وعلى جواز تخصيص القياس وقد تقدم القول فى أحدهما ، وسيأتى فى الآخر - إن شاء الله - .

وإن كان الثانى وهو أن يكون ذلك الدليل ظنيا : فإما أن يكون من جنسه من أخبار الآحاد ، أو من جنس القياس ، فإن كان الأول فسواء كانت المخالفة بينهما على وجه يمكن الجمع بينهما ، أو لا يمكن فإنه لا يصار إلى تكذيب أحدهما بل يصار إما إلى التأويل بتخصيصه أو غيره ، أو إلى النسخ أو إلى الترجيح ، أو إلى التعادل إن قيل بإمكانه بحسب مواقعها على ما ستعرف ذلك فى الترجيح - إن شاء الله - .

وإن كان الثانى فإن كانت المخالفة على وجه يمكن الجمع بينهما إما بأن يخصص خبر الواحد ، أو يصرف عن ظاهره بوجه آخر من التأويل بالقياس فعل ذلك وفاقاً ، وإما بأن يخصص القياس بخبر الواحد فهذا مبنى على جواز تخصيص العلة ، فمن جوزه جعله كعكسه ، ومن لم يجوزه جعله كما إذا كانت المخالفة على وجه لا يمكن الجمع بينهما .

وإن كانت المخالفة على وجه لا يمكن الجمع بينهما ، فأصل ذلك القياس إن كان أيضا خبر واحد مثله ، وبقية مقدمات القياس أيضاً ظنية فهاهنا الخبر مقدم على القياس لا محالة ، ولا ينبغى أن يكون هذا من صور الخلاف

---

(1) انظر : الإبهاج ٢/٣٦١ ، ٣٦٢ .

وإن كان كلام بعضهم[١] مشعراً بأنها من جملة صور الخلاف .

وإن لم يكن كذلك بل هو ثابت إمـا بدليل مقطوع[٢] به والمقدمتان الباقيتان أعنى كون الحكم معللاً بتلك الـعله ، وحصولها فى الفرع ظنيتـان ، أو بخبر واحد راجح على ذلك الخبر والمقـدمتان الباقيتان ظنيـتان ، أو أحدهما : وهو كون الحكم معللا بتلك العلة ، فـإن التنصيص على العله بقاطع مع ظن حكم الأصل لا يتـصور ، فـفى هذه الصـور / (١٠٠/أ) اختلفـوا[٣] : فذهب الشافعى[٤] وجماعة نحو أحمد بن حنبل[٥] والكرخى[٦] إلى ترجيح الخبر على القياس مطلقا[٧] .

وذهب مالك ـ رضى الله غنه ـ إلى ترجيح القياس مطلقا[٨] .

---

(١) وهو الآمدى انظر:الأحكام ٢/١١٨ ، الإبهاج ٢/ ٣٦٢ .

(٢) كلمة (مقطوع) مكرره فى (ك) .

(٣) انظر تحرير محل النزاع فى هذه المسألة فى :
المعتمد ٢/ ٦٤٢ المحصول جـ٢ق١/ ٦١٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٨ ، نهاية السول ٣/ ١٦٠ ، الإبهاج ٢/ ٣٦١ ، ٣٦٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٧ .

(٤) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٦٢١،الأحكام للآمدى ٢/ ١١٨ ، نهاية السول ٣/ ١٦٤ .

(٥) انظر: العدة ٣/ ٨٨٨ ، الروضة ص ١٢٩ ، المسودة ص ٢٣٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٦٤ .

(٦) أصول السرخسى ١/ ٣٣٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٧ .

(٧) قوله : مطلقاً ، أى : سواء كان الراوى معروفاً بالفقـه أو غير معروف بالفقه ، كثير الرواية أولا ، بعد كونه عدلاً ضابطاً .
وهذا مذهب الإمام أبى حنيفة ـ رحمه الله ـ وأكثر الفقهاء وهو الراجح .
انظر : أصـول السـرخسى ١/ ٣٣٩ ، كـشف الأسـرار ٢/ ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٧ .

(٨) هذا القول نقله كـثير من الأصوليين عن الإمـام مالك ـ رحمه الله ـ وهو مـردود غير مقبول ، قال منصور بن محمـد السمعانى صاحب القواطع : « وحكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقـبل ، وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته عنه » . ==

وذهب القاضى أبو بكر إلى التوقف[1].

ومنهم من ذهب إلى التفصيل ، وذكروا فيه وجهين :

أحدهما : أنه إن كان راوى الخبر عالماً ضابطاً غير متساهل فيما يرويه ، وجب تقديم الخبر على القياس ، وإلا فهو فى محل الاجتهاد وهو مذهب عيسى بن[2] أبان[3] .

== والذى قرره المحققون كالحافظ بن العربى المالكى والإمام الشاطبى أن الإمام مالكا ـ رحمه الله ـ لا يقدم القياس على خبر الواحد على وجه الإطلاق ، وإنما يقدم القياس على خبر الواحد إذا اعتضد القياس بقاعدة عامة قطعية ، ولم يكن خبر الواحد معاضداً بقاعدة أخرى قطعية.

انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٨ الموافقات للشاطبى٣/ ٢٤مالك لأبى زهرة ص ٢٥٢.

(١) بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم الدليل على ترجيحه .

انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٢١ ، الأحكام للآمدى ١١٨/٢ .

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقه أبو موسى من أهل بغداد فقيه وأصولى حنفى من تصانيفه "كتاب العلل فى الفقه" وكتاب الشهادات" و" كتاب الحج "توفى سنة٢٢١هـ الجواهر المضية ١/ ٤٠١ والفوائد البهية ص ١٥١ .

(٣) واختار هذا القول أبو زيد الدبوسى ، فقد ذهب أصحاب هذا القول إلى أن الراوى إذا كان عدلاً فقيهاً من أهل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس مطلقاً أى : وافق القياس أم خالفه ، أما إذا كان الراوى عدلاً ضابطا غير فقيه فإن خبره يعمل به إذا وافق القياس ، أما إذا خالف جميع الأقيسة وانسد باب الرأى بالكلية ، فإن القياس يقدم على خبره حينئذ ومثلوا لذلك بحديث المصراة .

انظر: تأسيس النظر للدبوسى ص ٦٥ كشف الأسرار ٣٧٧/٢ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، شرح المنار لابن مالك ص ٦٢٥ .

قلت : القول باشتراط فقه الراوى العدل الضابط لقبول خبره إذا ورد مخالفا للقياس ليس له مستند صحيح ، ولم يكن هذا الشرط معروفا عند السلف ـ رضوان الله عليهم ـ بل المدار فى قبول الأخبار عندهم هو تحقق الضبط والعدالة فى الراوى فقط، ولذا نجد أبا الحسن الكرخى ومن تابعه من الحنفية لا يشترطون هذا الشرط بل يقبلون خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدمونه ==

وثانيهما : وهو ما ذكره أبو الحسين البصرى : " أن علة القياس إن[*] كانت منصوصة وكان النص الدال عليها مقطوعاً به كان القياس مقدماً على الخبر ، وإن كانت المقدمة الثالثة ظنية ؛ لأن النص على العلة كالنص على الحكم ولو كان الحكم مقطوعاً به لم يعارضه الحكم المظنون ، وهذا يستقيم إن قلنا : إن التنصيص على العلة لا يخرجه عن القياس ، وإلا فليس هو من هذا الباب .

وإن لم يكن النص الدال عليها مقطوعا به ، فإما أن يكون الحكم فى الأصل ثابتاً بنص مقطوع به أو لا يكون ، فإن كان الأول كان فى محل الاجتهاد وإن كانت المقدمة الباقية قطعية ، وهذا التقييد وأمثاله وإن لم يكن مصرحاً به فى كلامه لكنه مأخوذ من إشعار كلامه من حيث إنه أطلق ، فإن ظهر عند المجتهد رجحان أمارة القياس على عدالة الراوى كان القياس مقدما على الخبر وإن ظهر عنده رجحان عدالة الراوى على أمارة القياس كان الخبر مقدما على القياس عنده ويختلف ذلك باختلاف اجتهاد المجتهدين ، وإن كان الثانى كان الخبر مقدما على القياس وإن كانت المقدمة الثالثة وهى حصول العلة فى الفرع قطعية ؛ لأنه يساوى أصل القياس فى الظن ويختص بأنه لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه القياس من المقدمات الزائدة ، وإن لم تكن علة القياس منصوصة بل هى مستنبطة فلا يخلو : إما أن يكون الحكم فى الأصل ثابتا بنص[1] مقطوع به ، أو لم يكن فإن كان الأول فهو فى محل الاجتهاد كما سبق فى المنصوصة المظنونة ، وقال : ينبغى أن يكون هذا محل الخلاف بين العلماء ، وان كان الثانى فالخبر راجح لما سبق فى المنصوصة المظنونة[2] .

== على القياس ، بل إن الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ وصاحبيه كانوا على هذا المنهاج أيضاً .

انظر : المعتمد ٢/ ٦٥٥ ، كشف الأسرار ٢/ ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، المسودة ص ٢٣٩ شرح المنار لابن ملك ص ٦٢٥ .

(*) آخر الورقة (١٠٩) من نسخة (ك) .

(١) فى الأصل : (بالنص) والمثبت فى (ك) .

(٢) انظر رأى أبى الحسين هذا فى : المعتمد ٢/ ٦٥٤ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٢١ ، ==

ونقل عن الحنفية :أن خبر الواحد إذا خالف الأصول لم يقبل[1]؛ولذلك لم يقبلوا خبر المصراة[2] وخبر القرعة فى العتق فى مرض الموت[3]

== الأحكام للآمدى ٢/ ١١٨ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٧٣ .

(١) انظر:أصول السرخسى ١/ ٣٣٨ أصول البزدوى ٢/ ٣٧٧ فواتح الرحموت ٢/ ١٧٧ ، وانظر ما تقدم من التعليق على مذهب عيسى بن أبان .

(٢) ولفظه ما رواه أبو هريرة - رضى الله عنه - أن النبى - ﷺ - قال « لا تُصَرُّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رَضِيَهَا أمسكها وإن سَخِطَهَا رَدَّها وصاعاً من تمر » ، وروى بألفاظ أخرى .

أخرجه عنه البخارى فى كتاب البيوع باب النهى للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة ٢/ ٧٥٥ .

وأخرجه عنه مسلم في كتاب البيوع باب حكم بيع المصراة ٣/ ١١٥٨ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الإجارة باب من اشترى مصراة فكرهها ٢/ ٢٤٢ .

وأخرجه عنه الترمذى فى البيوع باب ما جاء فى المصراة ٢/ ٣٦١ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب البيوع باب النهى عن المصراة ٧/ ٢٥٣ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى أبواب التجارات باب بيع المصراة ٢/ ٢٢ .

والتصرية فى اللغة : الجمع ، يقال : صريت الماء وصريته أى جمعته .

والمراد بها فى الحديث : جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى أن ذلك عادتها فيزيد فى ثمنها لما يرى من كثرة لبنها .

انظر المصباح المنير ص ٣٣٩ ، نيل الأوطار للشوكانى ٥/ ٣٢٧ .

(٣) وهو مارواه عمران بن حصين أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعا بهم رسول الله - ﷺ - فجزأهم ثلاثا ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة وقال له قولا شديدا » .

أخرجه عنه مسلم فى كتاب الإيمان باب من أعتق شركا له فى عبد ٣/ ١٢٨٨ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب العتق باب فيمن أعتق عبيدا له لم يبلغهم الثلث ٢/ ٣٥٣ .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الأحكام ، باب ما جاء فيمن يعتق مماليكه عند موته وليس له مال غيرهم ٢/ ٤٠٩ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الجنائز ، باب الصلاة على من يحث فى وصيته ٤/ ٦٤ .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤/ ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣٨ .

وخبر التفليس[1] .

وليس المراد منه : الكتاب والسنة المتواترة ، والإجماع ، فإنه لم يوجد شيء من هذا في هذه الصور ، فإذن المراد منه قياس الأصول ، فإن أرادوا به القياس المقطوع به فهو مما لا نزاع فيه ، لكنهم مطالبون بتحقيقه في هذه الأمور، وإن أرادوا به القياس الظنى فحينئذ يتحقق معهم النزاع أيضا كما هو مع غيرهم .

احتج الأصحاب بوجوه :

أحدها : التمسك بحديث معاذ[2] ، فإنه قدم فيه العمل بالسنة على الاجتهاد من غير فصل بين السنة المتواترة ، والمروية بطريق الآحاد ، وصوّبه

---

(1) هو مارواه أبو هريرة ـ رضى الله عنه ـ أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : « أيما رجل أفلس فأدرك الرجل ما له بعينه فهو أحق به من غيره » .

أخرجه عنه البخارى فى كتاب الاستقراض وأداء الديون باب إذا وجد ماله عند مفلس فى البيع والقرض والوديعة فهو أحق به ٢/٨٤٦ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب المساقاة باب من أدرك ما باعه عند المشترى وقد أفلس فله الرجوع فيه ٣/١١٩٣ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الإجارة باب فى الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عند ٢/٢٥٦ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب البيوع باب ما جاء إذا أفلس للرجل غريم فيجد عنده متاعه ٢/٣٦٧ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب البيوع باب الرجل يبتاع البيع فيفلس ويوجد المتاع بعينه ٧/٣١١ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الأحكام باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس ٢/٤٧ .

وأخرجه عنه مالك فى الموطأ فى كتاب البيوع باب ما جاء فى إفلاس الغريم ٢/٦٧٨.

وأخرجه عنه أحمد فى مسنده ٢/٢٢٨ ، ٢٤٧ ، ٢٥٨ .

(2) سبق تخريجه ص ٧٥ من الرسالة .

عليه السلام حيث قال: « الحمد لله الذى وَفَّقَ رسولَ رسولِه لما يرضاه الله ورسوله » ولو كان ذلك مختصاً بالتواتر لبينه الرسول [ولم يتركه على إطلاقه، وإلا لكان مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة(١)] وأنه غير جائز ، وتخصيص بعض الأقيسة عنه كالقياس القطعى ، أو الذى نص على عليته بنص قاطع لو سلم الحكم فيه لا يوجب تخصيص ما ليس مثله من الأقيسة ضرورة تحقق الفرق بينهما(٢) .

وثانيها : الإجماع ، فإن بعض الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ ترك اجتهاده بخبر الواحد :

إذ روى عن أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ أنه حكم بحكم برأيه ، فلما سمع من بلال ما يناقضه من حديث الرسول نقضه(٣) .

وروى عن عمر أنه قال فى الجنين : " كِدْنَا أن نَقْضِيَ فيه بِرَأْيِنَا وَفِيهِ سُنَّةٌ من رسول الله ـ ﷺ " (٤).

وعنه أنه ترك رأيهَ فى المنع من توريث المرأة من دِيةَ زوجها بخبر الضحاك(٥)

وترك رأيه أيضا فى تفاوت دية الأصابع لاختلاف منافعها ، لما أن سمع ما فى كتاب عمرو بن حزم أن فى كل أصبع عشراً من الإبل(٦) .

وروى عنه أنه قال : " أعيَتْهُم الأحاديثُ أن يحفظوها فتقالوا بالرأى فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا(٧) " .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر هذا الدليل فى التبصرة ص ٣١٧ ، الروضة ١٢٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٨، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٧٣ .

(٣) سبق تخريجه ص ٢٨٣٨ من الرسالة .

(٤) سبق تخريجه ص ٢٨٣٨ من الرسالة .

(٥) سبق تخريجه ص ٢٨٣٩ من الرسالة .

(٦) سبق تخريجه ص ٢٨٣٦ من الرسالة .

(٧) أخرجه الخطيب فى الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٠ من طريق ابن شريك .
وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٦٤ . ==

فثبت أن بعض الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ ترك رأيه لخبر الواحد ، ولم ينكره الباقون مع أنه كان شائعاً ذائعاً بينهم فكان إجماعاً[1] .

فإن قلت : لا نسلم إجماع الصحابة على ذلك ، وهذا لأن عدم إنكار الباقين إنما يدل على الرضا ظاهرا لو لم يوجد منهم صريح الرد ، وقد وجد ذلك .

فإن ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ رد خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام: "إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثا[2] " إذ قال: فما نصنع بمهراسنا[3] ؟ ووافقته فى ذلك عائشة ـ رضى الله عنها ـ إذ

== وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٦/١٠١٩ .

وأخرجه البيهقى فى المدخل ص ١٩٠ .

(١) انظر فى الدليل فى: العدة ٣/ ٨٨٩ ، التبصرة ص ٣١٧ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٢٢ ، الأحكام للآمدى ٢/١١٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٣ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الوضوء باب الاستجمار وترا ١/ ٧٢ ولفظه : عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال : (إذا توضأ أحدكم فليجعل فى أنفه ثم لينثر ، ومن استجمر فليوتر ، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها فى وضوئه، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده) .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الطهارة/ باب كراهة غمس المتوضأ وغيره يده المشكوك فى نجاستها فى الإناء قبل غسلها ثلاثا ١/ ٢٣٣ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب الطهارة ، باب فى الرجل يدخل يده فى الإناء قبل أن يغسلها ١/٢٣ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ١/١٩ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الطهارة ، تأويل قوله عز وجل : ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق** ﴾ السنن الكبرى ١/٦ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب الطهارة باب فى الرجل يستيقظ من منامه هل يدخل يده فى الإناء قبل أن يغسلها ١/٧٧ .

(٣) المهراس : حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر أحد على تحريكه .

انظر : النهاية لابن الأثير ٥/٢٥٩ مادة (هرس) .

قالت : رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلا مهذاراً فما نصنع بالمهراس[1] ؟ وإنما كان ذلك لكونه مخالفا للقياس .

ورد هو أيضا خبره الآخر وهو قوله عليه السلام : "الوضوء مما مسته النار[2] " بالقياس وقال: "ألسنا نتوضأ بالماء الحميم ، فكيف نتوضأ بما عنه

---

(١) لم يثبت ذلك عن ابن عباس وعائشة ـ رضى الله عنهم ـ ولم يقولا ذلك ، وإنما الذى قال ذلك رجل يقال له : قين الأشجعى وفى صحبته خلاف .

فقد أخرجه البيهقى فى سننه فى كتاب الطهارة باب غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإناء (باب صفة غسلهما ١/٤٧ عن أبى هريرة يرفعه قال : إذا قام أحدكم من النوم فليفرغ على يديه الماء قبل أن يدخلهما فى الإناء قال فقال له قين الأشجعى فإذا جئنا مهراسكم هذا فكيف نصنع به ؟ فقال أبو هريرة ـ رضى الله عنه ـ أعوذ بالله من شرِّك" .

وأخرجه البيهقى أيضا فى كتاب الطهارة باب التكرار فى غسل اليدين ١/٤٦ من حديث ابن عمر ـ رضى الله عنهما ـ فقال له رجل : أرأيت إن كان حوضاً فحصبه ابن عمر وقال : أخبرُك عن رسول الله ـ ﷺ ـ وتقول أرأيت إن كان حوضاً .

وقين الأشجعى هذا يقول عنه ابن حجر فى الإصابة ٣/ ٢٨٥ : " تابعى من أصحاب عبد الله بن مسعود جرت بينه وبين أبى هريرة قصة .

انظر تيسير التحرير ٣/١١٨ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٨ ، السنة ومكانتها فى التشريع للدكتور مصطفى السباعى ص ٣٠٢ .

(٢) أخرجه مسلم فى كتاب الحيض ، باب الوضوء مما مست النار ١/ ٢٧٢ عن زيد بن ثابت ـ رضى الله عنه ـ .

وأخرجه أبو داود عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الطهارة باب التشديد فى ذلك ١/ ٤٤ بلفظ "الوضوء مما أنضجت النار " .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الطهارة باب ما جاء فى الوضوء مما غيرت النار ١/ ٥٢ .

وأخرجه النسائى ـ عن أبى هريرة فى كتاب الطهارة باب الوضوء مما غيرت النار ١/ ١٠٥ بلفظ : " توضأوا مما مست النار " .

وأخرجه ابن ماجه ـ عن أبى هريرة ـ فى أبواب الطهارة باب الوضوء مما غيرت النار ١/ ٩٢.

وأخرجه الإمام أحمد عنه فى مسنده ٢/ ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٤٢٧ ، ٤٧٠ .

نتوضأ[1]" . وردت عائشة خبر ابن عمر - رضى الله عنهما - وهو قوله - عليه السلام - : «إن الميت ليعذب ببكاء أهله [2]» لمخالفة القياس ، فإن القياس يقتضى أن لا يؤاخذ أحد بذنب الآخر ، فلا يكون عدم انكارهم دليلا/ (١٠١/أ) على الرضا ، بل إنما لم ينكروا لكونه مجتهداً فيه ، وليس للمجتهد أن ينكر على المجتهد الآخر إذا أدى اجتهاده إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاده ، وحينئذ لا يكون الإجماع حاصلا على ذلك[3].

قلت : أما الدليل على حصول الإجماع فما سبق .

وأما ردهم الخبر لمخالفة القياس فممنوع ، أما قول[*] ابن عباس : فما نصنع بمهراسنا " فلا نسلم أنه رد للخبر بل هو وصف للمشقة فى العمل بموجب الخبر لعظم المهراس ، وهذا كما يقول الإنسان إذا وقع فى أمر مشق لا مندوحة له عنه : ما نصنع به[4] .

سلمنا أنه رد للخبر لكن لا نسلم [أنه] لمخالفة القياس ؛ وهذا لأنه ليس من الأصول ما يقتضى القياس عليه جواز غسل اليد من ذلك الإناء ، حتى يقال : إنه رد الخبر لذلك .

---

(١) أخرجه الترمذى فى أبواب الطهارة باب ما جاء فى الوضوء مما غيرت النار ١/ ٥٢ ولفظه عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - ﷺ - : " الوضوء مما مست النار ، ولو من ثور أقط قال : فقال ابن عباس: يا أبا هريرة ، أنتوضأ من الدهن ؟ أنتوضأ من الحميم ؟ قال : فقال أبو هريرة : يا ابن أخى، إذا سمعت حديثا عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلا" .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب الطهارة باب الوضوء مما غيرت النار ١/ ٩٢ .

(٢) سبق تخريجه ص ٢٩٤٣ من الرسالة .

(٣) انظر هذا الاعتراض فى: المعتمد ٢/ ٦٥٥ الأحكام للآمدى ، ٢/ ١٢١ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٧٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٨ .

(*) آخر الورقة (١١٠) من نسخة (ك) .

(٤) انظر ما تقدم من التعليق على هذا الأثر ص ٢٩٤١ من الرسالة

سلمنا وجـود القيـاس ، لكن لا نسلم أنه رده لذلك القيـاس ، بل لأنه لا يمكن الأخـذ به من حيث إنه لا يمكن قلب المهـراس لغسل اليـد وذلك ليس قياساً ، ولو سلـم أنـه قياس لكن لا نسلم أنه قياس مظنون[1] .

وأما رده خـبر الوضوء مما مـسـتـه النار ، فلا نسلم أنه بالقـيـاس ؛ بل لأنه منسوخ بـخبر آخـر وهو ماروى "أنه عليـه السلام أَكلَ كَتِفَ شَـاةٍ وَصَلَّى ولَمْ يَتَوَضَّأ[2]" .

أو بما روى أنه سـأله رجل وقال : أَنَـتَوَضَّـأُ مِنْ لَحْمِ الغَنَمْ ؟ فـقال عليـه السلام: «إِنْ شِئْتَ تَوَضَّأْ[3] وإن شئت لا تتوضأ » هذا إن علم تراخيه ، وإلا

---

(١) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٦٢٣ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢١ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٧٣ ، تيسير التحرير ٣/ ١١٨ .

(٢) أخرجـه البخـارى فى كتـاب الوضوء ، باب من لم يتـوضأ من لحم الشـاة والسويق ١/ ٨٦ عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ .
وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الحيض ، باب نسخ الوضوء مما مست النار ١/ ٢٧٣ .
وأخرجه عنه أبو داود فى كتـاب الطهارة،باب فى ترك الوضوء مما مست النار١/ ٤٣ .
وأخرجه التـرمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى ترك الوضـوء مما غيرت النار ١/ ٥٣ عن جابر بن عبد الله ـ رضى الله عنه ـ .
وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة ، باب ترك الوضوء مما غيرت النار ١/ ١٠٧ عن أم سلمة ـ رضى الله عنها ـ .
وأخرجه عنها ابن ماجة فى أبواب الطهارة باب الرخصة فى ذلك ١/ ٩٢ .

(٣) أخرجه مسلم فى كتـاب الحيض ، باب الوضوء من لحم الإبل ١/ ٢٧٥ عن جابر بن سمرة ـ رضى الله عنه ـ .
وأخرج نحوه أبو داود فى كتاب الطهارة باب الوضوء من لحم الإبل ١/ ٤١ عن البراء بن عازب ـ رضى الله عنه ـ .
والترمذى فى أبواب الطهارة باب ما جاء فى الوضوء من لحم الإبل ١/ ٥٤ عن البراء، قال: وفى الباب عن جابر بن سمرة وأسيد بن حضير .
وابن مـاجه فـى أبواب الطهارة باب مـا جـاء فى الوضـوء من لحم الإبل ١/ ٩٣ عن البراء.

فالأخذ بما روينا من قبيل الترجيح بعد التعارض ، والقياس الذى ذكره إنما ذكره للترجيح ، أو لتقوية اعتقاد النسخ ، فإنه يقتضى عدم التكليف به .

وبه خرج الجواب عن حديث ابن عمر ـ رضى الله عنه ـ فإنا لا نسلم أن عائشة إنما ردتها لأجل ما ذكروه من القياس ، بل لصراحة نص الكتاب بخلافه وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ[1] ﴾ ، فثبت أنه لم يوجد منهم رد الخبر للقياس فكان الإجماع حاصلاً ظاهراً لما سبق[2] .

وثالثها : أن خبر الواحد أكثر إفادة للظن ، وأقل احتمالاً للخطأ من القياس فكان راجحاً عليه .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن صحة ما دل عليه خبر الواحد ووجوب العمل به إنما يتوقف على ثلاث مقدمات لاغير :

أحدها : ثبوته عن رسول الله ـ عليه السلام ـ .

وثانيها : دلالاته على الحكم .

وثالثها : أنه يجب العمل به .

والمقدمة الأولى ظنية ؛ إذ لا نقطع بصحة متنه ؛ لأن عدالة الراوى فى أصله مظنونة، وبتقدير ثبوتها فصحة هذا الخبر أيضا مظنون ؛ إذ العدل قد يكذب لسهو ، وغفلة ، ونسيان ، والمقدمتان الباقيتان يقينيتان ؛ إذ الكلام فيما إذا كان خبر الواحد خاصاً دالا على شىء واحد لا يمكن تخصيصه بالقياس .

وأما صحة ما دل عليه القياس ووجوب العمل به ، فإنه يتوقف على مقدمات كثيرة ؛ لأن أصل ذلك القياس إن كان خبر الواحد فيتوقف على هذه

---

(١) سورة الأنعام ، الآية (١٦٤) .

(٢) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ١٢١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٤١٨ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٨ .

المقدمات الثلاث بعينها وزيادة ، وهى المقدمات التى تختص بالقياس التى يذكرها ، وإن كان دليلاً مقطوعاً به فالمقدمات الثلاث [فيه[1]] أيضاً مفتقر إليها ، لكن غايته أنها تكون بأسرها يقينية فيزيد على الحكم الثابت بالخبر بكون المقدمات فيها بأسرها يقينية ، وإحدى المقدمات فى الخبر ظنية ، لكن يتوقف بعد ذلك على مقدمات أخر :

أحدها : كون الحكم فى الأصل معللاً بعِلَّة .

وثانيها : كونه معللاً بالعلة الفلانية ، وهذا يتوقف على كون ذلك الوصف صالحاً للعلية ، وأن لا يكون هناك ما يعارضه .

وثالثها : وجود ذلك الوصف فى الفرع .

ورابعها : وجود شرائطها وارتفاع موانعها ، وأن لا يكون هناك ما يعارضه.

وخامسها : وجوب العمل به ، وهذه المقدمة يقينية ، والأربع الأول ظنية وما يكون متوقفاً على أقل المقدمات ، مع أن أكثرها يقينية يكون أكثر إفادة للظن ، وأقل احتمالا للخطأ من الذى يكون متوقفا على أكثر المقدمات مع أن أكثرها ظنية ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون راجحا لما تقدم من الأدلة النقلية والعقلية[2] .

لا يقال : إن مراتب الظنون قد تتفاوت تفاوتاً ظاهراً ، فقد يكون الموقوف على ثلاث مقدمات أو أكثر ، أكثر إفادة للظن من الموقوف على مقدمة واحدة لكون تلك المقدمات مظنونة بظنون قوية إليعاية وتلك المقدمة الواحدة مظنونة بظن ضعيف إلى غاية ، وإذا كان كذلك فقد تعذر الحكم بالترجيح ؛ بسبب قلة المقدمات مطلقا بل عندما لا يعارض ما فى أحد الجانبين من الكيفية ما فى

---

(١) كلمة (فيه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر المحصول جـ٢ق١/ ٦٢٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٠ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧٣ ، كشف الأسرار ٢/ ٣٧٩ .

الجانب الآخر من الكمية ، فكان ينبغى أن يكون الأمر فيه موكولا إلى نظر المجتهد كما قاله أبو الحسين البصرى ، من أنه فى محل الاجتهاد ، فإن ظهر رجحان أمارة عدالة الراوى ترجح الخبر وإلا فيتعارضان، أو يرجح القياس ؛ لأنا نقول : لو خلينا والعقل لكان الأمر كما ذكرتم ، لكن الدليلان السابقان منعا منه ؛ لأنه قدم الحكم بالسنة على الاجتهاد مطلقا ، فى حديث معاذ ، ولو كان ما ذكرتم من التفصيل جار فيه لبينه الرسول ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فإن ذلك الوقت كان وقت الحاجة إليه وهو ممتنع والصحابة كانوا يرجعون إلى الخبر من غير بحث عن أمارة القياس ، وعن أمارة عدالة الراوى ، ولو كان التفصيل / (١٠٢/أ) المذكور هو الحق لما جاز ذلك إلا بعد البحث عنه هذا ما قيل .

وفيه نظر ؛ من حيث إن النظر فى الخبر إنما هو(*) فى المقدمة الظنية ، فإن المقدمتين الباقيتين قطعيتان ليستا فى محل الاجتهاد والنظر ، وإذا كان كذلك فالنظر فيه أنما هو فى عدالة الراوى ، وأمارة صدقه ، وذلك كان فى الصحابة ظاهرا فى غاية القوة لاسيما بالنسبة إليهم قبل ظهور الفتن فيما بينهم، فجاز أن يقال : إنهم [إنما(١)] كانوا يتركون القياس لكون أمارة صدق الخبر ظاهرة جلية عندهم فلم يكن ذلك مانعاً من التفصيل المذكور وهو بعينه آت فى حديث معاذ من حيث إنه ـ عليه السلام ـ كان يعلم أنه ما كان تصل إليه السنة إلا منه شفاها ، أو من الصحابة ، فعلى الأول ثبوته عن الرسول يقينى ، وعلى الثانى ظنى ، لكن الظنى قوى ، فلم يكن ذلك الوقت وقت الحاجة إلى التفصيل فلم يجب البيان فيه(٢) .

(*) آخر الورقة (١١١) من نسخة (ك) .

(١) (كلمة (انما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٢٤ ، ٦٢٥ الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٠ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٩ .

المسألـــة الثانيـــة

إذا روى عن الرسول ـ عليه السـلام ـ : أنه فعل فعلا يخالف مـوجب خبر الواحد :

فإن لم يكن لفظ الخبر مـتناولاً له ـ عليه السلام ـ ، ولا قامت الدلالة على أن حكمه وحكمنا فيه سواء لم يكن بينهما تنافٍ فلا يُرَدُّ به الخبر .

وإن كان متناولاً له ، أو قامت الدلالة على أن[1] حكمه وحكمنا فيه سواء : فلا يخلو إمـا أن تكون المخالفة بينهمـا على وجه يمكن الجمع بينهـما ، أو لا يمكن : فإن أمكن صير إليه كما تـقدم فى باب التخصيص ولا يرد به الخبر ، وإن لم يمكن فإن كـان الفعل متـواتراً رجح على الخبـر ؛ ضرورة أن المقطوع راجح على المظنون .

وإن لم يكن متـواتراً بل كلاهما مظنونان صيـر إلى الترجيح كمـا فى سائر الأدلة الظنية[2] .

المسألة الثالثة

عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب رده ؛ لأن أكثر الأمة بعض الأمة ، وقول بعض الأمة ليس بحجة ، فلا يـرد به الخبر ، ومن زعم أن اتفاق الأكثر إجماع فيليق بمذهبه أن يرد به الخبر كمـا إذا انعقد الإجماع على خلافه ، وأما عند الأكـثـرين القائلـين بأنه ليس بإجـماع فـلا يرد به الخـبـر لكن أن يكون مرجحا[3] عند التعارض[4] .

---

(١) لفظة (أن) ساقطة من (ك) .

(٢) انظر : هذه المسألة فى : المحصول جـ٢ق١/٦٢٦ ، الأحكام للآمدى ٢/١١٦ .

(٣) فى الأصل (مرجوحا) والمثبت فى (ك) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ق١/٦٢٧ .

المسألــة الرابعــة

إذا انفرد الثـقة بزيادة فى الحديث عن جمـاعة النقلة ، هل يوجب ذلك رد الزيادة [أم لا][1] .

وتحـقيق الكلام فـيـه أن يقال : إن الحـال فيـه لا يخلو : إمـا أن يعلم أن المجلس واحد ، أو متعدد ، أو لا يعلم واحد منهما .

فإن علم أن المجلس واحد باتفاقهم على ذلك ، فهاهنا اختلفوا: فمنهم من قبله[2]سـواء كانت الزيادة لفـظية أو مـعنوية[3]؛لأنه عـدل ثقة جـازم بالرواية فوجب قبولهـا كما لو انفرد بنقل حديث عن جـميع النقلة ، ويحمل على أنه ﷺ ـ ذكر ذلك الحديث فى ذلك المجلس مرتين ، ولم يحضر فى مرة الزيادة إلا ذلك الواحـد ، أو وإن ذكـر مرة واحـدة لكن الذين لم يـنقلوا الزيادة ربما دخلوا فى أثناء الكلام ، وهذا يضعف إذا كـانت الزيادة فى آخر الحديث ، أو وإن حضـروا من أول المجلس إلى آخـره لكن لعلة حدث فى أثناء المجلـس ما أوجب شغل خاطرهم به ، ولم يصغوا إلى كـلامه ـ عليه السلام ـ فذهلوا عن تلك الزيادة ، وبقى ذلك الواحـد مصغـياً إلى كلامـه،ولم يشتـغل خاطره بما حـدث،فلا جـرم لم يذهل عن تلك الزيادة،أو إن لم يحـدث ذلك،لكن لعله عرض لهم ألم أو جـوع أو عطش مُفْـرِطٌ،أو هَمٌّ،أو فكر فى أمر مـهم شاغل لهم عن السـمـاع فى سـاعة لطـيفـة فـذهلوا عنهـا،ولم يعـرض ذلك لذلك الواحد،أو إن لم يكن شىء من ذلك لكن لعلهم نـسوها وغفلوا عنها ، وهذه الأمور وإن كـانت بعيدة ، لكن تكذيب العـدل ، أو الحمل على أنه سها فى ذلك ،بأن توهم سماع تلك الزيادة مع أنه لم يسمعها،أو وإن سمعها لكن مـن

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك)

(٢) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو القول الصحيح الراجح .

انظر الكفـاية ص ٤٢٤ المستصـفى ١/ ١٦٨ الأحكام للآمـدى ٢/ ١٠٩ ، تدريب الراوى ١/ ٢٤٥

(٣) يعنى سواء كانت الزيادة فى لفظ الحديث أو فـى معناه انظر شرح الكوكب المنير ١/ ٥٤١

غير الرسول ـ عليه السلام ـ فتوهم سَمَاْعها منه فهو أبعد منها ، فكان المصير إليها أقرب(١).

ومنهم من رده(٢) ؛ لأن السهو والنسيان على الواحد أقرب منهما على الجماعة، والمحامل المذكورة بعيدة جداً ، ونحن لا نكذب العدل بل نحمله على أنه سها فى سماع مالم يسمع ، وهذا وان كان أبعد من تطرق السهو إلى ما سمع أنه لم يسمع ، لكن يعارضه ما ذكرناه وهو أن سهو الجماعة أبعد من سهو الواحد ، وإذا تعارضا تساقطا فوجب أن يبقى على الأصل وهو عدم وجوب القبول ، وعدم صدورها منه عليه السلام(٣) .

ومنهم من ذهب إلى التوقف ؛ لأن فى كل واحد من الاحتمالين بعداً كما سبق، والأصل وإن كان عدم الصدور ، لكن الأصل أيضا صدق الراوى ، وإذا تعارضا وجب التوقف(٤) .

ومنهم من فصَّل وقال : إن الذين لم ينقلوا الزيادة إن كانوا جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ، ابتداءً ودواماً لم يقبل ، وإلا قبلت(٥).

فعلى هذا إن كان الذين لم ينقلوا الزيادة اثنين أو ثلاثة والزيادة كلمة أو كلمتين لم يقدح ذلك فى قبولها ؛ لأنه قد يغفل مثلهم عن مثلها .

وهذا كله إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً [والذين لم ينقلوها جماعة ،

---

(١) انظر : المستصفى ١/١٦٨ ، المحصول جـ٢ق١/٦٧٧ ، ٦٧٨ ، الأحكام للآمدى ٢/١٠٩ .

(٢) وهى رواية عن الإمام أحمد ، انظر العدة ٣/١٠٠٧ ، المسودة ص ٣٠٠ .
وذهب إليه جماعة من أهل الحديث ، انظر:الأحكام للآمدى ٢/١٠٩ ، تدريب الرواى ١/٢٤٥ .

(٣) انظر حجتهم هذه فى : المحصول جـ٢ق١/٦٧٧ ، الأحكام للآمدى ٢/١٠٩ .

(٤) انظر:المحصول جـ٢ق١/٦٧٧ ، تدريب الراوى ١/٢٤٥ ، ولم أقف على صاحب هذا القول .

(٥) وقال بهذا التفصيل أبو الحسين البصرى ، والرازى ، والآمدى ، وابن الحاجب .
انظر:المعتمد ٢/٦١٠ ، المحصول جـ٢ق١/٦٧٧ ، الأحكام للآمدى ٢/١٠٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٧١ .

فأما إذا كان / (١٠٣/أ) المنفرد بالزيادة واحدا[١]] والساكت عنها أيضا واحداً فمن قبل ثَمَّة، أو فَصَّلَ ، أو توقف ، قبل هاهنا ؛ لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة ، والسهو فى سماع ما لم يسمع ، وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر(*) .

فأما من لم يقبل ثمة ، فمنهم من لم يقبله ها هنا أيضا ، للتعارض ومنهم من قبله إلا أن يكون المُمْسِكُ عن الزيادة أضبط من الراوى لها[٢] .

هذا كله فيما إذا لم تغير الزيادة إعرابَ البَاقِى .

فأما إذا غيرت كما إذا روى أحد الراويين : « أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ صَاعاً من بر[٣] » .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(*) آخر الورقة (١١٢) من نسخة (ك) .

(٢) انظر المعتمد ٢/ ٦١٠ ، المحصول جـ٢ق١/٦٧٨ ، الإبهاج ٢/٣٨٦ .

(٣) روى أبو سعيد الخدرى ـ رضى الله عنه ـ قال : " كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ ـ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك صاعاً من طعام ﷺ أو صاعاً من أقط ، أو صاعاً من شعير ، أو صاعاً من تمر ، أو صاعاً من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية بن أبى سفيان حاجاً أو معتمراً ، فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال : إنى أرى أن مُدَّيْنِ من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك .

وزاد غير البخارى : قال أبو سعيد : فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه .

أخرجه عنه البخارى فى كتاب الزكاة ، أبواب صدقة الفطر ٢/٥٤٨ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير ٢/٦٧٨ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الزكاة باب كم يؤدى فى صدقة الفطر ١/ ٣٧٤ .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الزكاة ، باب ما جاء فى صدقة الفطر ٢/ ٩١ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الزكاة باب الزبيب ٥/ ٥١ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى أبواب الزكاة ، باب صدقة الفطر ١/ ٣٣٧ .

وأخرج الدارقطنى فى كتاب زكاة الفطر ٢/ ١٤٧ ، ١٤٨ عن ثعلبة بن صعير ==

ويروي الآخر « نصفَ صَاعٍ من بُر[1] » .

فالأكثرون على أنه لا تقبل للتعارض ؛ لأن كل واحد منهما يروى ضد ماروواه الآخر فيكون نافياً له فيحصل التعارض فلا يقبل إلا بعد الترجيح[2]؛ وليس ذلك كما إذا لم تغير إعراب الباقي ؛ لأن مع أحدهما زيادة علم ليس الآخر نافياً له فيقبل.

خلافاً لبعضهم كأبى عبد الله البصرى فإنه قبلها كما إذا لم تغير إعراب

== رضى الله عنه ـ من عدة طرق ولفظه فى أحدها : (أن رسول الله -ﷺ- قال : «أدوا عن كل إنسانٍ صاعاً من بر ، عن الصغير والكبير والذكر والأنثى . والغنى والفقير » ولفظه قريب مما ذكره المؤلف .

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الزكاة باب من روى نصف صاع من قمح ٣٧٥/١ عن ثعلبة بن صعير ـ رضى الله عنه ـ مرفوعاً ولفظه قال : قال رسول الله ـ ، ـ : « صاع من بر أو قمح على كل اثنين صغير أو كبير حرا أو عبد ذكر أو أنثى » .
وأخرجه الدار قطنى من عدة طرق فى كتاب زكاة الفطر ١٤٧/٢ ـ ١٤٩ وفى أحدها بلفظ: « أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو نصف صاع من بر ، عن كل صغير أو كبير ذكر أو أنثى ، حر أو عبد » .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٤٣١/٥ ، ٤٣٢ .
وأخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب صلاة العيدين باب زكاة الفطر ٣١٨/٣.
وأخرجه عنه الحاكم فى مستدركه فى كتاب معرفة الصحابة ، ذكر مناقب ثعلبة بن صعير ـ رضى الله عنه ـ ٢٧٩/٣ .
وأخرجه عنه الطحاوى فى مشكل الآثار ٤٥/٢
وأخرجه عنه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الزكاة باب من قال يخرج من الحنطة فى صدقة الفطر نصف صاع ١٦٧/٤ .
وأخرجه الزيلعى فى نصب الراية ٤٠٨/٢ وقال : وحاصل ما يعلل به هذا الحديث أمران : أحدهما : الاختلاف فى اسم ابن صعير ، والاختلاف فى لفظ الحديث .
وقال البيهقى : الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدين من قمح كان بعد رسول الله ﷺ.
السنن الكبرى ١٦٩/٤ وانظر كلام ابن حزم عليه فى المحلى ١٦٧/٦ .

(٢) انظر المعتمد ٢/ ٦١٠ المحصول جـ٢ق١/ ٦٧٩ الإبهاج ٢/ ٣٨٦ .

الباقى؛ لأن الموجب للقبول إنما هو زيادة العلم بذلك الزائد الذى لم ينفيه الساكت عنه،واختلاف الإعراب تابع للاختلاف فى ذلك الزائد فلا يكون ذلك مانعا من القبول[1].

وإن علم أن المجلس متعدد ، فهاهنا لا خلاف فى أن الزيادة مقبولة سواء كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقى أو لم تكن ، وسواء كان الساكت عنه،واحداً أو جماعة[2] .

وإن لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغى أن يكون مرتبا على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد .

والأظهر القبول مطلقاً ؛ لأن المقتضى لقبول قوله وهو صدقه حاصل ، والمعارض له غير متحقق لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب القبول[3] .

هذا كله فيما[4] إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً والساكت عنها غيره واحداً كان أو جماعة .

فأما إذا اختلف رواية الواحد فى ذلك : فإن روى مرة مع الزيادة وأخرى بدونها ، فإن أسند الزيادة إلى مجلس غير مجلس الحديث الناقص قبلت الزيادة مطلقا كما فيما إذا تعدد الرواة .

وإن أسندهما إلى مجلس واحد فإن غيرت الزيادة إعراب الباقى ولم يصرح بنسيانه فى تلك المرة ولا بسهوه فى مرة الزيادة تعرضت روايتاه كما فى الروايين .

---

(١) انظر:المحصول جـ٢ق١/ ٦٧٩ الإبهاج ٢/ ٣٨٦ .

ونقل الشيخ تقى الدين بن تيمية هذا الرأى ونص على أنه لأبى الحسين البصرى .

انظر:المسودة ص ٣٠٠ وجاء معناه فى: المعتمد ٢/ ٦١١ .

(٢) انظر:المعتمد ٢/ ٦٠٩ ، المستصفى ١/ ١٦٨ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٧٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٩ ، المسودة ص ٢٩٩ .

(٣) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ١١٠ ، نهاية السول ٣/ ٢٢٢ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٤٢ .

(٤) كلمة (فيما) ساقطة من (ك)

وإن لم تغير إعـراب الباقى فإما أن تكون مـرات رواية الزائد أقل من مرات رواية الناقص أو متساوية ، أو زائدة .

فإن كانت أقل لـم تقبل الزيادة إلا أن يصرح بـنسيانه وسهوه فـى المـرات الكثيـرة وبذكره لها فى المرات القليلة فها هنا تقبل للتصريح بذلك ؛ لأنه لابد من حمل إحدى الروايتين على السهو ؛ إذ تعـمد الكذب بنفيه ظاهر عدالته، وحمل الأقل على السهو أولى .

وإن كانتا متساويتين ، أو كـانت مرات الزيادة زائدة فهاهنا تقبل لما تقدم من أن حمل السهو على نسيان ما سـمعه أولى من حمله على توهم أنه سمع مالم يسمعه هذا ما يعمهـما ، ويختص الثالث أن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الأكثر عليه[1] .

المسألة الخامسة

إذا وجد خبر الواحد مُخَصِّصاً أو مُقَيِّداً لعموم الكتاب ، أو السنة المتواترة أو إطلاقه ، ولم يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه هل يقبل أم لا ؟ .

قال القـاضى عبد الجبـار ؛ يقبل ؛ لأن الصحـابة رفعت كثيراً من أحكام القرآن بأخبار الآحاد ولم يسألوا أنها هل كانت مقارنة أم لا ؟ .

وهو الأولى ؛ لأن حمله علي كونه مـخصصاً مقـبولاً أولى من حمله على كونه ناسخاً مردوداً .

فأما إذا علم مقارنته له فيقبل عند من يُجَوِّز تخصيص المقطوع بالمظنون .

فأمـا إذا علم تراخيه عنه فمن لم يـجوز تأخير البـيان عن وقت الخطاب لم يقبله؛ لأنه لو قبل لقـبل ناسخاً وهو غير جاز ، وأما من جـوز ذلك فيقبله إن كان ورد قبل حضور وقت العمل به ، فأما إذا ورد بعده فلا يقبل وفاقاً .[2]

---

(١) اعتمد المؤلف ـ رحمه الله ـ فيما ذكره هنا فيما إذا اختلفت رواية الواحد على ما فى: المعتمد ٢/ ٦١٤ المحصول جـ٢ق١/ ٦٨٠ ، ٦٨١ الأحـكام للآمدى ٢/ ١١١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧١ .

(٢) انظر:المعتمد ٢/٦٤٣ المحصول ٢ق١/٦٢٩ .

المسألـة السادســة

الراوى إذا خـالف ظاهر الحديث لم يقـدح ذلك فى وجوب الأخـذ بظاهر الحديث عندنا[1] وعند كثير من العلماء[2] ، وهو اختيار الكرخى[3] .

وذهب أكثر الحنفـية إلى أن ذلك يقدح فيـه بل لا يجوز الأخذ به ، ويجب الأخذ بمذهب الراوى[4] ؛ ولذلك حـملوا خبـر أبى هريرة فى ولوغ الكلب ، "أنه يُغْسَلُ سَبْعاً"[5]على الندب ؛ لأنه كان يقتصر على الثلاث[6] .

---

(١) انظر: التبصرة ص ٣٤٣ البـرهان ١/ ٤٤٢ المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٠ الأحكام للآمدى ٢/ ١١٥ نهاية السول ٣/ ١٦٧ الإبهاج ٢/ ٣٦٣ .

(٢) انظر : العدة ٢/ ٥٨٩ المسودة ص ١٢٩ شرح تنقيح الفصول ص ٣٧١ إرشاد الفحول ص ٥٩ .

(٣) انظر : ميزان الأصول ص ٤٤٤ مع المراجع السابقة .

وهو الصحـيح ، فإن الحديث إذا صح عن النبى - ، - وجب على الأمـة العمل به ، ولا يترك لخلاف أحد كائناً من كان .

(٤) وهذا مقيد عند الحنفية بما إذا كان عمل الراوى بخلاف روايته بعد الرواية وأما إذا كان قبل الرواية ، أو لم يعرف تاريخه فليس ذلك بجرح .

انظر:أصول السرخسى ٢/ ٦ كشف الأسرار ٣/ ٦٣ شرح المنار لابن ملك ص ٦٦٢ .

(٥) أخرجـه عنه البخـارى فى كتـاب الوضوء ، باب الماء الذى يغـسل به شعـر الإنسان ١/ ٧٤ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الطهارة ، باب حكم ولوغ الكلب ١/ ٢٣٤ .

وأخرجه عنه أبو داود فى الطهارة ، باب الوضوء بسؤر الكلب ١/ ١٧ .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى سؤر الكلب ١/ ٦١ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الطهارة ، باب سؤر الكلب ١/ ٥٢ .

وأخـرجـه عنه ابن مـاجه فـى أبواب الطهـارة ، باب غـسـل الإناء من ولوغ الكلب ١/ ٧٢.

وأخرجه عنه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة باب جامع الوضوء ١/ ٣٤ .

وأخرجه عنه أحمد فى المسند ٢/ ٢٤٥ .

(٦) أثر أبى هريرة - رضى الله عنه - فى الاقتصار على الثلاث .

أخرجه عنه الطحاوى فى معانى الآثار ١/ ١٣عن طريق عبد السلام بن حرب ==

قال القاضى عبد الجبار ، وأبو الحسين البصرى : إنه إن لم يكن لمذهبه وتأويله وجه ، إلا أنه علم بالضرورة أنه عليه السلام أراد ذلك الذى ذهب إليه من ذلك الخبر وجب المصير إليه .

وإن لم يعلم ذلك ، بل جوزنا : أن يكون قد صار إليه لنص ، أو قياس وجب النظر فى ذلك فإن اقتضى ما ذهب إليه وجب المصير [إليه ، وإن لم يقتض ذلك ، أو لم نطلع على مأخذه وجب المصير إلى ظاهر[1]] الخبر ؛ وذلك لأن الحجة إنما هى كلام الرسول - عليه السلام - ، لا مذهب الراوى فظاهر كلامه يدل على معنى غير ما ذهب إليه الراوى ، فوجب المصير إليه دون مذهب الراوى[2] .

= عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى هريرة .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه ١/ ٦٦ وقال : " لم يروه هكذا غير عبد الملك عن عطاء .

وقال البيهقى فى سننه الكبرى ١/ ٢٤٢ " وقد روى حماد بن زيد عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة فتواه بالسبع كما رواه ، وفى ذلك دلالة على خطأ رواية عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى هريرة فى الثلاث ، وعبد الملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات .

وقال ابن حجر فى الفتح ١/ ٢٧٧ : " ثبت أنه - يعنى أبا هريرة" أفتى بالغُسْلِ سبعاً، ورواية من روى عنه موافقة فتياهُ لروايته أرجحُ من رواية من روى عنه مخالفتها، من حيث الإسناد ومن حيث النظر ، أما النظر فظاهر .

وأما الإسناد فالموافقة وردت من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه ، وهذا من أصح الأسانيد .

وأما المخالفة فمن رواية عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عنه ، وهو دون الأول فى القوة بكثير" .

وعبد الملك ثقة حجة أخرج له مسلم ، وإنما انكروا عليه تفرده عن عطاء بخبر الشفعة للجار ، وما هذا بقادح فى صحة روايته ، ولعله أخطأ أو نسى أبو هريرة حين أفتى بالثلاث .

راجع المحلى مع الهامش ١/١٤٨ ، ١٤٩ نصب الراية ١/ ١٣٠ ، ١٣٢ .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر رأى القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى فى : المعتمد ٢/ ٦٧٠ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧١ ، الإبهاج ٢/ ٣٦٣

فإن قلت : هب أن مذهبه ليس بحجة على غيره من المجتهدين لكن نقول: تركه لظاهر الخبر إن لم يكن لمستند راجح عليه قدح ذلك فى عدالته ، وذلك يوجب القدح فى قبول روايته ، وإن كان لمستند راجح عليه وجب المصير / (١٠٤/أ) إليه فدار الأمر بين أن يرد الخبر ، وبين أن يؤخذ بمذهبه، فأما الأخذ بالخبر إذ ذاك فغير معقول .

قلت : متى يقدح فى عدالته(*) تركه لظاهر الخبر إن لم يكن لمستند راجح عليه [إذا لم يكن راجحاً](١) فى ظنه أو فى نفس الأمر ؟

والأول مسلم ، لكن لا يلزم منه أنه إذا كان راجحاً فى ظنه يجب اتباعه ؛ لجواز أن يكون ظنه غير مطابق ، بأن ظن ما ليس براجح راجحاً لخطأ عرض له فى الاجتهاد .

والثانى ممنوع ؛ وهذا فإن المجتهد لا يُفَسَّق لخطأ اجتهاده بظنه راجحاً ما ليس براجح فى نفس الأمر حتى ترد روايته بسببه ، وكونه عدلاً عالماً بشرائط الاجتهاد لا يمنع من خطئه فى الاجتهاد سهواً وغلطاً ، لا قطعاً ولا ظاهراً ، والالزام على المجتهد الآخر تقليده ، لقوله - عليه السلام - : "أقضى بالظاهر" وقوله : " نحن نحكم بالظاهر"(٢) ، وبتقدير أن يمنع منه ظاهراً لكن من الظاهر أن ظهوره ليس كظهور دلالة الخبر فلا يجوز أن يترك به الخبر(٣) .

وبهذا أيضا خرج الجواب عما يقال عليه : إن مخالفته له تدل على ضعف الرواية ، أو أنه علم أنه منسوخ ؛ لأنه يجوز أن تكون المخالفة بناء على الاجتهاد لا على ما ذكروه من الاحتمالين .

فإن قلت : إذا لم يوجد ثمة ما يصلح أن يستند إليه الاجتهاد مما

(*) آخر الورقة (١١٣) من نسخة (ك) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) سبق تخريجهما ص ٢١٨ من الرسالة .

(٣) انظر الاعتراض الذى ذكره المؤلف والجواب عليه فى : الأحكام للآمدى ٢/١١٦ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/١٣٥ .

يصلح أن يكون معارضاً له لم يبق احتمال الاجتهاد ، وحينئذ يتعين أن يكون لما تقدم من الاحتمالين ؛ إذ دينه يمنعه من ترك العمل بما صح أنه من الرسول ـ عليه السلام ـ من غير أمر يصرفه عن ذلك .

قلت : عدم وجداننا له لا يدل على عدمه عندنا ؛ لاحتمال أنه كان حاصلا عنده إذ ذاك ولم ينقل إلينا .

سلمناه لكن ربما ظن ضعف روايته بما ليس بضعيف ، أو ظن نسخه لما لا ينسخ به ، أو ربما نسى ما رواه ، وذهب إلى ما ذهب إليه للبراءة الأصلية ، أو لغيرها مما لا يصلح أن يكون معارضاً بخبر الواحد ويصلح أن يكون مدركا لإثبات الحكم عند عدمه .

ثم هو معارض بما أنه لو كان ذلك لضعف فى روايته ، أو للنسخ لبينة لأنه لا يجوز أن يروى ما فى روايته ضعف إلا ويبينه ، وإلا لكان ذلك تلبيساً منه[1] ، وكذلك لا يجوز[2] أن يروي ما هو منسوخ من غير أن ينقل الناسخ[3] .

ولا يقال : إنه ربما اكتفى فى ذلك بمخالفته ؛ لأن مخالفته تحتمل وجوهاً أخر فلا يقوم ذلك مقام صريح النسخ والضعف .

ثم إنهم وإن جروا على هذه القاعدة فى خبر أبى هريرة[4] ، لكنهم خالفوها فى خبر ابن عباس[5] .

---

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عليه فى : المعتمد ٢/ ٦٧١ ، العدة ٢/ ٥٩٢ ، ميزان الأصول ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٦ .

(٢) فى (ك) : (يجوز) بدون (لا) .

(٣) فى الأصل وفى (ك) : (النسخ) .

(٤) أى : خبر أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ السابق فى ولوغ الكلب أنه يغسل سبعا وقد تقدم تخريجه قريبا .

(٥) أخرجه عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ فى كتاب العتق باب بيع الولاء وهبته ٢/ ٨٩٦ عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ وفى كتاب النكاح باب الحرة تحت العبد ٥/ ١٩٥٩ .

وأخرجه مسلم عنها فى كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق ٢/ ١١٤١ ==

وهو أنه روى أن بريرة[1] اشترتها عائشة وأعتقتها ، فخيرها رسول الله - ﷺ - وكانت تحت زوج[2] .

ومن مذهب ابن عباس - رضى الله عنهما - أن بيع الأمة فسخ لنكاحها[3] فأخذوا بروايته ، وتركوا مذهبه مع أن الفسخ فى النكاح بعيد عن الاجتهاد والقياس عندهم فكان الظاهر أنه أخذه توقيفا[4] .

وأما إذا حمل الراوى الخبر على أحد محتملاته فهذا يحتمل وجهين:

==وأخرجه أبو داود عنها فى كتاب الطلاق ، باب فى المملوكة تعتق وهى تحت حر أو عبد ١/ ٥١٧ .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الرضاع باب ما جاء فى المرأة تعتق ولها زوج ٣/ ٤٥٣ .

وأخرجه النسائى عنها فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك ٦/ ١٦٥ .

وأخرجه ابن ماجه عنها فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة إذا أعتقت ١/ ٣٨٤ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب النكاح ٧/ ١٣٤ .

(١) هى بريرة بنت صفوان صحابية ، كانت لقوم من الأنصار وكانت قبطية فكاتوبها ثم باعوها على عائشة - رضى الله عنها - وعتقت تحت زوجها مغيث وكان عبدا فخيرها رسول الله - ﷺ - فاختارت فراقه وكان سنة .

طبقات ابن سعد ٨/ ٢٥٦ الإصابة ٤/ ٢٥١ .

(٢) فقد ذهب الحنفية وجمهور العلماء إلى أن بيع الأمة ليس طلاقا لها .

انظر : المحلى لابن حزم ١١/ ٣٩٦ ، تفسير القرطبى ٥/ ١٢٢ .

(٣) أخرجه ابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٩٤ من طريق سعيد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس أنه كان يقول : " بيع الأمة هو طلاقها " .

وذكره القرطبى عنه فى تفسيره ٥/ ١٢٢ ، وابن حجر فى فتح البارى ٩/ ٤٠٤ .

وانظر ما روى فى هذا المعنى عن ابن مسعود وأبى بن كعب وجابر بن عبد الله وسعيد ابن المسيب - رضى الله عنهم - فى : مصنف عبد الرزاق ٧/ ٢٨٠ ، والمحلى ١١/ ٣٩٤ .

(٤) انظر : العدة ٢/ ٥٩٢ .

أحدهما : أن يكون ذلك بطريق التفسير للفظه فـها هنا لا نعرف خلافا أن تفسيره أولى ، ولا يتجه فيه خلاف .ـ

وثانيهما : أن يكون ذلك بطريق النظر والاجتهاد منه ، فـها هنا يحتمل أن يقـال : أنه يجب اتباعـه ؛ لأن الظاهر من حـال الرسـول أن لا ينطق باللفظ المحتمل لمعنيـين أو أكثر لتعريف الأحكام ، وبيان الشـريعة ، إلا وقد ضم إليه ما بين المقصود منه من القرائن الحـاليَّة ، أو المقاليَّة ، والظاهر من حال الراوى فهمه واتباعه .

ويحتمل أن يقال : أنه لا يجب اتباعه ؛ لأنه يجوز أن يكون قد ذهب إليه لاجتهاده ونـظره ، وهو ليس بحجة على غيره من المجتـهدين وهذا إذا انقدح لحمله على ذلك المحمل وجه الاجتهاد والنظر ، فأما إذا لم ينقدح ذلك وجب اتباعه لا محالة كما فى صوره التفسير[1] .

المسألـة السابعـة

إذا اقتضى خبر الواحد علمـاً ، وكان فى الأدلة القاطعة ما يدل عليه لم يُرَد بل يجب قبوله ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول ـ عليـه السلام ـ قاله واقتصر به على آحاد الناس ، بناء على الدليل القاطع .

وإن لم يكن فى الأدلة القاطعـة ما يدل عليه وجب رده ، سواء اقـتضى مع العلم عملاً ، أو لا يقتضيه ؛ لأنه لما كان التكليف فيه بالعلم ، مع أنه ليس له صلاحيـة إفادة العلم : كان ذلك تكليـفا بما لا يطاق ، لكن لا يقطع بكذبه ؛ لاحتمال أن يقال: إنه عليه السلام ـ قصد بذلك إيجاب العلم على من شافهه، دون غيره ، وهو جائز غير ممتنع[2] .

فأما إذا اقتضى العمل فهو مقبول عندنا ، سواء كان مما تعم به البلوى ، أو لم تعم[3] .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٦٧٠ ، العدة ٢/ ٥٩٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣١ .

(٢) ما ذكره المصنف هنا موجود بنصه تقريبا فى المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٢ ، ٦٣٣ .
وانظر : فى المسـألة أيضـاً المعتـمد ٢/ ٦٦٠ ، وشـرح تنقـيح الفصـول ص ٣٧٢ ، والمسودة ص ٢٤٠ .

(٣) انظر: شرح اللمع٢/٦٠٦ المستصفى ١/ ١٧١ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٣،الأحكام ==

خلافا للحنفية فيما تعم به البلوى[١] .

ولهذا لم يقبلوا خبر نقض الوضوء بمس الذكر[٢] ، وخبر رفع اليدين فى الرفع من الركوع[٣] ، وخبر الجهر بالتسمية[٤] .

== للآمدى ٢/ ١١٢ وهو قول الجمهور وهو المعتمد ، انظر : المعتمد ص ٦٦٠ ، العدة ٣/ ٨٨٥ ، الروضة ص ١٢٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٢ .

والمراد بعموم البلوى فى أمر ما : أنه لو ثبت لاشتهر وعم العلم به .

(١) انظر : أصول السرخسى ١/ ٣٦٨ ، كشف الأسرار ٣/ ١٦ ، تيسير التحرير ٣/ ١١٢، فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨ .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر ١/ ٤١ عن عروة قال دخلت على مروان بن الحكم فذكرنا ما يكون منه الوضوء ، فقال مروان : ومن مس الذكر، فقال عروة : ما علمت ذلك ، فقال مروان : أخبرتنى بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول : « من مس ذكره فليتوضأ » .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الطهارة ، باب الوضوء من مس الذكر ١/ ٥٥ وقال حديث صحيح .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر ١/ ١٠٠ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر ١/ ٩١ .

وأخرجه الإمام مالك عنه فى الموطأ فى كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الفرج ١/ ٤٢ .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب صفة الصلاة ، باب رفع اليدين فى التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء ١/ ٢٥٧ عن عبد الله بن عمر ـ رضى الله عنهما ـ أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يرفع يديه حذو منكبيه ، إذا افتتح الصلاة ، وإذا كبر للركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا وقال ، « سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد » وكان لا يفعل ذلك فى السجود .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الصلاة ، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع ١/ ٢٩٢ .

وأخرجه أبو داود عنه فى أبواب الصلاة باب رفع اليدين فى الصلاة ١/ ١٦٦ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الصلاة باب رفع اليدين عند الركوع ١/ ١٦١ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الافتتاح باب العمل فى افتتاح الصلاة ٢/ ١١١ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها باب رفع اليدين إذا رجع وإذا رفع رأسه من الركوع ١/ ١٥٣ .

(٤) سبق تخريجه فى ص ٢٧٨٥ من الرسالة .

ونقل الترجيح فى الأذان[1] والإفراد فى الإقامة[2] ؛ لأن هذه الأمور مما تعم به البلوى.

لنا : ما تقدم من الأدلة فى أن خبر الواحد حجة ؛ فإن تلك الأدلة تدل على حجية خبر الواحد من غير فصل بين ما تعم به البلوى ، وبين ما لا تعم به البلوى حتى ما سبق من الإجماع ؛ لأن من جملة الأخبار التى نقلنا أنهم قبلوها آحاداً خبر المخابرة، والتقاء الختانين ، وخبر توريث المرأة من دية زوجها ، وخبر توريث الجدة السدس[3] (*) وكل ذلك مما تعم به البلوى .

وأيضا فإنهم ناقضوا هذا الأصل حيث قبلوا / (١٠٥/أ) أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى كخبر القيء[4] .

---

(١) أخرجه مسلم فى كتاب الصلاة،باب صفة الأذان ١/ ٢٨٧ عن أبى محذورة رضى الله عنه.

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب الصلاة باب كيف الأذان ١/ ١١٧ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى الترجيع فى الأذان ١٢٣/١ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الأذان ، كيف ٢/ ٤ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب الأذان ، الترجيع فى الأذان ١٢٨/١ .

(٢) سبق تخريجه ص ٢٧٨٥ من الرسالة .

(*) آخر الورقة (١١٤) من نسخة (ك) .

(٣) سبق تخريج هذه الأخبار ص ٢٨٣٧ ـ ٢٨٤١ من الرسالة .

(٤) هو ما رواه أبو هريرة ـ رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ ـ : « من زرعه القيء عليه قضاء ، ومن استقاء فليقض » .

أخرجه عنه أبو داود فى كتاب الصيام ، باب الصائم يستقيء عامدا ١/ ٥٥٥ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الصوم باب ما جاء فى من استقاء عمدا ٢/ ١١١ .

وقال : حديث حسن غريب .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الصيام باب ما جاء فى الصائم يقىء ١/ ٣٠٧.

وأخرجه عنه الدارمى فى كتاب الصوم باب الرخصة فيه ، يعنى القيء للصائم ١٤/٢ .

==

والرعاف [١] والقهقة فى الصلاة[٢] ووجوب الوتر[٣]، ووجوب الغسل من

==وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢/٤٩٨ .

وأخرجه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب الصيام باب الصائم يقىء ٢/٩٧.

وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه فى كتاب الصيام باب ذكر إيجاب قضاء الصوم على المستقى عمدا ٣/٢٢٦ وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الصيام باب القبلة للصائم ٢/١٨٤ وقال : " رواته ثقات كلهم " .

(١) يروى عن عائشة - رضى الله عنها - قالت : قال رسول الله - ﷺ - : « من أصابه قىء أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم » .

أخرجه ابن ماجه عنها فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب ما جاء فى البناء على الصلاة ١/٢٢١ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة باب ترك الوضوء من خروج الدم من غير مخرج ١/١٤٢ وقال : غير محفوظ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطهارة باب فى الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقىء والحجامة ونحوه ١/١٥٤ وقال : " الحفاظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن جريج عن أبيه عن النبى - ﷺ - مرسلا .

وقد اختلف فى رفع هذا الحديث ، فقيل : إن رفعه إلى النبى - ﷺ - خطأ ، والصحيح أنه مرسل وبه قال أحمد والبيهقى .

انظر : الجوهر النقى ١/١٤٢ سبل الإسلام ١/١٢٧ .

(٢) فيه أحاديث مسندة وأحاديث مرسلة ، أما المسندة فرويت من حديث أبى موسى الأشعرى ، وأبى هريرة ، وعبد الله بن عمر ، وأنس بن مالك ، وجابر بن عبد الله ، وعمران بن الحصين ، وأبى المليح - رضى الله عنهم - وحديث أبى موسى أخرجه الطبرانى قال : بينما رسول الله - ﷺ - يصلى بالناس ، إذ دخل رجل فتردى فى حفرة كانت فى المسجد - وكان فى بصره ضرر - فضحك كثير من القوم وهم فى الصلاة ، فأمر رسول الله - ﷺ - من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة (نصب الراية ١/٤٧ - ٥٤) .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الطهارة باب حديث القهقة فى الصلاة ١/١٦٤ من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - وفى سنده من هو ضعيف ، ومن هو متروك مع ما فيه من الانقطاع راجع:نصب الراية ١/٤٨ .

(٣) الوتر واجب عند أبى حنيفة - رحمه الله - ومما استدل به قوله - ﷺ - : « أن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر » . ==

غسل الميت[1] وخبر غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء[2]، ونحو ذلك من أخبار الآحاد التى فى شروط البياعات ، والأنكحة ، مع أن كل ذلك مما تعم به البلوى[3] .

احتجوا بوجوه :

== وقد أخرجه أبو داود عن خارجة بن حذافة ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الصلاة باب استحباب الوتر ١/ ٥٢٧ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الصلاة باب ما جاء فى فضل الوتر ٢/ ١٤ وقال فيه: (حديث غريب ، لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن أبى حبيب) .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الصلاة باب ما جاء في الوتر ١/ ١٦٤ .

وأخرجه عنه الدارقطنى فى كتاب الصلاة باب فضيلة الوتر ٢/ ٣٠ .

وأخرجه عنه الحاكم ١/ ٣٠٦ وقال : (صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، رواته مدنيون ومصريون ولم يتركاه إلا لما قدمت ذكره من تفرد التابعى من الصحابى) .

وقد وافقه الذهبى على ذلك .

وقد ضعفه البخارى .

والحديث له طرق أخرى عن عدد من الصحابة لا تخلو من مقال وفي إسنادها من لا يعرف سماع بعضهم من بعض فانظر : نصب الراية ٢/ ١٠٨ ـ ١١٢ وإرواء الغليل ٢/ ١٥٦ ـ ١٥٩ .

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز ، باب فى الغسل من غسل الميت ٢/ ١٧٩ عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال : « من غَسَّلَ الميت فليغتسل ومن حَمَلَه فليتوضأ» .

وأخرجه عنه الترمذى في كتاب الجنائز باب ما جاء فى الغسل من غسل الميت ٢/ ٢٣١ ولفظه : « من غُسْلِه الغُسْلُ ومِنْ حَمْلِهِ الوُضُوء » يعنى الميت .

وقال الترمذى : حديث أبى هريرة حديث حسن وقد روى عن أبى هريرة موقوفا .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الجنائز باب ما جاء فى غسل الميت ١/ ٢٦٩ بمثل ما أخرجه الترمذى .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢/ ٢٨٠ ، ٤٣٣ ، ٤٥٤ ، ٤٧٢ .

وأخرجه عنه البيهقى فى كتاب الطهارة باب الغسل من غسل الميت ١/ ٣٠٠ .

(٢) سبق تخريجه ص ٢٩٤٠ من الرسالة .

(٣) انظر هذا الاستدلال فى : شرح اللمع ٢/ ٦٠٦ ، المستصفى ١/ ١٧١ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٣ ، الروضة ص ١٢٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٢ ، ١١٣ .

أحدها : بإجماع الصحابة فإنهم روا أخبار الآحاد فيما تعم بهالبلوى :

رد أبو بكر - رضى الله عنه - خبر المغيرة فى توريث الجدة ، ورد عمرخبر أبى موسى فى الاستئذان ولم ينكر عليه الباقون فكان إجماعا[1] .

وجوابه : ما تقدم .

وثانيها : أنه لو كان صحيحا : لنقل نقلاً متواتراً ، أو مشهوراً على ما زعموا أن المشهور أحد أقسام المتواتر فيقبل فيما تعم به البلوى ؛ لأن الحاجة ماسة إلى معرفة حكمه ، وذلك يقتضى أن يكون الرسول أشاعه وبلغه إلى أهل التواتر . وأوجب نقله على جهة التواتر مخافة أن لا يصل إلى من كلف به فلا يتمكن من العمل به ، ومن جهة النقلة أيضاً الدواعى متوفرة على نقله؛ لمسيس حاجة عموم الناس إليه ولا يجاب الرسول عليه السلام ذلك عليهم وما شأنه ذلك يجب أن يتواتر نقله ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس بصحيح .

وبهذا الطريق عرفنا أنه - عليه السلام - لم ينص على إمامة على - رضى الله عنه وأنه - عليه السلام - ما أوجب صوم شهر شوال وأن القرآن لم يعارض[2] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن مسيس الحاجة إليه ، ومخافة عدم الوصول إليهم يقتضى أن يكون الرسول أشاعه وبلغه إلى أهل التواتر ؛ وهذا لأنه إنما يقتضى ذلك أن لو لم تندفع حاجتهم بنقل الآحاد كما فى التكاليف العملية ، وأن لو كانوا مكلفين به على جميع الأحوال ، فإما على تقدير اندفاع الحاجة به بنقل الآحاد ، وعلى تقدير كونهم مكلفين به بشرط بلوغه إليهم كما هو فيما لا تعم به البلوى ، فلا نسلم أنه حينئذ يقتضى ذلك .

وعند هذا نقول : إن نقل الآحاد فيه إنما يكون غير كاف ؛ لكونه يدل على كذبه ؛ إذ لو كان صدقاً لوجب أن يتواتر نقله فكون نقل الآحاد غير كاف فيه يتوقف على وجوب تواتره ، فالاستدلال بوجوب تواتره على أن نقل الآحاد غير كافٍ فيه دورٌ وهو ممتنع .

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٣ ، فواتح الرحموت٢/ ١٢٨ .

(٢) انظر هذا الدليل فى: شرح اللمع ٢/ ٦٠٧ ، أصول السرخسى ١/ ٣٦٨ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٣ ، تيسير التحرير ٣/ ١١٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨ .

وبهذا يعرف أيضاً أن مسيس حاجة عموم الناس إليه لا يوفر دواعى النقلة على نقله بحيث يصير متواتراً وتوافر الدواعى على نقل أمر جزئى فرعى ليس كتوفر الدواعى على نقل أمر كلى أصلى ، فلا يلزم من صحة الاستدلال بعدم التواتر فيما ذكروه من الصور على كذبه صحة الاستدلال بعدم التواتر فى فرع جزئى على كذب نقل الآحاد[1] .

وثالثها : أن الدليل ينفي قبول خبر الواحد لكونه اتباعا للظن ترك العمل به فيما لا تعم به البلوى لزيادة الظن فوجب أن يبقى فيما تعم به البلوى على الأصل .

وجوابه ما تقدم غير مرة .

المسألة الثامنة

يجوز للراوى أن ينقل الخبر بالمعنى ، وإذا نقله بالمعنى وجب قبوله ، كما إذا نقل بلفظه عند الأئمة الأربعة ، وأكثر الأئمة من الفقهاء ، والمتكلمين نحو الحسن البصرى وغيره[2] ، لكن بشرائط :

---

(١) انظر هذا الجواب فى : شرح اللمع ٢/ ٦٠٧ ، العدة ٣/ ٨٨١ ـ ٨٨٥ ، المستصفى ١/ ١٧١ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) انظر قول الجمهور فى : المعتمد ٢/ ٦٢٦ ، العدة ٣/ ٩٦٨ ، التبصرة ص ٣٤٦ ، المستصفى ١/ ١٦٨ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٧٠ ، مقدمة ابن الصلاح ص ١٩٠ ، نهاية السول ٣/ ٢١١ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٦ .

وقد اتفق العلماء على أن الراوى إذا لم يكن عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها ، ولا خبيراً بما يحيل معانيها ، ولا بصيراً بمقادير التفاوت بينها لم يجز له رواية ما سمعه بالمعنى، بل يجب أن يحكى اللفظ الذى سمعه من غير تصرف فيه .

انظر : مقدمة ابن الصلاح ص ١٩٠ ، تدريب الراوى ٢/ ٩٩ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧٠ .

كما أن الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فى غير المتعبد بلفظه كالأذان والإقامة والتشهد .

==

أحدها : أن يكون الرواى عارفاً بدلالات الألفاظ ، واختلاف مواقعها .

وثانيها : أن تكون ألفاظ الترجـمة مرادفة لألفاظ الأصل بحـيث لا يحتاج فى قيام أحدهما مقام الآخر إلى نظر واجـتهاد حتى لو احتيج إليه فى ذلك لم يجز .

وثالثها:أن تكون الترجمة مـساوية للأصل [فى الجـلاء والخفـاء حتى لو كانت الترجمة غـير قاصرة عن الأصل[1]] فى إفـادة المعنى لكنهـا أجلى من الأصل أو أخفى منه لم يجز ؛ لأن الخطاب تارة يـقع بالمحكم وتارة بالمتشابه ، لِحِكَمٍ وأَسْرَارٍ لا يعلمها إلا الله تعالى ورسوله،فلا يجوز تغييرها عن وضعها .

ورابعها : أن لا يكون فيها زيادة ولا نقصان يضـر مثله فيما إذا كان النقل باللفظ، فـعند حصول هذه الشـرائط يجوز النقل بالمعنـى عند هؤلاء وإن كان الأولى النقل بلفظه[2] .

خلافا لابن سـيرين[3]وبعض المحدثين[4]فـإنهم لم يجـوزوا النـقل بالمعنى أصلا[5] .

== وكذلك جوامع الكلم التى أوتيها ـ ﷺ ـ فلا يجوز نقلها بالمعنى .
ذكره السيوطى فى التدريب ٢/ ١٠٢ .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) انظر هذه الشروط التـى ذكرها المؤلف فى: المحصـول جـ٢ق١/ ٦٦٨ ، الروضة ص ١٢٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٣ ، نهاية السول ٣/ ٢١٢ ، مـقدمة ابن الصلاح ص ١٩١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠ .

(٣) انظر: العـدة ٣/ ٩٦٩ ، المحـصـول جـ٢ق١/ ٦٦٧ ، الأحكام للآمـدى ٢/ ١٠٣ ، تدريب الراوى ٢/ ٩٨ .

(٤) انظر : الكفاية ص ٢٦٨ مـقدمة ابن الصـلاح ص ١٩١ تدريب الراوى ٢/ ٩٨ شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠ .

(٥) ونسب إلى الإمـام مـالك أيضا أخـذاً من تَشَـدُّدِهِ فى باء القـسم وتائه مع كـونهمـا مترادفين، ولكن هذا محـمول على المبالغة فى الأولى لا أنه لا يرخص النقل بالمعنى، انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٧٠ . ==

وهو اختيار أبى بكر الرازى من الحنفية[1] .

احتج الجماهير بوجوه :

أحدها : ما روى عنه ـ عليه السلام ـ أنه سئل عن ذلك فقال : « لا بأس إذا أصبتم المعنى[2] » .

وثانيها : الإجماع ، فإن الصحابة نقلوا القصة الواحدة ، بألفاظ مختلفة

= = وحمله الباجى على أنه أراد به من الرواة من لا علم له بمعنى الحديث .

انظر أحكام الأصول للباجى ص ٣٨٤ .

(١) انظر تيسير التحرير ٣/٩٨ ، فواتح الرحموت ٢/١٦٧ .

ومنعه بعضهم فى حديث رسول الله ـ ﷺ ـ وأجازه فى غيره ونقل عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ انظر : مقدمة ابن الصلاح ص ١٩١ ، تدريب الراوى ٢/٩٩ .

وهناك أقوال أخرى فى المسألة تجدها مستوفاة بأدلتها فى : شرح النخبة لابن حجر ص ٤٨ شرح الكوكب المنير ٢/٥٣٢ إرشاد الفحول ص ٥٧ توجيه النظر للشيخ طه الجزائرى ص ٢٩٨ ـ ٣١٤ .

والمختار جواز ذلك كما رجحه الرازى فى المحصول جـ٢ق١/٦٦٧ ، والآمدى فى الأحكام ٢/١٠٣ ، وابن الصلاح فى مقدمته ص ١٩١ وذلك بالشروط التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ .

(٢) هذا الحديث ذكره السيوطى فى تدريب الراوى ٢/٩٩ وقال : رواه ابن منده فى معرفة الصحابة والطبرانى فى المعجم الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثى قال : قلت يا رسول الله : إنى أسمع منك الحديث فلا أستطيع أن أرويه كما سمعته منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفًا فقال : إذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس " فذكر ذلك للحسن فقال : لولا هذا ما حدثنا » .

قال السخاوى : وهو حديث مضطرب لا يصح انظر : فتح المغيث ٢/٢١٧ .

وذكره الجوزقانى فى الموضوعات ١/٩٧ .

وأخرجه الخطيب فى الكفاية ص ٣٠٢ عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثى عن أبيه عن جده قال : قلنا لرسول الله ـ ﷺ ـ : بأبينا أنت وأمنا يا رسول الله : إنا لنسمع الحديث فلا نقدر على تأديته كما سمعناه قال : « إذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا فلا بأس » .

على ما هى كتب الأحاديث شاهدة بذلك ، ومن الظاهر أن الرسول ـ عليه السلام ـ لم يذكر تلك القصة بتلك الألفاظ المختلفة فى مجالس مختلفة بل ربما يقطع فى بعضها ، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه فكان إجماعاً[1] .

ويؤكده : ما روى عن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ أنه كان إذا حدث قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ هكذا أو نحوه[2] ولم ينكر عليه أحد منهم[3] .

وثالثها : ما روى عن مكحول[4] أنه قال : دخلنا على واثلة بن الأسقع[5] فقلنا : حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير.

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ق١/٦٦٩- ٦٧١ ، الأحكام للآمدى ٢/١٠٣ ، ١٠٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ ، نهاية السول ٣/ ٢١٤ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٧ .

(٢) هذا الأثر عن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ أخرجه ابن ماجه فى سننه فى المقدمة باب التوقى فى الحديث عن رسول الله ـ ﷺ ١/ ٨ .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٥/ ٢٤٥ .
وأخرجه عنه الحاكم فى المستدرك ، باب التوقى عند كثرة الحديث ١/ ١١١ وفى كتاب معرفة الصحابة باب مناقب عبد الله بن مسعود ـ رضى الله عنه ـ ٣/ ٣١٤ ، وقال : حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .
وأخرج نحوه الخطيب فى الكفاية ص ٣١٠ ، ٣١١ عن أبى الدرداء وأنس ـ رضى الله عنهما ـ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٧١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ .

(٤) مكحول قيل : هو ابن سهراب أبو عبد الله أصله من الفرس دمشقى فقيه تابعى أعتق بمصر وجمع علمها ، وانتقل فى الأمصار عده الزهرى عالم من أهل الشام وإمامهم وفاته سنة ١١٣ هـ .
تذكرة الحفاظ ١/ ١٠١ ، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٨٩ .

(٥) هو واثلة بن الأسقع بن عبد العزى بن عبد ياليل أبو الأسقع صحابى أسلم قبل تبوك وشهدها وقيل:أنه خدم النبى ـ ﷺ ـ ثلاث سنين من أهل الصفة ثم نزل الشام قال أبو حاتم:شهد فتح دمشق وحمص وغيرهما،مولده٢٢ ق هـ ووفاته ٨٣ هـ ==

فغضب وقال: لا (*) بأس إذا قدمت وأخرت إذا أصبت المعنى[1]،[2] .

ورابعها : وهو الأقوى : أنا نعلم بالضرورة مما نقل إلينا من أحوال الصحابة وسيرهم ومجارى عادتهم أنهم ما كانوا يكتبون الأخبار التى رووها عن رسول الله - ﷺ - ، وما كانوا يكررونها ويدرسونها إلا / (١٠٦/١/أ) فى المجلس الذى سمعوها منه ، ولا فى غيره كما كانوا يكتبون ويكررون ألفاظ القرآن ، بل كما سمعوها تركوها ، ثم أنهم ما رووها إلا بعد الأعصار والسنين عند وقوع الوقائع ، وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الألفاظ من غير تقديم وتأخير[3] .

وخامسها: أنه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم إجماعا ، فإذا جاز إبدال العربية بالعجمية ، فبأن يجوز إبدال العربية بأخرى أولى ؛ لأن التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية أقل من التفاوت بين العربية وترجمتها بالعجمية[4] .

وفى هذه الدلالة نظر ؛ لأن ذلك الشرح والنقل جار مجرى الافتاء ، فليس فيه ما يتعلق بنظر واجتهاد ، بخلاف رواية الإخبار فإنه يتعلق بها اجتهاد المجتهدين ، واختلاف الألفاظ مظنة لاختلاف المعانى ، فجاز أن يمنع منه بناء

= الإصابة ٣/٦٢٦ ، أسد الغابة ٥/ ٧٧ .

(*) آخر الورقة (١١٥) من نسخة (ك) .

(١) أخرجه الخطيب البغدادى فى الكفاية ص ٣٠٨ عن مكحول قال : سمعت واثلة بن الأسقع يقول : " إذا جئناكم بالحديث على معناه فحسبكم " .
وأخرجه الرامهرمزى فى " المحدث الفاصل ص ٥٣٣ " .
وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ١/ ٩٤ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٤ ، تدريب الراوى ١/ ١٠٢ .

(٣) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٦٧١ ، نهاية السول ٣/ ٢١٤ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠ .

(٤) انظر : هذا الاستدلال فى المستصفى ١/ ١٦٨ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٤ .

على المظنة ، وأما الشرح للعجم بلسانهم فليس فيه هذه المظنة ؛ إذ لا يجوز أن يستنبط من تلك العبارة أحكاما بل هى نفس الأحكام فلا يلزم من جواز الشرح للعجم بلسانهم جواز الرواية بعبارة أخرى[1] .

وسادسها : أنا نعلم أن اللفظ غير مقصود بالذات فى أخبار الرسول كما هو فى القرآن العظيم لكونه معجزاً ؛ ولهذا كان الرسول عليه السلام يذكر القصة الواحدة فى الكرات المتعددة بعبارات مختلفة بخلاف القرآن العظيم ، فإنه كان يتبع فيه ما أوحى إليه من لفظه ، بل المقصود إنما هو المعنى فإذا حصل ذلك بتمامه فلا يضر اختلاف الألفاظ[2] .

واحتجوا بوجوه :

أحدها :ما روى عنه ـ عليه السلام ـ أنه قال : « نَضَّرَ اللهُ امرأ سَمِعَ مَقَالتى فَوَعَاهَا ، فأدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إلى مَنْ هو أفقهُ منه[3]» ، وإنما يقال أداها كما لو سمعها لو أدى اللفظ كما سمعه ، ولأن الضمير فى قوله " فأدَّاها " يرجع إلى قوله « سمع مقالتى » وذلك لا يتناول غير اللفظ .

وأيضاً فإن قوله : « فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ منه» إشارة إلى العلة التى لأجلها ينبغى أن تكون التأدية بعين الألفاظ المسموعة ؛ وهذا لأن معناه ـ إن شاء الله ـ أن الأفقه ربما فطن بزيادة فقهه من فوائد اللفظ لما لا يفطن له

---

(١) انظر :نهاية السول ٣/ ٢١٤ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٣ ، وانظر فى هذه الدلالة كذلك ما جاء فى: فواتح الرحموت ٢/ ١٦٨ ، وحاشية المطيعى على نهاية السول ٣/ ٢١٤.

(٢) انظر : المستصفى ١/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٤ .

(٣) هذا الحديث رواه زيد بن ثابت ـ رضى الله عنه ـ .
أخرجه عنه أبو داود فى كتاب العلم باب فضل نشر العلم ٢/ ٢٨٩ .
وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب العلم باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ٤/ ١٤١ وقال حديث حسن .
وأخرجه عنه ابن ماجه فى المقدمة باب من بلغ علما ١/ ٤٩ .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ٥/ ١٨٣ .

الراوى الفقيه فينبغي أن ينقل عين اللفظ .

وجوابه من وجوه :

أحدها: أنه ليس فى الخبر ما يدل على أنه لا يجوز النقل بالمعنى، وإن كان فيه مايدل على أن النقل بالألفاظ المسموعة أولى ، ونحن نقول به ؛ وهذا لأنه ليس فيه إلا الدعاء على ذلك الفعل وليس ذلك من خصائص الوجوب ، بل من خصائص ما يكون فعله أولى سواء يجوز تركه أولا ؛ وهذا لأنه ورد مثله حيث لا وجوب كقوله : « رَحِمَ اللهُ امرأً صَلَّى قَبْلَ العَصْرِ أربعًا[1] » وفى غيره ، بل التوعد على الترك من خصائص الوجوب ، وعلى الفعل من خصائص التحريم ، وليس شيء منه فى الخبر ، فلا يدل على وجوب التأدية بالألفاظ المسموعة .

وثانيها : أنا وإن سلمنا أنه يدل على المنع منه ، لكن فيما يجوز أن تختلف دلالة اللفظين فيه أعني : الأصل ، والترجمة ؛ لأن تعليله على ما ذكرتم يدل عليه ونحن نقول به ، فأما الذى يقطع فيه باتحاد دلالتهما فلا نسلم أنه يدل على المنع منه .

وثالثها : أن رواية هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى ، لأنه روى: «نَضَّرَ اللهُ امرأً[2] » وروى : « رَحِمَ اللهُ امرأً[3] » وروى « فَرُبَّ حَمِلِ فقهٍ .

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة باب الصلاة قبل العصر من حديث ابن عمر - رضى الله عنهما - ١/ ٢٩٢ .
وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الصلاة باب ما جاء فى الأربع قبل العصر١/ ٢٧٠ .
وقال الترمذى : هذا حديث حسن غريب .

(٢) انظر تخريجه بهذا اللفظ فى: ص ٢٩٧٠ من الرسالة .

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن حبان فى صحيحه عن زيد بن ثابت - رضى الله عنه - فى باب ذكر رحمة الله جل وعلا من بلغ أمة المصطفى - ﷺ - حديثا صحيحا عنه .
انظر : الاحسان فى تقريب ابن حبان ١/ ٢٢٥ .

إِلَىَ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْه[1] » وروى « حاملِ فِقْهٍ غيرِ فقيه[2] » وروى : « لا فقهَ له[3] » ومن الظاهر أنه ـ عليه السلام ـ ما كرره فى مجالس مختلفة بهذه الألفاظ ؛ إذ الأصل عدم تكرره منه .

وفى هذا الجواب نظر ؛ لأنه روى هذا الخبر بألفاظ مختلفة تختلف معانيها، والنقل بالمعنى بمثل هذه الألفاظ لا يجوز وفاقا فالظاهر أن ذلك إنما كان ؛ لأن كل واحد من الرواة ظن سماعه منه بتلك العبارة .

ورابعها : أن من أدى تمام معنى كلام الرجل فإنه يصح أن يقال : أدى كما سمع وإن اختلفت الألفاظ ؛ ولذلك يقال : الشاهد والترجمان أدّيا كما سمعا، وإن كان لفظهما غير لفظ المشهود عليه ، وغير لغة المترجم عنه .

وفيه أيضا نظر من حيث أن ذلك يصح لو لم يكن فى اللفظ ما يدل على اختصاص النقل بعين اللفظ المسموع وأما الخبر الذى نحن فيه فإنه وجد فيه ما

== وأخرجه أيضا بهذا اللفظ الحاكم فى مستدركه فى كتاب العلم ١/ ٨٧ عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه .

كما أخرجه كذلك بهذا اللفظ الدارمى فى سننه ١/ ٧٤ .

(١) مضى تخريجه قريباً بهذا اللفظ فى ص ٢٩٧٠ من الرسالة .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود فى كتاب العلم باب فضل نشر العلم ٢/ ٢٨٩ عن زيد بن ثابت ـ رضى الله عنه ـ .

وأخرجه عنه ـ بهذا اللفظ أيضا ـ الترمذى فى أبواب العلم باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ٤/ ١٤١ وقال : حديث حسن .

وأخرجه عنه بهذا اللفظ ابن ماجه فى المقدمة باب من بلغ علما ١/ ٤٩ .

وأخرجه عنه بهذا اللفظ أحمد فى المسند ٥/ ١٨٣ .

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الحاكم فى المستدرك من حديث محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه جبير ١/ ٨٦ ، ٨٧ .

قال الحافظ بن كثير : ولهذا الحديث ـ أى حديث « نضر الله امرأ سمع مقالتى » طرق عن غير واحد من الصحابة . انظر : تحفة الطالب ص ٢١٣ .

وقد جمع هذه الطرق وخرجها تخريجا حسنا الشيخ عبد المحسن العباد فى كتابه "دراسة حديث " نضر الله امرأ سمع مقالتى " رواية ودراية " فأرجع إليه .

يدل عليه وهو التعليل وكون الضمير يرجع إلى المقالة المسموعة[1] .

وثانيها : أن تجويز نقل الخبر بالمعنى قد يؤدى إلى تغيير كلام الرسول تغييراً شديداً ، أو بالكلية فوجب أن لا يجوز .

بيانه : أن الراوى إذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يتحرى تحرياً شديداً فى طلب ألفاظ ترادف ألفاظ الرسول فإذا وجد ذلك نقله به* ، فربما كان ذلك اللفظ غير مرادف له وإن كان فى اعتقاده أنه مرادف له ، وكذلك قد يعتقد الإنسان أن هذه العبارة مرادفة لعبارة أخرى ثم إن غيره يتبين بينهما تفاوتا فى المعنى ، ولا سبيل له إلى القطع بأنه لا تفاوت بينهما فى نفس الأمر بل غايته أنه يقطع بذلك فى اعتقاده ، فربما كان غير مطابق كما فى نفس الأمر ، ثم الحال فى الراوى الثانى والثالث كالحال فى الراوى الأول فيؤدى إلى التغيير الشديد / (١٠٧/أ) ، وأما أنه عند هذا لا يجوز النقل بالمعنى فذلك ظاهر .

وجوابه : أنا إنما نُجَوِّز له عند عدم احتمال التفاوت بين العبارتين كما إذا روى مكان قوله ـ عليه السلام ـ : « صُبُّوا عَلَيهِ ذَنُوباً مِنَ الماء »[2] أريقُوا عليه دلْواً من الماء، فإنا نقطع أنه لا تفاوت بين العبارتين فى المعنى لاسيما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ، فأما ما يحتمل أن يتفاوت ويحتاج فى معرفة عدم

---

(١) انظر هذه الأجوبة التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ فى : العدة ٣/ ٩٧١ ، التبصرة ص ٣٤٧ ، المستصفى ١/ ١٦٩ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٧١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٩ .

(*) آخر الورقة (١١٦) من نسخة (ك) .

(٢) أخرجه البخارى عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ فى كتاب الوضوء باب صب الماء على البول فى المسجد ١/ ٨٩ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الطهارة باب الأرض يصيبها البول ١/ ٩٠ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الطهارة باب ما جاء فى البول يصيب الأرض ١/ ٩٩.

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الطهارة باب الأرض يصيبها البول كيف تغسل ١/ ٩٩ .

التفاوت إلى نظر واجتهاد فذلك مما لا يجوز[1] .

وثالثها : أن خبر الرسول مما تعبدنا باتباعه [فلا يجوز تغييره وتبديله كالقرآن ، وكلمات الأذان ، والتشهد ، والتكبير .

وجوابه : أنه إن عنى بقوله : مما تعبدنا باتباعه[2]] أى باتباع لفظه فهذا ممنوع، بل هو أول المسألة .

وإن عنى به : أنه مما تعبدنا باتباع معناه فهذا مسلم ، لكن لم يلزم منه اتباع لفظه ، وفيما ذكرتم من الصور إنما يجب اتباع اللفظ ؛ لكون التعبد ورد باتباع تلك الألفاظ بخصوصيتها لا لما ذكرتم من الجامع ، فلا يلزم منه ثبوت ذلك الحكم فيما نحن فيه ، إلا إذا بينتم أنه ورد التعبد هنا أيضاً باتباع ألفاظ الرسول، وحينئذ تستغنون عن هذا القياس ، بل إلحاق الرواية عن الغير بالشهادة على الشهادة أولى ، ثم إن الشهادة على الشهادة لا يتعين فيها لفظ شاهد الأصل فكذا هاهنا[3].

المسألة التاسعة

الراوى إذا أراد نقل بعض الخبر وترك البعض الآخر ، هل يجوز له ذلك أم لا؟ .

والحق فيه أن يقال : إن البعض إن كان متعلقاً بالبعض لم يجز سواء كان التعلق تعلقاً لفظياً كما فى الاستثناء ، والتقييد بالشرط والغاية والصفة ،

---

(١) انظر: هذا الدليل والجواب عليه فى : التبصرة ص ٣٤٧ ،المحصول جـ٢ق١/ ٦٧٢، ٦٧٣ الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٤ ، ١٠٥ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٧٠ ، نهاية السول ٣/ ٢١٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٩ .

(٢) ما بين المعوقفتين ساقط من (ك) .

(٣) انظر: العدة ٣/ ٩٧٢ ، التبصرة ص ٣٤٧ ، المستصفى ١/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٥، أحكام الفصول للباجى ص ٣٨٤ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٥ .

أو معنوياً كما إذا كان المتعلق مذكوراً بجملة مستقلة لا يتعلق المتعلق المذكور فى الرواية بها فى اللفظ كما فى بيان التخصيص والنسخ ، وبيان المجمل بجملة مستقلة ؛ لأن نقل البعض دون البعض فى هذه الصورة تحريف وتغيير للشرع ، وموقع للمكلفين فى الخطأ والجهل، فوجب أن لا يجوز ولا يعرف خلاف فيها.

وإن لم يكن البعض متعلقا بالبعض لا لفظا ولا معنى .

فمن جوز نقل الخبر بالمعنى جوزه لا محالة .

وأما من لم يُجَوِّزه فهولاء اختلفوا :

فالأكثرون منهم منعوه ؛ للحديث فإنه يقتضى أن تكون التأدية كما سمع، وهو إنما سمع تمام الحديث فوجب أن ينقله بتمامه .

والأقلون جوزوه ؛ لأن ذلك إنما كان لمعنى هو غير حاصل فيما نحن فيه فوجب أن يجوز [1] .

المسألة العاشرة

المرسل هل هو مقبول أم لا ؟

اختلفوا فيه : فذهب الشافعى وأكثر أصحابه إلى أنه غير مقبول[2]، وهو

---

(١) انظر المسألة فى : العدة ٣/١٠١٥ ، المستصفى ١/١٦٨ ، الأحكام للآمدى ٢/١١١ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٩٢ ، تدريب الراوى ٢/١٠٣ .

(٢) للإمام الشافعى ـ رضى الله عنه ـ تفصيل فى هذا الموضوع نقله عنه المؤلف ـ رحمه الله ـ فى آخر هذه المسألة وهو : أنه لا يقبل المرسل إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوى وذلك واحد من أمور ستة هى :

١) أن يكون من مراسيل الصحابة .

٢) أن يسنده راو آخر غير الذى أرسله .

٣) أن يرسله راو آخر يروى عن شيوخ الراوى الأول .

٤) أن يعضده قول أكثر الأمة . ==

قول القاضي أبي بكر ـ رحمه الله[1] ـ .

وذهب أبو حنيفة[2] ، ومالك[3] ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين[4] وجماهير المعتزلة[5] إلى أنه مقبول[6] .

وفصَّل بعضهم كعيسى بن أبان ، فقال بقبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل دون مراسيل غيرهم[7] .

وصورته : أن يقول من لم يعاصر الرسول وكان ممن تقبل روايته : قال رسول الله ـ ﷺ ـ .

أو قال من لم يعاصر الصحابة :قال أبو هريرة ـ رضي الله عنه[8] ـ .

== ٥) أن يعضده قول صحابي .

٦) أن يكون المُرسِل ممن عرف عنه أنه لا يُرسِل إلا عمن يقبل قوله كسعيد بن المسيب.

وبهذا يتضح مذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة وأنه لا يقول بعدم القبول على إطلاقه بل بالتفصيل المذكور .

انظر مذهبه في الرسالة ص ٤٦١ ـ ٤٦٤ .

وانظر رأي أكثر أصحابه في : التبصرة ص ٣٢٦ ، المستصفى ١/ ١٦٩ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٥٠ ، الأحكام للآمدي ٢/ ١٢٣ ، نهاية السول ٣/ ١٩٨ .

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدي ٢/ ١٢٣ .

وإليه ذهب أهل الظاهر كما في الأحكام لابن حزم ٢/ ٢ـ ٦ وجمهور المحدثين كما حكاه ابن الصلاح في مقدمته ص ٤٩ .

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٦٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٤ .

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٤ ،شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٩ .

(٤) واختارها القاضي أبو يعلى ، انظر : العدة ٣/ ٩٠٦ ، الروضة ص ١٢٦ .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٦٢٨ .

(٦) وهو اختيار الآمدي انظر : الأحكام للآمدي ٢/ ١٢٣ .

(٧) انظر : فواتح الرحموت ٢/ ١٧٤ ، تيسير التحرير ٣/ ١٠٢ .

(٨) الإرسال في اللغة : الإطلاق وعدم التقييد تقول : أرسلت الطائر إذا ==

فأما الصحابى إذا قال : قال رسول الله - ، - فهو مقبول لا يتجه فيه خلاف ؛ لأنه ظاهر فى الرواية عنه - عليه السلام - وبتقدير أن يروى عن غيره من الصحابة فهو غير قادح فى قبول روايته ؛ لأن الأصل فى الصحابة العدالة[1] .

= أطلقته وأرسلت الكلام إرسالا إذا أطلقته من غير تقييد .

انظر : المصباح المنير ص ٢٢٦ مادة (رسل) .

وسمى هذا النوع من الحديث بالمرسل لإطلاق الإسناد فيه وعدم تقييده براو يعرف ، انظر: توجيه النظر ص ٢٤٤ .

والمرسل فى اصطلاح المحدثين : قول التابعى - سواء كان من كبارهم وهو من لقى جماعة كثيرة من الصحابة ، أم من صغارهم وهو من لم يلق من الصحابة إلا القليل - قال رسول الله - ﷺ - وهذا هو المشهور ، والقول الثانى : أنه ما رفعه التابعى الكبير إلى النبى - ﷺ - كعبيد الله بن عدى الخيار وسعيد بن المسيب .

انظر: علوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٧ .

وهو بهذا الإطلاق يغاير المنقطع ، والمعضل ؛ لأن المنقطع ما سقط منه قبل الصحابى راو أو أكثر فى موضع واحد ، والمعضل ما سقط منه اثنان فصاعدا فى موضع واحد.

وأما فى اصطلاح الأصوليين فهو كما ذكره المؤلف - رحمه الله - قول العدل الذى لم يلق النبى - ﷺ - : قال رسول الله - ﷺ - .

انظر: المستصفى ١/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٤ ، نهاية السول ٣/ ١٩٨ .

وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمعضل وغيرهما عند المحدثين .

(١) وممن حكى الاتفاق على ذلك صاحب مسلم الثبوت وقال : " لا اعتداد بمن خالف فيه " انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/ ١٧٤ .

وخالف فى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وقال : لا يقبل مرسل الصحابى إلا إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروى إلا عن صحابى وإلا فلا لأنه قد يروى عمن لم تثبت لنا صحبته .

وقوله مردود بأن الصحابة كلهم عدول ، ومن كان منهم يرسل الحديث فإنما هو عن مثله، ولا يضر الجهالة بعينه بعد تقرر عدالة الجميع .

فأما احتمال روايته عن التابعى الذى يروى عن صحابى آخر ، أو عمن لقى الرسول ـ عليه السلام ـ من الأعراب الذين لا صحبة لهم لو سلم أنهم ليسوا من الصحابة فمرفوض بالعادة ؛ إذ لا يُعْهَد منهم ذلك .

فأما التابعى أو تابع التابعين إذا قال : قال فلان من الصحابة أو التابعين، وكان ممن عاصره ولقيه ،وصحبه فهذا ظاهر فى الرواية عنه ، وهو يوجب قبول روايته فيقبل ظاهراً بناء عليه .

ويحتمل أن يروى عن غيره ، وهو يوجب عدم قبول روايته ، لكنه مرجوح فلا يقدح فى الظاهر ، فلو علم أنه لم يرو عنه بل وصل إليه من غيره فهو مرسل مختلف فيه(١) .

احتج أصحابنا بوجهين :

أحدهما : أن عدالة الأصل غير معلومة ها هنا فوجب أن لا تقبل(٢) ، أما الأول؛ فلأن جهل الذات يستلزم جهل صفته ، والعلم بذلك ضرورى وهو حاصل فيما نحن فيه ؛ ضرورة أنه لم يسم المروى عنه ، والعدالة صفة من صفاته فيكون(*) الجهل بها حاصلاً .

وأما الثانى ؛ فلأن العدالة شرط قبول الرواية وفاقا وإن كان معناها مختلفا فيه ، والجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط فوجب أن لا تقبل .

فإن قيل : ما الذى تعنى بقولك : إن عدالة الأصل غير معلومة ؟ إن عنيت به العلم بمعنى القطع فهذا مسلم ، لكن بتقدير أن عرفناه بعينه فعدالته غير

== انظر: الكفاية ص ٥٤٧ ، روضة الناظر ص ١٢٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٤ ، جامع التحصيل فى أحكام المراسيل للعلائى ص ٣١ ، ٧٣ .

(١) انظر: المعتمد ٢/٦٢٨ ، العدة ٣/٩٠٦ ، الكفاية ص ٥٤٧ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٧ .

(٢) كلمة (لا تقبل) مكررة فى الأصل .

(*) آخر الورقة (١١٧) من نسخة (ك) .

معلومة أيضا بهذا المعنى .

[وإن عنيت به العلم بمعنى الظن فـلا نسلم أن عدالتـه غيـر معلومـة بهذا المعنى(١)].

قوله : الجهل بالذات يستلزم الجهل بصفته .

قلنا : إن عنيت به أن الجهل لكنه حقـيقة الذات يستلزم الجهل بصفـته فهذا ممنوع.

وإن عنيت به أن الجهل بـه من كل الاعتبـارات يستلزم الجهل بصـفته فـهذا مسلم ، لكن لا نسلم أن الجهل به من كل الاعتبارات حاصل فيما نحن فيه ؛ وهذا / (١٠٨/أ) لأنه مـعلوم باعتـبار أنـه مروى عنه ؛ فـإنه لما قال : قـال رسول الله ـ ﷺ ـ وعلمنا قطعا أنه يمتنع أن يروى عنه علمنا أنه وصل إليه من شخص آخـر ، وإلا لكان كاذبـاً مفتـرياً على الرسـول وذلك يقدح فى قـبول روايته ، فهو إذن معلـوم بهذا الاعتبار ، وإذا كان معلوماً باعتـبار مالم يستلزم الجهل بـصفتـه ، فلم قلتـم : إن العلـم بهـا بمعنى الظن غيـر حاصل فـيه ؟ وعليكم البيان ، لأنكم المستدلون .

ثم إنا نتبـرع فى هذا المقام ونُبيِّن أن العلم بهـا بمعنى الظن حاصل ؛ وذلك لأن نفس رواية العدل عن الشخص إن جعلت تعديلا له فظاهر ، وإن لم تجعل تعـديلا له وجب أن تكون الرواية على وجـه الإرسال تعـديلاً له ؛ وذلك لأن الظاهر من حـال العدل الثقـة إذا قال : قـال رسول الله ﷺ أن يكون جـازما بذلك ، أو ظانا ، وأنه لو ظن عدم صـدوره من الرسول أو شك فى ذلك لم يستجـز من دينه أن ينقل عنه ﷺ ما ليس له أن ينقل عنه لاسـيما بعبـارة يفيد ظاهرها الجزم بثبوته عنه ـ عليه السـلام ، لما فيه من الكذب والتلبيس على من سمع ذلك منـه ، ولا يحصل له ذلك إلا إذا حصل له ظن عـدالة المروى عنه

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

فثبت أن إرساله ينبىء عن اعتقاد عدالته فيكون ذلك تعديلا منه كما فى العمل بمقتضى روايتـه بل هذا أولى ؛ لما فيه من الدلالة على الجزم بثبوته عنه ـ عليه السلام ـ .

وأيضا : فإنه لما قـال : قال رسول الله ـ ﷺ ـ فقـد وجب على من سمع ذلك منه العمل بمقتضاه ، وليس له ذلك إلا إذا علم أو ظن ثبوته منه ، فيكون ذلك تعديلا منه فيكون ظن عدالته حاصلا ظاهرا فـوجب القبول كما فى غيره من الصور[1].

سلمنا دلالتهما[2] على مـا ذكـرتم لكنه مـعارض بالنـص ، والإجمـاع ، والقياس .

أما النص ـ فنحـو قوله تعالى : ﴿ **وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**[3] ﴾ ونحو قوله تعالى : ﴿ **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ**[4] ﴾ ، ولا يخفى وجه الاستدلال بهما مما سبق[5] .

---

(١) انظر : هذا الاحتـجاج الذى ذكره المؤلف ـ رحـمه الله ـ والاعتراضـات الواردة عليه فى: المعتـمـد ٢/ ٦٣٣ ، المحـصول جـ٢ق١/ ٦٥٠ ، الأحكام للآمـدى ٢/ ١٢٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٤ .

(٢) فى (ك) : (دلالة ما ذكرتم) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(٤) سورة الحجرات ، الآية (٦) .

(٥) وجـه الاسـتـدلال من قوله تعـالى: ﴿ **ولينذروا قـومـهم إذا رجـعـوا إليـهـم لعلهم يحذرون** ﴾ : أن الآية دلت على أن الطائفـة إذا رجعت إلى قـومها وأنذرتـهم بما قال النبى ﷺ، أنه يلزم قـبـول خبـرهم ولم تفرق الآية فـى الإنذار بين ما أسندوه ومـا أرسلوه.

ووجه الاستدلال من قوله تعالى : ﴿ **إن جاءكم فاسق بنبأ** ﴾ : أن الله تعالى لم يأمر بالتبيـين إلا فى خبر الفاسق ، فـدلت الآية على أن العدل الثقة لا يجب الـتثبت فى خبره ، وهذا المرسل عدل ثقة ، فيجب قبول خبره ؛ لأن الآية لم تفرق بين ما أسنده وبين ما أرسله . ==

وأما الإجماع - فهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على رواية المراسيل وقبولها.

روى عن البراء بن عازب[١] أنه قال : " ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ - سمعناه منه غير أنا لا نكذب[٢] " .

وروى ابن عباس - رضى الله عنهما - عن النبى - عليه السلام أنه قال : «إِنَّمَا الربَا فى النَّسِيئَةِ[٣] » ، فلما روى له أبو سعيد حديثه[٤] قال : هذا ما سمعته من الرسول وإنما حدثنى به أسامة .

وروى أيضا عنه - عليه السلام - أنه « مَا زَالَ يُلَبِّى حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ العَقَبَةِ[٥]» .

= انظر : جامع التحصيل فى أحكام المراسيل للعلائى ص ٦٨ ، ٦٩ .

(١) هو البراء بن عازب بن الحارث بن عدى أبو عمارة الخزرجي الأنصارى قائد صحابى من أصحاب الفتوح أسلم صغيرا وغزا مع رسول الله - ﷺ - خمس عشرة غزوة ولما ولى عثمان الخلافة جعله أميراً على الرى (بفارس) سنة ٢٤ هـ توفى سنة ٧١ هـ.

له ترجمة فى : أسد الغابة ١/ ١٧١ الإصابة ١/ ١٤٢ ، تهذيب التهذيب ١/ ٤٢٥ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٤/ ٢٨٣ من طريق سفيان الثورى عن أبي إسحاق عن البراء.

وأخرجه الخطيب البغدادى فى الكفاية ص ٥٤٨ عن أبى إسحاق قال : سمعت البراء بن عازب يقول : " ليس كلنا سمع حديث رسول الله - ﷺ - ، كانت لنا ضيعة وأشغال ، وكان الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ فيحدث الشاهد الغائب" .

وذكره ابن حجر فى الإصابة ١/ ١٤٢ عن أبى إسحاق عن البراء .

(٣) سبق تخريجه ص ١٧٦ من الرسالة .

(٤) سبق تخريجه ص ١٨٧ من الرسالة .

(٥) أخرجه عنه البخارى فى كتاب الحج باب التلبية والتكبير غداة النحر والارتداف فى السير ٢/ ٦٠٥ .

فلما رُوجِعَ فيه قال أخبرنى به أخى الفضل بن عباس[1] .

وكانوا يقبلون أخباره مع كثرتهـا مع أنه لم يسمع أكثرها من الرسول ـ عليه السلام ـ لـصغر سنه حـتى قيل : إنـه لم يسمع من رسـول الله ـ ﷺ ـ سوى أربعة أحاديث[2] .

وروى أبو هريرة عن النبى ـ عليه السلام ـ : « من أَصْبَحَ جُنُباً فَلاَ صَوْمَ لَهُ» وقال : مـا أنا قلته ورب الكعبـة ولكن محمـد قاله فلما أنكر ذلك عليـه قال حدثنى به الفضل بن عباس[3] .

== وأخرجه مسلم فى كتاب الحج باب استحـباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع فى رمى جمرة العقبة يوم النحر ٢/ ٩٣١ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب المناسك باب متى يقطع التلبية ١/ ٤٢١ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب مناسك الحج باب التلبية فى السيره ٥/ ٢٦٨ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب المناسك باب متى يقطع الحاج التلبية ٢/ ١٨٥ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ١/ ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ .

(١) هو الفضل بن العباس بن عبد المطلب الهاشمى القرشى : من شجعان الصحابة ووجوههم كان أسن ولد العبـاس ثبت يوم حنين وأردفه رسول الله ـ ﷺ ـ وراءه فى حجـة الوداع وخرج بعد وفاة النبى ـ ﷺ ـ مـجاهداً إلى الشام فاسـتشهد فى واقـعة أجنادين بفلسطين وقيل مات بناحية الأردن فى طاعون عَمْوَاس توفى سنة ١٣ هـ .
الإصابة : ٣/ ٢٠٨ .

(٢) علق الحافظ ابن حجر فى فتح الـبارى ١١/ ٣٨٣ على عدَّة الأحاديث التى صرح ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ بسمـاعهما من النبى ـ ﷺ ـ فذَكر عن يحى القطان ويحى بن مـعيـن وأبى داود صاحب السنن أنـها تسـعـة ثم قال : " وأغـرب الغـزالى فى المستـصفى ١/ ١٧٠ وقلده جمـاعة ممن تأخروا عنه فـقال : لم يسمع ابن عـباس من النبى ـ ﷺ ـ إلا أربعة أحاديث ، وقال بعض شيوخ شيوخنا : سمع من النبى ـ ﷺ دون العشرين من وجوه صحاح " .

وذكر الحافظ ابن حجر أنه اعتنى بجمعها فزاد على الأربعين ما بين صحيح وحسن .

وهذا سوى ما هو فى حكم السماع ، كحكايته حضور شىء فعل بحضرة النبى ﷺ .

(٣) أخرجه مسلم عنه فى كتاب الصيـام باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ٢/ ٧٧٩ ، ٧٨٠ .

وروى ابن عمر ـ رضى الله عنه ـ عن النبى ـ عليه السلام ـ أنه قال : « مَنْ صَلَّى عَلَى جِنَازةٍ فَلَهُ قِيراط[1] » فلما روجع فيه قال أخبرنى به أبو هريرة .

وكذلك التابعون فإنهم كانوا يرسلون الأخبار ويقبلونها :

روى عن الأعمش[2] أنه قال : قلت لإبراهيم النخعى[3] : إذا حدثتنى فأسند فقال : " إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله يعنى ابن مسعود فهو الذى حدثنى عنه، وإذا قلت لك حدثنى عبد الله فقد حدثنى به جماعة عنه[4]" .

== وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب ما جاء فى الصيام باب ما جاء فى الرجل يصبح جنبا وهو يريد الصيام ١/ ٣١١ .

(١) أخرجه عنه البخارى فى كتاب الجنائز باب فضل اتباع الجنائز وباب من انتظر حتى تدفن ١/ ٤٤٥ .
وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الجنائز باب فضل الصلاة على الجنائز واتباعها ٢/ ٦٥٢ .
وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الجنائز باب فضل الصلاة على الجنازة ٢/ ١٨٠ .
وأخرجه عنه الترمذى فى الجنائز باب ما جاء فى فضل الصلاة على الجنازة ٢/ ٢٥٢ .
وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الجنائز باب ثواب من صلى على جنازة ٤/ ٧٦ .
وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الجنائز باب ما جاء فى ثواب من صلى على جنازة ومن انتظر دفنها ١/ ٢٨٢ .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٢/ ٢ ، ١٦ ، ٢٣٣ ، ٢٤٦ ، ٢٨٠ ، ٣٨٧ ، ٤٧٠ .

(٢) هو أبو محمد سليمان بن مهران الأسدى بالولاء ، تابعى مشهور من بلاد الرى ولد سنة ٦١هـ كان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض ثقة حافظ مات بالكوفة سنة ١٤٨هـ.
انظر : تاريخ بغداد ٩/ ٣ ، وفيات الأعيان ٢/ ١٤٦ ، تذكرة الحفاظ ١/ ١٤٥ ، شذرات الذهب ١/ ٢٢٠ .

(٣) هو ابراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعى أبو عمران من مذحج اليمن من أهل الكوفة، ومن كبار التابعين ومن كبار الفقهاء أدرك بعض متأخرى الصحابة مولده سنة ٤٦ هـ ووفاته سنة ٩٦ هـ .
له ترجمة فى : تذكرة الحفاظ ١/ ٧٣ ، تهذيب التهذيب ١/ ١٧٧ ، شذرات الذهب ١/ ١١١ .

(٤) أخرجه ابن عبد البر فى التمهيد ١/ ٣٧ ، ٣٨ .

وروى عن سعيد بن المسيّب أنه كان يرسل الأخبار ، ومراسيله مقبولة عند أكثر من أنكر قبولها[1] .

وكذلك الحسن روى أنه أرسل حديثاً فلما روجع فيه قال : " أخبرني به سبعون بدريا [2]" .

وكذلك الشعبي [3] وغيرهم من التابعين كانوا يرسلون الأخبار ويقبلونها من غير إنكار فيما بينهم فكان إجماعا[4] .

وأما القياس : : فلأنه لو لم يقبل المرسل لما قبل ما يحتمل(*) أن يكون مرسلا، فكان ينبغى إذا قال الراوى ، " عن فلان " أن لا يقبل [لاحتمال أنه ما سمعه منه بل وصل إليه بواسطة فكان يجب أن لا يقبل[5]] للجهل بعدالة الراوى [6].

---

(١) قال الإمام الشافعي : " وليس المنقطع بشيء ، ما عدا منقطع ابن المسيّب " .
وذلك لأنه عرف من عادته أن لا يروى إلا عن عدل .
انظر: كتاب المراسيل لابن أبى حاتم ص ٦ ، وآداب الشافعي ومناقبه للرازى ص ٢٣٢ مع تعليق الشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، وجامع التحصيل فى أحكام المراسيل ص ٣٤ ، وشرح جمع الجوامع للمحلى ٢/ ١١٧ .

(٢) لم أقف عليه .

(٣) هو عامر بن شراحيل الشعبي وهو راوية فقيه من كبار التابعين أخذ عنه أبو حنيفة وغيره وهو ثقة عند أهل الحديث مولده سنة ١٩ هـ ووفاته سنة ١٠٣ هـ ، له ترجمة فى تاريخ بغداد ١٢/ ٢٢٩ ، تذكرة الحفاظ ١/ ٧٤ تهذيب التهذيب ٥/ ٦٤ ، البداية والنهاية ٩/ ٤٩ .

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٦٢٩ ـ ٦٣٣ ، المستصفى ١/ ١٧٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٥٢ ـ ٦٥٥، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٣ ـ ١٢٥ .

(*) آخر الورقة (١١٨) من نسخة (ك) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٦) انظر هذه الأدلة التى ذكرها المؤلف فى : المحصول جـ٢ق١/ ٦٥٢ ـ ٦٥٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٣ ـ ١٢٥ .

الجواب : والذى تعنى بقولك : أن عدالة الأصل غير معلومة ؟

قلنا : نعنى به أنها غير راجحة الوجود فى الاعتقاد وهو قدر مشترك بين العلم والظن ، وبانتفائه ينتفى العلم والظن .

قوله : ما الذى تعنى بقولك[1] : إن الجهل بالذات يستلزم الجهل بالصفة ؟

قلنا : نعنى به أن الجهل بالذات من كل الاعتبارات يستلزم الجهل بصفته والعلم بذلك ضرورى .

قوله : الجهل بالذات من كل الاعتبارات غير حاصل فيما نحن فيه ؛ ضرورة أنه معلوم باعتبار أنه مروى عنه ، وإذا كان معلوما باعتبار مالم يستلزم الجهل بصفته فلم قلتم إن العلم بعدالته غير حاصل ؟

قلنا : الجهل بالذات من كل الاعتبارات كان حاصلاً من قبل والعلم بذلك جلى لا يمكن إنكاره ، ولم يوجد سوى رواية العدل عنه ، فهو معلوم باعتبار أنه مروى عنه لاغير ، لكن هذا الاعتبار لا يدل على العدالة ولا يشعر بها ؛ إذ العدل قد يروى عمن لو سئل عنه توقف فيه أو جرحه ، وقد رأيناهم رووا عمن إذا سئلوا عنه عدلوا مرة ، وجرحوه تارة ، وقالوا لا ندرى / (١٠٩/أ) أخرى ، فإذن لا تدل الرواية على عدالة المروى عنه .

وأيضاً : لو كانت الرواية تدل على عدالة المروى عنه لوجب أن يكون الراوى مكذّبًا نفسه إذا جرَّحه وعُدَّ مناقضاً لما سبق منه كما إذا عدله ثم جرحه، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الرواية ليس تعديلاً منه ، بل الراوى ساكت عن تعديله موكل للبحث فى ذلك إلى سامعه ، ولا يجعل السكوت عن الجرح تعديلا بناء على أنه لو علم فيه جرحا لجرحه وإلا لكان السكوت عن التعديل جرحاً ؛ بناء على أنه لو علم فيه العدالة لعدله ،ولو سلم أن الرواية عنه تعديل له لكن لا نسلم أن مطلق التعديل مقبول بل لا يقبل التعديل عندنا مالم يذكر

---

(١) فى الأصل : (بقوله) والمثبت فى (ك) .

السبب فلم قلتم أنه مقبول مطلقا ؟

ولو سلم قبـول مطلق العدالة لكن ذلك فى معـيَّن لا نعرفه بفسق فـأما فى غير المعـيَّن فلا ؛ لاحتمال أنه لو عينه لعـرفناه بفسق لم يطلع عليـه المُعَـدِّل ، ولا ينقـض

هذا فيـما إذا عـينه وعدله ؛ لأن هذا الاحـتمال مـندفع فيه فـإنا إنما نرتب العدالة على تعـديله أن لو لم نعرفه بفسق بعـد التعيين . وقـوله : إن إرساله ينبىء عن اعتقاد عدالته فيكون معدِّلاً له بالإرسال .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن قوله : قال رسول الله ـ ﷺ ـ يفيد ظاهره الجزم بأن هذا القول قول الرسـول ـ عليه السلام ـ وهو غيـر مراد قطعاً ؛ إذ لا علم بذلك ، فيتعين أن يكون المراد منه أنى سمعت أنه قال : قال رسول رسول الله ـ ﷺ ـ ، أو أنى أظن أنه ـ عليـه السلام ـ قـال بذلك فليسـوا بإضمار الـثانى أولى منا بإضـمار الأول ، وحـينئذ لـم يكن ذلك تعديلاً له ، لأنه لو صـرح بقـوله : إنى سـمعت أنه قـال رسـول الله ـ ﷺ ـ لم يكن فيـه تعـديل له ، وإضماره لا يزيد على صريحه ، وإذا لم يكن أحد الإضمارين أولى من الآخر وجب عدم القبـول ؛ إذ الأصل عدم ثبوته منه ، وعدم القـبول إلا إذا وجدت الشرائط وهو ممنوع فيما نحن فيه .

قوله فى الوجه الثـانى : إنه أوجب على السامع العـمل بمقتـضاه وليس له ذلك إلا إذا علم أو ظن [ثبوته من الرسول ـ عليه السلام ـ .

قلنا : لا نسلم إنه أوجب عليه ما ذكرتم][1] بل بلغ إليهم أنه بلغ إليه ذلك حتى تبحثوا عن[2] صحته فإن صح عملوا به وإلا فلا .

أو نقول : روايته إنما توجب على الغـير شيئـا ، أن لو ثبت كون الراوى

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(٢) فى (ك) : (على) .

عدلاً ، فإذا بينتم كونه عدلاً بكون روايته توجب على الغير شيئاً لزم الدور وهو ممتنع .

سلمنا صحتهما لكنهما منقوضان بشهادة الفرع ، إذا لم يذكر الأصل فإن جميع ما ذكرتم فى الوجهين قائم بعينه فيه ، مع أنه لا تقبل شهادته إذا لم يذكر الأصل(١).

وأما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن الآيتين مخصوصتان بما إذا ذكر شيخه ولم يُعَدِّله وبقى مجهولاً عندنا ، فإنه لم تقبل روايته باتفاق كل من قال من الخصوم أن مجرد الرواية ليس تعديلاً له ، وإنما خصتا للجهالة وهى فى صورة الإرسال أتم ؛ لأن فيه جهالة العين والصفة ؛ لأن من لا يعرف عينه كيف تعرف عدالته بخلاف تلك الصورة فإن فيه جهالة الصفة فقط فإذا خصتا فى تلك الصورة فلأن يلزم تخصيصهما فيما نحن فيه بالطريق الأولى ، وبما إذا لم يذكر شاهد الفرع [شاهد الأصل](٢) .

وعن الإجماع : أنا لا نسلم انعقاد الإجماع عليه بل الذى صح إنما هو قبول البعض ، فإما قبول الكل أو سكوت الباقين عن ذلك فممنوع ؛ وهذا لأنهم باحثوا ابن عباس ، وابن عمر ، وأبا هريرة مع جلالة قدرهم ، وعدم الشك والارتياب فى عدالتهم ولو كانوا يرون قبوله لم يكن(*) لهذا البحث معنى .

وما يقال : إن المباحثة إنما كانت لطلب زيادة علة لم تكن حاصلة بالإرسال فباطل؛ لأن قوة الظن فى الإرسال عندهم أكثر ، ولهذا رجحه بعضهم على

---

(١) انظر هذه الأجوبة والمناقشات التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ فى: المعتمد ٢/ ٦٣٣ ، المستصفى ١/ ١٧٠ ، المحصول جـ ٢ ق١ / ٦٥٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ك) .

(*) آخر الورقة (١١٩) من نسخة (ك) .

المسند، والأكثرون سووا بينهما(١) ، وعلى التقديرين لا يتحقق طلب زيادة العلة فيه .

سلمنا انعقاد الصحابة ، لكن لا ننازعكم فيه لما سبق فى صدر المسألة ، فأما إجماع التابعين على ذلك فممنوع ؛ وهذا لأن من الظاهر أنه لا يمكن ادعاء الإجماع القطعى فى ذلك ؛ لأن المسألة اجتهادية بالاتفاق ، ولا قاطع فى المسائل الاجتهادية بل لو أمكن فإنما هو ادعاء الإجماع السكوتى ، لكن حصوله من التابعين مع تفرقهم فى البلاد وعدم اطلاع بعضهم على ما صدر من بعضهم بعيد جداً .

سلمنا أنه لا يبعد حصول العلم به ، لكن لا نسلم عدم إنكار الباقين وكيف يدعى ذلك مع ما نقل عن ابن سيرين أنه قال : " لا تقبلوا مراسيل الحسن، وأبى العالية (٢)، فإنهما لا يباليان عمن رويا "(٣).

فإن قلت : إن ذلك إنما كان للتهمة .

قلت : فهذه التهمة قائمة فى كل إرسال ؛ لأنه إذا جاز للعدل أن يقول : قال رسول الله - ﷺ - كذا مع أن المروى عنه ليس بعدل لم يمكننا أن نستدل بإرساله على عدالته ، اللهم إلا إذا عرف من عادته أنه لا يروى إلا عن عدل فنحن لا ننازعكم فيه بل هو عندنا مقبول أيضا كالسند .

سلمنا حصول إجماعهم على قبول إرسالهم فلم قلت : إنه يلزم منه قبول

---

(١) انظر أقوال العلماء فى ذلك فى : جامع التحصيل فى أحكام المراسيل للحافظ العلائى ص ٢٨ .

(٢) هو رفيع بن مهران ، أبو العالية الرياحى مولاهم البصرى أدرك الجاهلية وأسلم بعد وفاة النبى - ﷺ - بسنتين قال ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم : ثقة توفى سنة ٩٠هـ.

ميزان الاعتدال ٢/ ٥٤ ، البداية والنهاية ٩/ ٨٠ ، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٨٤ .

(٣) أخرجه الخطيب البغدادى فى الكفاية ص ٥٥٦ .

إرسال غيرهم ؟ ولا يمكن ادِّعاء عدم الفصل بينهم وبين غيرهم ؛ لأن بعض المنكرين قبل مراسيلهم أيضا لما سبق فى صدر المسألة ، بل قبل بعضهم مراسيل كل من هو من أئمة النقل دون مراسيل غيرهم .

وعن / (١١٠/أ) القياس : أنه ظاهر فى الرواية عنه من غير واسطة ، فإن من صحب شخصاً وأطال صحبته معه إذا قال : " قال فلان " فإنه يفهم منه ظاهراً أنه سمعه منه من غير واسطة فيقبل بناء على الظاهر ، ومتى لم يعلم ذلك ، أو علم ذلك لكن علم من صريح قوله أنه لم يسمعه منه بل وصل إليه بواسطة لم يقبل حتى تثبت عدالة المروى عنه كما تقدم فى صدر المسألة(١) .

وثانيهما : أنا أجمعنا على أن شاهد الفرع إذا لم يذكر الأصل وأرسل الشهادة إرسالا لم تقبل فكذا الرواية ، والجامع بينهما : عدم معرفة عدالةالأصل التى هى شرط القبول ، والإرسال لو كان دليلاً عليها لما اختلفت دلالته بين أن يكون فى الرواية وبين أن يكون فى الشهادة ، بل جعلُ الإرسال دليلاً على التعديل فى صورة الشهادة أولى من جعله دليلاً عليه فى صورة الرواية ؛ لأن الشهادة يحتاط فيها مالا يحتاط فى الرواية ، وعدالته تقتضى أن

---

(١) انظر ما تقدم من الأجوبة التى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ فى : المعتمد ٢/ ٦٣٣ ، المستصفى ١/ ١٧٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٥ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٧٥ .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية تفصيل حسن فى مسألة المرسل فقد قال ـ رحمه الله ـ فى منهاج السنة النبوية ٤/ ١١٧ : (والمراسيل قد تنازع الناس فى قبولها وردها ، وأصح الأقوال : أن منها المقبول ، ومنها المردود ، ومنها الموقوف ، فمن علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن ثقة : قبل مرسله . ومن عرف أنه يرسل عن الثقة وغير الثقة ـ إن كان إرساله رواية عمن لا يعرف حاله فهذا موقوف ، وما كان من المراسيل مخالفاً لما رواه الثقات كان مردوداً) ثم أفاض فى بيان ذلك فراجعه .

وهذا أعدل الأقوال ويحصل به الجمع بين الأدلة المتقدمة من الطرفين .

وانظر : جامع التحصيل فى أحكام المراسيل للحافظ العلائى ص ٩٦ .

يكون احتياطه أكثر فيما يكون احتياط الشارع فيه أكثر ، فلولا جزمه بعدالته ، أو غلبة ظنه بعدالته لما أرسل الشهادة إرسالا كما ذكرتم فى الرواية ، فلما أرسل دل على أنه جازم ، أو ظان ظناً قوياً بعدالتـه فكان يجب القبول كما لو صرح بتعديله ولما لم يقبل علمنا أنه لا دلالة له عليه .

وبهذا يعرف اندفاع ما يقال من الفرق وهو : أن الشهادة تتضمن إثبات الحق على معين ، والخبر يتضمن إثبات الحق فى الجملة من غير تخصيص لمعين ، ويدخل من التهمة فى إثبات الحقوق على الأعيان مالا يدخل فى إثباتها فى الجملة فجاز أن تؤكد الشهادة بما لا تؤكد به الرواية ، كما أكد باعتبار العدد ، وعدم العداوة وغيرهما؛ لأن هذا بعينه يدل على أن الإرسال فيه أدل على التعديل كما تقدم على أن هذا معارض بوجه آخر وهو أن الخبر وإن لم يتضمن إثبات الحق على معين ، لكن يقتضى إثبات شرع عام فى حق جميع المكلفين إلى يوم القيامة فالاحتياط فيه أجدر من الاحتياط فى إثبات الحق على واحد فى زمان معين .

فإن قلت : إنما يجب ذكر الأصل لأجل تغريمهم عند رجوعهم عن الشهادة ؛ فإنا لو لم نعرفهم بأعيانهم لم يكن تغريمهم عند رجوعهم .

قلت : هذا باطل .

أما أولاً : فلأن الأصل والغالب عدم الرجوع ، فوجب أن لا يجب باعتباره شيء ؛ لأن ما يمكن أن يطرأ فى شيء مع أن الأصل والغالب عدمه لا يوجب اعتبار أمر فيه بالاستقراء .

وأما ثانياً : فلأن تغريمهم غير ممكن فى كل صورة من صور رجوعهم حتى يجب لأجله تعيينهم ؛ فإن تغريمهم غير ممكن فيما إذا كان المشهود به حقاً من الحقوق التى لا تقابل بالمال ، أو وإن كان مالاً لكن حيث مات شاهد الأصل ولم يخلف لا درهماً ولا ديناراً[1] .

---

(١) انظر هذا الدليل والجواب عليه فى: الكفاية ص ٥٥٢ ، المعتمد ٢/ ٦٣٣ ، المحصول جـ ٢ق١/ ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٢٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٥ .

وقد احتج على عدم قبول المرسل بوجوه أخر :

أحدها : أنه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر أسماء الرواة(١) والبحث عن عدالتهم معنى .

وهو ضعيف جداً .

أما أولاً : فلأن ذلك طريق الراوى فى تحصيل المعرفة(*) بعدالة المروى عنه، فإنه إنما يجوز له أن يرسل إذا غلب على ظنه عدالته وليس كل راوٍ يعرف المروى عنه بالصحبة الطويلة ، والخبرة(٢) الباطنة حتى يستغنى عن البحث عن عدالتهم بذكر اسمه لمن يعرفه بالصحبة والخبرة الباطنة فيرسل الخبر من غير بحث عنه .

وأما ثانياً : فلأن كون الشىء له طريق لا ينفى أن يكون له طريق آخر .

وأما ثالثاً : فلأنه إذا ذكر المروى عنه باسمه تمكن المجتهد من البحث عن عدالته، والظن الحاصل له بعدالته من فحصه بنفسه أقوى من الظن الحاصل له بعدالته بإرسال الراوى .

وأما رابعاً : فلأن الراوى وإن عرفه بعدالته لكن يحتمل أن يعرفه غيره بفسق فيعينه لئلا يكون مُلَبّساً على من عرفه بفسق(٣).

وثانيها : أن الخبر خبران : تواتر وآحاد ، فلو قال الراوى : أخبرنى من لا أحصيهم عدداً لا يصير بذلك ذلك الخبر متواتراً ، فكذا فى الآحاد لا يصير بقوله : قال رسول الله - ﷺ - واجب القبول .

وهو أيضا ضعيف .

---

(١) فى الأصل : (الرواية) والمثبت فى (ك) .

(*) آخر الورقة (١٢٠) من نسخة (ك) .

(٢) فى (ك) : (والصحبة) .

(٣) انظر : المعتمد ٢/٦٣٧ ، الأحكام للآمدى ٢/١٢٧ ، ١٢٩ ، فواتح الرحموت ٢/١٧٦ .

أما أولاً : فلأن السامع عند سماع ذلك لا يقطع بصحة ذلك الخبر ، والخبر المتواتر هو الذى يقطع السامع بصحته عند سماعه بخلاف خبر الواحد فإنه إذا غلب على الظن صدقه يجب قبوله ، وقد يحصل ذلك بإرسال المرسل .

وأما ثانيا : فلأن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو مقصود فيما فرضوه فلا يصير بذلك متواتراً (١) .

وثالثها : لو جاز العمل بالمرسل لجاز فى عصرنا ، والملازمة بينة ، فلو قال العدل فى زماننا : قال رسول الله - ﷺ - لجاز لنا أن نعمل به ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

وهو أيضا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم صحة الملازمة ؛ وهذا لأنه إنما لم يقبل فى زماننا لغلبة الخلاف ، وكثرة الوسائط ، وقلة الاحتياط وهى ما كانت حاصلة فى العصر الأول .

سلمنا الملازمة لكن لا نسلم بطلان اللازم إذا لم نعلم تكذيب الحفاظ والكتب الصحاح المصنفة فى هذا الفن ، فأما إذا علم ذلك فإنما لم يعمل به للتكذيب لا للإرسال ، فإنه لو أسنده ولم يوجد فى صدور الرواة (٢) وبطون/ (١١١/أ) الكتب المصنفة فى هذا الفن لم يقبل أيضا(٣) .

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ٢/١٢٧ ، ١٢٩ .

(٢) فى الأصل : (الرواية) والمثبت فى (ك) .

(٣) انظر : المعتمد ٢/٦٣٧ ، الأحكام للآمدى ٢/١٢٧ ، ١٢٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٥ ، فواتح الرحموت٢/١٧٦ .

فـــــــــــروع

الأول : قال الشـافعي ـ رحمه الله ـ : " لا أقـبل المرسل إلا إذا كان الذى أرسله مرة ، أسنده أخرى ، أو أسنـده راوٍ آخر ، أو أرسله راوٍ آخر ويعلم أن رجال أحدهما غير رجال الآخر ، أو عَضَّدَهُ قولُ صحابى ، أو فتوى أكثر أهل العلم ، أو علم من عادته أنه لو نصَّ لم ينص إلا على من يجب قبول خبره . قال : وأقبل مراسيل سعيد بن المسيِّب ؛ لأنى تتبعتها فوجدتها بهذه الشرائط . قال : ومن هذا حالُه أحببت قبولَ مراسيله ولا أستـطيع أن أقول : إن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل[1] " .

واعترض عليه[2] : أنه لا معنى لقوله : لا أقبل المرسل إلا إذا أسنده هو أو راوٍ آخر ؛ لأنه حينئذ قبل المسند لا المرسل ، ولأن مـا ليس بحجة لا يصير حجة إذا عضدته الحجة .

واعلم أنه إذا أراد الإمام الشافعي ـ رضى الله عنه ـ بقوله : إلا إذا أسنده ، هو أو راوٍ آخر إسناداً لا تقوم الحجة به وحده ، فهذا الاعتراض ساقط ، لكن يتوجه علَيه اعتراض آخر وهو : أن ما ليس بحـجة لا يصير حجة بانضياف ما ليس بحجة إليه ، وهو الإشكال على بقية كلامه وسنجيب عنه .

وإن أراد إسناداً تقوم الحـجة به وحـده ، فهذا الاعـتراض متـجه وارد على كلامه لا يظهر وجه فى اندفاعه .

وأما قوله : لا أقبله إلا إذا أرسلـه راو آخر يعلم أن رجال أحـدهما غـير الآخر .

---

(١) انظر أقـوال الشافـعى هذه فى: الرسـالة ص ٤٦١ وقد نقلهـا الرازى فى المحصـول جـ٢ق١/٦٥٩، والآمدى فى الأحكام ٢/١٢٣ ، وانظـر: آداب الشافعى ومناقبه للرازى ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤ ، تدريب الراوى ١/١٩٨ ـ ٢٠٧ .

(٢) هذا الاعتراض الذى ذكره المؤلف ـ رحمه الله ـ أورده الحنفـية فى كتبهم انظر: أصول السرخسى ١/٣٥٩ ، تيسير التحرير ٢/١٠٥ ، فواتح الرحموت ٢/١٧٦ ، ١٧٧ .

فالاعتراض عليه : أن ما ليس بحجة لا يصير حجة بانضياف ما ليس بحجة إليه إذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد حاصلا عند الانضياف .

واحترزنا بهذا القيد عن الشاهد الواحد إذا انضم إليه شاهد آخر فإنه يصير حجة؛ لأن المانع من كونه حجة عند الانفراد إنما هو الانفراد ، وهو زائل عند الانضمام ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك بل المانع من كونه حجة وهو الجهل بعدالة المروى عنه قائم حالة انضياف الغير إليه .

وأما قوله : إذا عضده قول صحابى فهذا إن كان تفريعاً على أن قول الصحابى حجة توجه عليه الاعتراض الأول ، وإلا فالاعتراض الثانى .

أما قوله : أو فتوى أكثر أهل العلم فيتوجه عليه الاعتراض الثانى ؛ لأن فتوى أكثر أهل العلم ليس بحجة بالنسبة إلى المجتهد(١) .

وجوابه : أنا إذا جهلنا عدالة المروى عنه لم يحصل هناك ظن أو وإن حصل لكنه ظن ضعيف ، فإذا انضمت إليه هذه الأمور حصل هناك الظن ، أو قوى ذلك الظن الضعيف ، وحينئذ يجب العمل به ، للأدلة الدالة على وجوب العمل بالمظنون، ولا امتناع فيه ؛ فإن الشيء قد لا يكون مستقلا بإفادة شيء ، ثم إذا انضم إليه غيره أفاد مجموعهما ذلك الشيء كالقرينة(*) الضعيفة لا تصرف اللفظ عن حقيقته، وإذا انضمت إليها قرينة أخرى ضعيفة فربما يكون مجموعهما يصرفه عنها ونظائرها كثيرة فلا امتناع فى أن لا يقبل المرسل وحده، ثم إذا انضم إليه ما تقدم من الأمور أفاد مجموعهما قدراً من الظن المعتبر فيكون المجموع معتبراً وحجة لا أنه يصير ذلك المرسل وحده حجة إذ ذاك فظهر بهذا سقوط السؤال(٢) .

---

(١) هذا الاعتراض والمناقشة لأقوال الشافعى ذكرها الحنفية فانظر : أصول السرخسى ٣٥٩/١ ، شرح المنار لابن ملك ص ٦٤٤ ـ ٦٤٦ ، تيسير التحرير ١٠٥/٢ ، فواتح الرحموت ١٧٦/٢ ، ١٧٧ .

(*) آخر الورقة (١٢١) من نسخة (ك) .

(٢) انظر هذا الجواب فى : المعتمد ٦٣٩/٢ ، المحصول جـ٢ق٦٠٢/١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٧٥/٢ ، المسودة ص ٢٥٠ .

الفرع الثانى : إذا أرسل الحديث وأسند غيره إسناداً تقوم الحجة به فلا شبهة فى أنه مقبول سواء قبل المرسل أو لم يقبل ؛ لأن إسناد الثقة يوجب القبول إذا لم يوجد مانع منه ، وإرسال المُرسِل غير مانع منه ؛ لأنه يجوز أن يكون أرسله ؛ لأنه سمعه مرسلا ، أو وان سمعه مسنداً نسى شيخه وهو يعلم أنه ثقة فى الجملة ، أو وإن ذكره لكن لقوة ظنه بعدالته وصدقه أرسله ولم يسمه ، وهب أنه أرسله مع أنه يرويه عن ضعيف أو يرويه عن فاسق مع علمه بفسقه لكن ذلك يقدح فى قبول روايته لا فى قبول رواية آخر مع الإسناد الصحيح فثبت أن إرسال غيره لا يقدح فى قبول[1] رواية المسند بحال[2] .

فأما إذا أسنده المُرسِل بعينه فإنه يكون مقبولاً أيضًا سواء كان مرات إسناده أكثر من مرات إرساله أو أقل خلافاً لبعض المحدثين ؛ لأنه يجوز أن يوجد فيه بعض ما سبق من الاحتمالات فلا يقدح إرساله فى قبول إسناده[3] .

الفرع الثالث : إذا ألحق الحديث بالنبى ـ عليه السلام ـ ، وأوقفه غيره على الصحابى فهو متصل ؛ لأنه يجوز أن يكون الصحابى رواه عن الرسول ـ عليه السلام - مرة ، وذكر عن نفسه على سبيل الفتوى أخرى ، فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه ، أو وان كان كل واحد منهما سمعه أنه يرويه عن الرسول ـ عليه السلام ـ لكن نسى أحدهما ذلك وظن أنه ذكره عن نفسه[4] .

فأما إذا أوصله الموقف بعينه فإنه متصل أيضا خلافاً لبعض المحدثين ؛ لأنه يجوز أن يكون قد سمعه من الصحابى يرويه عن النبى ـ عليه السلام ـ مرة وأخرى عن نفسه ، أو وإن سمعه فى المرتين أنه يصله بالرسول لكن نسى ذلك فظن أنه ذكر فى إحداهما عن نفسه هذا كله فيما إذا كان الإرسال

---

(١) كلمة (قبول) ساقطة من (ك) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٣٢٥ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٢ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٧٠ .

(٤) انظر : التبصرة ص ٣٢٥ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٣ .

والإيقـاف/ (١١٢/أ) ومقابلتهما فى أزمنة متقاربة ، فأما إذا أرسله أو أوقفه زمـانًا طويلاً ، ثم أسنده أو أرسله بعد ذلك فـإنه يبعـد أن ينسى ذلك الزمان الطويل كله ثم يتذكره فيبعد جـعله مسنداً ومتصلاً اللهم إلا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيذكر ما قد نسيه فى ذلك الزمان الطويل(١) .

الفرع الرابع : من دَأْبُه إرسال الأخبار إذا أسند خبراً ، هل يقبل أم لا ؟

اختلف فيه : من لم يقبل المراسيل فكثيـر منهم قبله ؛ لأن إرساله يختص بالمراسيل دون المسند فوجب قبوله(٢) .

ومنهم من لـم يقـبله وزعم أن إرسـاله يدل على أنـه إنما لم يذكـر الراوى لضعفه فستْرُهُ له والحالة هذه خيانة فلا يقبل خبره(٣) .

وهو ضعيف ؛ لأنه يحتمل أنه إنما أرسل فيما أرسل لأنه سمعه مرسلا ، أو لقوة ظنه فيها لصدق الرواة ، أو لأنه وجد فـيها بعض ما سبق من المقويّات ، أو لأنه آثر الاختصار فى الأكثـر ، ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الحمل على الخيانة .

نعم لو علم ذلك من عادته لم يقبل مرسله وسنده إجماعا(٤) .

ثم اختلف من قَبِلَ حديث المُرسِل ، إذا أسنده كيف يقبله ؟ فقال الشافعى ـ رضى الله عنه ـ : " لا يقبل من حديثه إلا ما قـال فيه : حدثنى أو سمعت فلانا ، ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهم محتمل لغـير السماع منه كأخبرنى أو عن فلان(٥) " وقال بعض المحـدثين(٦) : " لا يقـبل منه إلا إذا قـال : سـمـعت فلانا " محدثين للمشافهة عندهم ، وأخبرنى متردد بين المشافهة ، والإجازة وبين أن كتب إليـه ، ولعل هذا اصطلاح منهم ، وإلا فمن جهة اللغـة لا يظهر هذا الفرق .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٦٢٤ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٣ .

(٢) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٠٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٤ ، نهاية السول ٣/ ٢٠٧ ، الإبهاج ٢/ ٣٨٢ .

(٤) انظر : نهاية السول ٣/ ٢٠٨ .

(٥) نقله عنه الـرازى فى المحـصـول جـ٢ق١/ ٦٦٥ ، وانظر: نهـاية السـول ٣/ ٢٠٨ ، والإبهاج ٣/ ٣٨٢ .

(٦) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٥ ، نهاية السول ٣/ ٢٠٨ ، الإبهاج ٣/ ٣٨٢ .

المسألة الحادية عشرة

في التَّدْلِيس[1] .

إذا روى الراوي الخبر عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم ، وذكره باسم آخر لا يعرف به ، أو لم يذكره باسم أصلا بل أرسل الخبر إرسالاً .

فإن فعل ذلك ؛ لأن المروى عنه ليس أهلاً للرواية عنه فقد دَلَّسَ على الناس فلا يقبل حديثه .

---

(١) التدليس لغةً : إخفاء العيب وكتمانه ، وأصله من الدلَس - بفتحتين - وهو الظلمة فمن دَلَّسَ الحديث : فقد جعل أمره مُظلماً على الواقف عليه بما أخفى من حاله ، كما تخفى الأشياء على البصر من الظلمة .
انظر: القاموس المحيط ٢/ ٢٢٤ مادة (دلس) المصباح المنير ص ١٩٨ .
أما في الاصطلاح : فقد قسم العلماء التدليس إلى أقسام عدة :
منها : تدليس الشيوخ وهو الإتيان باسم الشيخ أو كنيته على خلاف المشهور به تعميةً لأمره وتوعيراً للوقوف على حاله .
وهذا النوع من التدليس يختلف حكمه باختلاف المقاصد كما بين ذلك المصنف ومنها: تدليس الإسناد ، وهو أن يروى عمن لقيه ما لم يسمعه منه ، أو عمن عاصره ولم يلقه ، موهماً أنه سمعه منه ، وقد كره هذه القسم من التدليس جماعة من العلماء وذموه .
ومنها : تدليس التسوية ، وهو أن يسقط غير شيخه لضعفه أو صغره فيصير الحديث ثقة عن ثقة فيحكم له بالصحة ، وفيه تغرير شديد وهذا التدليس أفحش أنواع التدليس مطلقاً وشرها .
ومنه تدليس العطف ، كأن يقول : " حدثنا فلان وفلان " وهو لم يسمع من الثاني المعطوف .
ومنه تدليس السكوت ، كأن يقول " حدثنا " أو " سمعت " ثم يسكت ، ثم يقول " هشام بن عروة " أو " الأعمش " موهماً أنه سمع منهما ، وليس كذلك .
وانظر هذه الأنواع والأمثلة عليها وأحكامها في :
الكفاية ٥٠٨ - ٥٢٩ ، العدة ٣/ ٨٥٤ - ٩٥٩ اختصار علوم الحديث لابن كثير بشرح الشيخ أحمد شاكر ص ٤٤ - ٤٩ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٤١ وما بعدها ، جامع التحصيل في أحكام المراسيل ص ١١٠ - ١١٩ ، تدريب الراوي ١/ ٢٢٣ - ٢٣٢ .

يقبل حديثه

وإن فعل ذلك لصغر سن المروى عنه ، أو لأن المروى عنه مما اختلف فى قبول روايته وهو يعتقد قبول روايته كأهل البدع والأهواء فلم يذكره باسمه حتى لا يوقع فيه ويطعن فلا يقدح ذلك فى قبول روايته مطلقاً ، فأما ذلك الخبر هل يقبل أم لا ؟

فمن يقول : يكفى فى العدالة ظهور الإسلام وعدم الفسق ظاهراً[1] يقبل ذلك الخبر .

ومن لم يقبل بذلك بل يقول : لابد من الفحص عن حاله واختبار باطنه بعد ظهور إسلامه[2] فإنه يقبله إن قبل المرسل وإلا فلا ؛ لأنه لا يتمكن من البحث عن عدالته حيث ذكره باسم لا يعرف به فصار كالمرسَل(*) [3] .

---

(١) وهم الحنفية انظر: ص ٢٨٨٦ من الرسالة .

(٢) وهم الجمهور انظر: ص ٢٨٨٦من الرسالة

(*) آخر الورقة (١٢٢) من نسخة (ك)

(٣) انظر أصول السرخسى ٢/ ٩ . المحصول جـ٢ق١/ ٦٦٦

القسم الرابع

« فى مستند الراوى وكيفية روايته »

الراوى لا يخلو إما أن يكون صحابيا أو غير صحابى :

فإن كان صحابيا فمراتب روايته سبع :

المرتبة الأولى : أن يقول الصحابى : سمعت رسول الله - ﷺ - يقول كذا، أو أخبرنى ، أو حدثنى ، أو شافهنى بكذا فهو خبر عن الرسول واجب القبول ولا خلاف فيه(١) .

المرتبة الثانية : أن يقول : " قال رسول الله - ﷺ - كذا " فهذا ظاهره النقل عنه من غير واسطة(٢) .

وليس نصاً فيه ؛ لأنه يحتمل أن يكون وصل إليه بواسطة ، وهو حجة على التقديرين على ما ذكرناه فى المرسل .

المرتبة الثالثة : أن يقول الصحابى : " أمر النبى بكذا(٣) ، ونهى عن كذا، فهذا نازل منزلة قوله : قال رسول الله ﷺ ، فما يقدح فى حجية ذاك قدح فى حجية هذا مع زيادة احتمال آخر يتطرق إلى هذا دون ذاك وهو : أن

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٢٩ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٧ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٨ .

وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجماهير ، لأنه يدل على عدم الواسطة بينهما قطعا .

انظر : شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٨١ ، تدريب الراوى ٢/ ٨ .

(٢) وإلى هذا ذهب أكثر العلماء ورجحه الآمدى .

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : لا يحكم بذلك ، بل هو متردد بين أن يكون سمعه من النبى عليه الصلاة والسلام وبين أن يكون سمعه من غيره .

انظر العدة ٣/ ٩٩٩ ، المستصفى ١/ ١٢٩ ، المحصول جـ٢ق١/٦٣٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٥ ، نهاية السول ٣/ ١٨٥ .

(٣) فى الأصل وفى (ك) : (كذا) .

ما حكاه ليس لفظ الرسول الذى فيه[1] الحجة بل هو حكاية عنه ، واختلاف مذاهب الناس فى صيغ الأوامر والنواهى مشهور ، فلعله ظن ما ليس بأمر ونهى أمراً ونهياً فحكى ما حكى ، ومع هذا فالأكثرون على أنه حجة[2] خلافاً لداود الظاهرى[3] وبعض المتكلمين[4] .

والصحيح ما عليه الأكثرون ؛ لأن الظاهر من حال الصحابى مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن لا يطلق هذه اللفظة إلا إذا تيقن أن ما صدر منه من الصيغة أمر ونهى من غير خلاف ، أو وإن صدر منه صيغة مختلف فيها لكنه علم مراده عليه السلام منها ، لكونه ـ عليه السلام ـ ضم إليها ما يفيد أن مراده منها الأمر والنهى ، وحينئذ يجب أن تكون حجة .

فإن قلت : لا نسلم أنه لا يطلق تلك اللفظة إلا إذا تيقن كون ما صدر منه ـ عليه السلام ـ أمراً ونهياً ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون قد أطلق ذلك بناء على الظن الغالب .

لا يقال أنه غير جائز لأنه حينئذ يكون الراوى قد أوجب على الناس ما يجوز أن لا يكون واجباً عليهم ، وهو مما ينافيه ظاهر عدالته ؛ لأنا لا نسلم أنه أوجب عليهم حينئذ ما يجوز أن لا يكون واجباً عليهم ؛ وهذا لأنه إنما يلزم أن لو كانت هذه الصيغة حجة [فإثبات كون هذه الصيغة حجة[5]] به دور .

قلت : لما علم أنه لا يجب على المجتهد بل لا يجوز أن يتبع ظن مجتهد

---

(١) فى (ك) : (هو) .

(٢) واختاره الآمدى انظر : المعتمد ٢/ ٦٦٧ ، العدة ٣/ ١٠٠٠ ، المستصفى ١/ ١٣٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٦ ، نهاية السول ٣/ ١٨٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦١ .

(٣) انظر:الأحكام لابن حزم ٢/ ٢٤٥ ، العدة ٣/ ١٠٠٠ .

(٤) انظر:المستصفى ١/ ١٣٠ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٦ .

(٥) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

آخر ، فلو أطلق أمر النبى ونهيه الذى هو حجة على جميع النـاس/ (١١٣/أ) بناء على الظن الغالب مع أنه ليس بحجة إلا فى حقه ومن تابعه من المقلدين لكـن مُلَبِّساً ومُدَلِّساً على الناس وهو مما ينافيه ظاهر عدالته فيمتنع حمله عليه ظاهراً ، فوجب حمله على التيقن والتحقق وحينئذ يجب أن يكونا حجة[١] .

المرتبة الرابعة : أن يقول الصحابى : " أُمِرنَا بكذا ، ونُهِينَا عن كذا ، وأُوجِبَ علينا كذا ، وحرمٌ علينا كذا ، وأُبِيحَ لنا كذا " .

فالذى عليه الشافعي - رضى الله عنه - وأكثر الأئمة أن ذلك يفيد أن الآمر والناهى ، والمُوجب والمُحرِّم والمُبيح هو الرسول فيكون حجة[٢] .

وذهب الصيرفى[٣] والكرخى[٤] وجماعة من الأصوليين[٥] إلى [أن[٦]] ذلك متردد بين أمر الله الذى اشتمل عليه الكتاب ، وبين أمر الرسول ، وبين أمر مجموع الأمة ، وبين أمر بعض الأئمة والولاة ، وبين أن يكون قد قال ذلك بناء على الاستنباط لقياس أو غيره وأضافه إلى آمر وناهى إما لزعمه أن ذلك الدليل آمر وناهى، أو صاحب الشرع الذى نصب ذلك الذى استنبط منه آمر وناهى بذلك فلا يكون حجة عندهم ؛ لأنه دائر بين أن يكون حجة وبين أن لا يكون حجة فلا يكون حجة بمجرد الاحتمال والأصل عدم الحجية[٧] .

والصحيح ما ذهب إليه الجماهير ويدل عليه وجهان :

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٣٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٣٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٦ .

(٢) واختاره الآمدى انظر : العدة ٣/ ٩٩٢ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٠ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٧ ، نهاية السول ٣/ ١٨٧ .

(٣) انظر : التبصرة ص ٣٣١ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٨٥ .

(٤) انظر :أصول السرخسى ١/ ٣٨٠ ، تيسير التحرير ٣/ ٦٨ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٢/ ٩٧ .

(٦) لفظة (أن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٧) انظر: الأحكام للآمدى ٢/ ٩٧ .

أحدهما : أن من التزم طاعة رئيس وعُدَّ من جملة الممتثلين لأوامره ونواهيه إذا قال : " أُمِرنَا بكذا ، ونُهِينَا عن كذا " فهم منه أمر ذلك الرئيس ونهيه ؛ ولذلك لو قال واحد من خدم السلطان : أُمِرنَا بكذا فهم [كل أحد][1] منه أمر السلطان ، والصحابى بالنسبة إلى الرسول كذلك الملتزم وزيادة ، فوجب أن يفهم من قوله أمرنا بكذا أمر الرسول .

وثانيهما : أن الظاهر من حال الصحابى أنه قصد بذلك أن يعلمنا الشرع لا أنه قصد به مجرد الإخبار عن ذلك ، وحينئذ يجب حمله على أمر الرسول ؛ لأنه لا يجوز أن يحمل على أمر بعض الأئمة والولاة ؛ لأنه لا يستفاد من قولهم الشرع ، ولا على ما فهمه من الدليل ؛ لأن فهمه ليس بحجة إلا بالنسبة إلى من قلده من العوام ، فلا يتحقق به حينئذ تعلم الشرع ولا على أمر مجموع الأمة ؛ لأنه من الأمة وهو لا يأمر نفسه ، ولا على أمر الله الذى اشتمل عليه الكتاب ؛ لأنه ظاهر لكل أحد غير مختص به ومن عداه من الصحابة فلا يستفاد منه ، وحينئذ يتعين أن يكون محمولا على أمر الرسول[2] .

المرتبة الخامسة : أن يقول الصحابى - رضى الله عنه - : " من السنة(*) كذا " كقول على - رضى الله عنه -: " من السُّنَّةِ أن لا يُقْتَلَ حُرٌّ بِعَبْدٍ[3] " .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(2) انظر هذين الدليلين الذين ذكرهما المؤلف فى : المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٠ ، ٦٤١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٤ ، نهاية السول ٣/ ١٨٧ .

(*) آخر الورقة (١٢٣) من نسخة (ك) .

(3) أخرجه الدارقطنى فى كتاب الحدود والديات ٣/ ١٣٤ .

وأخرجه ابن أبى شيبة فى كتاب الديات ٩/ ٢٩٥ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الجنايات، باب لا يقتل حر بعبد ٨/ ٣٤.
وفى إسناده جابر الجعفى وهو ضعيف وقد تفرد به كما ذكره البيهقى فى كتاب المعرفة.

وعن الدار قطنى أنه متروك . انظر : الجوهر النقى بزيل السنن الكبرى للبيهقى ٨/ ٣٤ وكذلك تلخيص الحبير ٤/ ٢٠، وإرواء الغليل ٧/ ٢٦٧ .

فالذى عليه الأكثرون أنه يفهم منه سنة الرسول فيكون حجة [1] خلافاً للصيرفى[2] والكرخى[3] فإنهما ذهبا إلى أنه متردد بين سنته ، وسنة غيره فلا يكون حجة .

والصحيح ما ذهب إليه الأكثرون والدليل عليه ما تقدم من الوجهين .

واحتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أن لفظ السنة غير مختص بالرسول بل هو مستعمل فى سنته وسنة غيره قال ـ عليه السلام ـ : " عليكمُ بسُنَّتِى وسُنَّةِ الخُلَفَاء الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِى[4] " .

وقال ـ عليه السلام ـ : " من سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أجرُهَا وأجرُ مَنْ عَمِلَ بها إلى يوم القيامة وَمَنْ سَنَّ سُنةً سَيِّئةً فعليه وزرُهَا ووزرُ من عَمِلَ بها إلى يوم القيامة[5] " وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون حجة .

وجوابه : أن المُدَّعَى أن السنة إذا أطلقت فهم منها سنة الرسول لا أنها لاتستعمل إلا فى سنة الرسول ، وما ذكرتم إنما يدل على نفى الثانى لا على

---

(١) انظر : العدة ٣/ ٩٩٤ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٨ ، نهاية السول ٣/ ١٨٧ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٣٣١ ، العدة ٣/ ٩٩٤ .

(٣) انظر : أصول السرخسى ١/ ٣٨٠ ، تيسير التحرير ٣/ ٦٨ .

(٤) تقدم تخريجه ص ١٥٨ من الرسالة .

(٥) أخرجه مسلم فى كتاب العلم ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة ٤/ ٢٠٥٩ عن جرير بن عبد الله البجلى ـ رضى الله عنه ـ .

كما أخرجه فى كتاب الزكاة باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة ٢/ ٧٠٢ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب العلم باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة ٥/ ٤٣ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الزكاة باب التحريض على الصدقة ٥/ ٥٦ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى المقدمة باب من سن سنة حسنة أو سيئة ١/ ٣٩ .

نفى الأول؛ ضرورة أن السنة فيما ذكرتم من الاستعمال غير مطلقة بل هى مضافة إلى أربابها ، ولا بعد فى أن يفهم عند إطلاق الشىء مالا يفهم عند إضافته .

فإن قلت : قد وردت مطلقةً والمراد منها غير سنة الرسول كما فى أثر على رضى الله عنه - إذ نقل عنه - رضى الله عنه - أنه قال : « جلد رسول الله - ﷺ - فى الخمر أربعين ، وجلد أبو بكر أربعين ، وجلد عمر ثمانين وكُلٌّ سنة[1] » والمراد منه سنة عمر .

قلت : لا نسلم أن المراد من قوله ما ذكرتم بل هو محمول على سنة الرسول ؛ وهذا لأن الزيادة على الأربعين شرعت تعزيراً لمظنة الافتراء ، ولهذا قال على - رضى الله عنه - لما شاوروه فى ذلك : "إذا شَرِبَ سَكِرَ ، وإذا سكر هَذَى ، وإذا هَذَى افترى وحدُّ المُفتِرى ثمانون[2] " ولا شك أن التعزير سنة سنها الرسول - عليه السلام - .

وثانيهما : أن السنة مأخوذة من الاستنان وذلك غير مختص بشخص دون شخص ، فحيث حصل فيه معنى الاستنان حصلت السنة فيه .

وجوابه : ما سبق .

وأيضاً : فإن صدق المشتق غير لازم لصدق المشتق منه ولو سلم ذلك ، لكن يلزم منه صدقه بحسب اللغة لا بحسب العرف [والمدَّعَى اختصاص السنة بالرسول بحسب العرف][3] عند الإطلاق وما ذكرتم لا ينفيه[4] .

---

(١) أخرجه عنه مسلم فى كتاب الحدود باب حد الخمر ٣/ ١٣٣١ - ١٣٣٢ .
وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الحدود باب الحد فى الخمر ٢/ ٤٧٣ .
وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الحدود ، باب حد السكران ٢/ ٨٨ .

(٢) سبق تخريجه ص ١٩٧ من الرسالة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) انظر الاحتجاج بهذين الوجهين والجواب عنهما فى : العدة ٣/ ٩٩٤ ، أصول السرخسى ١/ ٣٨٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٨ .

المرتبة السادسة : أن يقول الصحابي : عن النبى ـ عليه السلام ـ ، الحق أنه ظاهر أنه سمعه منه ـ عليه السلام ـ فيكون حجة ، وبتقدير أن أخبره به غيره من الصحابة فهو أيضا حجة لما سبق فى قوله : قال رسول الله ـ ﷺ ـ .

ومنهم من ذهب إلى أنه ظاهر فى أنه أخبره به إنسان آخر عنه ـ ﷺ ـ وهو ساقط لما سبق فى المرسل(١) .

المرتبة السابعة : أن يقول الصحابى : " كنا / (١١٤/أ) نَفعَلُ كذا ، أو كان يُفعل كذا ، أو كانوا يفعلُون كـذا " ، كقول عائشة ـ رضى الله عنها ـ : " كانوا لا يقطعُون اليدَ فى الشىء التافه(٢) " .

فالذى عليه الأكثرون أنه حجة(٣) ؛ لأن الظاهر من حال الصحابى أنه قصد بذلك أن يعلمنا الشرع ، ولم يكن كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه فى عهد الرسول ـ عليه السلام - مع علمه بذلك : ومع أنه ـ عليه السلام ما كان ينكر عليهم .

أو كان ذلك فعل مجموع الأمة ؛ لأن فعل البعض منهم ليس حجة ، وكونه بحيث يسوغ فيه الاجتهاد ، وتجوز مخالفته عن طريق لا ينفى هذا

---

(١) انظر : المستصفى ١/ ١٣٠ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٢ ، نهاية السول ٣/ ١٨٨ .

(٢) أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الحدود ، باب من قال : لاتقطع فى أقل من عشرة دراهم ولفظه بسنده عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ قالت : (لم يكن يقطع على عهد النبى ـ ﷺ ـ فى الشىء التافه) .
وأخرجه ابن حزم فى المحلى ١٣/ ٣٩٥ عن طريق ابن أبى شيبة (عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ أن يد السارق لم تكن تقطع على عهد رسول الله ـ ﷺ فى الشىء التافه).
وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب اللقطة باب فى كم تقطع يد السارق ١٠/ ٢٣٤ ، ٢٣٥ عن عروة مرسلا .

(٣) انظر : العدة ٣/ ٩٩٨ ، التبصرة ص ٣٣٥ ، المستصفى ١/ ١٣١ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٣ الأحكام للآمدى ٢/ ٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، نهاية السول ٣/ ١٨٩ .

الاحتمـال ؛ لأن الإجماع المروى بطريق الآحـاد ظنى ، ولو فرض تواتره لكنه لم يتعين لهذا الاحتمال بل هو متردد بينه وبين الاحتمال الأول فلذلك لم يكن [ذلك[1]] إجماعا قطعيا[2] .

وأما إذا كان الراوى غير صحابى فمراتب روايته أيضاً سبع :

المرتبة الأولى : وهى أعلاهـا وهى أن يقول الراوى : حدثـنى فلان ، أو أخبرنى، أو سمعت فلانا يقول كذا ، أو قال[3] فلان .

وإنما يجوز له ذلك إذا قرأ الشيخ عليه وقصد إسماعه لذلك الخبر إما وحده أو مع غيره ، فأمـا إذا لم يقصد إسماعه لا وحـده ، ولا مع غيره ، فليس له أن يقول : حدثنى أو أخبرنى ؛ لأنه لم يحـدثه ولم يخبره فلو قال ذلك لكان كاذبا فيـه ، وله أن يقول : سمعتـه يقول كذا ، أو قال فلان كـذا أو محدث بذلك أو مـخبر بذلك ؛ لأنه صـادق فى ذلك كله ، وأمـا السامع فإنه يـلزمه العمل بذلك الخبر سواء قصد إسماعه ، أو لم يقصد ؛ لأنه غلب على ظنه أنه كلام الرسول ، والعمل بالظن واجب ، وأما أنه كيف يروى ذلك الخبر فالحال فيه كالحال فى الراوى[4] .

المرتبة الثانية : أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت،فإن غلب على الظن أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قُرِىء عليه، وإلا كان ينكره فهو كقوله : هذا صحيح

---

(١) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر هذين التـعليلين الذين ذكـرهما المؤلف ـ رحـمه الله ـ فى : العـدة ٣/ ٩٩٨ ، المستصفى ١/ ١٣١ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٣ ، الأحـكام للآمدى ٢/ ٩٩ ، مختصر ابن الحـاجب وشرحه لـلعضد ٢/ ٦٩ ، نـهاية السـول ٣/ ١٨٩ ، فواتح الرحـموت ٢/ ١٦٢ .

(٣) كلمة (قال) مكررة فى الأصل .

(٤) انظر: العـدة ٣/ ٩٧٧ ، المستصـفى ١/ ١٦٥ ، المحصـول جـ٢ق١/ ٦٤٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٩ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١١٨ ، نهاية السول ٣/ ١٩٣ .

فيجب العمل به ، ويجوز له الرواية[1] خلافًا لبعض أهل الظاهر[2] والمتكلمين[3].

والمجوِّزون اختلفوا :

فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز أن يقول إلا قوله : قرأت عليه ، أو قرئ عليه وأنا أسمع[4] .

والأكثرون على أنه يجوز له أن(*) يقول معه : أخبرنا أو حدثنا فلان قراءة عليه، فإما أن يقول حدثنا أو أخبرنا فلان مطلقا من غير أن يقول قراءة عليه فلا[5].

وجوز الأقلون الكل حتى قوله : سمعته على ما دل عليه نقل الإمام[6]، وكلام غيره يدل على أنه لا خلاف في سمعت .

---

(1) وإليه ذهب الجمهور انظر : الكفاية ص ٤٠٨ ـ ٤١١ ، العدة ٣/ ٩٧٧ ، المستصفى ١/ ١٦٥ ، المحصول جـ٢ق١/٦٤٦ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، نهاية السول ٣/ ١٩٤ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٢٦ .

(2) انظر: الأحكام لابن حزم ٢/ ٣٢٣ .

(3) انظر: العدة ٣/ ٩٧٧ ، المستصفى ١/ ١٦٥ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٦ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٢٦ .

(4) وإليه ذهب الإمام أحمد ـ في رواية عنه ـ وأبو الحسين البصرى وصححه الغزالى ، انظر : العدة ٣/ ٩٧٨ ، المعتمد ٢/ ٦٦٤ ، المستصفى ١/ ١٦٥ .

(*) آخر الورقة (١٢٤) من نسخة (ك) .

(5) وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد ، وبهذا قال الإمام مالك وأصحاب أبي حنيفة والشافعي انظر : العدة ٣/ ٩٧٧ ، أصول السرخسى ١/ ٣٧٥ ، الروضة ص ١٢٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٢٣ .

(6) انظر : المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٤ مقدمة ابن الصلاح ص ١٢٣ .

وكذا الخلاف فيما إذا قال القارىء للشيخ بعد قراءة الحديث عليه : " أرويه عنك ؟ فقال : نعم ؛ فإن المتكلمين لم يجوزوا الرواية ها هنا أيضا ولا يخفى أن الخلاف فيه أبعد من الأول[1] .

احتج الجماهير : بأنه حصل للقارىء غلبة الظن بأن ما قرأه على الشيخ كلام الرسول ؛ إذ الكلام مفروض فيه فوجب أن يجب عليه العمل كما لو حدثه هو بذلك، ويجوز له الرواية بقوله : أخبرنا قراءة عليه ؛ لأن الإخبار وإن كان حقيقة فيما يفيد الخبر من الألفاظ المسموعة على ما تقدم بيانه فى أول هذا الباب وهو غير حاصل فيما نحن فيه ، لكن لا نشك فى أنه يصح استعماله على وجه التجوز فيما يفيد الخبر والعلم من غير الألفاظ على ما تقدم شواهده من الاستعمال ، فإذا[2] قال قرأت عليه صار هذا قرينة لفظية دالة على إرادة المجاز من قوله أخبرنى وحدثنى فوجب أن تصح روايته بهذا اللفظ؛ لأنه صادق فى ذلك لأنه حاصل فيما نحن فيه إذ السكوت أفاده ذلك .

وبهذا يعرف أنه لا يصح أن يقتصر على قوله أخبرنى وحدثنى ، لأنه حينئذ يكون كاذبا فيه لأنه ما أخبره ولا حدثه بلفظ[3] .

وما يقال : من أن الإخبار فى أصل اللغة لإفادة الخبر والعلم وهو حاصل فيما نحن فيه ؛ ضرورة أن السكوت أفاده ذلك فممنوع ؛ لما تقدم أن الخبر حقيقة فى القول المخصوص .

فإن قلت : هب أنه حقيقة فى القول المخصوص لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه نقل إلى ما يفيد الخبر والعلم سواء كان لفظاً أو لم يكن ، أو أنه استعمل

---

(١) انظر : العدة ٣/٩٧٧ ، المستصفى ١/١٦٥ ، الروضة ص ١٢٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ .

(٢) فى (ك) : (فأما إذا) .

(٣) انظر: المعتمد ٢/٦٦٤ ، المستصفى ١/ ١٦٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ ، وانظر: الكفاية ص ٤٠٨ ـ ٤١١ .

فيه على وجه التجوز كما ذكرتم ثم غلب استعماله فيه بحيث استغنى عن القرينة كما فى سائر المجازات الغالبة ؟

قلت : النقل إما عام أو خاص ، وكلاهما ممنوعان فيما نحن فيه إذ النقل على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لدلالة وهي ممنوعة الحصول فيما نحن فيه، ثم الذي يدل على أن النقل غير حاصل هو أنه لا يحصل إلا إذا ثبت اتفاق الكل عليه فى العام ، واتفاق كل أرباب ذلك الفن في الخاص وهو غير حاصل فيما نحن فيه ؛ أما الأول فظاهر وأما الثانى : فلأن جماعة من المحدثين نازعوا فى ذلك ومعه لا يتحقق النقل الخاص أيضا بالنسبة إلى اصطلاحهم جميعاً اللهم إلا أن يكون المدعي اصطلاح جماعة منهم ، وحينئذ لا يجوز استعماله مطلقا فيما بينهم خاصة .

المرتبة الثالثة : أن يقال للراوى بعد قراءة الحديث عليه : هل سمعت هذا الحديث عن فلان ؟ فيقول نعم ، أو يقول بعد الفراغ من القراءة عليه : الأمر كما قُرِىءَ عليَّ فهذه المرتبة كالمرتبة الأولى في وجوب العمل به على السامع ، وفى أن له أن يقول فى روايته ما كان له أن يقول في المرتبة الأولى [من[1]] قوله أخبرنى ، أو حدثنى ، أو سمعت فلانا ؛ لأنه لا فرق فى الشهادة على البيع بين أن يسمع من البائع أن يقول: بعت ، وبين أن يسمع منه بعد قراءة كتاب البيع عليه أن يقول : الأمر كما /(١١٥/أ) قرىء عليّ هذا ما دل عليه نقل الإمام ، وكلام غيره يدل على أنه لا يجوز أن يقول : سمعته يقول[2] .

وهذه المرتبة أقوى من المرتبة الثانية ، وإنما قدمناها عليها لأنها فى مقابلة المرتبة الأولى فى التقسيم .

المرتبة الرابعة : أن يقال له بعد قراءة الحديث عليه : هل سمعت هذا

---

(١) كلمة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٦٤ ، المستصفى ١/ ١٦٥ ، المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٤ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٩ ، نهاية السول ٣/ ١٩٣ .

الخبر ؟ " فيشير برأسه ، أو بأصبعة ، فالإشارة - هاهنا - كالعبارة فى وجوب العمل به ، ولا يجوز أن يرويه عنه بقوله : حدثنى ، وأخبرنى ، وسمعته ؛ لأنه ما حدثه ولا أخبره بشىء ولا سمع منه شيئا ، فلو قال ذلك لكان كاذبا[1] .

وهذا التعليل لا يستقيم على رأى من يزعم أن الإخبار ما يفيد الخبر سواء كان لفظاً أو لم يكن الإشارة أفادته الخبر .

والعجب من الإمام أنه علَّل فى صورة السكوت بأن الإخبار فى أصل اللغة لإفادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد أفاد فله أن يقول : أخبرنى ، وحدثنى، وفى هذه الصورة علل بما تقدم ، وهو متناقض فإن من المعلوم[2] أن الإشارة فى إفادة الخبر والعلم كالسكوت بل أبلغ فإن فيه السكوت وزيادة فإذا جاز فى تلك الصورة أن يقول : أخبرنى ، وحدثنى فلأن يجوز فى هذه الصورة بطريق الأولى .

المرتبة الخامسة : أن يكتب إلى غيره: "بأنى سمعت كذا من فلان" فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابة ، إذا علم أنه كتابه ، أو ظن أنه خَطُّه جاز ذلك - أيضا - لكن ليس له أن يقول : "سمعته أو حدثنى ؛ لأنه ما سمع وما حُدِّث بلى يجوز له أن يقول : أخبرنى[3] ؛ لأن من كتب إلى غيره كتابا يُعَرِّفه فيه واقعة جاز له أن يقول : أخبرنى .

هذا ما نقله الإمام[4] ، وكلام الشيخ الغزالى وغيره(*) يشعر بخلافه ؛ فإن كلامه يدل على أنه لو رأى خطَّ الشيخ : بأنى سمعت عن فلان كذا فإنه لا

---

(١) انظر:المحصول جـ٢ق١ / ٦٤٦ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، نهاية السول ٣/ ١٩٤ .

(٢) فى الأصل : (بالمعلوم) والمثبت فى (ك) .

(٣) فى الأصل : (سمعته) والمثبت فى (ك) وانظر المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٥ .

(٤) انظر: المحصول جـ٢ق١/ ٦٤٥ .

(*) آخر الورقة (١٢٥) من نسخة (ك) .

يجوز أن يروى عنه؛ لأن روايتـه شهادة عليه بأنه قـاله [فلان[1]] والخط لا يُعرفه هذا .

نعم يجوز له أن يقول : رأيت مكتوبا فى كتاب بخط ظننت أنه خط فلان ؛ فإن الخط أيضـا يشبه الخط ، ولو قطع بأنه خطه بأن سـمع منه أنه قال : هذا خطى أو بطريق آخر ، فإنه مع ذلك لا يجوز له أن يروى عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله ، أو بقرائن تفيد ذلك ؛ لأنه يجوز أن يكون قد سمعه ثم يتشكك فـيه ولا يرى روايته عنه ، فإنه ليس كل مـا يسمعه الإنسـان فإنه يرى نقله عنه ومعه كيف تجوز الرواية عنه[2] .

فإن جعل كـونه كتب إليه قرينة دالة على التسليط على الرواية لم يكن بين كلامـيهمـا تناقض وإلا فهو حـاصل بينهما قطعـاً ، ولعل الإمام رأى أن ذلك قرينة فى ذلك ، وإلا فلا فائدة فى أن يكتب إليه ذلك فـإن مجرد الإخبار عن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإذا جاز له الرواية فإنما يقول أخبرنى كتابة ، أو حدثنى كتابة ، ولا يجوز أخبرنى أو حدثنى مطلقا[3] .

المرتبة السادسة : المُنَاوَلَةُ ، وهى أن يقـول : خذ هذا الكتـاب وحدِّث به عنى ، أو اروه عنى فقد سمعته من فلان،أنه يجب على السامع العمل بما فيه، وله أن يروى عنه بقـوله : ناولنى فـلان كذا ، أو أخـبرنى ، وحـدثنى مناولة وفاقا [4] .

وهل يجوز له أن يقتصر على قوله أخبرنى أو حدثنى ؟

---

(١) كلمة (فلان) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر : المستصفى ١/١٦٦ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٦٦٥ ، المحـصول جـ٢ق١/ ٦٤٥ ، نهاية السول ٣/ ١٩٦ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٥٤ .

(٤) انظر المعتـمد ٢/ ٦٦٥ ، العـدة ٣/ ٩٨١ ، أصول السرخسى ١/ ٣٧٧ ، المستـصفى ١/ ١٦٥ ، المحصول جـ٢ق١/٦٤٨ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠١ .

اختلفوا فيه : والأظهر أنه لا يجوز[1] ؛ لأنه يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ..

ومنهم من جوزه[2] كما فيما إذا قرأ عليه وهو ساكت بل هنا أولى ؛ لأنه صدر منه هنا نطق يدل على صحته وعلى جواز الرواية عنه .

فلو قال : خذ هذا الكتاب ، أو ناوله بالفعل ، ولم يقل سمعته فاروه عنى فإنه لا يجوز له الرواية عنه وفاقاً ، ولا يجب عليه العمل [بما فيه . ولو قال: سمعت هذا الكتاب فاروه عنى أو حدث به [3]] عنى [من غير أن يناوله الكتاب بالفعل[4]] أو يقول : خذ هذا الكتاب فإنه يجوز له الرواية عنه وفاقا، ولا معنى للمناولة فهى زيادة تكلف أحدثها بعض المحدثين .

أما لو قال : سمعت ما فى هذا الكتاب سواء كان مع المناولة أو لم يكن معها من غير أن يقول فحدث به عنى ، أو فاروه عنى هل يسلطه على الرواية أم لا ؟ .

فصريح كلام الإمام يدل على أنه يسلطه عليها ، وكلام غيره يدل على أنه لا يسلطه عليها وهو الأظهر[5] ؛ لأنه يجوز أن يكون قد سمع ثم تشكك ، ومعه لا تجوز له الرواية فلا يروى عنه ، ولو قال : حدث عنى أو ارو عنى [ما فى الكتاب[6]] ولم يقل له إنى قد سمعته ، أو ما يجرى مجراه مما تسلط

---

(١) وبهذا قال الأئمة أبو حنيفة والشافعى وأحمد وأكثر الفقهاء .
انظر: أصول السرخسى ١/ ٣٧٧ ، الروضة ص ١٢٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، نهاية السول ٣/ ١٩٦ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٤٨ .

(٢) ومنهم الإمام مالك والزهرى انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٤٧ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٤) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٥) وبهذا قال جمهور الأصوليين انظر : المستصفى ١/ ١٦٦ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠١ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٤٩ .

(٦) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

على الرواية فليس له أن يروى عنه ؛ لأن شرط الرواية السماع أو ما يجرى مجراه وهو غير حاصل فيه فلا يجوز لعدم شرطه ، وإنما يجوز للشيخ ذلك إذا علم أن النسخة المشار إليها هى النسخة التى سمعها بعينها ، أو علم موافقتها لها بالمقابلة المتقنة فأما إذا [لم[1]] يعلم ذلك لم يجز له ذلك ، فعلى هذا إذا سمع الشيخ نسخة من كتاب البخارى مثلا فليس له أن يقول بالنسبة إلي نسخة أخرى منه إلا بالشرط المتقدم ، أولاً لأن النسخ تتفاوت ، فعلى هذا لا ينبغى أن يروى إلا ما يقطع بسماعه وحفظه وضبطه إلى وقت الأداء بحيث يقطع أن ما أداه هو معنى ما سمعه من غير تفاوت أصلاً ، فإن شك فى شيء من ذلك لم تجز له الرواية[2] .

فإن قلت : فلو لم يقطع بالسماع ، ولا هو متشكك [فيه بمعنى أنه متردد فيه تردداً على السواء لكن[3]] على ظنه السماع ، أو وإن كان قاطعا بالسماع لكن لم يقطع الشيخ الذى سمع منه بل يغلب على ظنه أنه سمعه من معين فهل يجوز له روايته عنه أم لا ؟

قلت : اختلفوا فيه :

فمنهم من لم يجوز روايته ، ولا العمل به ؛ لأنه حكم على المروى عنه بأنه حدثه فلا يجوز مع عدم العلم كما فى الشهادة فإنه إذا ظن أن زيداً أقر أو باع أو نكح وغيرها من / (١١٦/أ) التصرفات ولم يقطع به فإنه لا يجوز أن يشهد عليه بذلك، وهذا إنما يستقيم إذا رواه مسنداً .

فأما إذا رواه مرسلاً فينبغى أن يجوز فيما إذا قطع بالسماع ممن يقبل روايته على رأى من يقبل المرسل منهم .

فأما إذا ظن أصل السماع فلا كما لا يجوز روايته مسندا إذا ظنه سندا

---

(١) لفظة (لم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٦٦٥ ، أصول السرخسى ١/ ٣٧٧ ، المستصفى ١/ ١٦٥ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

عندهم فعلى هذا لو قطع فى مائة حديث مثلاً بأن واحدا منها سمعه من غير الشيخ الذى سمع الباقى منه ، لكنه لم يعرفه بعينه فإنه لا يجوز له رواية شيء منها مسنداً لا إلى شيخ الأكثر ولا إلى شيخ ذلك الواحد ؛ لأنه ما من واحد منها إلا يحتمل أن يكون سمعه من شيخ الأكثر أو من شيخ ذلك الواحد فلا يجوز أن يسنده إلى واحد بعينه .

ومنهم من(*) جوز الرواية بغلبة الظن والعمل بل ؛ لأن الاعتماد فى هذا الباب إنما هو على غلبة الظن ؛ ولهذا فإن الناس كانوا يعملون بكتب رسول الله - ﷺ - فى أمور الصدقات وغيرها المبعوثة على يد آحاد الصحابة مع أن ما فيه مما لم يسمعه الحامل والمحمول [إليه وما ذاك إلا لحصول غلبة الظن بصدقه، وفى هذه الدلالة[1]] نظر ، أما أولاً : فلأنا لا نسلم أن الحامل ما كان سمع ما فى الكتاب .

سلمناه لكن يعلم قطعاً أن فيه كلامه فإذا أخبر هو للمحمول إليه بأنه كلام الرسول كان ذلك كسماع ما فيه فلا يكون العمل بمجرد ظن السماع بل بالقطع بتحقق ما يجرى مجرى السماع .

وإن كان مظنونا صدقه كما إذا سمع من الشيخ فإنه يقطع بالسماع وإن كان كونه صادقا فيه مظنونا .

وأما ثانياً : فلأن الدعوى عامة والدليل خاص إذ لا يدل ذلك على جواز الرواية والعمل به معاً بل لو دل فإنما يدل على الثانى دون الأول[2] .

المرتبة السابعة : الإجازة :

وهي أن يقول : "أجزتُ لك أن تروي عني الكتاب الفلاني ، أو كل ما صح عندك أنه من مسموعاتى" .

(*) آخر الورقة (١٢٦) من نسخة (ك) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر:المعتمد ٢/٦٢٨، أصول السرخسى ١/٣٥٨ ، الروضة ص ١٢١، المسودة ص ٢٨٠ .

واختلفوا فى جواز الرواية :

فجوزها الأكثرون[1] .

ومنع منها الأقلون ونسب ذلك إلى أبى حنيفة ـ رضى الله عنه ـ[2] .

ومنهم من فصَّل فقال : إن كان المجيزُ والمستجيزُ كلاهما يعلمان ما فى الكتاب من الأحاديث جاز وإلا فلا، وهو اختيار أبى بكر الرازى من الحنفية[3].

فعلى هذا الإجازة بكل ما ثبت أنه من مسموع الشيوخ لا يجوز ؛ ضرورة أنهما لا يعلمان جميع تلك الأحاديث ، وإنما يجوز ذلك بالنسبة إلى كتاب معين بشرط أن يعلمان ما فيه من الأحاديث .

واحتج للأولين بإجماع أهل الحديث عليه ، وهو ضعيف ؛ لأنا لا نسلم حصول الإجماع عليه وكيف ندعى ذلك مع حصول الخلاف فيه من المتقدمين والمتأخرين .

والأولى فى ذلك أن يقال : إنه ليس المراد من قول الشيخ أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى أنه أجاز له أن يتحدث عنه بما لم يحدثه به ؛ لأنه تجويز للكذب وهو خلاف عدالته ، والتماسه خلاف عدالة السائل أيضًا ، بل المراد منه : أنى أحدثك أو أخبرك أنى سمعت الكتاب الفلانى ، فاروه عنى ،

---

(١) وبجوازها قال الشافعى وأحمد ـ رضى الله عنهما ـ وأكثر أصحابهما وحكى الاتفاق على جوازها الباقلانى والباجى وغيرهما .
انظر: الكفاية ص ٤٤٦ ، المستصفى ١/ ١٦٥ ، الروضة ص ١٢١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٦٩ ، المسودة ص ٢٨٧ مقدمة ابن الصلاح ص ١٣٤ ، نهاية السول ٣/ ١٩٦ .

(٢) وذهب إلى ذلك بعض الشافعية والحنابلة والظاهرية ونقل عن الشافعى .
انظر: الكفاية ص ٤٤٦ ، المعتمد ٢/ ٦٦٦ ، الأحكام لابن حزم ٢/ ٣٤٥ ، المنخول ص ٢٧٠ ، الروضة ص ١٢١ ، الأحكام للآمدى ٢/ ١٠٠ ، كشف الأسرار ٣/ ٤٣ مقدمة ابن الصلاح ١٣٤ ، إرشاد الفحول ص ٦٣ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ٣/ ٤٣ ، تيسير التحرير ٣/ ٩٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٥ .

وهذا المفهوم وإن كان غير مستفاد بحسب الوضع اللغوى ، لكنه مستفاد منه بحسب الاصطلاح العرفى من حيث إن العادة جارية بأن الثقة لا يجيز لغيره أن يروى إلا ما سمعه وإذا كان كذلك وجب أن يجوز كما إذا قال : سمعت الكتاب الفلانى فاروه عنى فإن ذلك جائز وفاقا فكذا هذا . ولقائل أن يقول : فالإجازة العامة من غير تعيين ما أجازه فيه حينئذ ينبغى أن لا تصح؛لأن قوله: أجزت لك أن تروى عنى كل ما صح عندك أنه من مسموعاتى [جار مجرى قوله : سمعت كل ما صح عندك أنه من مسموعاتى[1]] فاروه عنى ، وهذا لا يصح قبل العلم بذلك الذى صح عنده ؛ لأنه جوز أن يصح عنده ما ليس بمسموع له أنه مسموع له فحينئذ يلزم إما كذبه فيما أخبره من أنه سمع كل ما صح عنده أنه سمع،أو يلزم أن ما ليس بمسموع له مسموع له وكلاهما باطلان.

ويمكن أن يجاب عنه : بأن ما ذكرتم من الاحتمال وإن كان قائماً فيه لكن مع ذلك يمكن أن يقال : إنه يجوز بناء على الظاهر ، فإن الظاهر أنه لا يصح عنده ما ليس بمسموع له أنه مسموع له ، وقد يصح الشىء بناء على الاحتمال الظاهر ، ولا يقدح فيه الاحتمال المرجوح[2] .

واحتج المانعون بوجوه :

أحدها : أنه لو جازت الرواية بالإجازة لبطلت فائدة الرحلة ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

وجوابه : منع الملازمة ؛ وهذا فإن ما يستفاد من الرحلة من تحدث الشيخ بالحديث ، ومن القراءة عليه ، واعترافه أن الأمر كما قرىء عليه غير مستفاد من الإجازة .

وثانيها : أنه لا معنى لإجازة الشيخ للرواية عنه ؛ لأن الرواية عنه ليست

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ك) .

(٢) انظر أدلة المجيزين هذه فى: الأحكام للآمدى ٢/١٠١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ .

حقا له حتى يتوقف على إجازته بل هو [حق[1]] للشرع ، فإن كانت الرواية عند حصول شرائطها جازت سواء أجاز أو لم يجز ، ألا ترى أنه لو سمع منه الحديث وهو يتحدث به فإنه يجوز له[2] الرواية عنه وإن منعه عنه، وإن كان عند عدم حصول شرائطها لم تجز الرواية عنه وإن أجازه ألف إجازة كما لو قال: أجزت لك أن تروى عنى ما شئت من الأحاديث أو[3] الأحاديث كلها .

وجوابه : أنه يجوز أن يحصل بها شرط من شرائط الرواية فيجوز عندها ولا يجوز عند عدمها ، وعدم ما يقوم مقامها وكيف لا وقد بينا أن قوله : أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى(*) يتضمن معنى سمعته .

ولا يقال : لو كانت صحة الرواية معتمدة على ما تضمنه من معنى السماع لوجب أن تجوز الرواية لو سمع منه قوله : سمعت الكتاب الفلانى ؛ لأنا / (١١٧/أ) نمنع الملازمة ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون حكم المجموع مخالفاً لحكم أفراده فلا يلزم من جواز الرواية عند السماع والإجازة جوازها عند السماع وحده . ثم السبب فى هذا أنه يجوز أن يكون قد سمع لكن لا تجوز الرواية لخلل يعرفه فيها بخلاف ما إذا أجاز فإنه لا يبقى فيه هذا الاحتمال ؛ لأن عدالته تمنع من إجازة رواية ما يعرف[4] فيه الخلل[5] .

وثالثها : أنه قادر على أن يحدثه به فحيث لم يحدثه به دلَّ على أنه غير صحيح عنده . وهو ظاهر الفساد غنى عن الإفساد[6] .

ورابعها : أنه لا طريق إلى الرواية عنه ، فإنه لم يمكنه أن يقول : حدثنا

---

(١) كلمة (حق) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(٢) فى الأصل (لنا) والمثبت فى (ك) .

(٣) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ك) .

(*) آخر الورقة (١٢٧) من نسخة (ك) .

(٤) فى الأصل (ما يعرفه) والمثبت فى (ك) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٢/١٠١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ .

(٦) فى الأصل : (الإفساد) والمثبت فى (ك) .

أو أخبرنا ، أو سمعت منه ؛ لأنه حينئذ يكون كاذبا إذ لم يسمع منه شيئا ، ولم يخبره بشيء ، ولم يحدثه بشيء وإذا لم يكن للرواية عنه طريق وجب أن لا يصح ؛ لأن ما لا فائدة فيه وجب نفيه .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا يجوز ذلك ؛ وهذا لأن بعض المجوزين جوز الرواية بها وقد عرف سنده فيما تقدم .

سلمناه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون له طريق آخر ، وإنما يلزم ذلك لو كانت الطرق منحصرة فيما ذكرتم من الألفاظ وهو ممنوع ، ثم أنا نتبين أن لها طريقا آخر وهو أن يقول : أخبرنا ، أو حدثنا إجازة ، أو أجازني فلان كذا[1]، ولكن هذا آخر كلامنا في الإخبار .

---

(1) انظر أدلة المانعين فى : الأحكام للآمدى ٢/ ١٠١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٧٠ .

النوع الرابع عشر
الكــلام فى القيـاس

وهو مرتب على مقدمة وأبواب :

النوع الرابع عشر
الكلام فى القياس

وهو مرتب على مقدمة وأبواب :

أما المقدمة ففيها مسائل :

المسألة الأولى

فى تحقيق معنى القياس بحسب اللغة ، وبحسب [1] الاصطلاح .

أما بحسب اللغة فهو : عبارة عن التقدير والمساواة ، يقال : قِسْتُ الأرض والثوب ، إذا قدرته بالقصبة والذراع ، ويقال: قست النعل بالنعل إذا حاذيته [2] .

---

(١) فى الأصل « بحيث » والمثبت هو الصواب - إن شاء الله تعالى - لأن المؤلف لما أعادها أثبتها بقوله : (بحسب) .

(٢) انظر : المصباح المنير ص ٥٢١، القاموس المحيط ٢/٢٥٣ مادة (قوس) وقد اختلفت عبارات الأصوليين فى معنى القياس فى اللغة وذكروا أنه يطلق على سبعة معان :

الأول : أن معنى القياس فى اللغة : التقدير ، يقال : قاس الثوب بالذراع بمعنى قدرة والتقدير يستلزم المساواة .

الثانى : أن القياس مشترك اشتراكًا لفظيًا بين التقدير والمساواة والمجموع منهما ،
فمثال التقدير : قست الثوب بالذراع أى قدرته به .
ومثال المساواة : فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه .
ومثال المجموع منهما : قست النعل بالنعل ، أى : قدرته به فساواه .

الثالث : أن معنى القياس فى اللغة : التقدير ، وهو كلى تحته فردان : أحدهما : استعلام القدر أى طلب معرفة مقدار الشيء ، نحو قست الثوب بالذراع.
وثانيهما : التسوية بين أمرين فى المقدار فيكون مشتركًا معنويًا .

الرابع : أن معناه : الاعتبار .

الخامس : أن معناه : التمثيل والتشبيه . ==

ثم من المعلوم أن هذا المفهوم لا يتحقق إلا بين شيئين ؛ لأن تقدير الشىء بنفسه محال ، فلابد وأن يكون بشىء آخر ، وكذا التسوية لا تعقل إلا بين المفهومين.

وأما بحسب الاصطلاح ، فقد ذكر له حدود أكثرها مزيفة نذكر بعضها فإنه لا يخلو من فائدة ، ثم نذكر ما هو المختار فى ذلك :

فالأول ما قيل : إنه الدليل الموصل إلى الحق .

وهو غير مانع ؛ إذ يدخل تحته جميع مدارك الأحكام كالنص والإجماع والبراءة الأصلية [1] .

الثانى : هو العلم الواقع بالمعلوم على نظر[2] .

وهو غير جامع ؛ إذ يخرج منه الأقيسة وهى أكثرها [3] .

وغير مانع أيضًا ؛ فإنه يندرج تحته ما علم من النظر فى دلالة النص ، والإجماع ، والقرائن الحالية أو المقالية ، فإن العلم الواقع بالمعلوم على نظر حاصل فى هذه الصور مع أن شيئًا منها ليس بقياس .

سلمنا سلامته عما تقدم لكن العلم الواقع بالمعلوم على نظر ثمرة القياس،

= السادس : أن معناه : المماثلة .

السابع : أن معناه : الإصابة .

وهذه المعانى معظمها متقارب .

انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٤، نهاية السول ٤/ ٢ ، الإبهاج ٣/ ٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٦ ، نبراس العقول ١/ ١٢ .

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٥ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٥ .

(٣) لأنها تفيد الظن .

وثمرة الشيء ليس نفس الشيء[1] .

الثالث : أنه عبارة عن إصابة الحق [2] .

وهو غير مانع ؛ لما تقدم ، وغير جامع ؛ لأنه يخرج منه القياس الفاسد فإن القياس أعم من أن يكون صحيحًا أو فاسدًا ، اللهم إلا أن يعنى به حد الصحيح منه ، ثم هو حكم القياس ، لا نفسه [3] ، ثم هو مشعر بتقدم الحق فلا يستقيم على مذهب المصوبة [4] .

الرابع : أنه عبارة عن بذل الجهد فى استخراج الحق [5] .

وهو غير مانع ؛ لما تقدم ، ولدخول الأدلة العملية مع أنها ليست بقياس.

وغير جامع أيضًا ؛ لأنه يخرج عنه القياس الجلى الذى فى غاية الجلاء ، والقياس بالطريق الأولى فإنه ليس فيه بذل الجهد مع أنه قياس .

والجهد يبذل فى معرفة دليل حكم الأصل ، وخلوه عن المعارض ليس بذلاً للجهد فى استخراج الحكم حتى يكون باعتباره جامعًا له ، وإلا لكان بذل الجهد فى معرفة دلائل وجود الصانع ، وإثبات النبوة بذلاً للجهد فى المسائل الفرعية .

ثم هو غير جامع من وجه آخر وهو أنه لا يتناول القياس الفاسد ثم بذل الجهد لازم للقياس لا نفس القياس [6] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٥ ، نبراس العقول ١/ ٤٣ .

(٢) انظر : البرهان ٢/ ٧٤٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٤ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٤ .

(٤) وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب فى الفروع . انظر : الأحكام للآمدى ١٨٧/٤ - ١٩٦ .

(٥) انظر : البرهان ٢/ ٧٤٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٤ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٠٧ .

(٦) انظر : المعتمد ٢/ ٦٩٧ ، المستصفى ٢/ ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٤ .

الخامس : أنه عبارة عن التشبيه .

وهو غير مانع ؛ لأنه يدخل تحته تشبيه شيء بشيء في المقدار ، أو في الصفات ، كالألوان ، والطعوم مع أنه ليس بقياس (١) .

سلمنا سلامته عن هذا لكنه خال عن ذكر أركانه فلا يكون حداً بل لو صح لكان رسماً (٢) ، وهو وارد على كل ما تقدم .

وقال القاضي أبو بكر وارتضاه جمهور المحققين منا (٣) أنه : حملُ معلومٍ على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيِه عنهما بأمر جامعٍ بينهما من إثبات حكمٍ أو صفةٍ أو نفيِهمَا عنه (٤) .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٦٩٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٤ .

(٢) الحد في اللغة : المنع .

وفى الاصطلاح : هو : القول الدال على ماهية الشيء .

والحد التام : ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

والحد الناقص : ما يكون بالفصل القريب وحده ، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق .

وأما الرسم فهو : اللفظ الشارح لشيء بتعداد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس .

والرسم التام : ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك .

والرسم الناقص : ما يكون بالخاصة وحدها ، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك ، أو بالجسم الضاحك .

انظر : روضة الناظر ص ١٢ ، ١٣ ، التعريفات ص ٨٣ ، ١١١ .

(٣) حيث قال الإمام الرازى : « واختاره جمهور المحققين منا » المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٩

وقال الآمدى : « وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا » الأحكام ٣/ ١٨٦ .

كما أن إمام الحرمين اعتبره أقرب العبارات إلى تعريف القياس . البرهان ٢/ ٧٤٥ .

(٤) انظر : البرهان ٢/ ٧٤٥ ، المستصفى ٢/ ٢٢٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٦ .

وإنما ذكر لفظ « المعلوم » ليتناول الموجود والمعدوم ممكنًا كان أوممتنعًا ، فإن القياس يجرى فيهما جميعًا .

ولو ذكر لفظ « الشىء» لاختص بالموجود على رأينا وعلى رأى المعتزلة(١)، وإن تناول المعدوم لكن المعدوم الممكن دون الممتنع فيخرج الفرع الممتنع عنه فلم يكن الحد حينئذ جامعًا ، فأما المعلوم فإنه يتناول الموجود والمعدوم الممكن والممتنع عند الكل فكان الحد جامعًا .

ولو ذكر لفظ « الفرع والأصل » لكان يوهم اختصاصه بالموجود والتعبير عنهما بالمعلومين أبعد عن الوهم الفاسد .

وإنما احتاج إلى ذكر معلوم آخر؛ لأن القياس عبارة عن التقدير والمساواة، وذلك لا يعقل إلا بين أمرين ، ولأنه لولا المعلوم الثانى الذى هو الأصل لكان إثبات الحكم فى المعدوم الأول الذى هو الفرع تحكمًا محضًا .

وإنما قال : فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ليتناول الحكم الوجودى والعدمى ، فإن الحكم المثبت بالقياس قد يكون وجوديًا ، وقد يكون عدميًا .

وإنما قال : بأمر جامع ؛ لأن القياس لا يتم بدونه ؛ فإنه لو لم يكن بين الأصل والفرع جامع لم يكن حمل الفرع عليه أولى من حمله على أصل آخر مضاد له فى / (١١٨/أ) الحكم أو موافق له فحينئذ يلزم أن يكون حمله على أى أصل فُرِضَ تحكمًا محضًا .

---

(١) الشىء عند الأشاعرة هو الموجود سواء كان واجبًا أو ممكنًا فلا يصدق على المعدوم أصلاً عندهم .

أما المعتزلة فيقولون : الشىء هو الممكن مطلقًا موجودًا أو معدومًا فالواجب والمستحيل لا يسمى كل منهما شيئًا عندهم .

انظر تعريف « الشىء » عند المعتزلة والأشاعرة فى : المواقف ٥٣ - ٥٧ ، نبراس العقول ١/ ٢٠ .

وإنما ذكر من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنه ، لأن الجامع قد يكون حكمًا شرعيًا ، وقد يكون وصفًا حقيقيًا وغيره ، وكل واحد منهما قد يكون نفيًا ، وقد يكون إثباتًا على ما يأتى شرحه فى فصل العلة فيكون متناولاً للكل[1] .

واعترض الإمام عليه بوجوه :

أحدها : أنه إن أراد بقوله : « حمل معلوم على معلوم آخر » إثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك : « فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما » إعادة لعين ذلك فيكون تكريراً من غير فائدة .

وإن أراد غيره فلابد من إفادة بيانه .

وأيضًا فبتقدير أن يكون المراد منه شيئًا آخر ، لكن لا يجوز ذكره فى تعريف القياس ؛ لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم معلوم لمعلوم بأمر جامع ، فلا حاجة إلى ذكر ذلك المفهوم الزائد الخارجى[2] .

وأجيب : بأن المراد من الحمل الاعتبار ، وقال بعضهم : التشريك وهما متقاربان .

وقوله : فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بيان تمامه الاعتبار ، أو ما فيه التشريك ، فإن اعتبار المعلوم بالمعلوم قد يكون من حيث ثبوت الحكم ونفيه، وقد يكون بغيره ، وكذلك التشريك قد يكون فى الحكم ونفيه ، وقد يكون فى غيره فهذا تفصيل للاعتبار والتشريك وحينئذ لا يلزم التكرار[3] .

وهذا إنما يدفع السؤال الأول دون الثانى، فإن ماهية القياس تتم بأن يقال:

---

(١) انظر : شرح هذا التعريف الذى ذكره المؤلف فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٩ . الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٦ - ١٨٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٢ - ١٣ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٨ - ١٨٩

إنه عبارة عن إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم بأمر جامع ، وحينئذ لا حاجة إلى ذكر الحمل .

ويمكن أن يجاب عنه : بأنه غير مستغنى عنه ؛ ضرورة أنه قدر مشترك بين القياس وغيره فيكون كالجزء الجنسى ، وما شأنه ذلك لا يستغنى عن ذكره غايته أن قولنا : إنه عبارة عن إثبات مثل حكم معلوم بمعلوم آخر يتضمنه ، أو يستلزمه ، لكنه حينئذ يكون مدلولاً عليه بالتضمن أو بالاستلزام فعلى التقدير الأول وإن كان الحد صحيحًا موجزًا لكن لم يعبر عنه بالدلالة المطابقة فإذا عبر عنه بلفظ يخصه كان معبرًا بالدلالة المطابقة فيكون أصرح وحينئذ لم يختل إلا الإيجاز ، واختلاله غير مخل بالحد فإن لو أورد مكان الجنس القريب لم يختل به الحد .

وأما على التقدير الثانى فالحد مختل ؛ لأنه لا يجوز استعمال الدلالة الالتزامية فى الحدود وعلى التقديرين لا يكون ذكر الحمل مخلاً بالحد .

وثانيها : أن قوله : « فى إثبات حكم لهما » مشعر بأن الحكم فى الأصل والفرع مثبت بالقياس .

وهو باطل ، فإن القياس فرع على ثبوت الحكم فى الأصل ، فلو كان ثبوت الحكم فى الأصل فرعًا على القياس لزم الدور [1] .

وجوابه : أنه ظاهر فى أن ثبوت الحكم فى المجموع من حيث هو المجموع مستند إلى القياس والأمر كذلك ؛ ضرورة أن ثبوت الحكم فى الفرع بالقياس وبه يثبت الحكم فى المجموع من حيث المجموعية لا أن ثبوت الحكم فى كل واحد منهما مستند إليه ، وإن كان اللفظ مشعرًا بذلك إشعارًا مرجوحًا ، فاستعمال مثل هذا اللفظ فى الحد لا يخل به لاسيما عند قيام الدلالة على تعين مراده الظاهر ، ولو سلم أنه ليس بظاهر فيه بل دلالته على الاحتمالين

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٣ - ١٤ .

على السواء ، لكن لما علم عدم إرادة أحدهما قطعًا تعين أن يكون المراد منه الثانى ، واستعمال الألفاظ المشتركة والمتواطئ المجمل إنما يمتنع استعماله فى الحد لإخلاله بالفهم من حيث أنه متردد بين معانيه ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه لتعين أحد الاحتمالين للإرادة لقيام الدلالة على امتناع إرادة الاحتمال الثانى [1] .

وثالثها : أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة بالقياس أيضًا ، كقولنا : « الله عالم » فيكون له علم قياسًا على الشاهد ولا نزاع فى أنه قياس؛ لأن القياس أعم من القياس الشرعى ، والقياس العقلى ، وإذا كان كذلك فنقول : إما أن تكون الصفة مندرجة فى الحكم ، أو لا تكون .

فإن كان الأول - كان قوله : « بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه » مكرر ؛ لأن الصفة حينئذ تكون أحد أقسام الحكم فيكون ذكرها بعده تكرارًا .

وإن كان الثانى - كان التعريف ناقصًا ؛ لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت الحكم أو عدمه ، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود صفة ، أو عدمها فهذا التعريف إما زائد أو ناقص[2] .

وجوابه : أنه حد للقياس الشرعى لا لمطلق القياس حتى يرد ما ذكرتم ، فالقياس الشرعى قد يكون حكمًا ، وقد يكون صفة ، ولا يكون المثبت به صفة فكذلك ذكر الصفة فى الجامع ، ولم يذكرها فى قوله : إثبات حكم معلوم بمعلوم [3] .

ورابعها : المعتبر فى ماهية القياس الجامع ، لا أنواعه وأقسامه بدليل : أن

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٩ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٤ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٩ ، ١٩٠ .

ماهية القياس قد تحصل منفكَّةً عن كل واحد منهما بعينه ، فلو كان المعتبر فى تحققها جميع أقسامها أو واحد منها بعينه لاستحال ذلك .

وأيضًا : لو كان ذلك معتبرًا لوجب ذكر جميع أنواع الحكم والصفة ولم يجز الاقتصار على ذكرهما من غير ذكر أقسامهما وأنواعهما واللازم باطل فالملزوم مثله وحينئذ يلزم أن يكون ذكر الحكم والصفة فيه مستدركًا غير محتاج إليه [1] .

وجوابه : أن بيان أقسام الجامع وأنواعه إن كان غير محتاج إليه فى حد القياس لكنه غير مفسد له أيضًا بل ليس فيه سوى التطويل لكن لفائدة التفصيل فلا يضر ذكره ولأنه لو / (١١٩/أ) اقتصر على قوله : « بأمر جامع » فربما يعتقد أنه لن يندرج تحته القياس الذى جامعه الحكم وعدمه ؛ لأن المتبادر من الجامع على إطلاقه إنما هو الصفة والحادّ يرى أنه قياس معمول به فذكر فى بيان الجامع الحكم دون الحكمة وأقسامها ؛ لأنه ربما لا يرى صحة كون الحكمة جامعًا أو ليس فى أقسامهما خلاف عند القائلين بهما وبعدهما ، فكان فى ذكر الأقسام الأربعة غنية عن البواقى [2] .

وخامسها : أن كلمة « أو » للإبهام ، وماهية « كل » متعينة ، والإبهام ينافى التعيين [3] .

وجوابه : أن المراد منه أن ما يكون من حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما بأحد هذه الأمور فهو قياس ، وهذا لا إبهام فيه .

وما يقال عليه : بأن المعتبر حينئذ ما هو ملزوم هذه الأمور وهو كونه جامعًا من حيث إنه جامع فيكون ذكر هذه الأمور وهو كونه جامعًا من حيث

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١٥/٢ ، ١٦ .

(٢) انظر: الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٠ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١٦/٢ .

أنه جامع فيكـون ذكر هذه الزوائد لغواً ، فهو عـود إلى السؤال الرابع [1] وقد سبق جوابه ، على أنه غير لازم ، لجواز أن يكون كل واحد منهما جامعًا على البدلية بخصوصية [2] .

وسادسها : أنه لم يتناول القيـاس الفاسد ، مع أنه قيـاس فلم يكن الحد جامعًا [3] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لم يتناول القـياس الفاسـد ؛ وهذا لأنه ليس فى قوله « بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة » ما يدل على أن ذلك الجامع جامع فى نفس الأمر حـتى يلزم ذلك ، بل فيه إشعـار بأن المراد منه ما يذكره الحامل الجامع ؛ لأن قوله : « بأمر جامع بينهـما » متعلق « بحمل معلوم على معلوم » والجامع الذى يتعلق بالحمل هو الذى يذكره الحامل لا الذى هو الجامع فى نفس الأمر ، وحينئـذ يكون متناولاً للقياس الفـاسد أيضًا لأن الجامع الذى يذكره الحـامل قد يكون جامـعًا فى نفس الأمر وقـد لا يكون ، وحينئـذ يكون متناولاً للقياسين الصحيح والفاسد .

سلمنا أنه لم يتناول الفاسد لكنه حد للقياس الصحيح لا لمطلق القياس فلا يقدح فيه خروجه عنه [4] .

وأورد بعضـهم عليه إشكالاً آخـر وزعم أنه لا محـيص عنه وهو : « أن الحكم فى الفـرع نفيًا وإثبـاتًا متفـرع على القيـاس إجمـاعًا ، وليس بركن فى القياس لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنًا فى الدليل ، وإلا لزم الدور وهو ممتنع، فيلزم من أخذ إثبـات الحكم ونفيه فى الفرع فى حـد القياس أن يكون ركنًا فى القياس ، وهو دور ممتنع ، وقد أخذه فى حد القياس حيث قال: « فى إثبـات

---

(١) فى الأصل : (الأربع) والمثبت هو الصواب بدلالة السياق .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٠ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٠ .

حكم لهما أو نفيه عنهما « إشارة إلى الفرع والأصل »[١] وهو ضعيف جداً ؛ لأن المأخوذ فى حد القياس إنما هو الإثبات لا الثبوت الذى يترتب عليه وهو نتيجة القياس لا الإثبات فأنا لا نسلم أنه نتيجته ؛ وهذا لأنه لو كان نتيجته لكان إما عين الثبوت وهو باطل بالضرورة ؛ فإن الفرق معلوم بالضرورة بين الإثبات والثبوت وذلك يوجب التغاير أو غيره وهو أيضًا باطل ؛ لأنه لا يعقل نتيجة القياس سوى ثبوت الحكم فى الفرع[٢] .

وقال أبو الحسين البصرى : « القياس تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد »[٣] .

ولا يخفى أنه أشد تحريراً من حد القاضى ، فإنه لا يرد عليه أكثر ما أورد عليه .

وأورد عليه إشكالاً وهو : أن قياس العكس[٤] قياس فى اصطلاح الفقهاء ؛ بدليل أنهم يسمونه قياسًا على ما هى عبارتهم شاهدة بذلك فى مصنفاتهم ، وليس فيه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم بل فيه تحصيل نقيض الحكم للافتراق فى علة الحكم .

مثاله : أن يقول الحنفى فى إثبات أن الصوم شرط لصحة الاعتكاف : [لم يكن شرطًا لها][٥] بالنذر كالصلاة ؛ فإنها لما لم تكن شرطًا لصحة

---

(١) هذا الإشكال الذى أشار إليه المؤلف ذكره الآمدى فى الأحكام ٣/ ١٩٠ .

(٢) انظر : الإبهاج ٣/٨ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/٦٩٧ وهذا التعريف ذكره أيضًا أبو الخطاب فى التمهيد ٣/٣٥٨ .

(٤) قياس العكس هو : تحصيل نقيض حكم المعلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم وانظر تعريفه وكلام الأصوليين عليه فى المعتمد ٢/٦٩٩ ، الأحكام للآمدى ٣/٢٦٢، المسودة ص ٤٢٥ ، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ٢/٣٤٣ ، شرح الكوكب المنير ٤/٨ ، فواتح الرحموت ٢/٢٤٧ .

(٥) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

الاعتكاف لم تكن شرطًا لها بالنذر [(١)] .

فالمطلوب فى الفرع المتنازع فيه إنما هو اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف ، والثابت فى الأصل إنما هو عدم اشتراط الصلاة لصحة الاعتكاف وقد افترقا فى علة الحكم ؛ لأن العلة التى لأجلها لم تكن الصلاة شرطًا لصحة الاعتكاف هى أنها لم تكن شرطًا لها بالنذر ، وهذه العلة غير حاصلة فى الفرع ؛ لأن الصوم شرط لصحة الاعتكاف بالنذر إجماعًا [(٢)] .

وحاصل ما أجاب به عنه هو : أنا لا نسلم أنه قياس عندهم بطريق الحقيقة بل تسميته به بطريق التجوز ؛ وهذا لأن خاصية القياس غير حاصلة فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل فى حكمه لما بينهما من المشابهة ، ويؤكده : أنه لم يتبادر إلى الفهم من سماع مطلق القياس إلا قياس الطرد دون قياس العكس، والتبادر دليل الحقيقة [(٣)] .

---

(١) ذكر هذا المثال الآمدى فى الأحكام ٣/ ١٨٣ ، وابن السبكى فى الإبهاج ٣/ ٦ وغيرها.

(٢) اختلف العلماء فى اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف :

فذهب الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك ، والإمام أحمد فى رواية عنه إلى اشتراطه.

وذهب الإمام الشافعى والإمام أحمد فى رواية مشهورة عنه كما قال الموفق إلى عدم اشتراطه .

وينبنى على هذه المسألة ما إذا نذر أن يعتكف صائمًا فهل يلزمه الجمع بينهما : فذهب أصحاب القول الأول إلى أنه يلزمه الجمع ولو لم يتلفظ بالنذر وإذا نذر فمن باب أولى قولاً واحدًا .

وأما أصحاب القول الثانى فاختلفوا فى المسألة على قولين :

أحدهما : يلزمه بالنذر .

والثانى : لا يلزمه ، لأن كلاً منهما عبادة مستقلة فله أن يأتى به وحده أو مع غيره. انظر : المسألة بتفاصيلها وأدلتها فى : بداية المجتهد ١/ ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٤٢٢ ، المغنى ٣/ ١٨٥ - ١٨٦ ، المجموع ٤١٤ - ٤١٨ ، شرح فتح القدير ١/ ٣٠٦ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٦٩٩ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٩ - ٢١ .

وأجيب عنه بوجهين آخرين :

أحدهما : وأنا وإن سلمنا أنه حقيقة فيه أيضًا لكنه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى ، والمحدود إنما هو القياس بمعنى الطرد دون العكس ، فلا يضر الحد كونه غير جامع لقياس العكس (١) .

وثانيهما : وهو ما ذكره الإمام : أن القياس الذى سميتموه « بقياس العكس » فهو فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم ، وإثبات لإحدى مقدمتى التلازم بالقياس .

فإنا نقول : لو لم يكن الصوم شرطًا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطًا لها بالنذر لكنه يصير شرطًا لها بالنذر فهو شرط لها مطلقًا « فهذا تمسك بنظم التلازم ، واللازم على انتفاء الملزوم / (١٢٠/أ) ثم إنا نثبت الملازمة بالقياس بأن نقول : أن ما لا يكون شرطًا لصحة الاعتكاف فى نفسه لا يكون شرطًا لها بالنذر كما فى الصلاة ، ولا شك فى أن هذا قياس الطرد ، لا قياس العكس.

وكذا قياس التلازم أيضًا قياس الطرد غايته أنه على تقدير تحقق الملزوم فلم يكن قياس العكس خارجًا عن الحد (٢).

واعلم أنه ليس فى حد أبى الحسين ما يقدح فيه سوى أنه ذكر فيه لفظ الأصل والفرع وقد عرفت ما فيه ، وأنه جعله عبارة عن تحصيل حكم الأصل فى الفرع وهو محال ، فإن حكم الأصل لا يمكن تحصيل عينه فى الفرع بل الممكن تحصيل مثله فإذا أزيل عنه ذلك بقى الحد سليمًا عن القوادح .

فالأولى أن يورد هكذا أنه : « تحصيل مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباههما فى علة الحكم عند المثبت » وعند هذا لا يبقى فيه خلل ألبتة

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ٣/ ١٨٥ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢ - ٢٣ .

فليكتفى به إذ لا مزيد عليه [١] .

وأما ما ذكره بعض المتأخرين من أنه « عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل » [٢] .

فقد يرد عليه ما قد عرفت فى لفظ الأصل والفرع .

وأنه غير جامع لأنه [٣] يخرج عنه القياس على العلة المنصوصة والمومئ إليها مع أن ذلك قياس .

وأنه غير مانع ؛ لأنه يدخل فيه الصور التى ساوت الأصل فى العلة المستنبطة لكنها اختصت بوجود موانع ، أو بفقد شرط من شرائطها مع أنه لا يتحقق فيها القياس . وهذا وإن كان مبنيًا على تخصيص العلة لكن قائله يقول به فى الجملة .

وأيضًا فإن القياس عمل المكلف واستواء الأصل والفرع فى العلة المستنبطة ليس من عمل المكلف فلم يجز أن يجعل عبارة عن القياس [٤] .

---

(١) وكذلك فعل الإمام الرازى فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧ حيث حاول تصحيح تعريف أبى الحسين فرجح أن يقال فى تعريفه : إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما فى علة الحكم عند المثبت .

انظر : شرح تنقيح الفصول ٣٨٣ ، والإبهاج ٣/ ٥ .

(٢) هذا التعريف هو اختيار الآمدى فى الأحكام ٣/ ١٩٠ .

(٣) فى الأصل (به) والمثبت هو الصواب بدلالة السياق .

(٤) انظر: الإبهاج ٣/ ٨ ، نبراس العقول ١/ ٤٢ .

المسألة الثانية

في تعريف الأصل والفرع

اعلم أنا إذا قسنا « الذرة » على « البر » في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً فالاحتمالات الممكنة فيما يمكن أن يجعل أصل القياس في هذه الصورة لا يزيد على أربعة :

أحدها : أن أصل القياس هو « البر » وهو مذهب جماهير الفقهاء .

وثانيها : أن أصل القياس هو حكمه ، وهو مذهب جماعة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين .

وثالثها : أن أصل القياس هو النص الدال على ذلك الحكم وهو مذهب جماهير المتكلمين .

ورابعها : أن أصل القياس هو علة ذلك الحكم وهي الطعم مع الجنس في مسألتنا على رأينا ، وهذا الاحتمال لا نعرف أحداً ذهب إليه وإن كان من جملة الأقسام الممكنة في ذلك وبعد هذه الاحتمالات لا يبقى في المسألة احتمال آخر ألبتة [1] .

وأما الفقهاء فقد احتجوا على صحة مذهبهم بوجهين :

أحدهما : أن الأصل يطلق على الشيء باعتبارين :

أحدهما : كونه بحيث ينبني عليه معرفة غيره فيقال: إنه أصل له سواء كانت معرفته غير مبنية على شيء آخر كمعرفة الله تعالى، فإنها أصل لمعرفة

---

(١) انظر تعريف الأصل عند الأصوليين في المعتمد ٢/ ٧٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤ الأحكام للآمدي ٣/ ١٩١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٨ ، المسودة ص ٣٧

الرسول من حيث إن معرفة الرسول [تتبنى] [1] على معرفة المرسل مع أنها مستقلة بنفسها غير مبنية على شيء آخر ، أو لم يكن كذلك بل معرفته أيضًا مبنية على معرفة شيء آخر كمعرفة الرسول فإنها أصل لمعرفة الشريعة ، وليست معرفته مستقلة بنفسها بل هى مبنية على معرفة الله تعالى من جنسه كما تقدم .

وثانيهما : كونه بحيث لا تتوقف معرفته على معرفة شيء آخر من جنسه سواء توقف معرفة غيره من جنسه عليه أو لم يتوقف .

مثال الأول : معرفة تحريم الربا فى الأشياء الأربعة فإنه يقال : الأصل فى تحريم الربا فى المطعومات إنما هو الأشياء الأربعة .

مثال الثانى : تحريم الربا فى النقدين ، وهذان الاعتباران حاصلان فى المحل معًا ؛ فإنه يتوقف معرفة حكمه وحكم غيره على معرفته ، ولا يتوقف معرفته على معرفة شيء آخر فكان أصلاً .

وثانيهما : أنه لو لم يكن الأصل هو البر لكان الأصل إما حكمه أو النص الدال عليه لئلا يلزم قول آخر لم يقل به أحد لكنهما باطلان .

أما الأول : فلأن المحل موصوف والحكم صفة له فيكون تابعًا له فيكون تسمية المحل الموصوف به الأصل أولى من تسميته به .

وأما الثانى : فلأنا لو فرضنا كوننا عالمين بحرمة الربا فى البر بالضرورة ، أو بالدليل العقلى لأمكننا أن نفرِّعَ عليه حكم الذرة تفريعًا قياسيًا ، ولو فرضنا أن النص دل على الحكم من غير تخصيص بصورة خاصة لم يمكن أن نفرع عليه الحكم تفريعًا قياسيًا ، وإن أمكن ذلك تفريعًا نَصيًا .

وإذا كان كذلك لم يكن النص أصلاً للقياس ، وإذا بطل هذان القولان

---

(١) كلمة (تنبنى) ساقطة من الأصل ، التصويب من الأحكام للآمدى ٣/ ١٩١ .

تعين أن يكون الأصل هو البر[1] .

واعلم أن الأقرب إنما هو قول من قال : إن الأصل هو الحكم ؛ لأن النص الدال عليه لا يجوز أن يكون هو الأصل لما تقدم ، ولأن النص طريق إلى إثبات الحكم فلو كان النص أصلاً كذلك لكان قول الراوى أولى أن يكون أصلاً للقياس ؛ لأنه طريق إلى ثبوت النص الذى هو طريق إلى الحكم فكان أولى بذلك منه ، لكنه باطل بالاتفاق ، فكذلك كون النص أصلاً .

ولا يجوز أن يكون الأصل هو البر ؛ لأنه لو لم يوجد البر أو وجد لكنه لم يوجد فيه الحكم لم يمكن تفريع الحكم عليه ، ولو وجد ذلك فى غيره لأمكن تفريع القياس عليه ، فإذن الحكم المطلوب إثباته فى الذرة غير متفرع على البر أصلاً بل على حكمه فلا يكون البر هو أصل القياس بل / (١٢١/أ) حكمه .

وبهذا ظهر ضعف الوجه الأول أن ما ذكروه أن معرفة حكم غيره تتوقف على معرفته باطل إن أرادوا به التوقف بالأصالة من غير وساطة شىء آخر ، وإن أرادوا به التوقف بطريق التبعية فهو صحيح ؛ فإن معرفة حكم غيره تتوقف على معرفة الحكم الحاصل فيه ، ومعرفة الحكم الحاصل فيه تتوقف على معرفته، لكن ذلك لا يقتضى أن يكون هو أصل القياس بالذات بل بالعرض ، وليس كلامنا فيه بل فيما هو أصل القياس بالذات من غير وساطة شىء آخر ، ولو كان البر أصلاً بهذا الاعتبار لكان النص الدال على الحكم أصلاً أيضًا بهذا الاعتبار ؛ فإن معرفة ذلك الحكم الذى هو أصل القياس تتوقف على معرفة النص الدال عليه بل تسمية النص أصلاً بهذا الاعتبار أولى من تسمية البر أصلاً؛ لأن توقف الحكم على النص كتوقف المعلول على العلة وتوقفه على البر توقف المشروط على الشرط ، ومعلوم أن النوع الأول من التعلق والتوقف

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٨ .

أقوى وأشد فكان تسميته أصلاً أولى وأنتم لا تقولون به (١) .

ومنه أيضًا ظهر ضعف الوجه الثانى ، فإن الحكم الحاصل فى البر وإن كان تابعًا للبر والبر أصل له لكن ذلك يقتضى أن لا يكون الحكم أصلاً للقياس فإن الشىء قد يكون تابعًا لشىء ويكون أصلاً لغيره ولا يقتضى أيضًا أن يكون تسميته بالأصل بالنسبة إلى القياس أولى من تسمية حكمه به ؛ وهذا لأن حكمه أصل للقياس من غير واسطة وهو أصل له بواسطة حكمه وما يثبت للشىء بغير واسطة يكون هو به أولى من الذى يثبت له بواسطته فيكون الحكم أولى بالأصالة من محله .

ومما تقدم يعرف أن لقول الفقهاء والمتكلمين وجهًا أيضًا ؛ فإنه ظهر أن كل واحد من المحل والنص أصل للحكم الذى هو أصل القياس وأصل الأصل أصل فيكون كل واحد منهما أصلاً بهذا الاعتبار وتسمية المتكلمين النص بالأصل وإن كان أولى من تسمية الفقهاء المحل به للوجه الذى تقدم لكن تسمية الفقهاء المحل بالأصل أولى من وجه آخر وهو أن كل واحد من النص والحكم متوقف على حصول المحل بخلاف حصول المحل فإنه غير متوقف لا على النص ولا على الحكم (٢) .

وأما الفرع فهو محل الحكم المتنازع فيه عند الفقهاء ، ونفس الحكم فيه عند جماهير المحققين وليت شعرى بماذا يفسره المتكلم فإنه إن فسره بأحد التفسيرين المذكورين فإنه يلزم منه ضعف مذهبه ؛ لأن ذلك يقتضى أن يكون الأصل ما يقابله إذ الفرع ما يقابل الأصل ويضادّه ، وإن فسّره بالعلة فضعيف جدًا ؛ لأن العلة أصل الحكم فى المحل المتنازع فيه ؛ فإنه ما لم يعلم العلة فيه أولاً ، ثم يعلم الحكم فيه فهى بمنزلة النص الدال على الحكم فى محل الوفاق فكانت أصلاً لا فرعًا وهى ليست فرعًا فى محل النص من حيث إنها لا تعلم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٢ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٢ .

إلا بعد العلم بالحكم فيه فإنه ما لم يعلم الحكم أولاً فى محل النص لا يطلب علته ولا يمكن استنباطها ضرورة أنه لا طريق إلى استنباطها حيث لا حكم فإن طرق استنباطها كلها نحو الإيماء ، والمناسبة ، والدوران ،و الطرد وغيرها مخصوصة بصورة وجود الحكم لكن لا يمكن جعلها فرعًا بهذا الاعتبار ؛ لأنه يقتضى اجتماع الأصل والفرع فى محل واحد وهو باطل وفاقًا فثبت أنه لا يمكن جعل العلة فرعًا لا فى محل الوفاق ولا فى محل الخلاف بل هى أصل فى محل الخلاف ، وهذا إنما يتأتى على رأى من يجعل الحكم فى محل النزاع فرعًا وهو الصحيح ، فأما من يجعل المحل فرعًا فلا ؛ لأن العلة ليست أصلاً للمحل بوجه من الوجوه حتى يمكن جعلها أصلاً فى الفرع بل هى فرع له لكونها صفة له وهذا يضعف [1] مذهب الفقهاء فى أنهم جعلوا المحل فرعًا فإن العلة أصل فى الفرع [2] .

ثم اعلم أنا قد ذكرنا أن لما ذهب إليه الفقهاء من تسمية المحل أصلاً وجهًا[3] على تقدير أن يكون الأصل هو الحكم الحاصل فى محل الوفاق فذلك الوجه يضعف فى تسمية محل الخلاف فرعًا على تقدير أن يكون الفرع هو الحكم الحاصل فى محل الخلاف ؛ لأن محل الوفاق أصل للحكم الذى هو أصل القياس فيكون أصلاً للأصل فيكون أصلاً ، لأن أصل الأصل أصلٌ بخلاف محل الخلاف فإنه أصل الفرع فلا يلزم أن يكون فرعًا ؛ لأن أصل الفرع لا يلزمه أن يكون فرعًا فكان تسمية محل الوفاق بالأصل أولى من تسمية محل الخلاف بالفرع [4] .

---

(١) فى الأصل (الضعف) .

(٢) انظر تعريف الفرع عند الأصوليين فى : المعتمد ٢/٧٠٣ ، المحصول جـ ٢ ق ١/ ٢٧ الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٢ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٠٨ .

(٣) فى الأصل (وجهان) والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٦ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٢ .

وبالجملة النزاع فى هذه المسألة آيل إلى اللفظ [1] ، والأظهر إنما هو مذهب المحققين لما عرفت ، ونحن حيث أطلقنا لفظ الأصل والفرع فى هذا الكتاب أردنا منهما ما أراده الفقهاء مساعدة لهم على مصطلحهم لئلا يلزم تغيير المألوف .

---

(١) وممن ذكر ذلك ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٢٧ ، وانظر أيضاً فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٩ .

المسألة الثالثة

اعلم أنا إذا علمنا أن الحكم فى محل الوفاق معلل بكذا ، وعلمنا حصول ذلك الوصف مع جميع ما يعتبر فى اقتضائه لذلك الحكم فى صورة النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم فى صورة النزاع ، فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل أطبقوا على حجيته ووجوب اعتقاد نتيجته والعمل بمقتضاه على من علم ذلك وله أن يفتى به غيره [1] .

فأما / (١٢٢/أ) إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين ، أو إحداهما ظنية : كان حصول ذلك الحكم فى صورة النزاع ظنيًا لا محالة .

وهذا النوع من القياس لا نزاع فى أنه لا يقبل العلم والجزم بالنتيجة بل إن كان ذلك فى الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به كما فى الأدوية والأغذية والأسعار [2] .

وأما إذا كان فى الأمور الشرعية فقد نقل الإمام أن هذا هو محل الخلاف[3] .

وكلام الشيخ الغزالى يقتضى التفصيل والفرق بينهما إذا كانتا ظنيتين ، أو إحداهما ظنية ؛ لأنه قال : « الاجتهاد فى العلة إما أن يكون فى تحقيق مناط[4] الحكم ، أو فى

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٩ .

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠ .

وما ذكره المصنف - رحمه الله - هنا تحرير جيد لمحل النزاع فى حجية القياس .

(٤) المناط : مأخوذ من ناط الشيء ينوطه نوطًا ، أى علقه ، فالمناط على هذا ما يتعلق به الشيء . انظر : القاموس المحيط ٢/ ٤٠٤ مادة (نوط) .

قال الشوكانى : « المناط هو العلة ، قال ابن دقيق العيد : وتعبيرهم عن العلة ==

تنقيح [1] مناط الحكم ، أو فى تخريج مناط الحكم واستنباطه .

أما الاجتهاد فى تحقيق مناط الحكم فهو النظر فى معرفة وجود العلة فى الصورة التى يراد إثبات الحكم فيها بعد أن كانت معلومة إما بنص أو إجماع .

أما إذا كانت العلة معلومة بالنص فكالقبلة فى وجوب استقبال جهتها فإنه علم كونها علة بقوله تعالى : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [2] وتحققها فى جهة معينة عند [3] الاشتباه مظنون يظن ذلك بالنظر والاجتهاد فى أماراتها .

ومثله كون المثلية مناط وجوب الجزاء بقتل الصيد ، فإنه معلوم بنص الكتاب ، وأما تحققها فى آحاد الصور الجزئية فمظنون بنوع من المقايسة والاجتهاد .

أما إذا كانت العلة معلومة بالإجماع فكالقيمة ، فإنها مناط وجوب ضمان المتلفات من ذوات القيم فهذا معلوم بالإجماع ، وأما تحققها فى آحاد الصور الجزئية فمظنون بقول المقومين المبنى على الاجتهاد والتخمين .

ونحو العدالة ، فإن كونها مناط وجوب قبول الشهادة معلوم بالإجماع وتحققها فى كل واحد من الشهود مظنون بالاجتهاد والاختبار .

== بالمناط من باب المجاز اللغوى ؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشىء المحسوس الذى تعلق بغيره ، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس ، وصار ذلك فى اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره . انظر إرشاد الفحول ص ٢٢١ ، وانظر فى تعريف المناط أيضًا : المستصفى ٢/ ٢٣٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٨ .

(١) التنقيح لغة : هو التهذيب والتشذيب ، ومنه تنقيح الجذع أي : تشذيبه حتى يخلص من الشوائب وتنقيح العظم استخراج مخه .
انظر : الصحاح ١/ ٤١٣ ، مادة (نقح) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٤٤) .

(٣) فى الأصل (عن) والتصويب من المستصفى ٢/ ٢٣١ .

وجعل من هذا القسم الاجتهاد فى تعيين الإمام والقضاة ، وتقدير التعزيريات ، وأروش الجنايات ، وكل ما علم وجوبه أو جوازه من حيث الجملة ، وإنما النظر والاجتهاد فى تعيينه وتقديره .

وقال : لا نعرف خلافًا بين الأئمة فى جواز هذا النوع من التصرف من المجتهدين وصحة الاحتجاج به ، وهذا يدل على أنه إذا كانت المقدمة الأولى أعنى كون الحكم معللاً بكذا قطعية ، والثانية أعنى تحققها فى صورة النزاع ظنية فإنه ليس من صور المختلف فيه بين القائسين (١) .

وأما الاجتهاد فى تنقيح مناط الحكم ، فهو : الاجتهاد والنظر فى تعيين السبب الذى ناط الشارع الحكم به بخلاف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار .

مثاله : أن الشارع أوجب على الأعرابى الذى أفطر فى نهار رمضان بالوقاع مع أهله الكفارة (٢) ، فينظر المجتهد فى أن سبب وجوب الكفارة إما

---

(١) انظر : المستصفى : للغزالى جـ ٢ ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، روضة الناظر ص ٢٧٦ ، والموافقات للشاطبى ٤/ ٨٩ - ٩٥ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الصوم ، باب إذا جامع فى رمضان ولم يكن له شىء فتصدق عليه فليكفر ٢/ ٦٨٤ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الصيام ، باب تغليظ تحريم الجماع فى نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه ٢/ ٧٨١ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الصوم ، باب كفارة من أتى أهله فى رمضان ١/ ٥٥٧ .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الصيام باب ما جاء فى كفارة الفطر فى رمضان ٢/ ١١٣ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الصوم باب ما جاء فى كفارة من أفطر يومًا فى رمضان ١/ ٣٠٦ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ٢/ ٢٤١ ، ٥١٦ .

الوقاع الخاص المحتف بخصوصيات شخصية لا توجد فى غيره نحو كونه وقاع ذلك الشخص مع تلك المرأة فى ذلك اليوم من رمضان تلك السنة فيحذف كل ذلك عن درجة الاعتبار بأدلة لائحة قطعية ، أو الوقاع الخاص المحتف بخصوصيات نوعية ، نحو كونه أعرابيًا ، وكونه فى رمضان مخصوص ، وكونه مع المنكوحة فيحذف كل ذلك أيضًا حتى يتعدى الحكم إلى العجمى والتركى وإلى من أفطر فى رمضان آخر وإلى من أفطر بالوقاع مع الأمة ومع الأجنبية ، وهذا النوع من الحذف أيضًا لائح قطعى ، أو مطلق الوقاع كونه وقاعًا أو بعموم كونه إفطارًا حتى لا يتعدى إلى الفطر بالأكل والشرب على الاحتمال الأول ، ويتعدى إليه على الاحتمال الثانى .

وهذا النوع من الحذف ظنى لا قطعى وهو فى محل الخلاف وكل هذا يسمى تنقيح المناط أعنى ما إذا كان حذف غيره عن درجة الاعتبار قطعيًا أو ظنيًا ، وحاصله يرجع إلى أن تصرف المجتهد فيه إنما هو فى تعيين السبب الذى ناط الشارع الحكم دون استنباطه وتخريجه قال : وقد أقر به أكثر منكرى القياس .

وقال أبو حنيفة - رضى الله عنه - : بجريانه فى الحدود والكفارة مع أن القياس لا يجرى عنده فيهما وسماه استدلالاً فمن جحد هذا الجنس من منكرى القياس وأهل الظاهر لم يخف فساد كلامهم » [1] .

وهذا ظاهر فيما إذا كان حذف ما عداه من الاعتبار قطعيًا ، فأما إذا كان ظنيًا فلا ؛ إذ لا يظهر بينه وبين القياس المختلف فيه فرق قادح يعوّل عليه .

وأما الاجتهاد فى تخريج المناط ، فهو : الاجتهاد والنظر فى إثبات أصل علة الحكم الذى دل النص والإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء ، نحو تحريم الخمر ، وتحريم الربا فى البر والشعير ،

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٠ - ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠ ، الموافقات للشاطبى ٤/٩٥ - ٩٦ .

فإنه ليس فى قوله - عليه السلام - : « لا تَبيعُوا البُر بالبُرِّ ولا الشَّعِيرَ بالشَّعيرِ إلا سَوَاءً بسواء يدًا بيد » [1] ما يدل على أن علة تحريم الربا فيهما الطعام وإن كان فى قوله : « لا تبيعـوا الطعامَ بالطعامِ إلا سَواءً بسواء » [2] إيماء إليه لكن على هذا لا يتصور قياس مطعوم بمطعوم لاندراج الكل تحت النص ، أو الكيل أو الوزن ، أو القوت أو صلاحـية الادخار ، لكن المجتهدين نظروا واجـتهدوا فى استنباط علته بالطرق العقلية من المناسبة وغيرها فاستنبطوا علته ، وقال كل واحد منهم بعلية ما أدى إليه اجتهاده ، وكذلك الخمر فإنه ليس فيما يدل على تحريمها التعـرض لعلته لكن استنبطوا علته بالاجتهاد والنظر فـمن أدى اجتهاده إلى أن علة حرمتها كونها مسكرة حرم النبيذ ، ومن أدى اجتهاده إلى اعتبار أمر آخر معه لم يحرم النبيذ ، ضرورة أن ذلك المجموع غير حاصل فيه [3] ، وهذا النوع من الاجتهاد هو القياس المختلف فيه بين الناس على ما سيأتى تفصيله .

وإن كان طريق استـنباط العلة السبر والـتقسيم الذى يرجع حـاصل تنقيح المناط إليه ، لكن إذا كان ظنيًا ، أما إذا كان قطعـيًا فليس هو من قبيل القياس المختلف فيه .

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب البيـوع ، باب فى الصرف ٢/ ٢٢٢ عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه - .
وأخرجـه الترمذى عنه فـى أبواب البيوع ، باب مـا جاء أن الحنطة بالحنطة مـثلاً بمثل وكراهية التفاضل فيه ٢/ ٣٥٤ وقال : حديث عبادة حديث حسن صحيح .
وأخرجه النسائى عنه فى كتاب البيوع ، بيع الشعير بالشعير ٧/ ٢٧٥ .
وأخرجه الإمام أحمد عنه فى مسنده ٢/ ٤ ، ٩ ٦/ ٢٢ .

(٢) أخرجه مسلم فى كتاب المسـاقاة ، باب بيع الطعام مثلاً بمثل ٣/ ١٢١٤ ولفظه : عن معمـر بن عبد الله قال : كنت أسـمع النبى ﷺ يقول : (الطعام بالطعـام مثلاً بمثل قال: وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير) .
وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٦/ ٤٠٠ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٠ - ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠ ، روضة الناظر ص ٢٧٦ - ٢٧٩ ، الموافقات ٤/ ٩٦ .

فالحاصل من كلامه أن المقدمة الأولى إذا كانت قطعية - وهو كون الحكم معللاً بالعلة الفلانية والظن إنما هو في الثانية ، فليس هو من قبيل القياس المختلف فيه ، وكلام الإمام يقتضى أن الكل فى محل الخلاف .

تنبيه

اعلم أنه [إن] أريد بتحقيق المناط ما كان المناط معلومًا فيه من غير نظر من المجتهد ، وإنما نظر المجتهد فيه فى تحققه فى الصور التى يراد إثبات الحكم فيها على ما أشعر به ظاهر كلامه فليس نتصور وجوده فى تنقيح المناط وتخريجه ؛ ضرورة أن للمجتهد نظراً فى نفس المناط فيهما إما بتعيينه أو تخريجه .

وإن أريد به ما يكون النظر فى تحققه فى الصور التى يراد إثبات الحكم فيها سواء كان المناط معلومًا من غير نظر من المجتهد كما فى تحقيق المناط على التفسير الأول .

أو لا يكون معلومًا كذلك بل بالنظر والاستدلال كما فى تنقيح المناط ، أو مظنونًا كما فى تخريج المناط فهو من لوازمهما لا يتم كل واحد منهما بدونه .

وكذلك إن أريد بتنقيح المناط ما يكون السبب معلومًا بالنص ، أو بإيمائه ، أو إجماع ، وإنما نظر المجتهد فيه فى تعيينه بحذف غيره من العوارض المختلفة بطريق قطعى فهو أيضًا مباين لهما ، وإن أريد به ما يكون النظر فيه فى تعيين السبب سواء كان السبب مستنبطًا أو لم يكن وسواء كان الحذف بطريق قطعى أو لم يكن بطريق قطعى فهو لازم لتخريج المناط وتحقيقه على التفسير الثانى ، أما تخريج المناط فغير لازم لهما لأن الخاص لا يلزم العام . فهذا تمام الكلام فى المقدمة .

الباب الأول

فى بيان أن القياس حجة فى الشرعيات

الباب الأول
فى بيان أن القياس حجة فى الشرعيات

والمعنى من كون القياس حجة أنه إذا حصل ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة بأن يغلب على الظن أن الحكم فى تلك الصورة معلل بكذا ، وغلب على الظن حصوله مع جميع ما يعتبر فى اقتضائه الحكم فى هذه الصورة فإنه يجب على من يحصل له هذا الظن العمل به فى نفسه ، وعليه أن يفتى به إذا استفتى فيه . وفيه مسائل :

المسألة الأولى

اعلم أن قبل الخوض فى المقصود لا بد من بيان مذاهب الناس فيه ، فإن التصديق مسبوق بالتصور ، ولنورد المذاهب بتقسيم جامع متردد بين النفى والإثبات فنقول :

التعبد بالقياس إما أن يكون ممتنعًا عقلاً إما على الإطلاق أى بالنسبة إلى الشرائع بأسرها ، أو لا على الإطلاق ، بل امتناعه عقلاً مخصوص بشرعنا ، أو لا يكون ممتنعًا عقلاً ، وحينئذ إما أن يكون واجبًا ، أو جائزًا .

والأول : مذهب جماعة من الشيعة والمعتزلة كأبى يحيى الإسكافى [1] ،

---

(١) هكذا فى الأصل ولم أجد فى تراجم المعتزلة التى اطلعت عليها هذا الاسم ولعل المراد به محمد بن عبد الله أبو جعفر الإسكافى من متكلمى المعتزلة وأحد أئمتهم ، كان بارعًا فى علم الكلام توفى سنة ٢٤٠هـ .
انظر طبقات المعتزلة ٦٤ ، ١٩٥ ، ٢٨٤ .

وجعفر بن مبشر[1] ، وجعفر بن حرب [2] على ما حكاه القاضى أبو الطيب عنهم [3] ، وأهل الظاهر على ما أشعر به نقل الإمام [4] .

وكلام الغزالى ومن تابعه مشعر بأن مذهب أهل الظاهر إنما هو عدم وقوع التعبد به لا استحالته [5] .

وهؤلاء فرق ثلاثة :

إحداها : الذين قالوا : يمتنع أن يكون القياس طريقًا إلى العلم والظن .

وثانيها : الذين قالوا : يجوز العمل بالظن [6] ، لكن زعموا أنه لا يجوز العمل بالظن .

وثالثها : فى قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، والفتوى والشهادات ، لأنها لا نهاية لتلك الصور ، وأما ما ليس كذلك فإنه لا يجوز العمل به ، وهذه طريقة أهل الظاهر[7] .

---

(١) هو جعفر بن مبشر بن أحمد أبو محمد الثقفى من معتزلة بغداد كان عَلَمًا فى الكلام والفقه ، توفى سنة ٢٣٤هـ .
انظر طبقات المعتزلة ص ٢٨٣ ، تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢ .

(٢) هو جعفر بن حرب الهمدانى المعتزلى ، أحد أعلام المعتزلة فى زمانه ، وله عدة مصنفات منها الأصول الخمسة . وكتاب المسترشد ، وكتاب التعلم ولد سنة ١٧٧هـ ومات سنة ٢٣٦هـ .
انظر : تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢ ، فرق وطبقات المعتزلة ٧٨ - ٨١ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٧٠٥ ، المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥ ، نهاية السول ٤/ ٩ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٤ .

(٥) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، نهاية السول ٤/ ٩ .
قال ابن حزم فى كتابه الأحكام ٧/ ١٢٠٨ : « ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس فى الدين جملة ، قال : وهو الذى ندين الله به » .

(٦) أى : سلموا أنه يفيد الظن كما هى عبارة المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٣ .

(٧) أى : سلموا أنه يجوز متابعة الظن فى الجملة ولكن حيث يتعذر النص كما فى قيم المتلفات وهذه عبارة المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٤ .

والثانى : مذهب النظام فإنه خص امتناعه فى شرعنا [١] .

والثالث : مذهب القفال [٢] منا وأبى الحسين البصرى من المعتزلة [٣] .

والرابع : مذهب جماهير الأعظم من الفقهاء والمتكلمين من السلف والخلف [٤] .

وهؤلاء اختلفوا :

فمنهم من قال : لم يقع التعبد به سمعًا .

ومنهم من قال : وقع التعبد به سمعًا .

والأولون اختلفوا :

فمنهم من قال : كما لم يرد السمع بالتعبد به لم يرد بالمنع منه [٥] .

ومنهم من قال : بل ورد السمع بالمنع منه [٦] .

واتفق الفريقان على أنه لا يجوز العمل به سمعًا لعدم ما يدل على جواز العمل به سمعًا .

---

(١) نقل المصنف هنا وكذلك الإمام الرازى عن النظّام أنه أحال التعبد بالقياس فى شريعتنا خاصة ، ونقل غيرهما عنه الإحالة مطلقًا .

فانظر : التبصرة ص ٤١٩ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٨ ، نهاية السول ٤/ ٩ ، الإبهاج ٣/ ٩.

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٧٢٥ .

(٤) انظر : التبصرة ص ٤١٩ ، المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١ ، الروضة ص ١٢٧٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٨ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٠ .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ ، المسودة ص ٣٦٧ ، إرشاد الفحول ص ١٩٩ .

(٦) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ ، المسودة ص ٣٦٧ ، إرشاد الفحول ص ١٩٩ .

وأما الذين قالوا : وقع التعبد به (فمنهم من قال : وقع التعبد به) مطلقًا أى بجميع أنواع الأقيسة [١] .

ومنهم من لم يقل به ، بل بنوع مخصوص كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، وما علم عليته بالنص أو بإيمائه . وهو اختيار القاشانى والنهربانى [٢] . [٣]

وأما الذين قالوا بوقوع التعبد به مطلقًا ، وهم جمهور العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين ، فهؤلاء اختلفوا : فالأكثرون منهم ذهبوا إلى أن دلالة الدليل السمعى عليه قطعية [٤] .

وذهب الأقلون إلى أنها ظنية ، وهو اختيار أبى الحسين البصرى [٥] فهذا تمام الكلام فى بيان مذاهب الناس .

والمختار إنما هو جواز التعبد به عقلاً لا وجوبه ، ووقوعه سمعًا مطلقًا . ولنبين ذلك فى مسائل :

---

(١)وهو الجمهور انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ .

(٢) هو أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى النهروانى الجريرى المعروف بابن « الطرار » وينسب إلى نهروان بلدة قديمة قرب بغداد لها عدة نواح ، فقيه أصولى لغوى أديب تفقه على مذهب محمد بن جرير الطبرى ولد سنة ٣٠٣ هـ وتوفى سنة ٣٩٠هـ .
انظر تاريخ بغداد ١٣/ ٢٣٠ ، وفيات الأعيان ٤/ ٣٠٩ ، شذرات الذهب ٣/ ١٣٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٤ ، نهاية السول ٤/ ٨ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥١ .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٧٢٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٤ .

المسألة الثانية

فى إثبات جواز التعبد به عقلاً .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو استحال ورود التعبد به ، فإما أن يستحيل لذاته وهو باطل وفاقًا ؛ لأن الاستحالة الذاتية منحصرة فى الجمع بين المتنافيين وارتفاع النقيضين وما يجرى مجراهما وما نحن فيه ليس كذلك .

وأما أن يستحيل لغيره وهو أيضًا باطل ؛ لأن الشارع إذا صرح به وقال : مهما غلب على ظنكم أن الحكم فى الصورة الفلانية معلل بكذا ، وغلب على ظنكم حصوله مع جميع ما يعتبر فى اقتضائه الحكم فاعلموا أنى أوجبت عليكم العمل به ، فإنه لا يلزم منه محال ولا يقبح ذلك منه ، والعلم بذلك ضرورى ، ولو كان مستحيلاً لما كان كذلك ، وهذا الوجه ينفى استحالته مطلقًا سواء كان لذاته أو لغيره ، ولأن ما يستحيل لغيره كان ممكنًا فى نفسه قطعًا ، وحينئذ يكون الخصم معترفًا بإمكانه ويدعى استحالته لأمر آخر ، والأصل عدم ذلك الغير ولما بطل القسمان بطل أن يكون مستحيلاً .

وثانيها : أنه لو كان مستحيلاً لعرفت استحالته إما بضرورة العقل وهو باطل قطعًا ، أو بنظره ، وهو أيضًا باطل ؛ لما أنه ليس فى أدلة القائلين به ما يعوّل عليه ولم يوجد على استحالته سوى ما يذكرونه وعدم الوجدان وإن لم يدل على عدم الوجود لكنه لا يدل على الوجود أيضًا فلا يجوز إثبات الاستحالة بمجرد الاحتمال .

وثالثها : أن تجويز العمل بالقياس منشأ لمصلحة لا تنشأ من غيره ، وهى الثواب الحاصل للمجتهد على الاجتهاد فى هذا النوع ؛ فإن فيه إتعاب القلب والدماغ بالفكر الذى لا يوجد فى غيره من الاجتهادات ضرورة أن المقدمات فيه أكثر ، والاستقراء يحققه وإتعابهما بعلمهما المختص بهما لا يتقاعد فى

استحقاق الثواب عن إتعاب البدن بعمله المختص به بل ذلك أزيد بدرجات عديدة على ما يشهد به ما ورد فى فضيلة الفكر ، وإذا كان منشأ للمصلحة لاسيما التى لا تحصل من غيره بالعقل لا نحيله بل نجوزه .

ولقائل أن يقول : علته ليس كل ما فيه إتعاب القلب والدماغ بالفكر فيه الثواب بل فى إتعابهما بالفكر فى أمر هو جائز وقربة ، فعلى هذا لا يمكن إثبات كون الفكر فى القياس منشأ للمصلحة إلا إذا ثبت أن القياس جائز وقربة، فإثبات كونه جائزاً وقربة به دور فكان العمل به جائزاً .

بيان الأول : أن من غلب على ظنه أن الحكم فى الأصل معلل بكذا ، ثم ظن أن ذلك الوصف مع جميع ما يعتبر فى اقتضائه الحكم فى صورة أخرى فإنه يغلب على ظنه أن حكم تلك الصورة مثل حكم الصورة الأولى ، وعنده مقدمة أخرى يقينية بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب ، فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين أن ترك العمل بذلك الحكم فى تلك الصورة سبب للعقاب فثبت أن العمل بالقياس يفيد دفع الضرر المظنون .

بيان الثانى من وجهين :

أحدهما : أن العقل يقتضى ببديهته أنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، ولا يمكن الخروج عنهما بل لا بد من ترجيح أحدهما وفعله ، ويقضى أيضًا ببديهته أن ترجيح ما غلب على الظن خلوه عن المضرة على ما ليس كذلك أولى من عكسه فكيف ترجيح ما غلب على الظن اشتماله على النفع على ما غلب على الظن اشتماله على المضرة ولا معنى لكون العمل بالقياس جائزاً عقلاً سوى هذا .

وثانيهما : أن العقل يقضى بجواز فعل ما ليس فيه أمارة المفسدة والمضرة وإن لم يكن فيه أمارة المصلحة والنفع وإلا لما ثبت الجواز العقلى فى شىء من الصور ، وإذا قضى بالجواز فيما لا مصلحة فيه ولا نفع فلأن يقضى بالجواز

فيما فيه النفع والمصلحة بالطريق الأولى [1] .

فإن قيل : دليلكم مبنى على حصول الظنون وهو ممنوع ؛ وهذا لأنه يتوقف على تعليل أفعال الله تعالى والمصالح ، وعلى تحقيق القول بالعلة الشرعية ، وعلى عدم اختصاص الحكم بمحله ، والكلام فى هذا سيأتى .

سلمناه لكن متى يجوز العمل به إذا لم يكن هناك طريق يقينى أم مطلقًا ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن العقل لا يسوغ سلوك الطريق الذى لا يؤمن [2] فيه من الخطأ مع التمكن من سلوك الطريق الذى يؤمن فيه من الخطأ ، فعلى هذا لا يلزم جواز العمل به إلا إذا بينتم أنه لم يوجد فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ولا قول إمام معصوم ما يدل على ذلك الحكم يقينًا وأنتم ما فعلتم ذلك .

سلمنا عدم الطريق اليقينى لكن متى يجوز العمل به إذا لم يكن هناك طريق آخر أرجح منه فى إفادة الظن الغالب أم مطلقًا ؟

والأول مسلم لكن لا نسلم حصول هذا الشرط ؛ وهذا لأن أكثر البراءة الأصلية طريق إلى معرفة الحكم فى الفرع ، وهى أقوى دلالة على الحكم من القياس .

والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن تجويز العمل به إذ ذاك تجويز الاقتصار على أدنى البيانين مع القدرة على أعلاهما وأنه غير جائز .

سلمنا عدم طريق آخر أقوى منه وصحة دليلكم ، لكنه منقوض بما أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بقول العبيد والنسوان والصبيان المراهقين ، والواحد

---

(١) انظر : الأدلة السابقة التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - فى : المعتمد ٢/ ٧٤٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٣٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٨ ، نهاية السول ٤/ ١٩ .

(٢) فى الأصل (لا يؤمن) وهو خطأ والتصويب من الأحكام للآمدى ٤/ ٧ .

العدل والاثنين فى الزنا وإن حصل له ظن صدقـهم ، وبما أنه لا يجوز تصديق مدعى النبوة ، وإن حصل ظن صدقـه باستقراء صدقه ، وبما [1] أنه لا يجوز للمـجتـهـد العمل بالمصـالح المرسلة وإن أفـادته ظن الحكم وبما أنه لا يجـوز للمكلف العمل بالأمارات المميزة المغلبة للظن فيـما إذا اختلطت أخته بأجنبيات محـصورات ، وفيمـا إذا اختلطت المذبوحة بالميـتات ، وبما إذا غلب على ظنه صدق مدعى الشىء من غير بينة فـإن الظن الغالب قد / (١٢٤/أ) يحصل فى هذه الصور مع أنه لا يجوز العمل به [2] .

فإن قلت : ما ذكرتم من الظنون يجوز ورود التعـبد بها عقلاً أيضًا عندنا ، وإنما لم يتعبد بها فى تلك الصور ؛ لقـيام الأدلة القاطعة أو الراجحة على عدم اعتـبار تلك الأنواع من الظنون وهو غـير حاصـل فيمـا نحن فيه فلـم ينتقض الدليل .

قلت : فعلى هذا الظـن الناشئ من القياس إنما يعـتبـر إذا لم يوجد دليل على فساده فيصير عدم مـا يدل على فساده جزءاً من الدليل ، فعليكم أن تبينوا أنه لم يوجد دليل على فساد القياس حتى يتم دليلكم ضرورة أنه لا يتم الدليل إذا أُخِلَّ بجزئه وأنتم ما فعلتم ذلك ولو حـاولتم ذلك لما تيسر لكم ؛ لأن عدم الوجدان لا يدل على العدم ولو تيسر لكم ذلك لاستغنيتم عن الدليل المذكور ؛ لأنه يكفى ذلك فى جوازه إما لأن ما لا دليل عليـه وجب نفيه ، أو لأن ما لا دليل عليه وإن لم يجب نفيه لكن لا يجوز إثباته ؛ لأن القول بالشىء بلا دليل باطل فـيكون القول باسـتـحالتـه باطل فيـلزم الجواز إمـا وحده أو فى ضـمن الوجوب[3] .

سلمنا سلامته عن النقض لكنه معارض بوجوه :

---

(١) فى الأصل (وابما) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٤١ - ١٤٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٧ .

أحدها : وهو حجة من منع من القياس فى شرعنا خاصة [(١)] وهو أن مدار القياس على أن الصورتين إذا تساويا فى المصلحة والحكمة وجب استواؤهما فى الحكم ، ومهما اختلفتا فى ذلك اختلفتا فى الحكم وهو مقتضى العقل فإن (العقل) يقضى بالتسوية بين المتماثلات فى أحكامها ، وبالاختلاف بين المختلفات فى أحكامها فيستحيل فيه القياس عقلاً .

أما المقدمة الأولى فبينة .

وأما الثانى فبيانه بصور :

أحدها : أنه لا فرق بين الأزمنة والأمكنة فى الشرف والأحكام مع استوائها فى الماهية والحقيقة .

وثانيها : أنه أوجب الغسل من بول الصبية ، ولم يوجب ذلك من بول الصبى بل أوجب الرش عليه .

وثالثها : أنه أوجب الغسل من المنى مع أنه طاهر ، دون الرجيع مع أنه نجس وأنتن منه .

ورابعها : أنه أبطل الصوم بإنزاله عمداً دون البول والمذى والودى مع أن الكل نجس أو أنجس منه .

وخامسها : جوز القصر فى السفر فى الصلاة الرباعية دون الثنائية .

وسادسها : أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة أعظم قدراً من الصوم .

وسابعها : نهانا عن إرسال السبع على مثله ، وأقوى منه ، ثم أباح إرساله على البهيمة الضعيفة .

---

(١) وهو قول النظام . انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٧ .

وثامنها : أنه حرم النظر إلى شعور الشوهاء ، مع أنها لا تفتن الرجال الشبان ألبتة وأباح النظر إلى محاسن الأمة الحسناء مع أنها تفتن الشيخ .

وتاسعها : جعل الحرة القبيحة الشوهاء تُحْصِنُ ، والمائة من الجوارى الحسان لا يُحصِنَّ .

وعاشرها : قطع سارق القليل، دون غاصب الكثير مع أنه أولى بالزجر.

وحادى عشرها : جلد بالقذف بالزنا ، ولم يجلد بالقذف بالكفر مع أنه أعظم جريمة .

وثانى عشرها : قبل شهادة الأثنين فى القتل والكفر ، دون الزنا مع أن كل واحد منهما أعظم منه .

وثالث عشرها : جلد قاذف الحر الفاسق ، دون قاذف العبد العفيف .

ورابع عشرها : فرق فى العدة بين الطلاق والموت ، مع أن حال الرحم لا يختلف فيهما .

وخامس عشرها : جعل استبراء الأمة بحيضة واحدة ، والحرة المطلقة بثلاث حيض مع أن حال الرحم لا يختلف بالحرية والرقية .

وسادس عشرها : يخرج الريحُ من موضع الغائط ولم يوجب تطهيره ، وأوجب تطهير مواضع أخر بسببه مع أن تطهير ذلك الموضع أولى .

وسابع عشرها : أثبت الفراش فى ملك النكاح بمجرده ولم يثبته فى ملك اليمين بمجرده بل لا يثبته مع الإقرار بالوطء على رأى البعض مع أنه أقوى منه.

وثامن عشرها : جعل كفارة الظهار الإعتاق ، أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينًا مرتبًا ، وجعل كفارة اليمين مخيرًا بين الإعتاق أو إطعام عشرة مساكين ، أو كسوتهم ، فإن عجز عن ذلك فصيام ثلاثة أيام مع أن هتكَ حرمةِ اسم الله أعظمُ جريمةً من العَوْدِ فى الظهار ، وأيضًا فإن التخيير بين

الشيئين يدل على استوائهما فى الحكمة والمصلحة ، فالتخيير بين الإعتاق والإطعام فى كفارة اليمين يدل على استوائهما فى المصلحة والحكمة ، والترتيب بين الإعتاق وإطعام ستين مسكينًا يدل على رجحان الإعتاق فى المصلحة ، فإن كان الواقع التفاوت فى المصلحة والحكمة فكيف وقع التخيير بينهما ؟ وإن كان الواقع التساوى فكيف وقع الترتيب بينه وبين إطعام ستين مسكينًا ؟

وكذا سوى فى إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء فى نهار رمضان والظهار مع أنه أعظم جريمة منهما وكل ذلك يدل على عدم رعاية المصالح والحكم فى الأحكام وهو ينافى تجويز القياس .

وتاسع عشرها : أنه سوى بين قتل الصيد عمدًا وخطأً فى إيجاب الضمان، مع أن فى قتله عمدًا إثمًا فكان أولى بتغليظ الإثم عليه .

العشرون : أنه سوى بين جريمة الردة والزنا حيث رتب عليهما القتل بل موجب الزنا أعظم عند بعض العلماء حيث قال : الزانى المحصن يجلد ويرجم مع أن الكفر أعظم جريمة من / (١٢٥/أ) الزنا فثبت بهذه الوجوه أن أحكام شرعنا قد تختلف بين المتماثلات ، وقد تتفق بين المختلفات وذلك ينافى القول بتجويز القياس فيه عقلاً [(١)] .

وثانيها : أن البراءة الأصلية معلومة والحكم المثبت بالقياس ، إن كان على وفق البراءة الأصلية كان فى البراءة الأصلية غُنية عنه فلم يكن فى إثبات كون القياس حجة فائدة .

وإن كان على خلافها كان القياس حينئذ معارضًا للبراءة الأصلية لكن البراءة الأصلية دليل قاطع ، والقياس ليس كذلك بل هو دليل ظنى ، والظني

---

(١) انظر شُبَه النظام هذه فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٠ - ١٥٣ ، الأحكام للآمدى ٧/٤ - ٨ ، إعلام الموقعين ٢/ ٧١ .

إذا عارض القاطع كان الظنى متروكًا غير معمول به فكان العمل بالقياس حينئذ يكون باطلاً ، وهذه وما يأتى بعدها حجج من عم المنع فى كل الشرائع (١) .

وثالثها : أن القياس فى حجيته فى الدوام فيما يتمسك به من المسائل يحتاج إلى أن الأصل فى كل أمر بقاؤه على ما كان عليه وهو ظاهر ، وحينئذ نقول : الحكم المثبت بالقياس إن كان نفيًا على وفق استصحاب كان فى الاستصحاب غنية عنه ، فلم يكن فى إثبات حجيته فائدة بل هو عبث ، وإن كان إثباتًا على خلاف حكم الاستصحاب لم يجز إثباته بالقياس ؛ لأن أصل القياس يقتضى نفيه ، وإذا وقع التعارض بين الأصل والفرع كان راجحًا على الفرع .

لا يقال : هذا يقتضى نصب الأدلة المختلفة على مدلول واحد لأنا لا نسلم ذلك ؛ وهذا لأن ما ذكرناه من الدليل لا ينفى نصب الدليلين إذا كانا مستقلين لا يحتاج أحدهما إلى الآخر ، بل إنما ينفى نصب دليلين أحدهما مستقل بالإثبات غير محتاج إلى الآخر ، والآخر محتاج إليه وهو جزؤه فإن التمسك بالمحتاج تطويل من غير فائدة فكان عبثًا (٢) .

ورابعها : أن القياس الشرعى لا يتم حجة إلا إذا ثبت القول بالعلة الشرعية ، لكن القول بالعلة الشرعية باطل على ما سيأتى فكان القول بالقياس باطلاً (٣) .

وخامسها : أن القياس قبيح فيقبح ورود التعبد به .

بيان المقدمة الأولى : أنه لا يفيد إلا الظن وهو ضد العلم الذى هو حسن وضد الحسن قبيح فيكون الظن قبيحًا ، ومستلزم القبيح ومفيده قبيح فيكون القياس قبيحًا .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٠ - ١١ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٥ .

بيان الثانى ظاهر .

وسادسها : لو كان القياس حجـة لكانت العلة أصلاً للحكم من حيث إنه لا يمكن إثباته إلا بها لكنها فرع الحكم ضـرورة أنه لا سبيل إلى الاطلاع عليها واستنباطها إلا بعد العلم بالحكم فلا يكون القياس حجة .

وسابعها : أن القياس لا يفيد إلا الظن ، والظن قد يخطئ ويصيب والأمر به أمر بما لا يؤمن أن يكون خطأ وهو غير جائز على الحكيم (١) .

وثامنها : أن التنصيص على الأحكام الكـلية بحيث يندرج تحتـها الأحكام الجزئية ممكن للشارع وهو أظهر فى باب بيان الحكم من القياس ، والعلم بذلك ضرورى فالاقتصار على القياس دون النص اقتصار على أدون البيانين مع القدرة على أعلاهمـا ، وهو غير جائز (لأن) فى كـمال البيان إزاحـة عذر المكلف وقطع موانعه ودوافعه فيكون « كاللطف » واللطف واجب على ما تقدم فيكون كمـال البيـان واجبًا فلم يجـز الاقتـصـار على أدنـى البيـانين مع القـدرة على الأعلى .

وبهـذا القيـد خـرج الفتـوى والشـهادة وقـيم المتلفـات وأروش الجنايات والتـمسك بالأمـارات فى معـرفـة القبلة والأمـراض والأرباح وأمور الأغـذية والأدوية ؛ لأن التنصيص على أحكام هذه الأمور غيـر ممكن فلم يكن الاكتفاء فيه بالظن اكتفاء بأدنى البيانين (٢) مع القدرة على أعلاهما (٣) .

وتاسعها : أن حكم الشـارع عندكم هو خطابه المتـعلق بأفـعـال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير على ما تقدم تعريفه فى صدر الكتاب (٤) ، والفرع مما لم يرد فيه خطاب الله تعالى ؛ إذ الكلام فى مثل هذا الفرع فإذا لم يخبر الله عـن

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٥ .

(٢) فى الأصل (التباين) والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٦ .

(٤) انظر : الجزء الأول ورقة (٧) .

حكم الفرع وجب الجزم بعدم الحكم الغير الأصلى فيه ؛ لأن انتفاء الحد يوجب انتفاء المحدود .

وعاشرها : أن الحكم فى الأصل غـيـر ثابت بالعلة ؛ لأن العلـة مظنونة والحكم مقطوع والمقطوع لا يثبت بالمظنون ، ولأن العلة مستنبطة من الحكم فى الأصل ومتفرعة عليه لما سبق أنه لا يمكن الاطلاع عليها إلا بعد العلم بالحكم فلو كانت العلة مثبتة للحكم لزم الدور ؛ لأنه حـينئذ يصير الحكم فرعًا لها بل بالنص والنص غير حاصل فى الفرع فامتنع إثبات ذلك الحكم فيه لانتفاء سببه، ويمتنع إثباته فيه بطريق غيـر طريق الأصل ؛ لأنه حينئذ لم يكن فرعًا له بل هو أصل مستقل بنفسه (١) .

وحادى عشرها : أن رعاية المصالح واجبـة على الله تعالى ، ولا مصلحة فى إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فـيه ويحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله تعالى بل يجوز إنه نقيض حكمة تعالى (٢) .

وثانى عشرها : أن القول بالقـياس يقتضى ثـبوت الأحكام الشرعيـة قبل ورود الشرع وهو باطل عندكم ، فـالقول بالقياس باطل ؛ لأن مسـتلزم الباطل باطل .

بيــان الأول هو : أن المقـتضى للحـكم هو الوصف المتضـمن للحكمـة والمصلحة المسمى بالعلة وهو حاصل قبل ورود الشرع فوجب ثبوت الحكم وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول وهو باطل (٣) .

وثالث عشرها : أن القياس لا بد له من علة فتـلك العلة إما منصوصة ، أو مستنبطة .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٤/ ١١ .

(٣) انظر : المرجع السابق ٤/ ١٢ .

فإن كان الأول فنحن ربما نجوز ورود التعبد به بل نقول بوقوع التعبد به .

وإن كان الثانى فيحتمل أن لا تكون تلك المستنبطة علة ؛ إما لأن ذلك الحكم غير معلل بعلة أصلاً ، أو وإن كان معللاً لكنه بغيرها / (١٢٦/أ) ويحتمل أن يكون علة وحينئذ يحتمل أن تكون حاصلة فى الفرع ويحتمل أن لا تكون حاصلة فيه ، وبتقدير أن تكون حاصلة فيه فيحتمل أنه فقد شرط من شرائطها ، أو وجد مانع من موانع حكمها ، ويحتمل أن لا يكون كذلك وحينئذ يجوز العمل به لكن وقوع احتمال من خمس احتمالات أغلب على الظن من وقوع احتمال بعينه ، فعدم جواز العمل به أغلب على الظن من جواز العمل به وما يكون كذلك لا يجوز ورود التعبد به .

ورابع عشرها : أن تصويب الناظرين فيه يقتضى اجتماع النقيضين وهو ممتنع ، وتصويب أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو أيضًا ممتنع ، وترجيح أحدهما لا بعينه أيضًا ممتنع ؛ ولأن ما لا تعين له لا وجود له فكان العمل بالقياس ممتنعًا ؛ لأن ما لا ينفك عن الممتنع فهو ممتنع (١) .

وخامس عشرها : أن تجويز العمل بالقياس يتضمن تجويز الإخبار بالظن الناشئ من الأمارات ؛ لأنه إذا استنبط العلة وغلب على ظنه أنها علة الحكم أخبر أنها علة الحكم وأن الحكم متعلق بها لكن ذلك غير جائز ، ألا ترى أن من ظنَّ أن إنسانًا فى الدار بالأمارات لم يجز له أن يخبر أنه فى الدار ما لم يقطع بتظاهر الأمارات وتوافرها (٢) .

وسادس عشرها : لو جاز عقلاً ورود التعبد بالقياس فى فروع الشريعة لجاز فى أصولها بجامع ظن المصلحة .

وسابع عشرها : أن أحكام الشرع من العبادات وغيرها ألطاف ومصالح

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٤/ ١١ .

وذلك مما لا يهتدى إليه بالأمارات .

وثامن عشرها : لو جاز ورود التعبد بالقياس فى حقنا لجاز ورود التعبد به فى حق الرسول - عليه السلام - ولجاز أن يقع به النسخ ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

وتاسع عشرها : لو جاز أن يعمل بالقياس لجاز أن يعمل به مع وجود النص وحكم العقل عند من يقول منكم أن للعقل حكمًا واللازم باطل إجماعًا فالملزوم مثله .

العشرون : القياس فعل لنا ولا شىء من الأحكام بفعل فلا شىء من القياس بحكم ، ومن يرى جواز التعبد به يجعله حكمًا شرعيًا ، وقد يورد على وجه آخر وهو أن القياس فعلنا ولا يجوز تعلق المصلحة بفعلنا فلا يجوز تعلق المصلحة بالقياس فلا يجوز ورود التعبد به لخلوه عن المصلحة (١) .

---

(١) انظر هذه الشبه فى : المعتمد ٢/٧٤٨ - ٧٥٢ ، التبصرة ص ٤٢٠ - ٤٢٢ ، المستصفى ٢/٢٦٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٣ - ١٥٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٩ - ١٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٠.

الجواب

قوله : دليلكم مبنى على حصول الظنون .

قلنا : نعم .

قوله : وهو ممنوع .

قلنا : الكلام فى ذلك وفيما ذكرتم فى سنده ما سيأتى فى تلك المحال .

قوله : يجوز العمل به لكن عند عدم التمكن من سلوك الطريق اليقينى .

قلنا : يجوز العمل به مطلقًا أما عند عدم التمكن فلما سلمتم ، وأما مع التمكن من سلوك الطريق اليقينى فلوجهين :

أحدهما : أنه إذا حصل له غلبة الظن بخلو أحد الطرفين من النقيضين عن المفسدة فإلى أن يحصل له العلم بذلك الطرف أو بغيره لو لم يجز العمل به لزم إما الخلو عن النقيضين ، أو جواز العمل بالمرجوح ، أو تكليف ما لا يطاق ، واللوازم باطلة فالملزوم مثله .

وثانيهما : أنه لو لم يجز ورود التعبد بالعمل بغلبة الظن مع التمكن من سلوك الطريق اليقينى لم يجز ورود التعبد بالعمل بأخبار الآحاد ، والنصوص الظنية مع إمكان النصوص القطعية فى متنها ودلالتها ، ومع إمكان أن يخلق الله لهم علمًا ضروريًا بالأحكام ، وبهما خرج الجواب عن السؤال الثالث .

وأما ما ذكروه فى سند المنع من أن العقل يمنع من سلوك الطريق الذى لا يؤمن فيه من الخطأ مع التمكن من سلوك الطريق الآمن .

فالجواب عنه : بعد تسليم الحكم بالفرق بين ما نحن فيه وبين تلك الصورة، وهو [أن] الامتناع من سلوكهما ممكن والخلو عن النقيضين غير ممكن ، ولأن العلم بالطريق الآمن حاصل حال العلم بالطريق الذى لا يؤمن فيه من الخطأ بخلاف ما نحن فيه ، فإن العلم بأحد الطرفين قد لا يكون

حاصلاً عند حصول غلبة الظن بأحد الطريقين وإن كان متمكنًا من تحصيل العلم به [1] .

وأما النقوض فالجواب عنها ما سبق ، ولا نسلم أن عدم ما يدل على عدم اعتبار الناشئ من القياس جزءًا من الدليل فإنه ليس كل ما يمنع وجوده من مقتضى الدليل كان عدمه جزءًا من الدليل فإن عدم المعارض كذلك وليس هو جزءًا من الدليل بالاتفاق بل هو من قبيل عدم المعارض ولا يلزم المستدل التعرض لبيان عدم المعارض وفاقًا ولو سلم وجوبه كفانا فى ذلك التمسك بالعدم الأصلى وبهذا خرج الجواب عن قوله : ولو حاول ذلك لما تيسر لكم ذلك .

وأما قوله : ولو تيسر لكم ذلك لاستغنيتم عن الدليل المذكور فممنوع ، وما ذكرتم من الدلالة عليه من الأصلين والأصل الأول ضعيف على ما عرف ضعفه فى محله والثانى معارض بمثله ولو منع عدم دلالة الدليل على عدم الجواز بناء على ما سبق من الأدلة لصار هذا الدليل غير مستقبل بل هو جزء الدليل .

وعن المعارضة الأولى : أنا لا نسلم أن ما ذكرتم يمنع من جواز ورود التعبد بالقياس فى شرعنا فيما وجدت فيه شرائط القياس وارتفاع موانعه وهذا لأن فى تلك الصورة إنما لم يجز القياس فيه ؛ لأنه لم يوجد فيها شرائط القياس، فإن من جملة شرائط القياس أن يكون الحكم فى الأصل معللاً بعلة ، وأن تكون تلك العلة حاصلة فى الفرع وهى غير حاصلة فيما ذكرتم من/ (١٢٧/أ) الصور ؛ إذ الحكم فى أكثر تلك الصور غير معلل بعلة ، وإن وجد فى بعضها معنى يصلح أن يكون علة لكنه غير معلل به فى نظر الشرع ، فإنه ليس كل مناسب يظهر للعقل يجب أن يكون الحكم معللاً به فى نظر الشرع بل لا يكون معللاً أصلاً ، وأما التى يكون الحكم فيها معللاً بعلة فإنما

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٧ - ١٥٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٤ .

لم يثبت الحكم فيما ذكروه من الشبيه ؛ لأنه لم توجد تلك العلة فيه كما فى وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ، وكما فى وجوب غسل بول الصبية دون الصبى على رأى من يعلل الحكم فيه ، أو وإن ثبتت تلك العلة فيه لكن وجد فيه معنى آخر أولى بالاعتبار وهو يقتضى تارة عدم ذلك الحكم ، وتارة ضد ذلك الحكم كما فى جواز إرسال السبع على البهيمة الضعيفة دون مثله من السبع .

وأما حيث جمع بين المختلفات ، فإنما جمع ولأن الحكم مضاف إلى المشترك بينهما وإن وجد الفرق بينهما فإنه ليس كل موضع وجد فيه الفرق الصالح لأن يضاف الحكم إلى ذلك المجموع أعنى ما به الاشتراك وما به الافتراق أن لا يكون الحكم مضافًا إلى المشترك . نعم ذلك هو الأصل لكن قد يأتى الحكم على خلاف الأصل .

سلمنا حصول شرائط القياس فيها لكن قد يرد الحكم على خلاف القياس وهو غير قادح فى القياس فورود تلك الأحكام على خلاف القياس فى تلك الصور النادرة بالنسبة إلى ما يجرى فيه القياس لا يقدح فى جواز ورود التعبد بالقياس فى شرعنا (١) .

---

(١) وقد أجاب العلامة ابن القيم عن ذلك بقوله : (إن ما ذكرتم من الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها فهو من أبين الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالتها ومجيئها على وفق العقول السليمة ، والفطر المستقيمة حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة، لافتراقها فى الصفات التى اقتضت افتراقها فى الأحكام ولو ساوت بينها فى الأحكام لتوجه السؤال ، وصعب الانفصال ، وقال القائل : قد ساوت بين المختلفات ، وقرنت الشىء إلى غير شبيهه فى الحكم ، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم ، ولا اشتركت صورتان فى حكم إلا لاشتراكهما فى المعنى المقتضى لذلك الحكم ، ولا يضر افتراقهما فى غيره ، كما لا ينفع اشتراك المختلفين فى معنى لا يوجب الحكم ، فالاعتبار فى الجمع والفرق إنما هو بالمعانى التى لأجلها شرعت تلك الأحكام وجودًا وعدمًا) .
==

وعن الثانية والثالثة : النقض بجواز العمل بالنصوص الظنية فى الأمور الدنيوية ، ويخص الأول بمنع أن التمسك بالبراءة الأصلية يفيد القطع ؛ وهذا لأن استصحاب الحال حجة ظنية لا قطعية .

وعن الرابعة ما سيأتى من تفسير العلة الشرعية بمفهوم ملخص [1] محصل .

وعن الخامسة : أنه مبنى على التحسين والتقبيح وأنه باطل .

سلمناه لكنه منقوض بالأمور المتقدمة ، ومعارض بما أنه تعالى ، خالق أضداد العلم وفاقًا ، فلو كانت قبيحة لما جاز ذلك منه تعالى ، لأن عندهم لا يجوز أن يخلق الله تعالى القبيح .

وعن السادسة : أن العلة أصل للحكم لكن فى الفرع دون الأصل ، وفرعية العلة للحكم فى الأصل لا يستلزم نفى أصالتها فى الفرع فلا يلزم منه عدم حجية القياس .

== أعلام الموقعين ٢/٧٤ ، ٧٥ .

وأجاب ابن السبكى بقوله : (والجواب أن القياس إنما يجوز حيث عرف أن الحكم فى الأصل معلل بعلة معلومة موجودة فى الفرع ، وامتناع القياس فى صور معدودة ولا يقتضى امتناعه من أصله ، واعلم أن ما ذكره النظام من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات كذب وافتراء ، وإنما حمله على ذلك زندقته وقصده الطعن فى الشريعة المطهرة ، وقد كان زنديقًا يبطن الكفر ويظهر الاعتزال ، وصنف كتابًا فى ترجيح التثليث على التوحيد لعنه الله . . .

وما ذكره من الصور وكذلك ما يناسبها ، لها معانٍ يعلمها الشارع لا اطلاع لنا عليها، وحكم خفية لا ندركها على أن الصور المذكورة قد ذكرت معانيها)

الإبهاج ٣/٢٣ .

وانظر ما أجاب به الأصوليون عن شبه النظام فى : المعتمد ٢/٧٤٦ ، المستصفى ٢/٢٦٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٤ ، الإبهاج ٣/ ٢٣ – ٢٥، أعلام الموقعين ٢/ ٧١ وما بعدها .

(١) فى الأصل (مخلص) .

وعن السابعة : أنا لا نسلم إمكان الخطأ فيه ؛ وهذا لأن الشارع لما أوجب على المجتهد العمل بما غلب على ظنه صوابه كان عمله بظنه الغالب صوابًا قطعًا وإن كان متعلق الظن على خلافه .

سلمناه لكنه منقوض بالأمور المتقدمة .

وعن الثامنة : أنه مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح . وأنها باطلة عندنا.

سلمناه لكن لا نسلم أن اللطف واجب والكلام فيه ما تقدم فى الإجماع، لكنه منقوض بالبيان بالنصوص الظنية مع القدرة على التنصيص على وجه لا يتطرق إليه احتمال فإنه اقتصار على أدنى البيانين مع القدرة على أعلاهما .

وعن التاسعة من وجهين :

أحدهما : النص الذى هو [خبر عن حكم الأصل بطريق المطابقة] (1) خبر عن حكم الفرع بطريق الالتزام .

وثانيهما : أنا لا نعمل بالقياس ما لم يدلنا قاطع من نص أو إجماع على وجوب التعبد به ؛ فإن العقل لا يقضى إلا بجواز التعبد به فذلك القاطع مع القياس إخبار عن حكم الفرع .

وعن العاشرة : أن الحكم فى الفرع وإن سلم أنه ثابت بطريق غير طريق الأصل ، فإن الحكم فى الفرع ثابت بالعلة وفى الأصل بالنص أو بالإجماع لكن لا يخرج بسبب هذا عن أن يكون فرعًا ؛ وهذا لأن الحكم فى الفرع فرع العلة ، والعلة فرع الحكم فى الأصل ، وفرع الفرع فرع ، فالفرع فرع الأصل، وإن ثبت * حكمه بطريق غير طريق الأصل .

---

(1) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

* آخر الورقة (2) من نسخة (ص) .

وعن الحادية عشرة : بمنع المقدمتين ، ولو سلمنا فالنقض بما تقدم من الأمور .

وعن الثانية عشرة : أنا لا نقول : إن علل الشرع موجبة للأحكام حتى يلزم ما ذكرتم بل هى بواعث وأمارات ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور؛ لأنه يجوز أن يكون الشىء باعثًا على الشىء فى وقت دون وقت ، وكذلك يجوز أن يكون الشىء أمارة للشىء فى وقت دون وقت .

سلمنا أنها موجبات لكن بجعل الشارع لا بذواتها ، وحينئذ لا يلزم أيضًا ما ذكرتم من المحذور .

وعن الثالثة عشرة : أن المعنى من كون القياس يجوز أن يكون متعبدًا به هو أنه يجوز أن يقول الشارع للمجتهد : مهما غلب على ظنك أن الحكم فى الأصل معلل بكذا ، وغلب على ظنك حصوله فى الفرع بتمامه فاعلم أنك مأمور بأن تثبت الحكم فى الفرع وتعمل به ، فمهما عمل بذلك عند حصول الظن المذكور كان مصيبًا وآتيًا بما تعبد به سواء كان الظن مطابقًا لمتعلقه ، أو لم يكن ، وحينئذ لم يكن احتمالات الخطأ فيه متعددة راجحة على احتمالات الصواب ، بل احتمال الصواب بحصول هذا الظن ، واحتمال الخطأ بانخرامه، وحينئذ لم يكن ما ذكرتم قادحًا فى جواز ورود التعبد به ؛ لأن ذلك مبنى على تعدد احتمالات الخطأ المغلب على الظن وقوعه على وجه الخطأ .

وعن الرابعة عشرة : أنا لا نسلم أن تصويب الناظرين فيه يقتضى اجتماع النقيضين ؛ وهذا لأن من شرط اجتماع النقيضين اتحاد النسبة وهو غير حاصل فيما نحن فيه .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يكون المصيب واحدًا معينًا عند الله تعالى غير معين عندنا وهو / (١٢٨/أ) من صادف حكم الله تعالى ؟ ولا نسلم أنه يلزم منه الترجيح من غير مرجح .

سلمناه لكنه منقوض بالاجتهاد فى النصوص الظنية .

وعن الخامسة عشرة : منع انتفـاء اللازم ؛ وهذا فإنه إذا سـمع من واحد كون زيد فى الدار جـاز له الإخبار عن ذلك مع أن قول الواحـد لم يفده علمًا وإنما أفاده الظن بذلك ، فكذا إذا غلب على ظنه وجوده فى الدار بالأمارة نعم لو أخبر عن ذلك على وجـه القطع لم يجز لا (١) فى صورة السماع ولا فى صورة الأمارة .

وعن السادسة عشرة : أنا لا نسلم انتفاء اللازم ؛ وهذا فإن الجواز العقلى قد يسلمه وإن كان الواقع خلافه .

سلمنا انـتـفـاءه لكن الفـرق ظاهر وهو أن المطلـوب فى الأصـول العلم والقياس التمثيلى (٢) لا يفيده بخلاف فروع الشريعة ، فإن المطلوب فيها الظن وهو يفيده .

وعن السابعـة عشرة : بمنع المقـدمتين ، ثم بالنقض ببـعض ما تقـدم من الأمور .

وعن الثامنة عشرة : بمنع الملازمة (٣) ، وما الدليل عليها ؟

سلمناها لكن لا نسلـم بطلان اللازم الأول ؛ وهذا لأن الرسول - عليـه السلام - كان متـعبدًا بالاجتهاد عندنا ، وكذا بطلان اللازم الـثانى بالنسبة إلى الحكم الثابت بالقياس إذا وجدت شرائط النسخ فى أحد القياسين .

وأما بالنسبة إلى الحكم الثابت بـالنص فإنما لم يجز ؛ لأنه لم يوجد شرط قبول القياس ، فإن من شرط قبول القياس أن لا يرده النص .

وعن التاسعة عشرة : أنه إن عنى بالنص النص الموافق للقيـاس فلا نسلم بطلان اللازم ؛ فإن القياس عندنا حجة مع النص الموافق له ، وإن عـنى بـه

---

(١) فى الأصل (الا) .

(٢) فى الأصل (التمثيل) .

(٣) فى الأصل (المقدمتين) والمثبت من نسخة (ص) .

النص المخالف فنمنع الملازمة وسنده ما تقدم .

وأما من يقول من القائلين بالقياس بأن للعقل حكمًا فليس ذلك بلازم عليه ؛ لأنه إنما يقول بذلك ما ليس فيه دليل شرعى ، فإذا وجد دليل شرعى على خلاف العقل سقط حكمه عنده .

وعن العشرين : أنا لا نسلم أن القياس فعل لنا ؛ وهذا لأنه ليس فى القياس من تصرفنا شيء سوى الاستدلال على علية الوصف فى الأصل ؛ إذ الحكم والوصف والأمارات الدالة على عليته ليس شيء منه من تصرفنا ، فإن كانت العلة أيضًا منصوصة سقط هذا القدر من التصرف فى الأصل أيضًا وبيان وجوده فى الفرع ، فإن كان القياس يصير فعلاً لنا بسبب هذا القدر من التصرف وجب أن يكون النص فعلاً لنا ، ضرورة أنه لا بد فيه من الاستدلال، وبيان وجه دلالته على المطلوب بل ربما يكون هذا النوع من التصرف أعنى الاستدلال فى بعض النصوص أكثر من بعض الأقيسة واللازم باطل فكذا الملزوم [1] .

---

(١) انظر ما تقدم من الأجوبة التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - فى : المعتمد ٢/ ٧٤٩ ، التبصرة ٢ ٤٢٠ ، المستصفى ٢/ ٢٦٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٤ - ٢٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٠ ، نبراس العقول ١/ ١١٧ ، ١١٨ .

المسألة الثالثة

فى أنه لا يجب وقوع التعبد بالقياس عقلاً [1] خلافًا للقفال منا [2] ، وأبى الحسين البصرى من المعتزلة [3] .

لنا : أن القول بوجوب التعبد به عقلاً مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وقد أبطلناها فبطل ما ينبنى عليها .

سلمنا صحتها لكن نقول : نحن لا نجد فى العقل ما يدل على وجوب التعبد به فوجب نفيه ، أو أن لا يجوز إثباته فمن ادعى ذلك فعليه بيان دليله لينظر هل يدل عليه أم لا [4] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن أحكام الشرع غير مختص بصورة دون صورة ، وبشخص دون شخص إلا على الندور ؛ ولهذا كان الأنبياء (عليهم السلام) مأمورين بتعميم الحكم فى كل صورة والصور لا نهاية لها ، فلا يمكن التنصيص عليها لعدم إحاطة العلم بها ، ولعدم إحاطة النصوص بها ، فيجب أن يكون لهم طريق صالح لإثبات الحكم فيما لا نهاية له ، وليس ذلك إلا القياس .

وجوابه : منع عدم إمكان التنصيص على ما لا نهاية له باعتبار أمر واحد شامل له نحو [5] أن يقول : كل مطعوم ربوى ، فإن آحاد المطعومات وإن

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤١٩ ، المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٨ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥ ، الإبهاج ٣/ ٩ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٧٢٥ والمراجع السابقة فى فقرة (٢) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢ .

(٥) فى الأصل : (نحوز) والمثبت من (ص) .

كانت لا نهاية لها فهى بأسرها مندرجة تحت هذا النص ، فثبوت الربا فى تلك الآحاد التى لا نهاية لها والحالة هذه بالنص لا بالقياس .

والاجتهاد الذى يتطرق إلى بعض الجزئيات المترددة بين الجنسين فى أنه من أى الجنسين منهما فليس هو من قبيل القياس حتى يمكن أن يقال : أنه لا غنى عن القياس حينئذ أيضًا بل لابد منه ؛ لأن ذلك الاجتهاد ليس من قبيل القياس بل هو من قبيل تحقيق المناط وهو ليس من قبيل [القياس المختلف فيه على ما عرفت ذلك من قبل] [1] هذا إن أراد بقوله الصور لا نهاية لها : الصور الجزئية المندرجة تحت الجنس الذى هو معنى عام .

وإن أراد به أن نفس الأجناس التى يثبت * الحكم الشرعى فيها لا نهاية لها فهذا ممنوع ؛ وهذا لأن الأجناس متناهية عندنا ، ولو سلم أنها غير متناهية فالتى يثبت فيها الحكم الشرعى على خلاف البراءة الأصلية متناهية .

سلمنا عدم التناهى [2] ، لكن لا نسلم عدم اختصاص الحكم بالبعض دون البعض حينئذ ، ولا نسلم أن الأنبياء عليهم السلام حينئذ كانوا مأمورين بتعميم الحكم فى كل الصور بل فى الذى يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة فيها .

سلمناه لكن لا نسلم أنه لا طريق إلى ذلك إلا القياس ؛ وهذا لأن البراءة الأصلية طريق إلى ذلك أيضًا وهى أولى لما عرفت [3] .

وثانيها : أن العقل لما دل على العلل العقلية دل على العلل الشرعية بواسطة مناسبة الأحكام لعللها[4] مناسبة عقلية مصلحية وذلك يقتضى وجوب

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

* آخر الورقة (٣) من نسخة (ص) .

(٢) فى الأصل (المتناهى) والمثبت من (ص) .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٢٣٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٣ .

(٤) فى الأصل (لعللنا) والمثبت من (ص) .

ورود التعبد بالقياس وإلا لزم تجويز حصول العلم بالعلة مع جواز أن لا يحصل العلم بالمعلول .

وجوابه : منع دلالة العقل على / (١٢٩/أ) العلل الشرعية ؛ وهذا لأن دلالته عليها فرع التحسين والتقبيح العقلى وهو باطل ، ولا نسلم وجوب مناسبة الأحكام لعللها مناسبة عقلية ومصلحية ؛ وهذا فإن من الأحكام ما لا يناسب عللها أصلاً ، فضلاً عن أن تناسب عللها مناسبة عقلية بل تعرف عليه علتها بغير المناسبة ، ولو سلم انحصار طريق المعرفة فى المناسبة ، لكن لا نسلم وجوب مناسبتها لها مناسبة عقلية مصلحية بل وجوب مناسبتها لها بحسب مقاصد الشرع ، ولو سلم ذلك لكن لا نسلم اقتضاء تلك العلل لتلك الأحكام لذواتها حتى يلزم استحالة تخلف المعلول عنها بل بجعل الشارع إياها علة بأن اعتبر تلك المناسبة العقلية وجعلها أمارة على العلية وحينئذ لا يلزم استحالة التخلف لعدم تحقق العلية قبل الشرع .

وثالثها : أن القياس يفيد دفع الضرر المظنون لما تقدم فاقتضى العقل وجوب العمل به دفعًا للمضرة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله وتخلخل بنيانه .

وجوابه : منع حكم الأصل عقلاً [١] .

---

(١) انظر هذه الأدلة للمخالفين وإجابة المصنف عليها فى : المستصفى ٢/٢٣٩ - ٢٤١ ، الأحكام للآمدى ٤/١٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٥١ .

المسألة الرابعة

فى أن التعبد بالقياس واقع سمعًا [1] .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار ﴾ [2] .

ووجه الاستدلال به : أنه أمر بالاعتبار وهو المجاوزة والانتقال عن الشيء إلى غيره ؛ لأنه مأخوذ من « العُبُور » الذى هو عبارة عن المجاوزة عن الشيء والانتقال عنه إلى غيره بالنقل والاستعمال .

أما النقل فظاهر .

وأما الاستعمال فنحو قولهم : « عبرت النهر » و« عبرت على فلان » أى جاوزته ، ومنه يقال : « المَعْبَر » للموضع الذى يُعبَرُ عليه ، و« المِعْبَر » السفينة التى يعبر فيها كأنها أداة العبور ، والعَبْرَة : الدمعة سميت بذلك ، لأنها تعبر الجفن ولا تستقر فيه « وَعَبَّر الرؤيا وعَبَرها » أى جاوزها إلى ما يناسبها [3] ، فثبت أن العبور عبارة عن النقل والمجاوزة بالنقل والاستعمال فيكون حقيقة فيه، إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وإذا كان عبارة عنه حقيقة لم يكن عبارة عن غيره بطريق الحقيقة دفعًا للاشتراك ، وهذا المعنى متحقق فى القياس ؛ لأن فيه الانتقال من حكم الفرع

---

(1) وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء . راجع المسألة فى : المعتمد ٢/ ٧٢٥ ، التبصرة ص ٤٢٤ ، المستصفى ٢/ ٢٣٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ ٣٦ ، الروضة ص ٢٧٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١١ .

(2) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(3) انظر : الصحاح للجوهرى ٢/ ٧٣٢ مادة (عبر) المصباح المنير ص ٣٨٩ .

فيكون القياس مأموراً به ، ولا نعنى بكون التعبد بالقياس واقعًا سوى هذا [1].

فإن قيل : لا نسلم أنه أمر بالاعتبار بمعنى الطلب ، بل بمعنى الإذن فيه والإباحة ، فإن الأمر حقيقة فى الإباحة ؛ وهذا لأنها أعم من الطلب وجعل اللفظ حقيقة فى العام أولى من جعله حقيقة فى الخاص على ما عرف ذلك .

سلمنا أنه (ليس) [حقيقة] [2] فيه ، لكنه قد يرد لذلك كما فى قوله تعالى : ﴿ **إِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوا** ﴾ [3] فلم لا يجوز أن يكون هو المراد منه فيما نحن فيه ؟

سلمنا أن المراد منه الطلب ، لكن لا نسلم أن الاعتبار هو المجاوزة والانتقال ، وما ذكرتم من الدلالة وإن دل على أنه حقيقة فيه فقط ، لكن عندنا ما يدل على أنه ليس كذلك ؛ وهذا لأنه عبارة عن الاتعاظ ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه أسبق إلى الفهم عند الإطلاق وهو دليل الحقيقة .

وثانيها : أنه استعمل فى الاتعاظ ، قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّ فِى ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُولِى الأَبْصَار** ﴾ [4] و﴿ **إِنَّ لَكُم فِى الأَنْعَامِ لَعِبْرَة** ﴾ [5] والمراد به : الاتعاظ، ويقال : « السعيد من [6] اعتبر بغيره » [7] أى من اتعظ ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

---

(1) انظر وجه الاستدلال هذا فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٩، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٥ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(2) كلمة (حقيقة) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) والسياق يقتضى إثباتها .

(3) سورة المائدة ، الآية (٢) .

(4) سورة آل عمران ، الآية (١٣) .

(5) سورة النحل ، الآية (٦٦) .

(6) فى الأصل (لمن) والمثبت من (ص) .

(7) فى الحديث الصحيح : « السعيد من وعظ بغيره ، والشقى من شقى فى بطن ==

وثالثها : أنه لا يطلق على القائس [(١)] أنه معتبر بل [(٢)] يصح نفيه عنه إذا لم يكن متعظًا ومتفكرًا فى أمر معاده فيقال : إنه قائس غير معتبر ، ولا يصح ذلك فى المتعظ الغير القائس في الفروع ، وذلك يدل على أنه حقيقة فى الاتعاظ دون مجرد المجاوزة والانتقال ، فإن صحة النفى دليل التجوز على ما تقدم ، وإذا كان حقيقة فى الاتعاظ وجب أن لا يكون حقيقة فى المجاوزة والانتقال فقط قطعًا بل يلزم أن لا يكون حقيقة فيه أصلاً ، وإلا لزم الاشتراك وأنه خلاف الأصل لما ذكرتم .

سلمنا أنه حقيقة فيه لكن إنما يحمل اللفظ على حقيقته إذا لم يوجد قرينة صارفة عنها ، فأما بتقدير وجود القرينة فلا ، وقد وجدت القرينة الصارفة فيما نحن فيه وهى سياق الآية فإن قوله تعالى : ﴿ يُخْرِبُونَ بيوتَهُم بِأَيْدِيهِم وأَيْدِي الْمُؤمِنِين ﴾ [(٣)] يمنع من حمل قوله : (فاعتبروا) على القياس لعدم حسن ترتيبه عليه ؛ إذ لا يحسن أن يقال: « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين » فقيسوا فى الفروع ، وإذا لم يحمل على حقيقته حمل على مجازه وهو الاتعاظ إما لتعينه ، أو لأنه يحسن ترتيبه عليه فيحمل عليه إلى أن يظهر له معارض .

سلمنا عدم القرينة الصارفة عن الحقيقة إلى المجاز بل هو محمول على حقيقته ، لكن لا نسلم أنه يلزم منه كون القياس الشرعى مأمورًا به وإن وجد فيه معنى المجاوزة والانتقال ؛ وهذا لأن مطلق المجاوزة والانتقال قدر مشترك بين القياس الشرعى ، والقياس العقلى ، وبين الاستدلال بالنص على مدلوله؛

== أمه » أخرجه مسلم فى كتاب القدر فى حديث طويل من رواية عبد الله بن مسعود -رضى الله عنه - ٤/٢٠٣٧ .

وانظر : المقاصد الحسنة ص ٢٤٠ ، كشف الخفاء ١/٥٤٨ .

(١) فى الأصل وفى (ص) (القياس) وهو خطأ .

(٢) كلمة (بل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) سورة الحشر ، الآية (٢) .

لأن فيه العبور والانتقال منه إلى مدلوله ، وبين البراءة الأصلية وبين الاتعاظ

والدال على القدر المشترك * بين الصور الكثيرة لا دلالة على ما به يمتاز كل واحدة من تلك الصور عن الأخرى لا بالمطابقة ، ولا بالتضمن ، فلا دلالة لقوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا** ﴾ على وجوب العمل بتلك الصور بأسرها ، ولا/ (١٣٠/أ) على واحد منها على التعيين بل على واحد منها لا بعينه من جهة أنه من ضرورة الإتيان بالمأمور به ، فإن الإتيان بالقدر المشترك غير ممكن إلا فى ضمن واحد من جزئياته ضرورة أنه لا وجود له فى الخارج إلا فى ضمن الجزئيات فإذا أوجب العمل بجزئى من جزئياته وأتى به كفى ذلك فى سقوط التكليف به ، وقد أوتى بهذا المسمى فى ضمن الاتعاظ والاستدلال بالأدلة القاطعة ، والنصوص الظنية والبراءة الأصلية مع وجود العمل بهذه الأشياء فلا حاجة إلى إيجاب العمل بالقياس لامتثال هذا الأمر .

ولا يقال : ليس البعض أولى من البعض ، فإما أن لا يجب شىء منها وهو باطل .

أما أولاً : فبالإجماع .

وأما ثانيًا : فلأنه يفضى إلى إلغاء الأمر بالكلية .

أو يجب الكل وهو المقصود ؛ لأنا نمنع ذلك ؛ وهذا لأن ما يفيده إجماعًا ويحسن ترتيبه على سياق الآية أولى وليس ذلك إلا الاتعاظ .

سلمنا أنه يفيد كون القياس مأموراً به فى الجملة لكن لا يلزم منه أن يكون جميع أنواع القياس مأموراً به حتى القياس المتنازع فيه وهو القياس الظنى فى الأحكام الشرعية التى لم ينص [1] على علتها لأن القياس أعم من القياس القطعى (أو) العقلى ، أو الشرعى ، أو الظنى ، والظنى أعم من أن يكون

---

* آخر الورقة (٤) من نسخة (ص) .

(١) فى (الأصل) (لم يتضمن) والمثبت من (ص) .

فى الأمور الدينية ، أو فى الأمور الدنيوية ، والذى فى الأمور الدينية أعم من الذى لم ينص على علتها ، أو من الذى نص على علتها ، والدال على العام غير دال على الأفراد الداخلة تحته لما سبق ، وليس فى الصيغة ما يدل على العموم فسيكفى فى العمل به العمل بقياس واحد من أنواع الأقيسة لما سبق ، وقد عمل بأنواع من الأقيسة نحو القياس القطعى والقياس الذى نص على العلة فيه ، وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، وقياس الفروع على الأصول فى أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص ، فلا يبقى فى النص دلالة على وجوب العمل بالقياس المتنازع فيه .

سلمنا أنه يوجد فى الصيغة ما يدل على العموم لكن الحمل على العموم متعذر ، لأنه يفضى إلى التناقض ؛ لأن قياس الفرع على الأصل فى الحكم يقتضى ثبوت الحكم فى الفرع ، وقياسه عليه فى أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص يقتضى عدم ثبوت الحكم فيه فلو حمل على العموم لزم ثبوت الحكم وعدمه فى الفرع وأنه متناقض ، ثم ليس تخصيصه بالنسبة إلى أحد القسمين لإبقاء الآخر مراداً منه أولى من العكس ، وعليكم الترجيح ، لأنكم المستدلون، ثم أنه معنا ، فإن قياسه عليه فى أن لا يستفاد حكمه إلا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذى « لا يغنى من الحق شيئاً » .

سلمنا إمكان الحمل على العموم ، لكنه غير محمول عليه إجماعاً إذ خص عنه بعض الأقيسة نحو القياس فى الأحكام التعبدية ، والأحكام المنصوصة ، والقياس فيما تتعادل فيه الأمارات ، والقياس فيما كلفنا فيه باليقين، وفى الأحكام المستفادة من تنصيص العبد مع التصريح بالتعليل كما إذا قال : « أعتق غانمًا لسواده » أو « بع هذا العبد لسرقته » فإنه لا يجوز أن يقاس عليه العبد الآخر المشارك لهما فى السواد أو فى السرقة فى جواز الإعتاق ، أو البيع ، والقياس فيما وجد فيه النص المقتضى عللاً خلاف حكم القياس فتكون الآية مخصوصة ، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما تقدم

تقريره[1] .

سلمنا أنه يبقى حجة ، لكن الآية تدل على المطلوب دلالة قطعية أو ظنية ؟

والأول ممنوع ، ولا يمكن دعواه ؛ وهذا لأن دلالته مبنية على المقدمات الظنية ، والمبنى على الظنى ظنى .

والثانى مسلم لكن المسألة علمية لا يمكن التمسك بها فى المسألة العلمية .

سلمنا أن دلالتها قطعية لكنها خطاب مع الموجودين ، فاختص بالحاضرين فى عصر الرسول - عليه السلام - .

سلمنا عدم اختصاصها بهم لكنها أمر والأمر لا يفيد التكرار ، بل يكفى فيه الإتيان بالمأمور به مرة واحدة فإذا عمل بالقياس مرة كفى ذلك فى سقوط التكليف به فلم قلتم أنه متعبد به على الدوام [2] ؟

الجواب

عن الأول من وجهين :

أحدهما : أنا بيَّنا أن الأمر حقيقة فى الوجوب وأما ما ذكره من الدليل على أن جعله حقيقة فى الإباحة أولى فهو معارض بما أنا لو جعلناه حقيقة فى الوجوب أمكن جعله مجازاً فى الترجيح وجواز الفعل لكونهما لازمين له،

---

(١) انظر: الجزء الأول ورقة (٢٣٤) .

(٢) انظر ما ذكره المؤلف - رحمه الله - من هذه الاعتراضات والمناقشات فى :
المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٩ - ٤٠ ، الأحكام للآمدى ٤/٢٩ - ٣٠ ، كشف الأسرار ٣/٢٧٦ ، نهاية السول ٤/١١ ، إرشاد الفحول ص ٢٠٠ - ٢٠١ ، نبراس العقول ١/٦٦ - ٧٣ .

ولو جعلناه حقيقة فى جواز الفعل والإذن فيه لم يمكن جعله مجازاً فيهما فكان جعله حقيقة فى الوجوب أولى .

وثانيهما : أنا وإن سلمنا أن الأمر حقيقة فى الإباحة لكن يلزم منه أيضًا حصول المقصود ؛ لأنه حينئذ يجوز العمل بالقياس وكل من قال بجواز العمل به قال بورود التعبد به وبحجيته فالقول بجواز العمل به مع عدم حجيته قول على خلاف الإجماع فكان باطلاً ، وبه خرج الجواب عن الثاني ، ويخصه أن المجاز خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند القرينة الصارفة عن الأصل والأصل عدمها (1) .

قوله : لا نسلم أن الاعتبار عبارة عن المجاوزة والانتقال .

قلنا : دليله ما تقدم .

قوله : إنه حقيقة فى الاتعاظ .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه يجوز أن يقال : فلان اعتبر فاتعظ ولو كان الاعتبار عبارة عن الاتعاظ لما جاز ذلك ؛ لأن ترتيب الشيء على نفسه محال(2) .

قوله فى الوجه الأول : / (131/أ) إنه أسبق إلى الفهم عند إطلاق الاعتبار .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن الاعتبار حاصل فى الاتعاظ وغيره على ما ستعرف ذلك ، والخاص لا يتبادر إلى الفهم عند إطلاق العام إلا بعرف جار وأنه خلاف الأصل .

قوله فى الوجه الثانى : أنه استعمل فى الاتعاظ .

---

(1) انظر : الأحكام للآمدى 4/ 30 .

(2) انظر : المحصول جـ 2 ق 2/ 46 ، الأحكام للآمدى 4/ 30 ، كشف الأسرار 3/ 276 .

قلنا : مسلم لكن لا لخصوص الاتعاظ بل لعموم المجاوزة والانتقال وهو لا يضرنا ؛ لأنه لا يلزم منه أن يكون حقيقة فى الاتعاظ لخصوصه مع أنه مستعمل فى حقيقته .

قوله * فى الوجه الثالث : أنه لا يطلق المعتبر على القائس بل يصح نفيه عنه .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه يصح أن يقال : إن فلانًا يعتبر الأشياء العقلية بغيرها ، فهو معتبر فى هذا الباب .

سلمنا أنه لا يطلق عليه لكن لا يدل ذلك على أنه ليس بحقيقة فيه باعتبار ما فيه من المجاوزة والانتقال ؛ لأن اللفظ العام قد لا يستعمل بإطلاقه فى بعض ما يدخل تحته كالحيوان فى الإنسان ، هذا لو سلم أن عدم إطلاق اللفظ على معنى يدل على أنه ليس بحقيقة فيه بحسب الخصوصية ، فإن فيه كلامًا من حيث إن الحقيقة قد تهجر لموانع ، وأما صحة النفى فلا نسلم أنه يدل على التجوز والكلام فيه مر فى اللغات (1) .

سلمناه لكن لا نسلم صحة النفى مطلقًا بل لخصوص كونه قائسًا أى القائس لخصوص كونه قائسًا غير معتبر ، ولا يلزم منه صحة النفى باعتبار ما فيه من المجاوزة والانتقال .

سلمنا صحة النفى مطلقًا لكن على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز ؟ والأول ممنوع ؛ وهذا لأنا بينا أن فيه معنى الاعتبار فكيف يصح نفيه عنه على وجه الحقيقة ، والثانى مسلم لكن لا يدل ذلك على أنه مجاز فيه ، فإنه يصح سلب الإنسان عن قليل المروءة والدين مع أنه ليس بمجاز فيه بل هو إنسان حقيقة ، ثم المسوغ لهذا النفى أن المقصود الأعظم من الاعتبار إنما هو العمل

---

* آخر الورقة (٥) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الجزء الأول ورقة (   ) .

للمعاد ، فالاتعاظ أشرف الجزئيات الداخلة تحت الاعتبار ، فإذا لم يأت بما هو المقصود الأعظم والجزئى الأشرف صح أن يقال : إنه غير معتبر على سبيل التجوز كما يصح أن يقال لمن لا يتدبر في الآيات « إنه أعمى وأصم » .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أنه حقيقة فى الاتعاظ لكن مثا ذكرنا يدل على أنه حقيقة فى المجاوزة والانتقال ، وإذا حصل التعارض بين الدليلين وجب المصير إلى الترجيح وهو معنا ؛ لأنا لو جعلناه حقيقة في المجاوزة والانتقال لكان اللفظ مستعملاً فى القياس والاتعاظ وغيرهما مما فيه معنى المجاوزة والانتقال على سبيل التواطؤ [لأن] [1] فى الاتعاظ [2] معنى المجاوزة والانتقال ، فإن الإنسان ما لم يستدل بحال الغير على نفسه لا يكون متعظًا ، ولو جعلناه حقيقة فى الاتعاظ بحسب الخصوصية كان استعماله فى غيره إن كان بطريق الحقيقة لزم الاشتراك ، وإن كان بطريق التجوز لزم المجاز وهما على خلاف الأصل ، فكان جعله حقيقة فى المجاوزة والانتقال أولى[3].

قوله : وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن الأصل عدم تلك القرينة ، وإنما لا يحسن الأمر بترتيب القياس فى الفروع عليه ؛ لأنه لا مناسبة بين خصوص القياس وبين قوله ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [4] وإن كان هو داخلاً تحت مطلق الاعتبار فلا يلزم منه أن لا يكون مرادًا منه بهذا الاعتبار وإن كان يلزم [5] منه أن لا يكون مرادًا بخصوص كونه قياسًا لكنا لا ندعى ذلك وإنما

---

(١) كلمة (لأن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) فى الأصل : (الألفاظ) والمثبت من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٤٦/٢ - ٤٨ ، الأحكام للآمدى ٣٠/٤ - ٣١ ، كشف الأسرار ٢٧٦/٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٠١ ، نبراس العقول ٦٦/١ .

(٤) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٥) فى الأصل (لا يلزم) والمثبت من (ص) .

ندعى إرادته باعتبار عام ، ولا نسلم أن ترتيب ذلك العام لا يحسن عليه ، ألا ترى أنه لو قال : « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا فى كل الأمور فى هذا وغيره » كان حسنًا ، كما إذا سئل عن مسألة فأجاب بما يتناول تلك المسألة وغيرها كان حسنًا [1] .

قوله : الأمر بالاعتبار ليس أمراً بجميع الجزئيات الداخلة تحته ولا بواحد معين منها .

قلنا : إنه وإن لم يفد تعميم الزمر بجميع الجزئيات الداخلة تحته بحسب اللفظ لكنه يفيده بحسب المعنى ؛ لأن ترتيب الحكم على المسمى يشعر بعلية ذلك المسمى لذلك الحكم ، وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً فيلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به .

لا يقال : أن هذا إثبات القياس بالقياس ، أو نقول بعبارة أخرى : أن هذا نوع من أنواع القياس فثبوته يتوقف على ثبوت أصل القياس ، وإثبات أصل القياس به دور ؛ لأنا نقول : إنه قال بحجية هذا النوع من القياس لكون العلة فيه معلومة بالإيماء من لم يقل بحجية أصل القياس فيصح إثباته به بالنسبة إليه ، فأما بالنسبة إلى من أنكر ذلك بالكلية فلا ، لأنه يمنع ذلك .

وقد أجيب عنه بوجه آخر وهو : أنه يحسن أن يقال : « اعتبروا إلا الاعتبار الفلانى ، وقد ثبت فى باب العموم أن الاستثناء (يخرج) [2] من الكلام ما لولاه لدخل فيه وهو ضعيف ؛ أما أولاً : فلأنه ينتقض بالأمر بكل ماهية كلية فإنه يتأتى فيه هذا النوع من الاستثناء نحو أن يقول : صلِّ إلا الصلاة الفلانية ، وبع إلا البيع بالغبن الفاحش ، واشتر إلا الشراء الفلانى مع أن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بجميع الجزئيات الداخلة تحتها .

---

(١) انظر : المراجع السابقة فى فقرة (١) .

(٢) كلمة (يخرج) ساقطة من الأصل و(ص) ووجودها ضرورى لعدم صحة المعنى بدونها والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٤٩/٢ .

وأما ثانيًا : فلأنه ينتقض باستثناء كل واحد من الأوقات بدلاً عن الآخر عن مطلق الأمر مع أنه [لا] [1] يقتضي التكرار .

فإن قلت : لا نسلم أنه عند الاستثناء / (١٣٢/أ) لا يفيد التكرار بل يفيده لقرينة الاستثناء وإن لم يفده قبله .

قلت : فنحن نقول مثله في الاعتبار ، فلم قلت : إنه قبل الاستثناء يفيده وما ورد الاستثناء فيه من الشارع حتى يقال : إنه أراد منه العموم بقرينة الاستثناء ؟ [2]

ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر وهو : أن الأمر بالماهية الكلية وإن لم يقتض الأمر بجميع الجزئيات بدلاً عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها ، لأنه يقتضي الإتيان بواحد منها لا بعينه منها لما سبق ، وذلك يقتضي ما ذكرنا من التخيير ، ثم التخيير بينها يقتضي جواز فعل كل واحد منها ، وإذا جاز فعل القياس وجب أن يجب فعله ؛ لأن جواز فعله مع عدم وجوبه خلاف الإجماع فكان باطلاً .

قوله : سلمنا أنه يفيد كون القياس مأموراً به في الجملة لكن لم يلزم منه كون القياس المختلف مأموراً به ؟

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : ما تقدم .

وثانيهما : أنه إن أراد الشارع منه عموم ما فيه الاعتبار ، أو عموم الأقيسة فقد حصل الغرض ، وإن أراد منه نوعًا معينًا من القياس فالظاهر أن المراد منه القياس الشرعي قطعيًا كان ، أو ظنيًا ، منصوصًا كان على علته ، أو لم يكن؛ لأن الظاهر من حال الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها ، ولا

---

(١) كلمة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٤٩/٢ - ٥١ ، الأحكام للآمدي ٣٢/٤ .

يجوز أن يكون المراد منه ما تكون العلة فيه منصوصة فقط ؛ لأنه قد يمنع منه أنه من قبيل القياس بل من قبيل ما نص فيه على الحكم ، ولو سلم أنه من قبيل القياس لكنه نادر جداً وحمل كلام الشارع على * ما تعم فائدته أولى فيكون الحمل على القياس الشرعى الذى يندرج تحته المتنازع فيه وغيره أولى . وبه يعلم أنه لا يجوز الحمل على القياس القطعى فقط (١) .

قوله : الحمل على العموم متعذر للتناقض .

قلنا : نعم إن الأمر كما ذكرتم لكن نقول : لا يجوز أن يراد منه اعتبار الفرع بالأصل فى أن لا يستفاد حكمه إلا من النص كما فى الأصل لا وحده ولا مع الاعتبار فى إثبات الحكم ، أما الأول فلوجهين :

أحدهما : أن الاعتبار المراد من الآية لا بد وأن يكون مناسبًا لما قبل الآية، فإن لم يكن ذلك فلا أقل من أن لا يكون مخالفًا للمقصود ، وإلا كان الكلام ركيكًا سمجًا يصان كلام الله تعالى عن مثله بل كلام الفصحاء ، والذى يناسب ما قبل الآية إنما هو الاعتبار فى الحكم [لا] (٢) عدمه وإلا صار معنى الآية : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ، فلا تحكموا بهذا الحكم فى حق غيرهم إلا إذا ورد النص فى حقهم كما ورد فى حق هؤلاء ومعلوم أن ذلك غير مناسب بل هو مخالف للمقصود منه فكان باطلاً .

وثانيهما : أن المتبادر منه ومن أمثاله نحو(٣) أن يقول السيد لعبده بعد أن ضرب عبداً آخر له على ذنب صدر منه : اعتبر به الاعتبار فى الحكم ، لا الاعتبار فى المنع من الحكم ، والتبادر دليل على أنه حقيقة فيه فوجب حمله عليه .

---

* آخر الورقة (٦) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٣١ .

(٢) لفظة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى الأصل : (نحوز) والمثبت من (ص) .

وأما الثانى فلما ذكرتم من التناقض المذكور ، وإذا لم يجز أن يكون مرادًا من النص سقط ما ذكره من الترجيح فإنه فرع احتمال الإرادة (١) .

قوله : إنه عام [مخصوص وهو غير حجة قلنا : قد بينا أنه حجة .

قوله : دلالته ظنية] (٢).

قلنا : مسلم لكن المسألة عندنا ظنية . قوله : إنه خطاب مع الموجودين فاختص بهم .

قلنا : نعم يختص بهم إذ ذاك ، فأما بعد وجود آخرين وفهمهم وبلوغهم فلا نسلم الاختصاص بل هو عام فى حق (٣) الكل .

سلمنا أنه لا يتناولهم من حيث اللفظ لكن نقول : يلزم ثبوت هذا الحكم في حق غيرهم أيضًا لوجوه :

أحدها : انعقاد الإجماع على أن ما ثبت فى حقهم بخطاب المشافهة فإنه ثابت فى حق من يوجد بعدهم إذا لم يوجد دليل منفصل على تخصيصهم (٤) به .

وثانيها : أنه إذا جاز لهم القياس جاز لغيرهم ضرورة أنه لا قائل بالفصل.

وثالثها : أنه إذا جاز لهم القياس مع إمكان مراجعتهم إلى الرسول - عليه السلام - فى الوقائع فلأن يجوز لنا مع الناس عن ذلك بالطريق الأولى (٥) .

قوله : إنه أمر وهو لا يفيد التكرار .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٠ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) فى الأصل (قول) والمثبت من (ص) .

(٤) فى الأصل (تخصيهم) والمثبت من (ص) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٢ .

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنه لما كان عامًا فى جميع الأقيسة وجب أن يكون متناولاً لجميع الأوقات ، وإلا قدح ذلك فى كونه عامًا متناولاً للكل .

فالحاصل أن الأمر لا يفيد التكرار إذا لم تدل قرينة منفصلة على إرادة التكرار منه ، فأما إذا دلت القرينة على ذلك فلا ، والعموم قرينة دالة على إرادة التكرار .

وثانيهما : أنه إذا جاز العمل به مرة جاز العمل به فى كل وقت ضرورة أنه لا قائل بالفصل [(١)] .

وثانيها : ما روى عن النبى - عليه السلام - أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضيًا : بمَ تحكُم ؟ قال : بكتاب الله تعالى ، قال : فإن لم تجد ؟ قال بسنةِ رسولهِ ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهدُ رايي ، فقال - عليه السلام - : الحمد لله الذى وَفَّقَ رَسولَ رسوله لما يحبه الله ورسولُه « أو بالهدى » أو لما يرضاه « على اختلاف الرواية [(٢)] .

ووجه الاستدلال به : هو أن الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع فى الطلب ، فذلك الطلب إما من النصوص جلية أو خفية وهو باطل ؛ لأن العمل بالاجتهاد معلق بعدم الوجدان فى الكتاب والسنة ، وعدم الوجدان فيهما إنما يتحقق بعدم وجدان الجلى والخفى فيهما ؛ لأن وجد أن الجلى أو الخفى فى الكتاب أو السنة وجد أن فى أحدهما فنفى الوجدان ينفى وجدانهما؛ لأن النكرة فى سياق النفى تعم على /(١٣٣/أ) ما بينا ذلك ، فلو كان المراد

---

(١) انظر هذه الأجوبة التى أوردها المؤلف - رحمه الله - فى : المعتمد ٢/ ٧٣٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٠ - ٥١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٠ - ٣٢ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٧٦ - ٢٧٧ ، نهاية السول ٤/ ١١ - ١٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٠١، نبراس العقول ١/ ٦٦ .

(٢) سبق تخريجه ص (٧٥) من الرسالة .

من قوله : (أجتهد رأيي) الاجتهاد فى النصوص الجلية أو الخفية [لزم الوجدان فى الكتاب أو السنة حالة عدم الوجدان فيهما وهو] [1] جمع بين النقيضين ، أو من العقل فيما يقتضيه من الأحكام بتحسينه وتقبيحه وهو أيضًا باطل ؛ لما ثبت من بطلان التحسين والتقبيح ، أو من البراءة الأصلية وهو أيضًا باطل ؛ لأنه لا يتحقق فيها معنى الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في الطلب؛ لأن البراءة الأصلية معلومة لكل أحد من غير استفراغ الوسع فهو إذن من القياس .

ويؤكده : ما سنبين أن الرأى هو القياس .

ويؤكده أيضًا : ما روى عنه - عليه السلام - أنه حين أنفذ معاذًا وأبا موسى الأشعرى إلى اليمن فقال : « لهما بم تقضيان ؟ فقالا : إذا لم نجد الحكم [2] فى الكتاب ولا فى السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به » فقال - عليه السلام - : أصبتما [3] ، صرحا [4] فيه بالعمل

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) فى الأصل (الكتاب) والمثبت من (ص) .

(٣) تقدم تخريج حديث معاذ - رضى الله عنه - والكلام عليه فى ص ٧٥ من الرسالة أما باللفظ الذى ذكره المصنف هنا عن معاذ وأبى موسى - رضى الله عنهما - فلم أعثر عليه فى مظانه . وقد أشار العراقى فى تخريج أحاديث مختصر المنهاج ص ٢٥ إلى « حديث أبى موسى فى القياس ، وعزاه إلى الخطيب . وبالرجوع إلى كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادى ١/ ٢٠٠ وجدت حديث معاذ المشهور وأثر أبى موسى وقصته مع كتاب سيدنا عمر - رضى الله عنه - إليه فقط وسيأتى تخريجه إن شاء الله.

وقد رجح الدكتور - طه جابر - فى هامشه على المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٢ أن الإمام الرازى والآمدى ومن تبعهما من الكاتبين فى الأصول - كالمصنف رحمه الله وغيره - قد تبعوا فيه أبا الحسين البصرى فهو الذى جمع بين هاتين الروايتين ، والرواية الآتية لابن مسعود فانظر : المعتمد ٢/ ٧٣٥ .

(٤) فى الأصل ونسخة (ص) (صرحوا) .

بالقياس ، وصوبهما الرسول - عليه السلام - ، فدل على أنه حجة فهو حجة مستقلة ويؤكد لكون القياس مراداً من قوله : (أجتهد رأيي) .

وقد روى أيضًا أن الرسول - عليه السلام - قال لابن مسعود (اقضِ بالكتابِ والسنةِ إذا وجدتهما ، فإن لَمْ تجد الحكمَ فيهما فاجتهد برأيك) [1] .

والاحتجاج مثل ما تقدم فى حديث معاذ [2] .

فإن قيل : لا نسلم صحة الحديث ، وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه مرسل ، وقد ثبت أن المرسل ليس بحجة .

سلمنا أنه مسند لكنه مسند إلى مجاهيل ، إذ روى الحديث عن أناس مجاهيل من أهل حمص ، وقد بينا أنه لا تقبل رواية المجاهيل .

وثانيها : أنه روى على وجه آخر لا يمكن الجمع بينه وبينما رويتم وهو أنه لما قال معاذ - رضى الله عنه - : « اجتهد رأيي » قال له رسول الله ﷺ : «اكتُبْ إلَيَّ ، أكتُبْ إليك » ، إذ الواقعة واحدة فكان الجمع بينهما متعذراً .

وثالثها : أنه مشتمل على الخطأ فوجب أن لا يكون صحيحًا .

---

(١) أخرج الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ٢٠١/١ عن عبد الرحمن بن يزيد قال : كثر الناس على عبد الله بن مسعود يسألونه فقال : يا أيها الناس إنه قد أتى علينا زمان لسنا نقضى ، ولسنا هناك ، وأنه قد قدر أن بلغنا من الأمر ما ترون ، فمن ابتلى منكم بقضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فإن لم يكن فى كتاب الله فليقض بما قضى به النبى ﷺ فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى قضاء رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ، ولا يقولن أحدكم : إنى أخاف ، وإنى أرى فإن الحلال بيِن والحرام بيِّن وشبهات بين ذلك فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .
وأخرج البيهقى نحوه فى كتاب أدب القاضى باب ما يقضى به القاضى ويفتى به المفتى ١٥/١٠ .

(٢) انظر : الاستدلال بحديث معاذ فى المحصول جـ ٢ ق ٥٨/٢ - ٥٩ ، الأحكام للآمدى ٣٢/٤ - ٣٣ .

بيان الأول من وجوه :

أحدها : أن فيه قوله : (فإن لم تجد في كتاب الله) وهو يناقض قوله تعالى : ﴿ ولا رَطْبٍ ولا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (١) وقوله : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيءٍ ﴾ (٢) .

وثانيها : أنه يقتضي أنه عليه السلام سأله عما يقضي بعد أن نصبه للقضاء ، وذلك غير جائز ؛ لأن جواز توليته للقضاء مشروط بصلاحيته للقضاء ، وهذه الصلاحية إنما تثبت لو علم كونه عالمًا بالشيء الذي يجب أن يقضي به ، والشيء الذي لا يجوز أن يقضي به .

وثالثها : أنه يقتضي تجويز* الاجتهاد في زمن الرسول - عليه السلام - وأنه غير جائز لما سيأتي (٣) .

ورابعها : أنه يقتضي أن لا يجوز الاجتهاد إلا عند عدم الوجدان في الكتاب والسنة ، وهو باطل عندكم ؛ لأن تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز عندكم .

بيان الثاني ظاهر .

ورابعها : أنه ورد في إثبات القياس والاجتهاد ، وأنه أصل عظيم في الشرع ، والدواعي تكون متوفرة على نقل ما هذا شأنه ، وما يكون كذلك وجب بلوغه إلى حد التواتر والاشتهار ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير صحيح .

سلمنا صحته لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في كون القياس حجة

---

(١) سورة الأنعام ، الآية (٥٩) .

(٢) سورة الأنعام ، الآية (٣٨) .

* آخر الورقة (٧) من نسخة (ص) .

(٣) في ص ١٢٧٥ عند الكلام على جواز الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ .

إذ المسألة قطعية .

سلمنا صحة التمسك بخبر الواحد فى هذه المسألة ، لكن لا نسلم أن المراد من قوله : (أجتهد رأيي) هو القياس ، ولا يلزم من خروج النص والعقل والبراءة الأصلية تعينه للإرادة منه ، وهذا لأنه يحتمل أن يكون المراد منه مدركًا آخر نحو المصالح المرسلة ، أو التمسك بطريقة الاحتياط أو بتنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته ، أو أقل مفهوماته ، أو قول الشارع « احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق » .

سلمنا أن المراد منه القياس الشرعى لكن يكفى فى العمل بمقتضاه إثبات نوع منه ، ونحن نقول به ، فإن القياس القطعى عندنا حجة ، والقياس الذى نص على علته ، أو القياس الذى هو كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف حجة أيضًا عند بعض أصحابنا ، فلم قلتم أنه يقتضى أن يكون جميع أنواع القياس حجة ؟

سلمنا جواز العمل بجميع أنواع القياس لكن فى زمان الرسول أو مطلقًا ؟ أعنى به سواء كان فى زمانه أو بعده ، والأول مسلم ، لكن لا يلزم منه حجيته فى زماننا ، والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن شرط العمل بالقياس عدم الوجدان فى الكتاب والسنة [وذلك إنما يتحقق فى زمان حياة الرسول عليه السلام] (١) ؛ لعدم استقرار الشرع ، فأما بعد نزول قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ (٢) فإن ذلك متعذر ؛ لأن الدين إنما يكون كاملاً لو بين فيه جميع ما يحتاج إليه ، وذلك إنما يكون بالتنصيص على كليات الأحكام ، فإذا كان جميع الأحكام موجودة فى الكتاب والسنة تعذر العمل بالقياس لفقد شرطه(٣).

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٣) .

(٣) انظر هذه الاعتراضات الواردة على حديث معاذ فى : المعتمد ٧٣٦/٢ ، التبصرة ==

الجـواب

قوله : إنه مرسل .

سلمناه لكن الأمة تلقته بالقبول ، ومثله من المراسيل حجة . قوله : رواة الحديث مجاهيل .

قلنا : الجواب عنه من وجوه :

أحدها : أنا نمنع ذلك ؛ وهذا لأنه روى ذلك عن جـماعة من أصـحاب معاذ ، وأصـحاب [1] معـاذ مشهـورون باتباعه فى دينه وورعـه وذلك يثبت صحته .

وثانيها : هب أنا نسلم [2] أن أولئك الجماعة مـجاهيل ، لكن قد روى بطريق أخرى تثبت به الحجة إذ قد رواه عُبَادَة بن نُسَى [3] عن عبد الرحمن بن غَنْم [4] عن معاذ .

وثالثها : هب أنه لم تصح طريقـة أخـرى فى روايتـه لكن الأمة تـلقتـه بالقبول ، فإن منهم من قبله واحتج به على كون القياس حجة .

ومنهم من قبله ولكنه أوّله ومثله حجة وإن كان رواية مجاهيل .

== ص ٤٢٥ ، المستـصـفى ٢/ ٢٥٤ ، المحـصـول جـ ٢ ق ٢/ ٥٣ - ٦١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٥ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(١) كلمة (أصحاب) ساقطة من (ص) .

(٢) فى الأصل (لا نسلم) والمثبت من (ص) .

(٣) هو عبادة بن نسى الكندى أبو عمرو الأردنى قـاضى طبرية وثقه ابن معين والنسائى ، مات سنة ١١٨هـ .

انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب ٥/ ١١٣ ، تقريب التهذيب ١/ ٣٩٥ .

(٤) من كبار ثقات التابعين وأخذ الفقه على يديه أهل دمشق واختلف فى صحبته ، توفى سنة ٧٨هـ .

انظر : الإصابة ٢/ ٤١٨ ، تقريب التهذيب ١/ ٤٩٤ .

نعم هذا لا يفيد القطع بالصحة ، لكن لا يلزم منه أن لا يفيد ظن الصحة الذى يتوقف عليه الاحتجاج فقط [1] .

قوله ثانيًا : روى الحديث على وجه آخر لا يمكن الجمع بينه وبين ما رويتم.

قلنا : لا نسلم صحة تلك الرواية ؛ لأنها تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة فكانت باطلة .

سلمنا صحته لكن لا نسلم أنه لا يمكن الجمع بينهما ، وهذا لأنا وإن سلمنا أن الواقعة واحدة لكن يمكن الجمع بينهما بأن يصرف قوله « أجتهد رأيي » إلى الوقائع التى لا تحتمل التأخير ، وقوله : (اكتُب إلىَّ أكتُب إليك) تصرف إلى التى تحتمل التأخير .

سلمنا أنه لا يمكن الجمع بينهما لكن روايتنا مشهورة بين المحدثين والفقهاء، وروايتكم غريبة لم يذكرها المعتبرون من المحدثين فلا تعارضها [2] .

قوله : إنه مشتمل على الخطأ .

قلنا : لا نسلم .

قوله : لأنه يناقض [قوله تعالى : ﴿ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ ﴾ [3] وقوله: ﴿ ما فَرَّطْنَا فى الكِتَابِ مِنْ شَىْء ﴾ [4] قلنا :[5]] لَا نسلمْ ؛ وهذا لأنه ليس المراد من الآية المذكورة أن بيانَ كل شىء فى الكتاب ، فإن ذلك خلاف ما

---

(١) انظر : المستصفى ٢/٢٥٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٧ ، كشف الأسرار ٣/٢٧٨ .

(٢) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٦٤ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية (٥٩) .

(٤) سورة الأنعام ، الآية (٣٨) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

علم بالضرورة ، فإن من المعلوم بالضرورة أنه غير مشتمل على علم الهندسة والحسابات ، وكثير من الأحكام الظنية بل من الفرعية كتفاريع الحيض والنفاس، بل البيع والإجارة مع مسيس الحاجة إليهما .

فإن قلت : المراد من النص - إن شاء الله تعالى - أنه ليس شيء مما يحتاج إليه في الأمور[1] الدينية ألا وهو مبين فى الكتاب إما بصراحته أو بواسطة بيان مداركه ، فعلى هذا خرج عنه العلوم الهندسية والحسابية والطبية ؛ لأنها ليست من العلوم الدينية ، وأما التفاريع الذى ذكرتم فلا نسلم أنه غير مبين فيه بل هو مبين فيه بواسطة ؛ وهذا لأنه بين فيه وجوب الأخذ بقول الرسول والإجماع وأحكام تلك التفاريع مبين فى السنة والإجماع فيكون مبينًا فى الكتاب .

قلت : فحينئذ اندفع التناقض ؛ لأن الكتاب لما دل على وجوب الأخذ بالسنة ، والسنة دلت على وجوب الأخذ بالقياس ، والقياس دل على الأحكام المثبتة به دل الكتاب على تلك الأحكام بهذه الواسطة ، والمراد من عدم الوجدان فى الكتاب عدم الوجدان بالصراحة ضرورة أن ما وجد فى السنة والقياس وجد فى الكتاب بالواسطة [2] .

قوله : إنه يقتضى أنه عليه السلام سأله عما يقضى به بعد أن نصبه للقضاء وأنه غير جائز .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن المراد من قوله حين بعثه ، أى : حين عزم على بعثه، فإن إطلاق اسم السبب على السبب مجاز مشهور كثير الاستعمال.

سلمناه ، لكن لا نسلم أنه غير جائز إذا كان على وجه التأكيد أو لتحصيل العلم بما أخبر به فإنه ليس الخبر كالعيان .

---

(١) فى الأصل (العلوم) والمثبت من (ص) وهو بمعناه .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٦١ - ٦٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٨ .

قوله : إنه يقتضى تجويز الاجتهاد فى زمان الرسول .

قلنا : نعم وما المانع منه لا سيما فى حق البعـيد فى الواقعة التى لا تحتمل التأخير[1] ؟

قوله : إنه يقتضى أن لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس .

قلنا : من لم يقل من القائلين بكون القياس حجة بمفهوم الشرط ، أو قال به لكن لم يجوز تخصـيص الكتاب والسنة بالقياس فقـد سقط عنه هذا السؤال بالكلية ، وإن كان يرد عليه أعنى من قال بمفهـوم الشرط وعدم تخصيصهم[2] بالقياس مثل هذا السؤال بالنسبة إلى السنة .

وأما من قال بهما فيجيب عنه : بأن المراد منه عدم وجدان * ما يدل على الحكم من غير معارضة ، وهذا وإن كان تخـصيصًا لكن يجب المصير إليه وإلا لزم أن لا يجوز تخـصيص الكتاب بالسنة مـتواترةً كانت أو آحـادًا وأنه خلاف الإجماع [3] .

ولقائل أن يقول : لم يلزم من تخصيص العام فى موضع لدليل تخصِيصُهُ حيث لـم يوجد الدليل ، فـلا يلزم من تخصـيص قوله : « فـإن لم تجد أولاً تخصـيصـه ثانيًا ، فإن ذلك إنما كـان لقوة السنة المتـواترة مع كونه جـمعًا بين الدليلين [وهو غير حاصل فى صورة القياس ولا يمكن أن يقال فيه : صير إليه لكونه جمعًا بين الدليلين] [4] ، لأن ذلك يتوقف على كونه دليـلاً ، فإثبات كونه دليلاً به دور ، وبتقدير أن يثبت كونه دليلاً فليس هو كالسنة فضلاً عن أن

---

(١) انظر : المرجعين السابقين .

(٢) فى الأصل (تخصيهم) والمثبت من (ص) .

* آخر الورقة (٨) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٦٣/٢ ، الأحكام للآمدى ٣٨/٤ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

يكون كالمتواترة منها ، ولو قيل يصار جمعًا بين هذا وبين الدليل الدال على كون القياس حجة خرج هذا عن أن يكون دليلاً مستقلاً ، فالأولى أن يعدل عن هذا ، ويقال : هذا وإن كان تخصيصًا لكن يجب المصير إليه ؛ لأن الظاهر إرادة المعنى الواحد منهما ، ولأن الحمل على التخصيص أهون من تكذيب الراوى وإبطال الحديث بالكلية .

قوله : الحديث ورد فى واقعة عظيمة فكان يجب أن يكون مشهوراً متواتراً .

قلنا : أما الشهرة فحاصلة ، وأما وجوب بلوغه إلى حد التواتر فممنوع؛ وهذا لما سبق أن خبر الواحد مقبول فيما تعم به البلوى ولو سلم أنه لا يقبل لكن لا نسلم وجوب بلوغه إلى حد التواتر ؛ وهذا فإن من لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يشترط فيه البلوغ إلى حد التواتر بعينه ، بل أحد الأمرين : أما التواتر ، أو الشهرة ، فإن الخبر المشهور عنده مقبول فيما تعم به البلوى وهى حاصلة فى خبرنا فوجب قبوله على الرأيين [(١)] .

قوله : إنه خبر واحد / (١٣٥/أ) فلا يجوز التمسك به فى المسألة العلمية .

قلنا : لا نسلم أن المسألة قطعية بل هى عندنا ظنية .

سلمنا أن المسألة قطعية لكن ليس المطلوب من كل واحد مما يذكر من الأدلة عليه العلم بل من مجموعة فكونه وحده لا يفيد القطع لا يقدح فيه[(٢)] .

قوله : لا يلزم من خروج النص ، والعقل ، والبراءة الأصلية منه أن يكون المراد منه القياس .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٦٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٧ .

(٢) انظر : المرجعين السابقين .

قلنا : إن [كل] [1] من قال : إن المراد منه مدرك آخر غير النص والعقل والبراءة الأصلية قال : أن المراد منه القياس ، فالقول بأن المراد منه مدرك آخر غير القياس قول على خلاف الإجماع فكان باطلاً .

قوله : المراد منه القياس القطعى ، والذى نص على علته ، وقياس تحريم الضرب على تحريم تأفيفه .

قلنا : النبى - عليه السلام - إنما سكت عند قوله : « اجتهد رأيي » لعلمه بأن الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام ، وإلا لما سكت كما فى ذكر الكتاب والسنة ولو حمل قوله (اجتهد رأيي) على ما ذكرتم من الأقيسة لم يكن ذلك وافيًا بأقل القليل منها ، فإن القياس القطعى فى الشرعيات فى غاية القلة ، والقياسان الباقيان وإن كانا أكثر منها لكنهما أيضًا قليلين لعلهما لا يفيان بإثبات عشر عشير الأحكام : فكان يجب أن لا يسكت الرسول عليه السلام ، ولما سكت دل ذلك على أنه واف وليس هو إلا القياس المطلق الشامل للظنى والقطعى والمجلى والخفى ، والمعنوى والشبيه ، وهذا يصلح أن يكون جوابًا عن السؤال الذى قبل هذا السؤال وإن لم يذكره ثمة .

وعن الأخير ما سبق فى المسلك الذى قبل هذا ويخصه : أنا نمنع أن إكمال الدين إنما يكون بالتنصيص على كليات الأحكام فقط بل هو بيان جميع ما يحتاج إليه فى الدين ، ثم البيان قد يكون بلا واسطة كما فى التنصيص ، وقد يكون بواسطة كما إذا بين المدارك للأحكام فلم قلتم : إنه لا يحصل ذلك إلا إذا كان البيان بلا واسطة ؟ وحينئذ لا يكون إكمال الدين منافيًا للعمل بالقياس[2] .

وثالثها : ما روى أن عمر - رضى الله عنه - سأل رسول الله ﷺ عن

---

(1) لفظة (كل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(2) اعتمد المؤلف - رحمه الله - فى إجابته ومناقشته لهذه الاعتراضات على ما في: المحصول جـ ٢ ق ٦١/٢ - ٦٧ ، الأحكام للآمدى ٣٧/٤ - ٣٩ .

قُبْلَةِ الصائِمِ ؟ فقال عليه السلام : « أرأيتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَجْتَهُ ، أكنت شاربه ؟ » (١) .

ووجه الاستدلال : أنه عليه السلام استعمل القياس ، من حيث إنه قاس مقدمة الجماع وهي القبلة على مقدمة الأكل وهي المضمضة في أنه لا يحصل الإفطار بها ، كما لا يحصل بالمضمضة بجامع عدم حصول المقصود منهما ، وإذا استعمله الرسول - عليه السلام - وجب أن يكون حجة لوجوه :

أحدها : لما سبق أن التأسي به واجب .

وثانيها : أن قوله : « أرأيت » خرج مخرج التقرير ، فلولا أنه قد تمهد عند عمر - رضي الله عنه - أن القياس حجة لما حسن هذا الاستعمال ، ألا ترى أن الإنسان لو حكم بحكم من الكتاب أو السنة ثم سأله عن ذلك من لا يعتقد الكتاب والسنة لم يجز له أن يقول له في جوابه : أليس أن الله تعالى قد قال في [كتابه] (٢) كذا وكذا ؟ أو الرسول قال كذا وكذا ؟ وإنما يحسن ذلك أن لو تقدر عنه حجيتهما ، ولو سلم أنه يحسن ذلك لكن لا نشك في أنه لا يحسن ذلك إذا كان المجيب لا يعتقد ذلك ، فكان ذلك دالاً على أن

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم باب القبلة للصائم ٥٥٦/١ من حديث عمر قال : هششت فقبلت وأنا صائم ، فقلت : يا رسول الله صنعت اليوم أمرًا عظيمًا قبلت وأنا صائم ، قال : أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم ، قال : فقلت : لا بأس به، فقال رسول الله ﷺ : « فمه » .

وأخرجه عنه ابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصيام باب الرخصة في قبلة الصائم ٢٤٥/٣ .

وأخرجه عنه ابن حبان في صحيحه في كتاب الصيام باب القبلة للصائم ص ٢٢٧ من موارد الظمآن .

وأخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الصوم ٤٣١/١ وقال : (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي .

(٢) كلمة (كتابه) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ص) .

الرسول كان يعتقد حجيته فوجب أن يكون حجة فى نفس الأمر ، وإلا لزم أن يكون اعتقاده خطأ وهو باطل .

وثالثها : أنه إذا جاز [(١)] للرسول - عليه السلام - العمل به جاز لغيره ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفصل [(٢)] .

ونحوه ما روى أن امرأة من خَثْعَم جاءت إلى الرسول - عليه السلام - وقالت : يا رسول الله : إن فريضةَ الحَجِّ أدْرَكَتْ أبى شَيْخًا كبيراً لا يستطيعُ أن يَحُجَّ فإن حَجَجْتُ عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : « أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ فَقَضَيْتِه ، أكان ينفعُهُ ذلك ؟ قالت : نعم ، فقال - عليه السلام - فدينُ الله أحقُّ بالقَضَاءِ » [(٣)] .

---

(١) فى (ص) : « إذا جاز له » .

(٢) انظر وجه الاستدلال بهذا الحديث فى : المستصفى ٢/ ٢٥٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٦٧ - ٧٠ .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الحج باب وجوب الحج وفضله ٢/ ٥٥١ وفى باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة ٢/ ٦٥٧ ، ولفظه : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : كان الفضل رديف رسول الله ﷺ فجاءت امرأة من خثعم فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه وجعل النبى ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر ، فقالت يا رسول الله : إن فريضة الله على عباده فى الحج أدركت أبى شيخًا كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال : نعم وذلك فى حجة الوداع .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الحج باب الحج عن العاجز لزمانه وهرم ونحوهما أو للموت ٢/ ٩٧٣ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الحج باب ما جاء فى الحج عن الشيخ الكبير والميت ٢/ ٢٠٣ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره ١/ ٤٢٠ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب آداب القضاء باب الحكم بالتشبيه والتمثيل ٥/ ١١٧ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب المناسك باب الحج عن الحى إذا لم يستطع ٢/ ١٥٧ .

ولفظه أيضًا قريب من هذا الحديث الذى ذكره المصنف .

ووجه الاستدلال به : أنه عليه السلام ألحق دين الله الذى هو الحج بدين الآدمى (1) فى حصول النفع بالقضاء (2) .

لا يقال : إنه نبه على العلة ومثل هذا القياس قد تلتزم حجيته ؛ لما سبق أن بعضهم قال بحجية ما نص على عليته ، أو أومئ إليها ؛ لأنا نقول : إن عنى بالتنبيه أنه ذكر العلة بلفظ صريح أو أومئ إليها فهذا ممنوع ؛ وهذا لأنه ليس فى الحديثين ما يدل على أن علة الحكم فى الأصل كذا ، وإن عنى به أنه ذكرا مفسرًا عليه يتبادر منه فهم العلة فهذا مسلم ، لكن لا نسلم أن هذا ملحق بالتنصيص على العلة فإن ذكر أصل القياس* لا يكون تنصيصًا على العلة .

فإن قلت : نحن نسلم(3) أنه عليه السلام ألحق القبلة بالمضمضة وألحق الحج بالدين لكن لا نسلم أن ذلك بطريق القياس بل لعل ذلك بطريق النص .

قلت : المتبادر إلى الفهم منه الإلحاق بطريق القياس ؛ لأنه يفهم منه الجامع على الوجه الذى تقدم تقريره فلو كان ذلك بطريق النص لما فهم ذلك .

وأيضًا لا معنى للإلحاق بطريق النص إلا أن ينص على الحكم فى هذه الصورة كما نص فى تلك الصورة فيجمع بينهما / (136/أ) فى الحكم والتنصيص وحينئذ يكفى أن يقول : الحكم هنا على ما نص فى المضمضة أو(4) على ما بين فيها ، وحينئذ يصير قوله : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه » ضائعًا (5) .

---

(1) كلمة (بدين) ساقطة من (ص) .

(2) انظر وجه الاستدلال بهذا الحديث فى: المستصفى 2/ 255، المحصول جـ2 ق2/ 73، الأحكام للآمدى 4/ 33 ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد 2/ 254.

* آخر الورقة (9) من نسخة (ص) .

(3) فى الأصل (لا نسلم) والمثبت من (ص) .

(4) الهمزة فى قوله (أو على) ساقطة من (ص) .

(5) انظر هذه المناقشات والاعتراضات فى : المستصفى 2/ 255 ، الأحكام للآمدى 4/ 39 مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد 2/ 253 .

ورابعها : الأحاديث التى تشتمل على تعليل كثير من الأحكام ، نحو قوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : أينقص الرطب إذا جَفَّ ؟ فقالوا: نعم فقال عليه السلام : فلا إذن » [1] .

وقوله فى حق المحرم الذى وقصت به راحلته : « لا تُخَمِّرُوا رأسَه ولا تُقَرِّبُوه طِيبًا ، فَإِنَّهُ يُحْشَرُ يومَ القيامةِ مُلَبِّيًا » [2] .

---

(1) أخرجه أبو داود فى كتاب البيوع والإجارة باب فى التمر بالتمر ٢/ ٢٢٥ من حديث سعد بن أبى وقاص - رضى الله عنه - .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب البيوع ، باب ما جاء فى النهى عن المحاقلة والمزابنة ٣٤٨/٢ ، وقال : حديث حسن صحيح .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب البيوع باب اشتراء التمر بالرطب ٢٦٨/٧ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب التجارات باب بيع الرطب بالتمر ٢/ ٢٩ .

وأخرجه عنه مالك فى كتاب البيوع باب ما يكره من بيع التمر ٢/ ٦٢٤ .

وأخرجه عنه الشافعى بسنده فى الرسالة فقرة ٩٠٧ ص ٣٣١ بتحقيق أحمد شاكر .

وأخرجه عنه أحمد فى مسنده ١/ ١٧٩ .

وأخرجه عنه الحاكم فى المستدرك فى كتاب البيوع ٣٨/٢ - ٣٩ ثم قال : « هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس وأنه محكم فى كل ما يرويه من الحديث إذ لم يوجد فى رواياته إلا الصحيح ، خصوصًا فى حديث أهل المدينة، ثم لمتابعة هؤلاء الأئمة إياه فى روايته عن عبد الله بن يزيد والشيخان لم يخرجاه لما خشياه من جهالة زيد أبى عياش » ووافقه الذهبى .

(2) أخرجه البخارى فى كتاب الجنائز باب الكفن فى ثوبين ١/ ٤٢٥ عن ابن عباس رضى الله عنهما .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الحج باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ٢/ ٨٦٥ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب الجنائز باب كيف يصنع بالمحرم إذا مات ١٩٦/٢ .

وأخرجه الترمذى عنه فى أبواب الحج باب ما جاء فى المحرم يموت فى إحرامه ٢١٤/٢ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب مناسك الحج باب تخمير المحرم وجهه ورأسه ١٤٤/٥ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب المناسك باب المحرم يموت ٢/ ١٩٥ . ==

وقوله فى شهداء أحد : « زَمِّلُوهُم بِكُلُومِهِم وَدِمَائِهِم ، فإنهم يُحشَرُون يوم القيامةِ وأوداجُهُم تَشْخُبُ دمًا ، اللونُ لَونَ الدم ، والريحُ ريحُ المِسْكِ » (١) .

وقوله عليه السلام : (إذا استيقظَ أحدُكُم من مَنَامِهِ فلاَ يَغمِسْ يَدَهُ فى الإناءِ حتى يَغْسِلَهَا ثلاثًا ، فإنهُ لا يَدْرِى أينَ بَاتَتْ يدُه) .

وقوله فى الهرة : (إنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عليكم(٢) والطَّوَّافَات) (٣) .

== ومعنى وقصت به ناقته : يقال وقصت الناقة براكبها وقصاً من باب وعد إذا رمت به فقد عنقه .

انظر : النهاية لابن الأثير ٥/ ٢١٤ مادة (وقص) .

(١) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك - رضى الله عنه - : (أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم فى كتاب الجنائز باب فى الشهيد يغسل ٢/ ١٧٤ .

وأخرج نحوه الترمذى فى الجنائز باب ما جاء فى ترك الصلاة على الشهيد ٢/ ٢٥٠، من حديث جابر بن عبد الله وقال : حديث صحيح .

وأخرجه النسائى فى كتاب الجنائز ، باب ترك الصلاة على الشهيد ٤/ ٦٢ .

ومعنى زملوهم بكلومهم ودمائهم : أى لفوهم فيها ، يقال : تزمل بثوبه إذا التف فيه.

انظر : النهاية لابن الأثير ٢/ ٣١٣ مادة (زمل) .

(٢) كلمة (عليكم) ساقطة من (ص) .

(٣) أخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب سؤر الهرة ١/ ١٨ من حديث أبى قتادة - رضى الله عنه - .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى سؤر الهرة ١/ ٦٢ وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الطهارة ، باب سؤر الهرة ١/ ١٧٨ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الطهارة باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة فى ذلك ١/ ٧٢ .
==

وقوله - عليه السلام - فى الصيد : (فَإِنْ وَقَعَ فِى المَاءِ فَلاَ تَأْكُلْ منه [1] لَعَلَّ المَاءَ أَعَانَ عَلَى قَتْلِه) [2] .

وقوله عليه السلام : (أَنَا أَقْضِي بَيْنَكُم بالـــرَّأى فيمـا لم يَنْزِلْ فيـه وَحْى)[3] و(الرأى) [4] هو تشبيه شىء بشىء ، جعل علة الحكم المشابهة .

وقوله - عليه السلام -: (كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَن ادِّخَارِ لُحُومِ الأَضَاحِي لأجل

== وأخرجه عنه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة باب الطهور للوضوء ١/ ٢٣ .

(١) كلمة (منه) ساقطة من (ص) .

(٢) هذا الحديث رواه عدى بن حاتم - رضى الله عنه - مرفوعًا .

وقد أخـرجه عنه البخـارى فى كتاب الذبائح والصـيد ، باب : الصيـد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة ٥/ ٢٠٨٩ .

وأخـرجه عنه مسـلم فى كتـاب الصيـد والذبائح ، باب الصيـد بالكلاب المُعَلَّمَة ٣/ ١٥٣١.

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الصيد ، باب فى الصيد ٢/ ٩٧ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كـتاب الصيد ، باب فيمن يرمى الصيد فـيجده ميتًا فى الماء ٣/ ١٥ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الصيد والذبائح ، باب فى الذى يرمى الصيد فيقع فى الماء ٧/ ١٩٢ .

وأخرجـه عنه البيهـقى فى كتاب الصـيد والذبائح باب الصـيد يرمى فيـقع على جبل فيتردى منه أو يقع فى الماء ٩/ ٢٤٨ .

(٣) أخرجه أبو داود بنحو هذا اللفظ فى كتاب الأقـضية باب فى قضاء القاضى إذا أخطأ ٢/ ٢٧٠ عن أم سلمة - رضى الله عنها - أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فى مواريث دَرَسَتْ فـقال لهما رسـول الله ﷺ : (إنى إنما أقضى بينكم برأيي فيـما لم ينزل على فيه) .

(٤) كلمة (الرأى) ساقطة من الأصل ونسـخة (ص) وصحة المعنى لا تستـقيم بدونها والتصويب من الأحكام للآمدى ٤/ ٣٥ .

الدَّافة (١) ألاَ فادَّخِرُوهَا) (٢) ، وأمثالها كثيرة .

ووجه الاستدلال بها : أنه لا بد وأن يكون للتعليل فائدة زائدة على أصل ثبوت الحكم وإلا لزم العبث (٣) وهو التطويل من غير فائدة ، وأنها إما اتباع الحكم أينما تثبت العلة أو وجه الاطلاع على الحكمة فى تلك الصورة فقط(٤) .

والأول اعتراف بصحة القياس ، والثاني قول بإثبات العلة القاصرة وأنه يصحح القول بالقياس مطلقًا ؛ لأن القول بالجواز ثمة مع عدم الجواز فى المتعدية خلاف الإجماع والمعقول (٥) .

وخامسها : الإجماع ، وهو المُعَوَّلُ عليه لجماهير المحققين من الأصوليين وتقريره : أن العمل بالقياس [مجمع عليه بين الصحابة فكل ما كان مجمعًا عليه بينهم فهو حق فالعمل بالقياس حق .

---

(١) فى الأصل (الاراقة) والمثبت من (ص) .

(٢) أخرجه مسلم عن عائشة - رضى الله عنها - فى كتاب الأضاحى باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث فى أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء ٣/ ١٥٦٠ - ١٥٦١ ، ولفظه فى مسلم « ... إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا » .

واخرجه الإمام مالك عنها فى الموطأ فى كتاب الضحايا ، باب ادخار لحوم الأضاحى ٢/ ٤٨٤ .

ومعنى الدافة : قال أهل اللغة : الدَّافة قوم يسيرون جميعًا سيرًا خفيفًا ودافة ، الأعراب : من يرد منهم المصر والمراد هنا : من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة.

انظر : النهاية لابن الأثير ٢/ ١٢٤ مادة (دفف) .

(٣) فى الأصل (العنت) والمثبت من (ص) .

(٤) كلمة (فقط) ساقطة من (ص) .

(٥) انظر وجه الاستدلال بهذه الأحاديث فى : المعتمد ٢/ ٧٤١ ، المستصفى ٢/ ٢٥٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٣ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٨٠ .

بيان المقدمة الأولى] [1] : العمل بالقياس كان شائعًا ذائعًا فيما بين الصحابة من غير إنكار يصدر[2] من أحد منهم فكان إجماعًا على ما تقدم تقريره في فصل الإجماع [3] .

وإنما قلنا : إن العمل بالقياس كان شائعًا ذائعًا فيما بينهم .

روى عن الصدِّيق - رضى الله عنه - أنه قال حين سئل عن الكلالة : « أقول فيها برأيي فإن يكن صوابًا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان » [4] .

والرأى هو القياس لوجهين :

أحدهما : أنه يقال : أقلت هذا برأيك أم بالنص ؟ فيجعل أحدهما فى مقابلة الآخر وذلك يدل على أن الرأى لا يتناول القول بالنص جليًا كان أو خفيًا ، وإذا كان المراد من الرأى غير النص وجب أن يكون المراد منه القياس لما

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(2) فى الأصل (قصد) والمثبت من (ص) .

(3) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٤٠ .

(4) أخرجه البيهقى فى سننه عن طريق يزيد بن هارون عن عاصم الأحول عن الشعبى سئل أبو بكر عن الكلالة ، فقال : أقول فيها برأى فإن كان صوابًا فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان أراه ما خلا الوالد والولد فلما استخلف عمر قال إنى لأستحى من الله أن أرد شيئًا قاله أبو بكر .

وأخرجه أيضًا من طريق سعيد بن منصور فى كتاب الفرائض باب حجب الأخوة والأخوات من قبل الأم بالأب والجد والولد وولد الابن ٦/ ٢٢٣ - ٢٢٤ .

وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف فى كتاب الفرائض ١٠/ ٣٠٤ .

وابن جرير فى تفسيره ٤/ ٢٨٣ من طريق عامر الشعبى .

وقد أعله ابن حزم فقال : منقطع ؛ لأن الشعبى لم يدرك عمر ولد بعده بأكثر من عشرة أعوام ثم مخالفة عمر لأبى بكر مشهورة . وليس تعظيمه إياه بموجب أن لا يخالفه .

انظر : المحلى ١٠/ ٣٩٢ والمعتبر ص ٢٢٣ .

سبق فى حديث معاذ .

وثانيهما : أنه يسمى أصحاب القياس كأصحاب أبى حنيفة أصحاب الرأى ويجعلونه مقابلاً لأصحاب الحديث وذلك يدل على أن الرأى هو القياس (١) .

وروى عنه أيضًا : أنه وَرَّثَ أم الأم ، فجاءت أم الأب فقال لها : لا أجد لك فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله شيئًا ، فقال له بعض الأنصار : لقد وَرَّثْتَ امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت « (٢) فرجع إلى التشريك بينهما فى السدس ، وليس ذلك إلا بطريق القياس .

وروى عنه أيضًا أن كان يُسَوِّى فى القسمة حتى قال له عمر - رضى الله

---

(١) يرى بعض علماء الأصول ومنهم الإمام الرازى والمصنف - رحمهما الله - أن الرأى هو القياس لأنه يقال للإنسان : « أقلت هذا برأيك أم بالنص » ؟ فيجعل أحدهما فى مقابلة الآخر ، وهذا دليل على أن الرأى لا يتناول الاستدلال بالنصوص جلية كانت أو خفية .

انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٨٥ .

والحق أن الرأى أعم من القياس ، والقياس أخص منه ، وذلك لأن الرأى يشمل القياس الذى هو وسيلة من وسائل الاجتهاد بالرأى ، ويشمل الاجتهاد بالرأى القائم على المصلحة التى لم يرد فيها نص كما يشمل الاجتهاد بالرأى فى تفهم معنى النص وتفسيره وإشاراته ولوازمه العقلية وغير ذلك من أنواع الاجتهاد بالرأى .

ولكن المصنف هنا يبدو أنه أراد اعتبارهما مترادفين ليسلم له القول بأن الصحابة - رضوان الله عليهم - قالوا هذه الأقاويل لغير نص ، ومادام الأمر كذلك فقد ثبت أنه لأجل قياس ، إذ لا واسطة .

انظر تعليق الدكتور طه جابر على المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٨٥ ، الاجتهاد بالرأى وأثره فى مدرسة المدينة للدكتور أبى بكر إسماعيل ميقا ص ٤٣ .

(٢) أخرجه الإمام مالك فى الفرائض باب ميراث الجدة ٢/ ٥١٣ .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الفرائض ٤/ ٩٠ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب فرض الجدة والجدتين ٦/ ٢٣٥ .

عنه - : « كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله ﷺ كمن دخل فى الإسلام كُرْهًا ؟ قال أبو بكر - رضى الله عنه - : « إنما أسلموا لله وأجورهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ » ولما انتهت النوبة إلى عمر فرَّق بينهما، ومعلوم أنه ليس مستندهما فى ذلك إلا القياس ، وأنه أثبت عقد الإمامة بالعهد قياسًا على عقدها بالبيعة ، والصحابة كلهم رضوا به وما خالفه أحد فى ذلك (١) . وليس مستنده فى إثباته بالعهد سوى القياس من حيث إنهم جعلوا تعيين الإمام كتعيين الأمة فى البيعة .

وروى - عمر رضى الله عنه - أنه قال فى الجد : « أقضى فيه برأيي وأقول برأى » .

وروى أنه قَضَى فيه بآراء مختلفة (٢) .

وروى عنه أنه قال فى الجنين لما سمع الحديث : « لَوْلاَ هَذَا لَقَضَيْنَا فِيهِ بِرَأْيِنَا » .

ونقل عنه أيضًا أنه كتب إلى أبى موسى الأشعرى : « اعرفْ الأشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ » وفى رواية الأمثال وَقِسْ الأمورَ برأيك »(٣) وهذا صريح فى الباب .

---

(١) انظر : أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٢١٠ .

(٢) أخرجه البيهقى فى سننه ٦/٢٤٦ فى كتاب الفرائض باب من لم يورث الأخوة مع الجد .

(٣) أخرجه الدارقطنى فى سننه فى الأقضية والأحكام باب كتاب عمر - رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى ٤/٢٠٦ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب آداب القاضى باب إنصاف الخصمين فى المدخل عليه والاستماع منهما . السنن الكبرى ١٠/ ١١٥ ، ١٣٥ وقال : هو كتاب معروف مشهور ولا بد للقضاة من معرفته والعمل به .

وأخرجه ابن عبد البر فى بيان العلم وفضله ٢/ ٨٢ .

وذكره ابن القيم فى إعلام الموقعين ١/ ٨٥ وشرحه شرحًا مستفيضًا .

وروى عنه أنه شَرَّكَ بين إخوة الأب والأم وبين إخوة الأم في الثلث في المسألة الحِمَارِيَّة لما سمع قولَ إخوةِ الأب والأم : هَبْ أن أبانا كان حِمَاراً ألَسْنَا من أُمٍّ واحدة ؟ (١)

ومعلوم أنه ليس ذلك بنص وإلا لما قضى بخلافه ، ثم رجع عند سماع قولهم : « هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة » .

وروى عنه أنه أنكر على سمرة (٢) حين أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور ، وخللها وباعها محتجًا بالقياس على الشحم إذ قال : قَاتَلَ الله سمرة أما علم أنه قال عليه السلام : « لَعَنَ الله اليَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا / (١٣٧/أ) وَبَاعُوهَا وأَكَلُوا أَثْمَانَهَا » (٣).

---

(١) هي مسألة المشركة ، وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم . حكم عمر - رضي الله عنه - فيها بالنصف للزوج وبالسدس للأم وبالثلث للإخوة من الأم ، ولم يعط للإخوة من الأب والأم شيئًا فقالوا : « هب أن أبانا كان حماراً ، ألسنا من أم واحدة» فشرك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث .

أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الفرائض ١٠/٢٤٩ .

وأخرجه البيهقي في سننه في كتاب الفرائض ٦/٢٥٥ .

(٢) هو سمرة بن جندب بن هلال الغزاري صحابي من الشجعان القادة نشأ في المدينة ونزل البصرة فكان زياد يستخلفه إذا سار إلى الكوفة ولما مات زياد أقره معاوية عامًا أو نحوه ثم عزله . مات بالكوفة وقيل بالبصرة سنة ٦٠هـ .

له ترجمة في : الإصابة ٢/٧٨ ، تهذيب التهذيب ٤/٢٣٦ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه ٢/٧٧٤ .

وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ٣/١٢٠٧ .

وأخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجارات باب في ثمن الخمر والميتة ٢/ ٢٥٠ .

وأخرجه الترمذي في البيوع باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام ٢/ ٣٨١ .

وأخرجه النسائي في كتاب البيوع باب بيع الخنزير ٧/٣٠٩ .

وأخرجه ابن ماجه في كتاب التجارات باب ما لا يحل بيعه ٢/ ١٠ ==

قاس الخمر على الشحم فى أن تحريمها تحريم لثمنها .

[وروى عنه - رضى الله عنه - أنه جَلَدَ أبا بكرةَ حَدَّ القـذفِ حيـث جاء شاهدًا على الزنا ولم يكمُلْ النِّصَابُ قياسًا على القاذف [1]] [2] ، إذ الشاهد لا يُعَدُّ قَاذِفًا حتى يكون مندرجًا تحت النص .

واشتهر عنه - رضى الله عنه - أنه كان يقـول فى كثير من الوقائع : هذا ما رأى عـمر ، وهـذا ما أرى الله عـمر[3] ، وروى عنه أنه ورث المبـتـوتة بالـــرأى [4] .

ولما تردد فى قتل الجماعـة بالواحد قال له على - رضــى الله عنــه - : « أرأيتَ لَو اشتركَ نفرٌ من سَرِقةٍ أكنتَ تَقْطَعُهُم ؟ قال : نعم فكذا هذا » [5]

== وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ١/ ٢٥ ، ٢٤٧ ، ٢٩٣ ، ٣٢٢ .

(١) أخرجه ابن حزم فى المحلى ١٣/ ٢٣٨ ، وانظر إعلام الموقعين ١/ ٢١٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ورد فى سنن البيهقى ١٠/ ١١٦ (أن عـمر رأى رأيًا فكتب الكاتب : هذا ما أرى الله أمير المؤمنين فانتهره عمر وقال : اكتب هذا ما رأى عمر فإن كان صوابًا فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر) .

(٤) توريث عمـر - رضى الله عنه - المبتوتة بـالرأى أخرجه البـيهقى بسند ضـعيف (فى سننه الكبرى فى كتـاب الخلع والطلاق باب توريث المبتوتة فى المرض ٧/ ٣٦٣ بإسناده إلى سفيان الثورى عن المغيـرة بن مقسم عن ابراهيم النخعى (أن عمر بن الخطاب - رضا الله عنه - قال فى الذى طلق امرأته وهو مـريض قال ترثه فى العدة ولا يرثها) وقال البيـهقى : هذا منقطع ولم يسمعه مـغيرة من ابراهيم إنما قال : ذكر عـبيدة عن ابراهيم وعبيدة الضـبى ضعيف ولم يرفعه عبيدة إلـى عمر فى رواية يحيى القطان عنه إنما ذكره عن ابراهيم والشعبى عن شريح ليس فيه عمر رضى الله عنه .

(٥) أخرجه البخارى فى كتـاب الديات باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم قال : حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر - رضى الله عنهما - : أن غلامًا قتل غيلة ، وفى روايـة : أن أربعة قتلوا صبيًا فقال عـمر : لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم ٦/ ٢٥٢٧ . ==

فرجع عمر * - رضى الله عنه - إلى مقتضى هذا القياس .

وروى عن عثمان - رضى الله عنه - أنه قال لعمر فى بعض الوقائع : « إن اتبعتَ رأيكَ فرأيكُ رَشِيدٌ ، وإن تَتّبِعْ رَأْيَ مَنْ قَبْلَكَ فَنِعْمَ الرأْيُ كان » (١).

والاستدلال به بلفظ الرأى كما تقدم .

وأيضًا لو كان فى المسألة نص لما صوبهما ، وكان يوصى من يلى القضاء بالرأى ويقول : لا ضَيْرَ فى القضاء بالكتاب والسنة وقضاء الصالحين وإن لم يكن شىء من ذلك فاجتهد رأيك ؟ .

== وأخرجه مالك فى كتاب العُقُول باب ما جاء فى الغِيلَة والسحر ٢/ ٨٧١ .

أما الأثر الذى ذكره المصنف فقد نقل الزركشى فى المعتبر عن الذهبى أنه قال : لم أظفر له بسند ، ثم تعقبه أى الزركشى بأن الخطابى قد أورده فى غريب الحديث ٢/ ٨٤ من طريق محمد بن هاشم ثنا الدبرى عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن عبد الكريم أن عمر - رضى الله عنه - قال فى القتيل الذى اشترك فيه سبعة نفر أنه كان يشك فى القود فقال له على : يا أمير المؤمنين : أرأيت لو أن نفرًا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا أكنت قاطعهم قال نعم قال فذلك حين استهرج الرأى) قال الخطابى : وأصل استهرج فى الكلام : السعة والكثرة ، والمعنى أن رأيه قوى فى ذلك واتسع لوضوح الدلالة وقرب التمثيل .

وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب العقول باب النفر يقتلون الرجل ٩/ ٤٧٧ والبيهقى فى السنن فى كتاب الجنايات باب النفر يقتلون الرجل ٨/ ٤٠ ، ٤١ .

* آخر الورقة (١٠) من نسخة (ص) .

(١) أخرجه الدارمى فى السنن فى كتاب الفرائض باب قول عمر فى الجد ٢/ ٣٥٤ .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الفرائض باب مشاورة عمر فى ميراث الجد والأخوة ٣/ ٤٣٠ .

وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الفرائض باب فرض الجد ١٠/ ٢٦٣ .

وأخرجه البيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الفرائض باب من لم يورث الأخوة مع الجد ٦/ ٢٤٦ .

وانظر إعلام الموقعين ١/ ٢١٥ .

وروى عن على - رضى الله عنه - أنه قال في شارب الخمر : « إذا شَرِبَ سكِرَ وإذا سكِرَ هَذَى ، وإذا هَذَى افْتَرَى وحَدُّ المُفْتَرِى ثمانون فحُدُّوه حَدَّه » .

جعل مظنة الشيء قائمًا مقام الشيء وهو قياس .

وروى عنه - رضى الله عنه - أنه قال : سألنى عمر عن الخِيَار فقلت : إن اختارت زوجها فهى واحدة وزوجها أحقُّ بها وإن اختارت نفسها فهى واحدة بائن فقال عمر - رضى الله عنه - : لا بل إن اختارت نفسها فهى واحدة وزوجها أحق بها ، قال : فتابعته فلما أَفْضَى الأمرُ إليّ علمتُ أنى أُسأل عن ذلك فعدت إلى قولى فقيل لى : لرأيك مع رأى غيرك أحب إلينا من رأيك وحدك » (١) .

وعنه رضى الله عنه - أنه قال فى أمهات الأولاد : « اتفق رأيي ورأى عمر على أن لا يُبَعْنَ ، وقد رأيت الآن بَيْعَهُنَّ فقال له عَبيدة السلمانى : رأيك مع الجماعةِ أحبُّ إلينَا مِنْ رأيكَ وَحْدَكَ » .

ويروى عنه وعن عثمان أيضًا توريث المبتوتة بالرأى (٢) .

---

(١) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه ١٠/ ٩٥ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الخلع والطلاق ، باب ما جاء فى التخيير ٧/ ٣٤٥ .

(٢) وهو ما رواه مالك والشافعى بسند صحيح « أن عثمان - رضى الله عنه - ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف ، وكان قد طلقها فى مرضه فبتها).

أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الطلاق ، باب طلاق المريض ٢/ ٥٧١ .

وأخرجه الشافعى فى المسند فى كتاب الطلاق والرجعة ص ٢٩٤ .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الطلاق والخلع والإيلاء ٤/ ٦٤ .

وأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الطلاق ما قالوا فى الرجل يطلق امرأته ثلاثًا وهو مريض هل ترثه ٥/ ٢١٧ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الخلع والطلاق باب ما جاء فى ==

وروى عنه أنه قال لعمر فى قصة المجهضة ، أما المأثم فأرجو أن يكون منحطًا عنك ، وأما الدية فأرى عليك غُرَّة عبدٍ أو أمه » (١) .

وروى عن عبد الله بن مسعود أنه قال فى قصة بَرْوَع بنت وَاشِق بعد أن استمهل شهراً فيها : « أحكم فيها برأى فإن أصبت فمن الله ورسوله وإن أخطأت فمنى والشيطان الرجيم والله ورسوله بريئان عنه » (٢) .

وعن عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - أنه أنكر على على بن أبي

== توريث المبتوتة فى مرض الموت ٧/ ٣٦٣ وكلهم بنحوه .

أما توريث المبتوتة عن على - رضى الله عنه - فأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الطلاق ، من قال : ترثه مادامت فى العدة منه إذا طلق وهو مريض ٥/ ٢١٧ .

(١) استشار عمر عثمان وعبد الرحمن فى المرأة التى أجهضت بفزعها فقالا : لا شىء عليك ، إنما أنت مُؤدِّب فقال على : إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطا ، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك أما المأثم فأرجو أن يكون منحطًا عنك ، وأرى عليك الدية فقال له : عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها على بنى عدى » .

أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب العقول باب من أفزعه السلطان ٩/ ٤٥٨ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الديات باب من العاقلة التى تعزم ٨/ ١٠٧ من طريق الحسن البصرى والحسن لم يدرك عمر فالأثر منقطع .

(٢) قصة بروع هى أن ابن مسعود - رضى الله عنه - سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها ، فلم يجب شهراً ، وكان السائل يتردد إليه ، ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فإن يك صوابًا فمن الله ، وإن يك خطأ من ابن أم عبد وفى رواية : فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ، أرى فيها مهر مثل نسائها لا وَكْسَ ولا شَطَطَ ، أى لا نقص ولا مجاوزة حد ، قام معقل فقال : إن رسول الله ﷺ قضى فى بروع بنت واشق بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود - رضى الله عنه - بذلك سروراً لم يسر مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام . أخرجه أبو داود فى كتاب النكاح / باب فيمن تزوج ولم يسم صداقًا حتى مات . سنن أبى داود ١/ ٤٨٨ .

وأخرجه الترمذى فى النكاح باب ما جاء فى الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها . سنن الترمذى ٢/ ٣٠٦ وقال : حديث ابن مسعود - حديث صحيح==

طالب - رضى الله عنه - حين أوجب دية الأصابع مختلفة لاختلاف منافعها وقال : أَلاَ اعْتَبَرَهَا بالأسْنَان (١) .

وعنه أنه قال لزيد بن ثابت حين ورث الأم ثلث ما بقى فى مسألة زوج وأبوين : أنت وجدت فى كتاب الله ثلث ما يبقى ؟ فقال زيد : أقول برأيي وتقول برأيك (٢) .

وعنه أيضًا أنه قال له فى مسألة الجد مع الأخوة : « الا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابنَ الابنِ ابنًا ولا يجعل أبَ الأبِ أبًا » ، ومعلوم أنه ليس إنكاره، على تسميته ابنًا وعدم تسميته الجد أبًا ؛ لأنه ما سمى الابن ابنًا بطريق الحقيقة، وعبد الله بن عباس لا يذهب عليه من تقدمه فى معرفة لسان العرب أن الجد لا يسمى أبًا بطريق الحقيقة بل على وجه التجوز ، ولهذا يصح نفى اسم الأب عنه فيقال : ليس هو أبًا للميت ولكنه جده حتى ينكر عليه ذلك ، بل أنكر عليه من حيث إنه جعل ابن الابن فى حكم الابن فى الحجب ولم يجعل أب الأب فى حكم الحجب فيه ، ومعلوم أن ذلك ما كان بالنص بل بالقياس ؛

== وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح باب إباحة التزوج بغير صداق ٦/ ١٢١ .
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك ١/ ٣٤٨ .
وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٤/ ٣٨٠ .
وأخرجه الحاكم فى كتاب النكاح باب من تزوج ولم يفرض صداقًا وذكر القصة وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى ٢/ ١٨٠ .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصداق باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداق ولم يخل بها ٧/ ٢٤٥ .

(١) أخرجه عبد الرزاق فى المصنف فى كتاب العقول باب الأصابع ٩/ ٣٨٣ .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الديات باب الأصابع كلها سواء ٨/ ٩٢ .

(٢) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الفرائض ١٠/ ٢٥٤ .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض ، باب فرض الأم ٦/ ٢٢٨ .

لأنه أومأ إلى وجه الجامع ولو كان ذلك لمخالفة النص لأومأ إليه وذكر النص الذى خالفه (1) .

وروى عنهم أنهم اختلفوا فى مسائل وقالوا فيها أقوالاً لا يمكن أن تكون تلك الأقوال إلا عن القياس وذلك يدل على أنهم عملوا بالقياس ، واعلم أن تلك المسائل كثيرة يطول استقصاؤها فلنذكر بعضها :

أحدها : أنهم اختلفوا فيما إذا قال الرجل لامرأته : أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ : فقال أبو بكر وعمر وعائشة : إنها يمين تلزم فيه الكفارة (2) .

وقال علي وزيد وابن عمر هو طلاق ثلاث (3) .

وقال ابن مسعود هو طلاق واحد (4) .

وعلى هذا اختلفوا فى أنه بائن أو رجعى .

وعن ابن عباس أنه ظهار (5).

وعن بعضهم أنه إيلاء (6).

---

(1) انظر هذا الدليل فى : التبصرة ص ٤٢٦ ، المستصفى ٢/ ٢٥٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٧٣ - ٧٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٤١ - ٤٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥١ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٨٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٠٣ .

(2) خرجه عنهم عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٣٩٩ - ٤٠١ وابن أبى شيبة ٥/ ٧٣ والبيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣٥٠ ، ٣٥١ وابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٥ .

(3) أخرجه عنهم عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٠٣ وابن أبى شيبة ٥/ ٧٢ - ٧٣ والبيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣٥١ وابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٤ .

(4) أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٠١ والبيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣٥١ وابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٤ .

(5) أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٠٤ وابن أبى شيبة ٥/ ٧٤ والبيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣٥١ وابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٥ .

(6) قاله أبو حنيفة وأصحابه . انظر شرح فتح القدير ٤/ ٩٠ ، ٩١ . ==

وعن مسروق : أنه ليس بشىء ؛ لأنه تحريم لما أحل الله تعالى وصار كما قالوا لقصعة من الشريد : « هذا عليَّ حرام » فإنه ليس بشىء وفاقًا فكذا هذا(١) .

وروى هذا القول أيضًا عن على - رضى الله عنه - (٢) .

وثانيها : أنهم اختلفوا فى الجد مع الأخوة : فبعضهم حجب الأخوة بالجد . وبعضهم ورثهم معه ، وهؤلاء اختلفوا .

فمنهم من جعل الجد كأحدهم يقاسمهم ما لم ينقص حقه عن الثلث عندما لا يكون معهم ذو فرض ، فإن نقص حقه عن الثلث أخذ الثلث وقسم الباقى عليهم ؛ لأن الجد والأم إذا اجتمعا أخذ الجد مثلى ما أخذه الأم ؛ لأنها لا تأخذ إلا الثلث ، ثم الأخوة لا ينقصون الأم من السدس فوجب أن لا ينقصون الجدّ من ضعف السدس وإن كان معه ذو فرض آخر فيجعلون له خير الأمور الثلاثة من المقاسمة أو ثلث ما بقى من المال بعد إخراج فرائض/ (١٣٨/أ) أصحاب الفروض أو سدس جميع المال ؛ لأن أبناء الميت لا ينقصون الجد عن السدس فأخوته أولى أن لا ينقصوه عنه .

ومنهم من لم يقل بهذا التفصيل بل ذهب إلى غيره (٣) .

وكان عمر - رضى الله عنه - قضى فى الجد بقضايا مختلفة ونقل عنه أنه

= وانظر أيضًا : تفسير القرطبى ١٨/ ١٨٢ ، المحلى ١١/ ٣٨٧ .

(١) قول مسروق : إنه ليس بشىء أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٠٢ وابن أبى شيبة ٥/ ٧٤ والبيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣٥٢ وابن حزم فى المحلى ١١/ ٣٨٨ .

(٢) وفى المسألة أقوال كثيرة أوصلها القرطبى المفسر إلى ثمانية عشر قولاً . انظر تفسير القرطبى ١٨/ ١٨٠ ، المحلى ١٠/ ١٢٤ ، إعلام الموقعين ٣/ ٦٤ - ٧٢ ، فتح البارى ٩/ ٣٧١ .

(٣) تقدم الكلام على هذه المسألة فى ص (٩٥) من الرسالة .

أوصى في مرض موته أن لا ينقل عنه فيه شيء (١) .

وثالثها : أنهم اختلفوا في المسألة المعروفة « بالخَرْقَاء » وهي أم وأخت وجد : فذهب زيد بن ثابت : أن للأم الثلث والباقي يقسم بين الجد والأخت أثلاثا (٢).

وعند الصديق - رضى الله عنه - للأم الثلث والباقي للجد (٣) .

وعند عمر - رضى الله عنه - للأخت النصف وللأم ثلث ما يبقى والباقي للجد (٤) .

وعند (٥) عثمان - رضى الله عنه - : لكل واحد منهم الثلث (٦) .

وعند على - رضى الله عنه - للأخت النصف وللأم الثلث وللجد السدس (٧) .

وعند ابن مسعود - رضى الله عنه - : للأخت النصف ، والباقي بين الجد والأم بالسوية (٨) .

---

(١) أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الفرائض ، باب التشديد في الكلام فى مسألة الجد مع الأخوة للأب والأم أو للأب من غير اجتهاد وكثرة الاختلاف فيها ٦/ ٢٤٥ .

(٢) أخرجه عنه ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٧٧ والبيهقى فى السنن الكبرى ٦/ ٢٥٢ .

(٣) هذا المذهب وجدته منقولاً عن ابن عباس - رضى الله عنهما - ولم أجده منقولاً عن الصديق - رضى الله عنه - كما ذكره المصنف .

وقد أخرجه عن ابن عباس - رضى الله عنهما - البيهقى فى السنن الكبرى ٦/ ٢٥٢ وابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٧٧ .

(٤) أخرجه عنه ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٧٧ والبيهقى فى السنن الكبرى ٦/ ٢٥٢ .

(٥) فى (ص) : (وعن) .

(٦) انظر : المرجعين السابقين فى : الهامش رقم (٤) .

(٧) انظر : المرجعين السابقين .

(٨) انظر : المرجعين السابقين .

ويروى عنه غير هذا مثل مذهب عمر - رضى الله عنه - [1] .

ورابعها : أنهم اختلفوا فى المشركة :

فذهب بعضهم إلى التشريك بين أخوة الأب والأم وبين أخوة الأم فيما هو فرضهم وهو الثلث [2] ، ولهذا تسمى بالمشركة .

وذهب بعضهم إلى أنه لا شىء لأخوة الأب والأم ؛ لأنهم عصبات[3] والعصبة إنما تأخذ إذا فضل من أصحاب الفروض وهنا لم يفضل شىء فلم تأخذ [4] .

وخامسها : أنهم اختلفوا فى الخلع فى أنه هل هو طلاق أم فسخ ؟

فذهب عمر وعلى - رضى الله عنهما - إلى أنه طلاق [5] .

---

(1) انظر : المرجعين السابقين .

وانظر : المسألة أيضًا فى المغنى ٦/٢٢٦ ، العذب الفائض ١/١١٨ .

(2) وهو الذى حكم به عمر - رضى الله عنه - أخيرًا ، وبه قال الإمامان مالك والشافعى .

(3) فى (ص) : (عصاب) .

(4) وهو الذي حكم به عمر - رضى الله عنه - أولاً وبه قال الإمامان أبو حنيفة وأحمد ابن حنبل .

ولمعرفة مذاهب الفقهاء فى هذه المسألة راجع : تفسير القرطبى ٥/٧٩ ، بداية المجتهد ٢/٣٤٥ - المغنى ٦/١٨٣ ، إعلام الموقعين ١/٣٥٥ ، مغنى المحتاج /١٧ - ١٨ .

وانظر ما تقدم من الكلام على هذه المسألة فى ص من الرسالة .

(5) ما روى عن على - رضى الله عنه - أنه طلاق أخرجه عنه ابن أبى شيبة فى مصنفه ٥/١١١ .

وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/٤٨٢ .

وأخرجه عنه البيهقى فى سننه الكبرى ٧/٣١٦ وقال : حديث على وابن مسعود - رضى الله عنهما - فى إسنادهما مقال .

وأخرجه ابن حزم فى المحلى ١١/٥٨٩ عن على وقال : لا يصح .

وانظر : المسألة فى القرطبى ٣/١٤٣ ، بداية المجتهد ٢/٧٥ ، المغنى ٨/١٨٠ .

وذهب ابن عباس[1] وغيره إلى أنه فسخ .

وعن عثمان - رضى الله عنه - روايتان مثل المذهبين [2] وأمثال هذه المسائل* كثيرة لاسيما فى الفرائض فنقول : اختلافهم وأقاويلهم المختلفة فيها إما لا لدليل وهو باطل ؛ لأن القول فى الدين بغير دليل باطل جلى البطلان فلا يظن بهم ارتكابه .

أو لدليل وهو : إما العقل ، وهو أيضًا باطل ، لما تقدم من بطلان التحسين والتقبيح ، ولأن من الظاهر أن العقل لا يستقل بمعرفة ما يوجب القول بهذه الوجوه المختلفة لا ضرورةً ولا نظرًا فلا يكون القول بها بناء عليه .

أو البراءة الأصلية وهو أيضًا باطل ؛ لأن حكمها فى المسألة شيء واحد ، وهذه أقاويل مختلفة ، أكثرها يخالف حكمها فيستحيل أن يكون بناء عليها .

أو النص قولاً كان أو فعلاً جليًا كان أو خفيًا ، أو مفهومه موافقًا كان أو مخالفًا ، أو غيره من وجوه دلالته ، وهو أيضًا باطل ؛ لأنه لو كان كذلك لأظهروه إقامة للعذر وردًا على المخالف وإرشادًا له إلى الحق جريًا على ما هي

---

(١) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٨٥ .
وأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه ٥/ ١١٢ .
وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ٧/ ٣١٦ .
وأخرجه ابن حزم فى المحلى ١١/ ٥٨٨ .

(٢) ما روى عن عثمان - رضى الله عنه - فى أن الخلع طلاق أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه ٦/ ٤٨٣ .
وأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه ٥/ ١٠٩ - ١١٠ .
وأخرجه البهيقى فى سننه الكبرى ٧/ ٣١٦ ونقل البيهقى عن أحد تضعيفه .
وأخرجه ابن حزم فى المحلى ١١/ ٥٨٩ .
وما روى عنه - رضى الله عنه - فى أنه فسخ أخرجه عنه ابن حزم فى المحلى ١١/ ٥٨٨ .

* آخر الورقة (١١) من نسخة (ص) .

العادة لهم ؛ إذ عادتهم جارية بتعظيم نصوص الرسول - عليه السلام - واستعظام مخالفتها ، وبشدة الفحص عنها والحث على نقلها وإشاعتها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق بها غرض شرعى على ما هى كتب الأحاديث شاهدة بذلك ، وذلك يوجب نقل ما يتعلق بالأحكام الشرعية المختلف فيها مع جرى المباحثة والمفاوضة فى تلك المسائل فيما بينهم بالطريق الأولى بل العادة تحيل كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره فى محل الخلاف عن الجمع الكثير مطلقًا فكيف عمن لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولو أظهروه لنقل واشتهر لما سبق ولو اشتهر لعرفه المحدثون والفقهاء وهذا ظاهر ؛ لأنه لا معنى لاشتهاره إلا أن يكون مشتهرًا فيما بين العلماء ، ولما لم يكن كذلك ؛ لأنا لم نجد بعد البحث الشديد ، والطلب التام من كتبهم ، ولم نسمع من أحد منهم مع المخالطة معهم، والسؤال عنهم علمنا أنهم لم يقولوا بتلك الأقاويل بناء على النصوص، فإذا بطل ذلك وجب أن تكون تلك الأقاويل بناء على الأقيسة وذلك هو المطلوب ، فثبت بهذه الروايات والاختلافات أن العمل بالقياس كان شائعًا ذائعًا فيما بينهم (١) .

وأما أنه لم يصدر عن أحدهم الإنكار على ذلك فلأنه لو صدر لنقل ؛ لأن القياس أصل عظيم فى الشرع نفيًا وإثباتًا فلو أنكره أحد منهم وخالفه لنقل، ولأن توفر الدواعى على نقل الإنكار على مثل هذا الأصل العظيم والاختلاف فيه أكثر من نقله فى المسائل الفرعية كما فى العَوْل ، والربا ، والاختلاف فى مسألة الحرام ، وغيرها فإذا نقل ذلك فهذا أولى ، ولو نقل لاشتهر ولعرفه العلماء ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لم يوجد الإنكار .

وأما أنه متى كان كذلك وجب أن يكون مجمعًا عليه فالدليل عليه : أن سكوتهم إما أن يقال : إنه كان لغير الرضا نحو الخوف ، والتقية ، أو النظر

---

(١) اعتمد المصنف - رحمه الله - فى ذكره لهذا الاستدلال على ما ورد فى المحصول جـ٢ ق ٢/ ٨١ - ٨٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٤٥

والتروى ، أو لأن غيره أولى بالإنكار ، أو لغيره من الاحتمالات التى تقدمت فى كون السكوت لغير الرضا أو للرضا .

القسم الأول باطل ، أما إنه لا يجوز أن يكون للخوف والتقية ؛ فلأنا نعلم من حال الصحابة شدة انقيادهم للحق وأنهم لا تأخذهم فى ذلك لومة لائم لا سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة فى العاجل ، وكيف يحتمل هناك الخوف والتقية مع ما علم من حالهم أنهم يرون الإنكار فى محله إرشاداً، ويفرحون بالإرشاد والتنبيه على الحق ، ولهذا قال عمر - رضى الله عنه - : « لَولاَ عَلِىٌّ لَهَلَكَ عُمَر » (١) .

وأيضًا ، فلأن بعضهم خالف البعض فى كثير من المسائل ولو كان هناك خوف مانع من ذلك لما وقع ذلك .

لا يقال : القياس أصل عظيم نفيًا وإثباتًا فكان الاختلاف والإنكار فى/(١٣٩/أ) ذلك أصعب فربما يكون الإنكار فى ذلك سببًا للعداوة دون تفاريع الفقه (٢) ، لأنا نقول : هذا يقتضى بأن الإنكار فى ذلك أولى ؛ لأن

---

(١) هذا الأثر له قصة وهو أن امرأة غاب عنها زوجها ثم جاء وهى حامل فرفعها إلى عمر فأمر برجمها فقال له على - رضى الله عنه - : إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما فى بطنها فأمسك وقال : « لولا على لهلك عمر » .

وقد أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى باب التى تضع لسنتين ٧/ ٣٥٤ ، وذكر أن الذى قال لعمر ذلك معاذ بن جبل - رضى الله عنهما - وذكر قول عمر : عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ هلك عمر .

وأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الحدود باب من قال : إذا فجرت وهى حامل انتظر بها حتى تضع ثم ترجم وذكر قول عمر فى معاذ . ثم أخرج بسنده عن القاسم عن أبيه عن على مثله ١٠/ ٨٨ .

وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأثر فى منهاج السنة النبوية ٣/ ١٣٩ فى رده على الرافضى وأجاب عنه .

(٢) فى الأصل (الفقيه) والمثبت من (ص) .

المحذور فيه أكثر ونحن نعلم من حالهم أن كلما كان المنكر أعظم كان همهم لإزالته أشد ، وإنكارهم عليه أكثر فهذا بأن يكون لنا أولى من أن يكون علينا، وأيضًا تعارض الكيفية بالكمية ، فإن القياس وإن كان أصلاً عظيمًا لكن النزاع فيه نزاع في مسألة واحدة ، والنزاع فيما خالفوا من المسائل نزاع في مسائل كثيرة ، ونحن لا نسلم أنه بتلك الكيفية يصير أولى بعدم الإنكار من تلك المسائل بأسرها .

وأما أنه لا يجوز أن يكون للنظر والتروى ؛ فلأن ذلك وإن كان محتملاً فى أول الأمر لكنه خلاف الظاهر بعد انقضاء المدة المديدة ، والأعصار الطويلة فى مسألة واحدة لاسيما من جماعة عظيمة موفقين بالغين فى الفطنة والذكاء.

وأما أنه لا يجوز أن يكون سكوتهم عن الإنكار لأن غيرهما أولى به ؛ فلأنه إن لم يجوز السكوت لمثل هذا العذر ، لأنه يفضى إلى التواكل فقد سقط هذا الاحتمال بالكلية ، وإن جوز فكذلك ؛ لأنه إن لم يحصل هناك واحد هو أولى بالإنكار كان اتفاقهم على هذا الاعتقاد وترك الإنكار اتفاقًا على الخطأ ، وهو باطل وإن حصل فالظاهر إنكاره وإلا لزم اتفاقهم على ترك الإنكار وهو خطأ فلزم اتفاقهم على الخطأ أيضًا .

وأما أنه لا يجوز أن يكون لغيره من الاحتمالات نحو أن يقال : أنه كان فى تواطئهم ما يمنع من إظهار الإنكار مع ظهور قرائن السخط عليهم [أو][1] أنهم كانوا ينتظرون فرصة التمكن ولا يرون المبادرة إليه مصلحة ، أو لأنهم ربما ظنوا أنهم لو أنكروا لم يلتفت إليهم ولحقهم بسببه ذل لما تقدم ، وأما امتناعهم عن ذلك لاحتمال أنهم يرون أن كل مجتهد مصيب فباطل أيضًا ؛ **أما أولاً** : فلأن هذه المسألة ليست من المسائل الاجتهادية .

وأما ثانيًا : فلأن ذلك يمنع من الإنكار على وجه التوبيخ والتثريب ، فأما

---

(١) كلمة (أو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

على وجه الإرشاد والعرض على أن غيره أولى منه فلا بدليل وقوعه فى كثير من المسائل الفرعية وإذا بطل القسم الأول تعين أن يكون سكوتهم للرضا وحينئذ يلزم أن يكون العمل بالقياس مجمعًا عليه فيما بين الصحابة فوجب أن يكون حقًا لما تقدم من أن الإجماع * حجة [1] .

فإن قيل : لا نسلم أن أحدًا من الصحابة عمل بالقياس ؛ وهذا لأن عملهم بذلك إنما يثبت على وجه القطع بتقدير القطع بصحة متن ما ذكرتم من الروايات وهو ممنوع ؛ فإن الروايات المذكورة لم تنته إلى حد التواتر ، وإلا حصل العلم بصحتها للكل ، أعنى الموافق والمخالف ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لم ينته إلى حد التواتر وحينئذ لم يمكن [2] القطع بصحة متنها .

لا يقال : الأمة فى هذه الروايات على قولين :

منهم من قبلها ، واعترف بدلالتها على القياس .

ومنهم من أولها ، وذلك يقتضى اتفاقهم على صحة متنها ؛ لأنا نقول : قد مر أن ذلك لا يفيد القطع بصحة المتن ، وإن كان يفيد غلبة الظن بصحته ، وبتقدير دلالتها على المطلوب على وجه القطع وهو أيضًا ممنوع ؛ لإن حاصل ما ذكرتم من الاستدلال عليه إنما هو الاستدلال بلفظ الرأى ، واختلافهم وكثرة أقاويلهم فى المسائل المختلف فيها ، وشىء منهما لا يدل عليه على وجه القطع.

أما الأول : فلأنا لا نسلم أن الرأى هو القياس ، وما ذكرتم من الدلالة عليه فى الوجه الأول فغايته أنه يدل على أنه ليس من قبيل النص ، ولا يلزم من ذلك أن يكون قياسًا ، لاحتمال أن يكون المراد منه مدركًا آخر غير النص والقياس .

---

* آخر الورقة (١٢) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٨٥ - ٨٧ .

(٢) فى الأصل (لم يكن) والمثبت من (ص) .

وأما الوجه الثانى وهو تسمية أصحاب القياس بأصحاب الرأى فلا يدل أيضًا على أن الرأى فى أصل وضعه للقياس ؛ لاحتمال أن يكون ذلك للعرف الطارئ إما خاصًا أو عامًا .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على أن الرأى هو القياس لكن عندنا ما يدل على أنه ليس فى أصل وضعه للقياس ، وهو : أن الرأى مصدر قولهم رأى يرى رؤيةً [وذلك] [1] يدل على أن الرأى بمعنى الرؤية [2] ، فلو كان حقيقة فى القياس أيضًا لزم الاشتراك وأنه خلاف الأصل .

وإذا ثبت أنه فى أصل وضعه ليس للقياس وجب أن لا يكون له بطريق النقل أيضًا ؛ لأنه خلاف الأصل ، ولأن قولنا : « فلان يرى » لا يفيد أنه يقيس ؛ بدليل أنه يصح استعماله فيما يعتقده الإنسان من مدلولات النص ، ودليل العقل ؛ إذ يصح أن يقال : فلان يرى عدم جواز بيع الرطب بالتمر ، ويرى جريان الربا فى الأشياء الستة مع أن هذين الحكمين مدلولا النص ، وإذا كان قولنا : يرى لا يفيد ذلك مع أنه مشتق منه وجب أن لا يفيد هو أيضًا ذلك ؛ لأن المشتق لا بد وأن يدل على ما دل عليه المشتق منه .

سلمنا دلالة ما ذكرتم عليه لكن دلالة ظنية ، أو قطعية ؟ والأول مسلم لكنها لا تفيد ، والثانى ممنوع .

---

(١) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) الرأى فى الأصل مصدر « رأى الشىء يراه رؤية ورأيًا » ثم غلب استعماله على المرئى نفسه من باب استعمال المصدر فى المفعول .

وتقول العرب : رأى كذا فى النوم رؤيا ، ورأيه فى اليقظة رؤية .

ورأى كذا لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين رأيًا .

وقال الراغب : هو اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن ، وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ ﴾ .

انظر : القاموس المحيط ٤/ ٣٣١ باب الواو والياء فصل الراء ، المفردات للراغب الأصفهانى ص ٣٠٣ ، إعلام الموقعين ١/ ٦٦ .

وأما اختلافهم في تلك المسائل وغيرها فلا نسلم أنه كان بناء على القياس، ولم لا يجوز أن يكون ذلك لنصوص ظنت دليلاً عليها سواء أصابوا في ذلك أو أخطأوا ، أو لوجوه دلالتها من /(١٤٠/أ) مفهومها الموافق ، أو المخالف ، أو إشارتها [(١)] ، أو اقتضائها ، وحمل المطلق منها على المقيد ، وترجيح الخاص منها على العام ، وترجيح الواحد منها على الآخر بوجوه من التراجيح [(٢)] الخفية ؟

قوله : لو كان كذلك لأظهروه .

قلنا : متى يجب ذلك إذا كان ما تمسكوا به ظاهرًا جلي الدلالة قاطع المتن، أو قريبًا منه يغلب على الظن انتفاع السامع به ، أو مطلقًا ؟

والأول مسلم[(٣)] ، فلعل ما تمسكوا به في تلك المسائل لم يكن بهذه الصفات ولذلك لم يظهروه .

والثاني ممنوع ؛ وهذا فإن بتقدير أن يكون ضعيف المتن ، خفي الدلالة ، لا فائدة في إظهاره إذ الخصم ربما ينازع في متنه ، وفي دلالته فلا فائدة في إظهاره فلا يجب ذلك .

سلمنا ذلك لكنه معارض بمثله ، فإنه لو كان ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه لأجل القياس لأظهروه ، لكنهم لم يظهروا ذلك وإلا لنقل واشتهر ، ووصل إلى الموافق والمخالف ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنهم لم يظهروه كما ذكرتم في النص حذوَ القذة بالقذة فلم يكن ذلك للقياس فليس الاستدلال بهذا الطريق على نفي النص أولى من الاستدلال به على نفي القياس وعليكم الترجيح لأنكم المستدلون .

---

(١) في الأصل (إشاراتها) والمثبت من (ص) .

(٢) في الأصل (الترجيح) والمثبت من (ص) .

(٣) في (ص) : (مسلم قطعًا) .

سلمنا وجوب الإظهار لكن لا نسلم أنهم لم يظهروه .

قوله : لو أظهروه (١) لنقل واشتهر .

قلت : لا نسلم ؛ وهذا لأنه ليس من الوقائع الكبار التى يمتنع أن لا تتوفر الدواعى على نقلها ، وحينئذ يجوز أن لا ينقل .

قوله : نعلم من حالهم شدة الحث على نقل النصوص حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به غرض فهذا أولى بذلك .

قلنا : هذا يقتضى أولوية النقل لا وجوبه ، فلم قلتم أنه يجب نقله [فلعله لم ينقل وإن كان أولى بالنقل] (٢) .

سلمنا وجوب نقله لكن من السلف أو مطلقًا ؟

والأول مسلم ، لكن ذلك لا يوجب وصوله إليه لاحتمال أن يقال : إنهم نقلوا ذلك لكن الخلف أخلوا بذلك النقل .

والثانى ممنوع ؛ وهذا فإن شدة الاهتمام على النقل إنما هو معلوم من حال السلف دون الخلف ، وأما نقل ما لا يتعلق به غرض لا يرد نقضًا ؛ لأنا لا نقول : أن كل ما لا تتوفر الدواعى على نقله فإنه يمتنع نقله [حتى يرد ذلك نقضًا علينا بل نقول : إنه لا يجب نقله] (٣) وهو غير مستلزم له ؛ لأن العام لا يستلزم الخاص .

سلمنا أنه مما تتوفر الدواعى على نقله ، لكن ندعى أن ذلك مما يقتضى نقله متواترًا ، أو ندعى أنه يقتضى نقله فى الجملة ولو بطريق الآحاد ، والأول ممنوع ؛ وهذا لأن سائر معجزات الرسول - عليه السلام - غير القرآن العظيم مع جلالة قدرها ، وغرابة أمرها لم تنقل نقلاً متواترًا .

---

(١) فى الأصل : (لأظهروه) والمثبت من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

والثانى مسلم ، لكن لم قلت : إنه ما نقل بطريق الآحاد فلعله نقل بطريق الآحاد لكنه ما وصل إلينا فإنه ليس كل ما نقل بطريق الآحاد وجب وصوله إلينا .

سلمنا أنهم لم يقولوا بتلك الأقاويل بناء على النص ، لكن لم قلتم أنهم قالوها بناء على القياس ، وما الدليل على نفى الواسطة ؟ وهذا لأن الواسطة حاصلة بينهما وهى ما عرفت من قبل .

سلمنا أن بعضهم عمل بالقياس لكن لا نسلم أنه لم يصدر عن أحد منهم الإنكار على ذلك .

قوله : لو صدر * لنقل .

قلنا : لا نسلم وقد عرفت سنده .

قوله : توفر الدواعى على نقل الإنكار فيه أكثر من نقله فى مسألة العول والربا ومن نقل الخلاف فى مسألة الحرام وأمثالها .

قلنا : أولاً لا نسلم ذلك ؛ وهذا لأن مسيس الحاجة إلى معرفة أن العول هذا هو جارٍ فى قسمة المواريث أم لا ؟ وأن ربا الفضل هل هو جارٍ فى المطعومات أو المكيلات والموزونات أم لا ؟ أكثر من معرفة كون القياس جاريًا فى الأحكام أم لا ؟ وهذا [لأن] (1) النوع الأول يحتاج إلى معرفته المجتهد وغيره فى كل وقت ولحظة بخلاف الثانى ، فإنه لو احتيج إليه فإنه لا يحتاج إليه إلا المجتهد على الندور ، ولأنه إنما نقل إنكارهم فى مسألة العول وربا الفضل ؛ لأنه وقع على موافقة النص الصريح والإجماع ، والإنكار فى مسألة القياس ليس كذلك فإنا لا ندعى فى هذا المقام أن صريح نصٍّ يقتضى المنع من القياس حتى يقال : إن إنكاره أيضًا موافق للنص ، بل ندعى أنه لا دليل على

---

* آخر الورقة (١٣) من نسخة (ص) .

(١) لفظة (لأن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

جواز العمل به وحينئذ يكون توفر الدواعى على نقله أكثر ولا يلزم من نقل ذلك الإنكار نقل الإنكار فى القياس .

سلمنا أن توفر الدواعى على نقله أكثر لكن ذلك لا يوجب نقله وإن كان يوجب أن يكون أولى فى النقل كما تقدم (١) .

سلمنا أنه يوجب نقله لكن لا نسلم أنه لم ينقل إلينا ؛ وهذا لأنه نقل إلينا إنكارهم العمل بالقياس تارة ، (و) أخرى إنكارهم العمل(٢) بالرأى ، والرأى هو القياس على ما ذكرتم : روى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال: إياكم والمكايلة ، قيل : وما المكايلة ؟ قال : « المقايسة » (٣) .

وعن شريح أنه قال : كتب إليّ عمر - رضى الله عنه - وهو يومئذ قاض من قبله : « اقضِ بما فى كتابِ الله فإن جاءك مَا لَيْسَ فيه ، فاقض بما فى سنةِ رسولهِ ، فإن جاءك ما ليس فيها ، فاقض بما اجتمع عليه أهل العلم ، فإن لَم تجد فلا عليك أن لا تقضى » (٤) ولو كان غير هذه النكتة مدركًا لما قال ذلك .

---

(١) انظر ما تقدم من هذه الاعتراضات التى أوردها المؤلف - رحمه الله - فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٨٧ - ١٠٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٤٥ - ٤٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٢ .

(٢) فى الأصل (العلم) والمثبت من (ص) .

(٣) أخرجه الخطيب فى الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٢ .

وأخرجه البيهقى فى المدخل ص ١٩٠ .

وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٨/ ١٣٧٨ .

(٤) أخرجه الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ١/ ٢٠٠ .

وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٧٠ .

وأخرجه البيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب آداب القاضى ، باب موضع المشاورة ١٠/ ١١٠ وباب ما يقضى به القاضى ويفتى به المفتى ١٠/ ١١٥ .

وذكره ابن القيم فى إعلام الموقعين ١/ ٨٤ .

وعن علي - رضى الله عنه - أنه قال : « لو كان هَذَا الدِّينُ مأخوذًا بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » (١) ، ونقل هذا بعينه عن/(١٤١/أ) عثمان - رضى الله عنه - أيضًا .

وقال ابن مسعود : « يَذْهَبُ قُرَّاؤُكُم وصُلَحَاؤُكُم وَيَتَّخِذِ النَّاسُ رُؤُوسًا جهالاً يَقِيسُونَ الأمورَ بِرَأْيِهِم » (٢).

وقال أيضًا : « إذا قُلتُم في دِينِكُم بالقياس أَحْلَلْتُم كثيرًا مما حرَّمَ الله وَحَرَّمتم كثيرًا مما أحَلَّ الله » (٣) .

وقال ابن عباس - رضى الله عنه - : « إيَّاكُم والمَقَايِيس ، فإنَّما عُبِدَتِ الشَّمْسُ والقَمَرُ بِالمَقَايِيس » (٤).

---

(١) أخرجه عنه أبو داود في كتاب الطهارة باب كيفية المسح ١/ ١١٤ .
وأخرجه الدارقطني في الطهارة ، باب الرخصة في المسح على الخفين ١/ ١٩٩ .
وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الطهارة في المسح على القدمين ١/ ١٨ .
وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الطهارة باب الاقتصار بالمسح على ظاهر الخفين ١/ ٢٩٢ .
وأخرجه البيهقي أيضًا في المدخل ص ١٩٣ .
وأخرجه ابن حزم في الأحكام ٦/ ١٠٢٠ وفي المحلى ١/ ١٥١ .
وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص ١/ ١٦٩ : « إسناده صحيح » .

(٢) أخرجه ابن ماجه في المقدمة ، باب اجتناب الرأي والقياس ١/ ١٢ .
وأخرجه الدارمي في باب تغير الزمان وما يحدث فيه ١/ ٦٤ .
وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٢ .
وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٦٦ .
وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٥٧ .

(٣) أخرجه الدارمي في باب تغير الزمان وما يحدث فيه ١/ ٦٥ .
وأخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٢ .

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٢ - ١٨٦ .

ومثله نقل عن التابعين .

قال الشعبى : « إن أخذتُم بالقياس ، أَحْلَلْتُم الحَرَامَ ، وحرمتم الحلال » (١) .

وقال لرجل : « لَعَلَّكَ مِنَ القَائسِين » (٢) .

وقال ابن سيرين يذم القياس ، ويقول : « أَوَّلُ مَنْ قَاس إِبْلِيس » (٣) .

وقال مسروق : « لا أقيسُ شيئًا بشيء ، أخافُ أن تَزِلَّ قَدَمى بَعْدَ ثُبُوتِها »(٤) هذا كله إنكارهم للعمل بالقياس .

وأما إنكارهم العمل بالرأى فقد روى لنا عنهم أيضًا : قال أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - : « أيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنى ، وأيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِى إذَا قلتُ فى كتابِ الله برأيي ؟ » (٥) .

---

(١) أخرجه الخطيب فى الفقيه والمتفقه بإسناد آخر عن الشعبى ١/ ١٨٣ .

وأخرجه ابن عبد البر فى بيان العلم ٢/ ٩٤ بطريق نعيم بن حماد .

وأخرجه البيهقى فى المدخل ص ١٩٦ .

(٢) وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤ .

(٣) أخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٣ من طريق ابن ماهان عن يحيى بن سليم عن داود بن أبى هند .

وأخرجه البيهقى فى المدخل ص ١٩٦ .

وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٨/ ١٣٨١ من طريق يحيى بن سليمان الطائفى عن داود بن أبى هند .

(٤) أخرجه الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٣ .

وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤ .

وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٨/ ١٣٨١ .

(٥) أخرجه الدارمى فى سننه فى كتاب الفرائض ، باب الكلالة ٢/ ٣٦٥ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض باب حجب الأخوة والأخوات من قبل الأم بالأب والجد والولد وولد الابن ٦/ ٢٢٣ . ==

وعن عمر رضى الله عنه : « إياكم وأصحابَ الرأى فإنهم أعداءُ السُنَنِ ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى فَضَلُّوا وأَضَلُّوا » .

وعنه : « من أَرادَ أَنْ يَقْتَحِمَ جَرَاثِيمَ جهنَّم فليقُل فى الجَدِّ برأيه » (١) .

ويروى هذا عن على - رضى الله عنه - أيضًا (٢) .

وقال ابن عباس - رضى الله عنهما - : « إن الله تعالى لم يجعل لأحدٍ أن يَحكُمَ برأيِهِ فى دِينه ، ولو جعل ذلك لأحدٍ لَجَعَلَ ذلك لنبيه لكن قال لنبيه : ﴿ احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ (٣) ولم يقل : « بما رأيت » (٤) .

وقال ابن عمر - رضى الله عنهما - : السُّنَّةُ ما سنهُ (٥) الرسولُ - عليه السلام - لا تَجْعَلُوا الرَّأْيَ سُنَّةً للمسلمين » (٦) .

وعنه أيضًا : « اتهمُوا الرَّأْيَ على الدين فإنَّ الرَّأْيَ منا تكلف وظن ، وأن

= وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٦/١٠١٩ .

وانظر اعلام الموقعين ١/٥٤ .

(١) أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الفرائض باب فرض الجد ١٠/٢٦٢ .

وأخرجه عنه البيهقى فى كتاب الفرائض باب التشديد فى الكلام فى مسألة الجد مع الأخوة ٦/٢٤٥ .

(٢) أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الفرائض باب فرض الجد ١٠/٢٦٣ .

وأخرجه عنه البيهقى فى كتاب الفرائض ، باب التشديد فى الكلام فى مسألة الجد مع الأخوة ٦/٢٤٥ .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٤٩) .

(٤) لم أعثر عليه .

(٥) فى الأصل (ما السنة) والمثبت من (ص) .

(٦) أخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٦ من قول عمر - رضى الله عنه - .

وأخرجه ابن حزم فى الأحكام ٦/١٠٢٧ من قول عمر - رضى الله عنه - .

وذكره ابن القيم فى إعلام الموقعين ١/٥٤ من قول عمر - رضى الله عنه - .

الظن لا يغنى من الحق شيئًا » [1] .

وعنه أيضًا : « إن قومًا يُفتُونَ بآرائِهم لو نَزَلَ القرآنُ لنزلَ بخلافِ ما يُفتُون » [2] .

وعن عائشة - رضى الله عنها - أنها قالت : (أخبِر[3] زيدَ بن أرقم أنه أحبطَ جهادَه مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأى فى مسألة العينة » .

وعن الشعبى أنه قال : « ما أَخبَرُكَ عن أصحابِ أحمد فاقبلهُ [4] ، وما أخبروك عن رَأيِهم فألقِه فى الحُش [5] » [6] .

سلمنا إن بعضهم عمل بالقياس ، ولم يظهر عن أحد منهم الإنكار فى ذلك لكن لا نسلم أنه يحصل الإجماع بذلك .

قوله : « السكوت لم يكن عن خوف وتقية لما علم من شدة انقيادهم للحق وأنهم لا تأخذهم فى ذلك لومة لائم ، قلنا : لا نسلم أنه لا خوف ولا تقية .

قال النَّظَّام فى هذا المقام [7] : « الصحابة ما أجمعوا على القياس بل العامل به قوم معدودون وهم عمر وعثمان وعلى وابن مسعود وأبى وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وأبو موسى ، وناس قليلون من أصاغر الصحابة ، والتابعون ما كانوا عاملين به ، ولكن لما كان منهم عمر وعثمان

---

(١) أخرجه ابن حزم فى الأحكام من قول عمر - رضى الله عنه - ٦/١٠١٩ .

(٢) لم أعثر عليه .

(٣) فى (ص) : (أخبروا) .

(٤) فى الأصل (فاقبلوه) والمثبت من (ص) .

(٥) أخرجه ابن حزم فى الأحكام فى أصول الأحكام ٦/ ١٣٠ .

(٦) انظر : التبصرة ص ٤٢٩ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٠٤ - ١٠٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٤٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٦ .

(٧) انظر هذا القول فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١١١ .

وعلى ، وهؤلاء سلاطين الصحـابة ، ومعهم الرغبـة والرهبة ، شاع ذلك فى الدهماء ، وانقادت لهم العـوام وجاز للباقين السكوت على التقـية ؛ لأنهم قد علموا أن إنكارهم غير مقبول فيه » (١) .

قال : والذى يدل عليه : أنه قـال فى الفتيا عبد الله بن عـباس والعباس أكبر منه ، ولم يقل فى الفتـيا شيئًا من غير عجـزٍ ولا عيّ ولا غيبة عن شيء شهد ابنه .

وقال فى الفـتيا عـبد الله بن الزبيـر ، والزبير أعظم منه ، ولم يقل فـيه شيئًا .

وكان أبو عبيدة ومعاذ بن جبل بالشـام ، فقال معاذ ، ولم يقل أبو عبيدة مع أن أبا عـبيـدة أعظم منه ، إذ قـال الرسول ﷺ : (أبو عـبيـدة أمين هذه الأمـة) (٢).

وكيف يقـال : إن الخوف والتقـية زائلة مع أنا نعلم أن الرجل إذا اخـتار مذهبًا ، فلو أن غيره أبطل عليه ذلك المذهب فإنه يشق عليه غاية المشقة ويصير ذلك سببًا للعداوة الشديدة .

---

(١) هذا كلام ساقط متـهافت لا يصدر إلا عن جاحد أو جاهل فـى حق أصحاب رسول الله ﷺ ، ومن طعن فيهم - رضوان الله عليهم - فـقد ضل عن سواء السبيل ؛ لأن ثناء الله تعالى عليـهم فى آيات من القرآن الكريم ومدح رسوله ﷺ إياهـم فى أخبار كثـيرة يدلان على علو منصبـهم وارتفاع قدرهم عـند الله وعند رسوله فكيف يعتـقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام » .
انظر كشف الأسرار ٣/ ٢٨٢ .

(٢) أخرجه البخـارى فى فضائل الصحابة باب مناقب أبى عبيدة بن الجراح - رضى الله عنه - ٣/ ١٣٦٩ .
وأخرجه من حديث أنس - رضى الله عنه - مسلم فى فـضائل الصحابة باب فضائل أبى عبيدة بن الجراح - رضى الله تعالى عنه - ٤/ ١٨٨١ .
وأخرجه عنه أحمد فى مسنده ٣/ ١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٤٦ .

وكيف يقال : إنهم ما كانوا يمتنعون عن إظهار الحق بسبب الخوف والتقية مع أن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال : « هَبْتُهُ ولَقَد كَانَ والله مَهِيبًا »[1] .

سلمنا حصول الإجماع بذلك ، لكن على نوع واحد من أنواع الأقيسة أو على جميع أنواعها ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ولا يمكن دعواه ، ثم لا نوع إلا ويحتمل[2] هو ذلك النوع ويحتمل أن لا يكون ؛ لأنه لم ينقل إلينا النوع الذى أجمعوا عليه بعينه ، وحينئذ يصير كل أنواعه مشكوكًا فيه فى أنه حجة أم لا ؟ فلا يجوز التمسك[3] بشيء * من أنواعه .

سلمنا حصول الإجماع على نوع معين ، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك النوع هو القياس الذى نص على عليته ، أو قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإن أمثال هذا القياس حجة عندنا ؟

سلمنا انعقاد الإجماع على جواز العمل بالقياس مطلقًا لكن فى زمان الصحابة أم مطلقًا ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ، وهذا لما سبق غير مرة .

وأيضًا فإنهم شاهدوا الرسول والوحى - فربما عرفوا بقرائن الأحوال : أن المراد من الحكم الخاص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة ، فلا جرم جاز منهم تعدية الحكم إلى غيرها من الصور ، وأما غيرهم لما لم يكونوا مثلهم فى هذا المعنى فلم يجوز لهم ذلك ؟

---

(١) سبق تخريجه ص   من الرسالة .

(٢) فى الأصل و (ص) : (لا يحتمل) بدون الهمزة .

(٣) فى الأصل (التمثيل) والمثبت من (ص) .

* آخر الورقة (١٤) من نسخة (ص) .

سلمنا انعقاد الإجماع على جواز العمل به مطلقًا لكن لا نسلم أن الإجماع حجة .

سلمنا أنه حجة لكن حجة ظنية والمسألة علمية فلا يجوز التمسك به عليها[1] .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على جواز العمل بالقياس لكنه معارض بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول / (١٤٢/أ) .

أما الكتاب : فنحو قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[2] ، ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[3] والحكم بالقياس قول بما لا يعلم ، واقتفاء لما لا يعلم .

وقوله : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[4] و ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[5] والقياس لا يفيد إلا الظن ، فلو كان ما أفاده القياس حقًا لكان الظن أغنى من الحق شيئًا ، وهو مناقض لمدلول النص .

وقوله : ﴿ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[6] وقوله : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ ﴾[7] فهاتان الآيتان تدلان على اشتمال الكتاب على كل الأحكام ، ومع وجود الحكم فى الكتاب لا يجوز القياس .

---

(١) انظر هذه الاعتراضات والمناقشات فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١١٤ - ١١٩ ، الأحكام للآمدى ٤/٤٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٢ .

(٢) سورة البقرة الآية (١٦٩) .

(٣) سورة الإسراء الآية (٣٦) .

(٤) سورة يونس الآية (٣٦) .

(٥) سورة الحجرات الآية (١٢) .

(٦) سورة الأنعام الآية (٥٩) .

(٧) سورة الأنعام الآية (٣٨) .

وقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَى اللهِ وَرَسُولِهِ ﴾ (١) والحكم بالقياس تقدم بين يدى الله ورسوله ؛ لأنه حكم بغير قولهما .

وقوله تعالى : ﴿ وأَنِ احكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ ﴾ (٢) وقوله : ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾ (٣) والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى وبغير ما أراه الله .

وقوله : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُم فِى شَىءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ والرَّسُولِ ﴾ (٤) والمراد الرد إلى قول الله وإلى قول الرسول ، والرد إلى القياس رد إلى غير القولين .

وأما السنة فخبران : أحدهما : ما روى عن عمر - رضى الله عنه - عن النبى - عليه السلام - أنه قال : « سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِى عَلَى بضعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً أَعظَمُهُم فِتْنَةً قومٌ يَقيسُونَ الأمورَ بِرَأْيِهِم فيحرمُونَ الحَلاَلَ ويُحَلِّلُونَ الحَرَامَ »(٥)

---

(١) سورة الحجرات الآية (١٢) .

(٢) سورة المائدة الآية (٤٩) .

(٣) سورة النساء الآية (١٠٥) .

(٤) سورة النساء الآية (٥٩) .

(٥) يروى هذا الحديث بهذا اللفظ من حديث عوف بن مالك الأشجعى .

أخرجه عنه الخطيب فى الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٠ عن طريق عثمان بن صالح عن نعيم ابن حماد ونعيم بن حماد ضعفه الأئمة فقال الحافظ ابن حجر فى التقريب ٢/ ٣٠٥: (صدوق يخطئ كثيراً) .

وأخرجه عنه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٣ .

وأخرجه عنه البيهقى فى المدخل ص ١٨٨ وقال : تفرد به نعيم بن حماد وسرقه عنه جماعة من الضعفاء وهو منكر .

وأخرجه عنه ابن حزم فى الأحكام ٨/ ١٣٧٤ .

قال الزركشى فى المعتبر ص ٢٢٦ : « وهذا حديث لا يصح مداره على نعيم بن حماد قال الحافظ أبو بكر الخطيب : بهذا سقط نعيم بن حماد عند كثير من أهل الحديث وكان يحيى بن معين لا ينسبه إلى الكذب بل إلى الوهم » انظر تاريخ بغداد ٣١١/١٣ .

وهو إنكار صريح على العمل بالقياس .

وثانيهما : ما رواه أبو هريرة عن النبى - عليه السلام - أنه « تَعْمَلُ هذه الأُمةُ بُرْهَةً بكتاب الله ، وبُرْهَةً بسنةِ رسولِهِ ، وبُرْهَةً بالرَّأى فإذا فعلوا ذلك فقد ضَلُّوا وأَضَلُّوا » (١) وهو أيضًا يدل على عدم جواز العمل بالقياس .

وأما الإجماع : فهو أنه نقل عن بعض الصحابة بل عن كثير منهم التصريح بذم الرأى والقياس - على ما تقدم بيانه - ولم يظهر من الباقين الإنكار على ذلك فكان إجماعًا بعين ما ذكرتم .

وأيضًا : فإن من المشهور المستفاض أن مذهب أهل البيت إنكار القياس وذم من يعمل به ، وقد تقدم أن إجماع العترة حجة .

وأما المعقول ، فهو : أنه لو وقع التعبد بالقياس فى الشريعة لما كان الاختلاف والتنازع منهيًا عنه ، لكنه منهى عنه والعمل بالقياس غير جائز .

أما بيان الملازمة : فهو : أن العمل بالقياس يقتضى (٢) اتباع الأمارات ، وذلك يقتضى وقوع الاختلاف - لا محالة - للاستقراء ، ولأن اختلاف العقلاء فى الضروريات ممتنع أو بعيد فكذلك اتفاقهم فى الظنيات ممتنع أو بعيد.

---

(١) اخرجه عنه أبو يعلى فى مسنده .

واخرجه عنه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٤ .

واخرجه عنه الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ١/ ١٧٩ .

وفى إسناده عثمان بن عبد الرحمن الزهرى الوقاصى المالكى .

قال البخارى فى الضعفاء الصغير ص ٨١ : تركوه وقال ابن معين : ليس بشيء وقال مرة : يكذب . وَضَعَّفه على بن المدينى . وقال النسائى والدارقطنى : متروك الحديث.

انظر : تخريج أحاديث المنهاج للعراقى ص ٢٦ ، المعتبر للزركشى ص ٢٢٦ .

(٢) فى الأصل (يبتغى اقتضاء) والمثبت من (ص) .

وأما بيان انتفاء اللازم : فهو بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا ﴾(١).

وأيضًا فإن الرجل إذا قال : « أعـتقتُ غَنمًا لسواده ، فقيـسوا عليه » لم يعتق سائر عبيده السود (٢) ، فضلاً عما إذا لم يصـرح بالأمر بالقياس وذلك يدل على عدم وقوع التعـبد بالقياس فى الشريعة ولا يعتق سائر عـبيده كما إذا قال أعتقت كل عبد أسود لى (٣) .

الجـــواب

قوله : لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس .

قلنا : هذا منع مكابرة ، فـإن من المعلوم بـالضرورة بعـد مطالعـة كـتب الأخـبار والآثار والفـقـه ومطالعة مـا نقل عنهم من الاخـتـلاف والإلحاقـات والتشـبيهات فى المسـائل المتقدمـة وغيرها نحـو ما نقل عن على - رضى الله عنـــه -(٤) أنه شبَّه الجد والأخوة بغصنى شجرة (٥) ، وشَبَّهَهُما زيد بن ثابت

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٤٦) .

(٢) فى الأصل (السواد) والمثبت من (ص) .

(٣) انظر هذه الأدلة فى : التبصـرة ص ٤٣٠ - ٤٣٢ ، المستصفى (٢/٢٥٦ - ٢٥٨) ، المحـصـول جـ ٢ ق ٢/١٤٣ - ١٤٩ ، الأحكام لـلآمـدى ٤/٤٨ ، شـرح تنقيح الفصول ص ٣٨٦ .

(٤) فى نسخة (ص) : « كرم الله وجهه » .

(٥) الذى شبـه الجد والأخوة بغـصنى شجـرة هو زيد بن ثابت - رضى الله عنه - وليس عليًا - رضى الله عنه - كما ذكره المصنف .

وتشبيه زيد بن ثابت الجـد والأخوة بغصنى شجرة أخرجه عنه عـبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب الفرائض ، باب الجد ١٠/٢٦٥ .

وأخرجه عنه البيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الفرائض باب من ورث الأخوة للأب والأم أو الأب مع الجد ٦/٢٤٧

==

بِجَدْوَلَى نَهْرٍ فشركا بينهما (١) .

وألحق على - رضى الله عنه - الشارب بالقاذف ، والقاتل بالسارق .

وألحق عمر - رضى الله عنه - مرة الجد بالأب فلم يعط شيئًا .

وألحقه ابن عباس - رضى الله عنهما - به فأنكر على زيد فى عدم الإلحاق وقال : ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل أب الأب أبًا) ومن المعلوم أن ذلك الإنكار ليس لكونه لا يسميه أبًا مجازًا ، فإن ترك التجوز لا يوجب الإنكار والنسبة (٢) إلى مفارقة التقوى (٣) وفاقًا ، فأما ترك القياس الشرعى لا سيما الجلى منه فإنه يوجب الإنكار والنسبة إلى مفارقة التقوى ، لكون الترك بمقتضى الدليل عند خلوه عن المعارض محرمًا ، فأما ترك التجوز مع وجود ما يوجب حسنه ليس بمحرم وفاقًا ، وغيرها من الإلحاقات والتشبيهات عمل بعضهم بالقياس فإن كل واحد من هذه الروايات وإن لم تكن متواترة لكنا نعلم قطعًا أن كلها ليست بكاذبة وأن شيئًا منها

== وأخرجه عنه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الفرائض ٤/ ٣٣٩ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرجه عنه ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٨٢ .

(١) الذى شبه الجد والأخوة بجدولى نهر هو على - رضى الله عنه - وليس زيد بن ثابت رضى الله عنه - كما ذكره المصنف .

وتشبيه على - رضى الله عنه - الجد والأخوة بجدولى نهر زخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه ١٠/ ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

وأخرجه عنه البيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الفرائض باب من ورث الأخوة للأب والأم أو الأب مع الجد ٦/ ٢٤٧ .

وأخرجه عنه الحاكم فى مستدركه فى كتاب الفرائض ٤/ ٣٣٩ وقال : صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى .

وأخرجه عنه ابن حزم فى المحلى ١٠/ ٣٨٢ .

(٢) فى الأصل (والسنة) والمثبت من (ص) .

(٣) فى الأصل (الفتوى) والمثبت من (ص) .

صحيح [1] وأى واحد منها صح لـزم حصول العلم الضرورى بعمـل بعضهم بالقياس .

والمخالف أيضًا ما أنكر عـمل بعضهم بالقياس بل هو معـترف بذلك كما سبق من النظام ، ولكن تارة يمنع أن الإجمـاع حجة ، وتارة يمنع عدم الإنكار من الباقين ، وتارة يمنع أن يكون الإجماع السكوتى حجـة ، فأما عمل بعضهم بالقياس فـلا ، وبهذا خرج الجواب أيضًا عن قوله : إن دلالـتها على المطلوب ليست قطعية ؛ لأن تلك الروايات بأسرها مـشتركة فى الدلالة على أن بعضهم عـمل بالقيـاس ويرى العـمل بالقـياس فـيـرجح حاصل دلالـتهـا على ذلك إلى/(١٤٣/أ) التواتر المعنوى وهو قطعى * .

قوله : لا نسلم أن الرأى هو القياس .

قلنا : الدليل عليه ما تقدم .

قوله على الوجه الأول : أنه لا يدل على أنه القـياس ، وإن دل على أنه غير النصر .

قلنا : قد ذكرنا أنه يلزم من ذلك أن يـكون الرأى هو القياس لأن كل من قال : الرأى مدرك آخر غير النص قال : إنه القياس ، فالقول بأن الرأى مدرك آخر غير النص والقياس خلاف الإجماع .

قوله على الوجه الثانى : إنه يدل على أن الرأى فى أصل وضعه للقياس.

قلنا : نحن لا ندعى ذلك بل ندعى أنه للقـياس إما فى الأصل وضـعه ، أو بطريق النقل من الشرع ، أو من العـرف العام ، وعلى التقديرين فـالمقصود حاصل [2].

---

(١) فى الأصل وفى نسخة (ص) : (صحيحا) وهو خطأ .

* آخر الورقة (١٥) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٣٣ ، ١٣٤ .

قوله : النقل والاشتراك خلاف الأصل .

قلنا : مسلم لكنه يصار إليه عند قيام الدلالة عليه ، والدليل وهو الإجماع قام على أن الرأى عبارة عن القياس ، وهذا لأنا [1] روينا عنهم كلامًا كثيرًا أنهم عملوا بالرأى وقلنا الرأى هو القياس ، وأنتم رويتم عنهم أيضًا كلامًا كثيرًا فى ذم الرأى وقلتم الرأى هو القياس ، وساعدناكم على ذلك ، وذلك يدل على أن الرأى هو القياس وفاقًا ، فأما أن ذلك باعتبار أصل وضعه ، أو باعتبار النقل فذلك مما لا حاجة لنا إليه وإن كان الأظهر أن ذلك بطريق النقل[2] .

قوله : **قولنا** : « فلان يرى » لا يفيد أنه يقيس وذلك يدل على أن الرأى ليس هو القياس .

قلنا : لا نسلم أنه مشتق من الرأى الذى هو بمعنى القياس بل هو عندنا مشتق من الرأى بمعنى الرؤية فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

قوله : دلالة ما ذكرتم عليه قطعية أم ظنية ، قلنا : قطعية وتقريره على ما تقدم .

سلمنا أنها ليست قطعية بل هى ظنية لكن لا نسلم أنها لا تفيد ، وهذا لأن المسألة عندنا ظنية [3] على ما سبق غير مرة وعند هذا نقول : هب أن الروايات المذكورة غير مقطوع بها بصحة المتن ، وغير مقطوعة الدلالة على المطلوب لكن لا نزاع فى أنها تفيد الظن ، فإنها لا تقصر عن خبر الواحد

---

(1) فى الأصل : (لأنه) والمثبت من (ص) .

(2) انظر : المرجع السابق .

(3) هنا يذكر المؤلف - رحمه الله - ان المسألة ظنية مع أن القياس من أهم الأدلة الأصولية عند القائلين به ، فكيف يتفق ذلك مع ما يذكره مرارًا أن مسائل الأصول قطعية .

انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٣٢ . بتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفى .

فيجوز أن يتمسك بها فى المسألة (١) .

قوله : لا نسلم أن اختلافهم فى تلك المسائل كان بناءً على القياس ، قلنا كما تقدم .

قوله : فلعل ما تمسكوا به فى تلك المسائل ليس بظاهر يغلب على الظن انتفاع السامع به .

قلنا : الدليل الذى ليس لظاهر لا يجوز التمسك به كالمجمل بل لا بد أن يكون ظاهر الدلالة على المطلوب إما بنفسه ، أوبغيره من البيان الذى يظهره ، ولا يشترط فى قبول النص أن يكون قاطع المتن أو قريبًا منه ، بل ما يغلب على الظن صحة متنه لما ثبت أن رواية الآحاد مقبولة فإن كانت بحيث يغلب على الظن صحة متنه وهو ظاهر الدلالة جاز التمسك به ويجب إظهاره وإن لم يكن بهذه الحيثية لم يجز التمسك به [ولم يجب] (٢) إظهاره فلم يختلف حكم النص فى جواز التمسك به وعدم وجود الإظهار .

قوله : لو كان ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه لأجل القياس لأظهروه أيضًا كما ذكرتم فى صورة النص .

قلنا : نعم لكن لا نسلم أنهم لم يظهروه ؛ وهذا لأن منهم من أظهر ذلك وصرح به كأبى بكر - رضى الله عنه - فإنه صرح بعلة التسوية فى العطاء بين المهاجرين(٣) وغيرهم حيث قال : « إنما الدنيا بلاغ » وكعلى فى حد شارب الخمر حيث قال : « إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون » .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٥٣ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) فى الأصل (المتأخرين) والمثبت من (ص) .

وكعثمان وعبد الرحمن بن عوف فى قصة [١] المجهضة حيث ألحقا عمر بالمؤدب وقالا : « وليس على المؤدب شىء » .

وكعلى وزيد بن ثابت وابن عباس فى مسألة الجد مع الأخوة على ما تقدم ذكره .

وكما فى حديث ابن عباس رضى الله عنه فى دية الأصابع ، فإنه لما أنكر على على - رضى الله عنه - صرح بالقياس فقال : ألا اعتبرها بالأسنان » .

وكمسروق [٢] فى مسألة الحرام فإنه صرح بالقياس على قصعة من الثريد .

ومنهم من نبه عليه كما فى مسألة المشركة وكما فى مسألة الجدة حيث قال بعض الأنصار لأبى بكر - رضى الله عنه - : تركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت .

وكما فى قول على لعمر - رضى الله عنهما - : أرأيت لو اشترك نفر فى سرقة أكنت تقطعهم .

وكما فى حديث عمر فى قياسه الخمور على الشحوم فإنه نبه على أن علة تحريم ثمنها تحريمها .

ومنهم من اعتمد على فهم سامع الحكم ؛ فإنه يفهم منه علية مأخذه ، إذ الحكم قد يبنى عن علته وهذا كما فى مسألة الحرام فإنهم جعلوا حكمه حكم الطلاق ، أو الظهار ، أو اليمين أو الإيلاء على ما هو مذكور فى بعض المصنفات لكونه لفظًا موضوعًا للتحريم فيؤثر فيه إذا توجه إلى الزوجة كما فى هذه المسائل .

---

(١) فى الأصل (قضية) والمثبت من (ص) .

(٢) فى الأصل (المسروق) والمثبت من (ص) .

ثم إن من جعله طلاقًا ثلاثًا نَزَّله على أعلى مراتب التحريم أخذًا بالاحتياط وهو بالثلاث ومن جعله طلاقًا واحدًا نَزَّله على أدنى مراتب التحريم وهو بالواحد [ثم] (١) أخذًا بالمتيقن منه وتركًا بالمشكوك فيه ، ثم من جعله بائنًا نزله على نهاية مراتب التحريم الذى يحصل بالواحد ، ومن جعله رجعيًا نزله على أول مراتبه ، ومن جعله ظهارًا فإنما جعله كذلك لكونه مشابهًا له فى اقتضاء التحريم ، ثم إنه ليس من صرائح الطلاق حتى يجعل طلاقًا من غير نية ولا نية معه ؛ إذ الكلام فيه حتى يقع الطلاق على وجه الكناية /(١٤٤/أ) ثم لا يمكن جعله يمينًا ؛ لأن اليمين لا تُحَرِّم .

ولو سلم أنها تُحَرِّم لكن كفارة الظهار أغلظ فجعله ظهارًا أخذًا بالاحتياط.

ومن جعله يمينًا ، فلأن اليمين عنده تُحَرِّم فيكون مشابهًا لها فى اقتضاء التحريم ؛ لأن اليمين عنده تحرم فأوجب فيه كفارتهما أخذًا بالأقل أو بالآية وهى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ ﴾ (٢) إلى قوله ﴿ قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ﴾ (٣) وإن كانت دلالتها على صورة النزاع ضعيفة من حيث إنه ليس فيها ما يدل على أن التحريم كان بقوله : أنت على حرام فلعله كان باليمين فحينئذ يكون غير متناول لصورة النزاع (٤) .

---

(١) كلمة (ثم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) سورة التحريم ، الآية (١) .

(٣) سورة التحريم ، الآية (٢) .

(٤) اختلف العلماء فى سبب نزول قوله تعالى : ﴿ لم تحرم ما أحل الله له ﴾ وفى بيان الحلال الذى حرمه رسول الله ﷺ هل هو شرب العسل ؟ أو تحريم وطء جاريته - عليه الصلاة والسلام - أو هو الأمران معاً ، أو اعتزاله لنسائه جميعًا بعد ما حدث.
انظر فى ذلك تفسير الطبرى ٢٨/ ١٠٠ - ١٠٣ ، تفسير ابن كثير ٤/ ٣٨٦ - ٣٨٩، تفسير القرطبى ١٨/ ١٧٧ - ١٨٦ ، فتح البارى ٨/ ٥٠٣ ، ٩/ ٢٤٣ - ٢٥٧ ، ٣٢٧ - ٣٣٣ .

ومن جعله إيلاءً قال : إنه شابهه من حيث إنه منع نفسه عن وطئها فأشبه المُولِى فهـذه المشابهـات والمآخذ ظاهرة تفهـم من الحكم بأدنى تأمل فلعلهم لم يظهروها لهذا السبب [١] .

سلمنا أنهم لهم يظهروه * لكن الفرق بين النص والقيـاس ظاهر فلا يلزم من [وجوب إظهار النص] [٢] وجوب إظهار القياس وبيانه من وجوه :

أحدها : أن النص يجب اتباعه ومخالفه مخطئ بالاتفاق بخلاف القياس، فإنه لا يـجب اتباعـه بل لا يجوز ؛ إذ لا يجـوز فيه الـتقليـد وليس مخـالفه مخطئًا، فإن عندنا أن كل مجتهد مصيب .

وثانيها : أن إنكارهم على مـخـالف النص فوق إنكارهـم على مخـالف القياس فلم يلزم من ترك أقل الإنكارين ترك أعظمهما .

وثالثها : أن النص يمكن الإخـبار عـنه بكل حال من غـيـر عسـر لكونه مضبوطًا وغير محتاج إلى بيان مقدمـات كثيرة بخلاف القياس ، فإنه قد يتعذر التعبيـر عنه لتعذر التعبير عن الجامع الذى أفـاده ظن الحكم ؛ ولهذا فإن المقوِّم قد يتعذر علـيه التعبير عمـا يفيده ظن القيمة ، والمتـأخرون من الأصوليين إنما يعبـرون عن أصناف الجامع لكـون المتأخر فى كل عـلم يلخص ما لا يلخـصه المتقدم فيه ويحتاج إلى مقدمات كثيرة من تعليل حكم الأصل ، وحصول علته فى الفرع ، ووجود الشرائط ، وارتفـاع الموانع ، وكل هذه المقدمات قد تكون ممنوعـة فلا يحـصل الغـرض من ذكـره ، فلا يلزم من وجـوب إظهـار النص وجوب إظهار القياس [٣] .

---

(١) انظر سـبب اختلاف العـلماء فى هذه المسـألة أى مسـألة الحرام فى تفـسير القـرطبى ١٨/١٨٣ .

* آخر الورقة (١٦) من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/١٢٦ - ١٣٢ .

قوله : إنه ليس من الوقائع العِظام التى يمتنع أن لا تتوفر الدواعى على نقلها .

قلنا : هب أنه كذلك ، لكنه لا يقدح فى ادِّعاء نقل الآحاد وإنما يقدح فى ادعاء النقل المتواتر ونحن ما ادعينا [1] وإنما ادعينا نقله آحاداً للعادة والاستقراء.

قوله : هذا يقتضى أولوية النقل لا وجوبه .

قلنا : أولوية النقل بلا وجوب محال على ما عرف فى مسألة التحسين والتقبيح وغيرها .

قوله : شدة الاهتمام على نقل النصوص إنما عرفت من عادة السلف دون الخلف .

قلنا : لو حصل النقل من السلف ولم يحصل من الخلف لكانوا مجمعين على كتمان الحق وهو يقتضى جواز إجماعهم على الباطل ودليل الإجماع ينفيه، ولأن أطباق الجمع العظيم على عدم النقل مستحيل عادة لا سيما فيما لا يتعلق الغرض بعدم نقله .

قوله : ندعى نقله متواتراً وآحاداً .

قلنا : عرف الجواب عنه من قبل .

قوله : فلعله نقل بطريق الآحاد لكنه ما وصل إلينا .

قلنا : المعنى من نقله ووصوله إلينا أن يكون حاصلاً فى صدور الرواة والعلماء أو فى بطون الدفاتر المصنفة [2] فى هذا الباب ، فإذا لم يوجد شىء من ذلك لم يكن منقولاً فيلزم إجماع أهل عصر من الأعصار على إخلال نقله وهو ممتنع لما سبق .

---

(١) فى نسخة (ص) : (إنما ادعيناه)

(٢) فى الأصل : (المصنف) والمثبت من (ص)

قوله : هب أنهم ما قالوا تلك الأقاويل بناء على النصوص فلم قلتم أن تلك الأقاويل كانت بناء على القياس ؟

قلنا : للإجماع فإن كل من قال : أن تلك الأقاويل ما كانت بناء على النصوص جلية كانت أو خفية ، وعلى البراءة الأصلية قال : إنها كانت بناء على الأقيسة ، فالقول بإثبات مدارك أخر لها إذ ذاك قول على خلاف الإجماع فيكون باطلاً ، وأيضاً فإن المدارك الأخر التي هي مختلفة بين العلماء ليس لبعضها مدخل فى تلك الأقاويل ، وبعضها لم يف بتلك الأقاويل فلم يجز أن تكون مبنية عليها .

قوله : لا نسلم عدم حصول الإنكار عن أحد منهم على ذلك .

قلنا : كما تقدم . قوله : لا نسلم أنه من الوقائع العظام .

قلنا : سبق الجواب .

قوله : لا نسلم أن توفر الدواعى على نقل الإنكار فيه أكثر من مسألة العول والربا .

قلنا : الدليل عليه ما سبق .

قوله : أولاً : فى سند المنع : مسيس الحاجة إلى معرفة حكم تلك المسائل أكثر .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه لو اعتبر احتياج المجتهد والمقلد إلى المسائل المحتاجة إلى معرفة كون القياس حجة أم لا كان الاحتياج إلى معرفة كون القياس حجة أكثر لا محالة وتزيد بأن الخلاف فيه أشد محذوراً ، ولهذا يضلل المخالف فيه .

قوله : ثانياً : الإنكار فى تلك المسائل وقع على موافقة النص الصريح .

قلنا : القول فى الدين بغير دليل مقطوع البطلان ، فلو لم يكن فى الشرع دليل يدل على أن القياس مدرك شرعى كان القول بالقياس قولاً فى الدين بغير

دليل . فكان إنكاره [1] موافقًا للدليل المقطوع به فكان أولى بالنقل .

قوله : سلمنا /(١٤٥/أ) أن توفر الدواعى على نقله أكثر لكن ذلك لا يوجب نقله بل يقتضى الأولوية .

قلنا سبق الجواب عنه [2] .

قوله : قد نقل إنكارهم العمل بالقياس وذم من يعمل به .

قلنا : الذين نقلتم عنهم إنكار العمل بالقياس والمنع منه وذم من يعمل به هم الذين نقلنا عنهم القول بالقياس والرأى [3] صريحًا ، ودللنا أيضًا على ذهابهم إلى العمل به فى المسائل المذكورة فلابد من التوفيق دفعًا للتناقض ، وجمعًا بين الروايتين وذلك بأن يحمل ما ذكرتم من الروايات على الأقيسة التى لا توجد شرائطها ، وتحمل الروايات الدالة على جواز العمل به على الأقيسة المستجمعة لشرائطها [4]، وعند هذا نعرف أنه ليس لهم أن يقولوا : إن الروايات الدالة على الذم والمنع منه صريحة بخلاف الروايات الدالة على جواز العمل به فتكون روايات المنع راجحة فيعمل بها لزيادة الرجحان ؛ لأنا بينا أن

---

(١) فى الأصل عبارة : (قوله سلمنا) قبل قوله : (فكان إنكاره) وهى مقحمة من الناسخ فلا حاجة لها والمثبت من (ص) .

(٢) انظر : الجواب على هذه الاعتراضات فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) فى (ص) : (وبالرأى) .

(٤) ما ورد عن الصحابة - رضوان الله عليهم - من ذم الرأى والتحذير منه إنما يعنون به الرأى الفاسد كالقياس المخالف للنص أو المبنى على الجهل وذلك لإجماعهم على العمل بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه .

وانظر ما قاله ابن عبد البر فى التوفيق بين ما نقله نفاة القياس وبين ما نقله المثبتون عن السلف فى جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٦٩ .

وكذلك ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية ٢/ ٩٢ .

وللعلامة ابن القيم فى إعلام الموقعين ١/ ٦٦ - ٦٧ كلام جيد فى التوفيق بين الآثار المختلفة ، ومثله فى الاعتصام للشاطبى ٢/ ٢٨٥ فيحسن الرجوع إليها .

رواياتنا أيضًا صريحة وتزيد بالدلالة المعنوية على جواز العمل به كما ذكرنا فى المسائل المختلف فيها ، فتكون روايتنا راجحة فإن لم يكن كذلك فلا أقل من التساوى وحينئذ يتعين التوفيق كما تقدم .

فإن قلت : هنا توفيق آخر وهو : أن بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكرًا ، ثم لما انقلب المنكر مقرًا انقلب المقر منكرًا وحينئذ يكون كل واحد منهم قائلاً بالقياس ومنكرًا له من غير تناقض ، وتكون الروايتان صحيحتين مع أنه لا يحصل الإجماع على صحته ، فلم قلتم أن ما ذكرتم من التوفيق أولى ؟

قلت : ما ذكرنا من التوفيق أولى لوجهين :

أحدهما : أنه لو وقع ذلك لنقل واشتهر ؛ لأنه من الأمور الغريبة والعجيبة ، أو كان فى لفظ أحد منهم إشعار بالرجوع عن ذلك كما نقل عنهم فى بعض المسائل الرجوع عنها ولما لم يكن * كذلك علمنا أنه لم يقع .

وثانيهما : أن توفيقنا يقتضى بقاء ما كان على ما كان ، وتوفيقكم لا يقتضى ذلك بل يقتضى التغيير فكان توفيقنا أولى .

قوله : لا نسلم عدم الخوف والتقية .

قلنا : قد ذكرنا الدليل عليه (1) .

وأما قول النظام : بأن العامل بالقياس إنما هو بعضهم .

قلنا : مسلم ، لكن سكت الباقون فكان إجماعًا كما تقدم ، ونحن فى هذا المقام ما ادعينا عمل الكل به حتى يكون ذلك قادحًا فى غرضنا .

قوله : هم سلاطين الصحابة معهم الرغبة والرهبة .

---

* آخر الورقة (١٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/١٠٩ - ١١١ .

قلنا : مثل هذا ما كان يمنعهم من المخالفة بدليل أنهم خالفوه فى كثير من المسائل كما تقدم .

قوله : نحن نعلم أن الرجل العظيم إذا اختار مذهبًا فلو أن غيره أبطل عليه ذلك شق عليه .

قلنا : ذلك إنما يكون إذا كان الغرض منه التخطئة وإظهار المَزِيَّة الفاضلة ، فأما إذا كان الغرض منه بيان الحق والإرشاد فلا نسلم ذلك بالنسبة إلى المنصف من الخلف فضلاً عن السلف .

قوله : قال ابن عباس - رضى الله عنهما - : « هبته ولقد كان والله مهيبًا » .

ما يدل على حصول الخوف [(1)] والتقية ؛ لاحتمال أنه هابه لعظم مرتبته فى العلم فلا يقدر على تقرير ما عنده ، وإن كان ما عنده حقًا ولهذا فإنا نرى المتعلم لا يقدر على تقرير ما عنده عند كثير قدر فى العلم لمهابته ، ويقدر على ذلك عند أقرانه ونظرائه ، ومثل هذا المانع لا يدوم إلى آخر العمر ولا يفرض فى حق الكل حتى يفرض مثله فى السكوت عن الإنكار عن القياس[(2)] .

قوله : حصول الإجماع على كل أنواعه ممنوع ، وعلى بعض أنواعه مسلم لكنه لا يفيد .

قلنا : الإجماع منعقد على حجية القياس المناسب لا محالة وذلك ؛ لأن النوع الذى أجمعوا عليه إن كان هو القياس المناسب فقد حصل الغرض ، وإن كان غيره من غير ما نصّ على علته ، ومن غير قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، فإن من المعلوم أنهما غير حاصلين فى المسائل المختلف فيها فإنه يلزم منه انعقاد الإجماع على حجية القياس المناسب ؛ إذ القول بانعقاد

---

(1) فى الأصل : (الخلف) والمثبت من (ص) .

(2) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١١١/٢ - ١١٦ .

الإجماع ثمة مع عدم الانعقاد ها هنا باطل وفاقًا ، ومنه يعرف الجواب عن قوله : إن ذلك النوع هو نحو قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف .

قوله : إنما يدل على انعقاد الإجماع على جواز العمل به في زمان الصحابة لا غير .

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنه لما ثبت أنهم أجمعوا عليه في ذلك الزمان ثبت أنه حق فيه لا يجوز لأحد مخالفتهم في عصر من الأعصار ، إذ المجمع [1] عليه على وجه البت لا تجوز مخالفته في وقت ما ، وحينئذ يلزم منه أنه حق في سائر الأزمان لا تجوز مخالفته .

وثانيهما : أن كل من قال بحجيته في زمان ما من أزمنة شرعنا قال بحجيته في كل زمان فالقول بالفصل بين الزمان قول مخالف للإجماع فكان باطلاً .

قوله : لا نسلم أن / (١٤٦/أ) الإجماع السكوتي حجة .

قلنا : قد ثبت ذلك .

قوله : إنه حجة ظنية والمسألة قطعية .

قلنا : ذكرنا غير مرة أن المسألة عندنا ظنية غير قطعية ولو سلم فالجواب ما تقدم في الأوامر وغيرها [2].

وعن المعارضة بالآيات الأربع :

الأول من وجوه :

أحدها : أنا لا نسلم أن القول بالحكم بالقياس قول بما لا يعلم أو بالظن

---

(١) في الأصل : (المجموع) والمثبت من (ص) .

(٢) انظر ما تقدم من الأجوبة في : المحصول جـ ٢ ق ١١٧/٢ - ١٢١

وهذا لأنه لما دل القاطع على وجوب العمل بمقتضى الظن الحاصل من القياس كان وجوب الحكم بمقتضى ذلك الظن معلومًا لا مظنونًا .

وثانيها : أنها محمولة على الظن الغير المعتبر بأن يكون فى المسائل العلمية، أو وإن كان فى المسائل الظنية لكن بطرق غير معتبرة ، وهذا وإن كان تقييدًا وتخصيصًا لكنه يجب المصير إلى ذلك جمعًا بين الأدلة .

وثالثها : أنها حجة على الخصم أيضًا ، فإن القول ببطلان القياس ليس معلومًا بل هو مظنون ؛ ضرورة أنه لا قاطع على فساده فوجب أن لا يجوز القول به . وعن الآيتين اللتين بعدها ما تقدم فى حديث معاذ .

وعن الآية السابعة : أنا لا نسلم أن الحكم بالقياس تقدم بين يدى الله ورسوله ؛ وهذا لأنه إنما يكون الحكم بالقياس تقدمًا بين يدى الله ورسوله إن لم يكن القياس متعبدًا به بقول الله وقول رسوله وهو ممنوع وحينئذ يكون الاحتجاج بالآية على كونه تقديمًا بين يدى الله ورسوله متوقفًا على عدم كونه متعبدًا به ، فإثبات عدم التعبد به دور .

وعن الثامنة والتاسعة : بمنع أن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ، أو بغير ما أراه الله تعالى وسنده ظاهر مما تقدم .

وعن العاشرة : بمنع أن الرد إلى القياس ليس ردًا إلى قول الله وقول رسوله لما سبق (١) .

وعن الخبرين : أنهما محمولان على القياس الفاسد جمعًا بين ما ذكرنا من الأحاديث الدالة على جواز العمل بالقياس (٢).

وأما عن الإجماع : فما سبق أن ما روى عنهم فى ذم القياس فهو غير مصروف إلى مطلق القياس ، بل إلى القياس الفاسد ، فحينئذ يكون الإجماع

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٥٤ - ٥٥ ، نهاية السول ٤/ ٢٠ .

(٢) انظر : المرجعين السابقين .

منعقداً على عدم جواز العمل بالقياس الفاسد ونحن نقول به لا على مطلق القياس المتناول للصحيح والفاسد .

وأما إجماع العترة فممنوع أيضًا ؛ وهذا لأنه نقل الزيدية عنهم جواز العمل بالقياس .

سلمنا سلامته عن المعارض لكن لا نسلم أن إجماعهم حجة وقد تقدم بيان ذلك (١) .

وعن الوجه الأول من المعقول : أنا لا نسلم أن مطلق الاختلاف والتنازع منهى عنه ؛ وهذا لأن الاختلاف قد يكون رحمة ولهذا روى عن الرسول - عليه السلام - أنه قال : (اختلاف أمتى رحمة) (٢) فكيف يكون منهيًا عنه ؟

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٩ ، نهاية السول ٤/ ٢٠ .

(٢) أخرجه البيهقى فى المدخل ص ١٦٢ من حديث سليمان بن أبى كريمة عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد فى تركه ، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة منى ماضية فإن لم تكن سنة منى فما قال أصحابى أن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء فأيما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابى لكم رحمة » .

وجويبر ضعيف جداً ، والضحاك عن ابن عباس منقطع .

وقد عزاه الزركشى إلى كتاب الحجة لنصر المقدسى مرفوعًا من غير بيان لسنده بلفظ: (اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة للعباد) قال : وهو مرسل ضعيف .

وبهذا اللفظ ذكره البيهقى فى رسالته الأشعرية بغير إسناد .

وأخرجه البيهقى أيضًا فى المدخل من حديث سفيان عن أفلح بن حميد عن القاسم بن محمد قال : (اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة للعباد) ومن حديث قتادة أن عمر بن العزيز كان يقول : ما سرنى لو أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة) قال السخاوى : فى المقاصد الحسنة ص ١٦ : «وقد قرأت بخط شيخنا أنه - يعنى هذا الحديث - حديث مشهور على الألسنة ، وقد أورده ابن الحاجب فى المختصر فى مباحث القياس بلفظ : (اختلاف أمتى رحمه الناس) وكثر السؤال عنه وزعم كثير عن الأئمة أنه لا أصل له ، لكن ذكره ==

بل المراد من النهى عن الاختلاف والتنازع حيث ورد إنما هو الاختلاف والتنازع فيما فيه الحق متعين لقاطع كمسائل الأصول نحو إثبات الصانع ، والتوحيد وإثبات المعاد والمبدأ وغيرها ، فأما ما لا يتعين الحق فيه فى واحد بعينه كالمسائل الاجتهادية ، أو أن تعين لكن بأدلة ظنية فلا نسلم أن الاختلاف فيه منهى عنه.

ويؤكده أن الصحابة * قد اختلفوا فى مسائل كثيرة من المسائل الفرعية وكذا التابعون ومن بعدهم هلم جرًا إلى زماننا هذا ولم ينكر أحد من الأمة عليهم ، فلو كان ذلك منهيًا عنه لكانوا مجمعين على الباطل وهو ممتنع فالملزوم مثله ، وكذا المراد منه التنازع والاختلاف الصادر من غير أهل لذلك الاختلاف ، وكذا الاختلاف والتنازع الصادر عن عصبية وتقليد وعناد ، وهذا وإن كان تقييدًا للمطلق ، أو تخصيصًا للعام لكنه يجب المصير إليه جمعًا بين الدليلين .

سلمناه لكنه منقوض بالعمل بالأدلة العقلية والنصوص التى ليست قاطعة المتن والدلالة معًا مع أن الخصم يُجَوِّزُ التمسك بها (١) .

وعن الثانى : أنا لو سلمنا الحكم فيه فإنه لا يدل على عدم التعبد بالقياس فى أحكام الله تعالى بل إنما يدل على عدم التعبد به فى تصرفات العبيد ونحن ما ادعينا ذلك ، وليس هو لازم لثبوت القياس فى أحكامه تعالى لا قطعًا ، ولا ظاهرًا ؛ لأنه لو صرح بذلك لم يلزم منه مخالفة ظاهر وإلا لزم التعارض

== الخطابى فى غريب الحديث مستطردًا وقال : اعترض على هذا الحديث رجلان أحدهما ماجن والآخر ملحد وهما إسحاق الموصلى وعمرو بن بحر الجاحظ وقالا جميعًا : لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابًا » ثم تشاغل الخطابى برد هذا الكلام ولم يقع فى كلامه شفاء فى عزو الحديث ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده) .

انظر : المقاصد الحسنة ص ٢٦ ، الإبهاج ٣/ ٢١ ، كشف الخفا ١/ ٦٦ .

* آخر الورقة (١٨) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٥٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٤ - ٥ ، نهاية السول ٤/ ٢١ .

بينه وبين التصريح وأنه خلاف الأصل ، وإن أريد إثباته فى أحكامه تعالى بالقياس عليه فذلك إبطال للقياس بالقياس وهو باطل ، وإن كان بطريق آخر فاذكروه لينظر فيه .

سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكن الفرق بين أحكام الله تعالى وبين أحكام العبيد حاصل .

وبيانه : من حيث الإجمال والتفصيل :

أما الأول : فلأنه لو نص الله تعالى على الحكم وقال : قيسوا عليه فإنه لا نزاع فى جواز القياس عليه بخلاف العبد على ما سلمنا لكم ذلك ، والاختلاف فى الحكم دليل على الاختلاف / (١٤٧/أ) فى الحكمة .

وأما الثانى فمن وجهين :

أحدهما : أن حقوق العباد مبنية على الشح والضنة لكثرة حاجاتهم وسرعتة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم ، بخلاف أحكام الله تعالى فإنها على الضد من ذلك فلا يلزم من عدم جريان القياس فى أحكام العبيد وتصرفاتهم عدم جريانه فى أحكامه تعالى .

وثانيهما : أن الشارع إنما جعل القياس متعبداً به لكون الوقائع لا نهاية لها توجد شيئًا فشيئًا والتنصيص على الكل متعذر ، وكذا مراجعة الشارع فيما يقع منها فى كل زمان ، والتكليف بمقتضى البراءة الأصلية يقتضى نفى الابتلاء الذى هو مقصود الشارع من الشريعة فى أكثر الأحكام وهذه المعانى بأسرها منتفية فى أحكام العبيد وتصرفاتهم فلا يلزم من وقوع التعبد بالقياس فى أحكامه تعالى وقوعه فى تصرفات العبيد [1] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١٥٩/٢ - ١٦٠ ، نهاية السول ٤/ ٢٠ .

المسألة الرابعة

النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس وإن لم يرد التعبد به عند الإمام أحمد (١) ، وجماعة من فقهائنا (٢) وفقهاء الحنفية كالكرخي وأبي بكر الرازي(٣) ، وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري (٤) والقاشاني(٥) والنهرباني (٦) والنظام على ما حكى عنه الأكثرون (٧) .

وكلام الشيخ الغزالي - رحمه الله - في النقل عنه صريح في أنه يرى تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم ، ولا شك في أنه مخالف لنقل الأكثرين ومناف له ، فإن التعميم بطريق القياس لا يجامع التعميم بطريق اللفظ فحينئذ لا يكون ذلك أمراً بالقياس عنده وإن كان الحكم ثابتًا عنده في غير الصورة التي نص عليها (٨).

---

(١) انظر : الروضة ص ٢٩٣ ، المسودة ص ٣٩٠ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٤٣٦ ، المستصفى ٢/ ٢٧٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٤ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ .

(٣) انظر : تيسير التحرير ٤/ ١١١ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٦ .

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٧٥٣ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ ، نهاية السول ٤/ ٢٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٤ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ .

(٦) انظر : الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ .

(٧) انظر : المعتمد ٢/ ٧٥٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٤ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٤ .

(٨) نقل الشيخ الغزالي عن النظام أنه قال : « العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم ، إذ لا فرق في اللغة بين قوله : حرمت كل مشتد ، وبين قوله : حرمت الخمر لشدتها » انظر : المستصفى ٢/ ٢٧٢ وكذلك الأحكام للآمدي ٤/ ٥٥ .

قال ابن قدامة في الروضة ص ٢٩٣ : « وهذا خطأ » .

==

وذهب المحققون من أصحابنا كالأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني [١] والغزالي[٢] والإمام [٣] وغيرهم وجماعة من أهل الظاهر[٤] وجماعة من المعتزلة كجعفر بن[٥] مبشر وجعفر بن حرب [٦] وغيرهما إلى أنه لا يفيد ذلك.

وفصل أبو عبد الله البصرى [٧] بين أن تكون العلة علة لفعل أو علة الترك:

فقال فى النوع الأول لا يفيد وفى الثانى يفيد .

والمختار : أن ذلك لا يفيد ثبوت الحكم فى غير الصورة التى نص عليها

== وعند جمهور العلماء : أن الشارع إذا نص على علة حكم فإنه يعم جميع الفرع بالقياس لا باللغة . انظر : المعتمد ٢٠٨/١ ، الأحكام للآمدى ٢٣٦/٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ١١٩/٢ ، إرشاد الفحول ص ١٣٥ .

وعلى ما نقله الأكثرون عن النظام من أنه يقول : بأن التنصيص أمر بالقياس ما الجامع بينه وبين ما نقلناه عنه سابقًا من أنه يحيله ؟

قال ابن السبكى فى الإبهاج ٣/ ٢٤ : « فإنه هنا يقول : إذا وقع التنصيص على العلة كان مدلول اللفظ الأمر بالقياس ، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره بل لمدلوله لغة ، وهناك أحال وروده من الشارع فعنده حينئذ أن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ما ذكرناه » .

وقال الاسنوى فى نهاية السول ٤/ ٢٣ : « وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه - أى عن النظام - وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة » .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٥٥ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٧٢ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٤ .

(٤) انظر : الأحكام لابن حزم ٨/ ١١١٠ .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٧٥٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٥ .

(٦) انظر : المرجعين السابقين فى فقرة (٥) .

(٧) انظر : المعتمد ٢/ ٧٥٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٥ .

لا بطريق اللفظ ، ولا بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس .

أما الأول فالدليل عليه : أنا نعلم بالضرورة من اللغة أن قوله : « حرمت الخمر لكونها مسكرة » غير موضوع لتحريم كل سكر بل هو موضوع لتحريم الخمر لعلة كونها مسكرة وحرمة ما عدا الخمر من المسكرات ليس جزءاً من هذا المفهوم ، والعلم بذلك أيضًا ضرورى ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون دلالته على تحريم كل مسكر لفظية ، ضرورة أن الدلالة اللفظية منحصرة فى هذين النوعين على رأى ، وفى الدلالة المطابقية على رأى .

والذى يؤكده : أن الرجل إذا قال : أعتقت غانمًا لسواده وله عبيد أخر سود ، فإنهم لا يعتقون عليه وفاقًا ، ولو كانت دلالته لفظية قائمة مقام قوله : أعتقت كل عبيدى السود لما كان كذلك بل كانوا يعتقون عليه من غير اعتبار نية ولا علم بقصده .

وأما الثانى : فلأن قوله : « حرمت الخمر لكونها مسكرة » يحتمل أن تكون علة حرمته مطلق الإسكار ، ويحتمل أن تكون إسكارها ؛ وهذا لأن الله تعالى أن يجعل إسكار الخمر لخصوصيته علة التحريم ؟ إما لأنه تعالى [علم فيه مفسدة لا توجد فى غيره ، أو وإن لم يكن كذلك لكن لله أن يجعله علة بالتحريم] [(١)] ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال الإسكار ، وإذا احتمل واحتمل لم يجز التعبد به إلا بأمر مستأنف بالقياس [(٢)].

فإن قيل : نحن لا نناز‌عكم أن قوله : حرمت الخمر لكونها مسكرة غير موضوع فى أصل اللغة لتحريم كل سكر لكن لم لا يجوز أن يقال : أنه منقول فى عرف الاستعمال إلى تحريم كل مسكر .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٤ .

ثم الذى يدل عليه : أن الرجل إذا قال لغيره : حرمت عليك السم لكونها قاتلاً ، ثم أنه أباح لـه قاتلاً آخر مما لا يطلق عليـه السم فإنه يعـد مناقضًا فى ذلك ، ولولا أنه متناول له لما كان كذلك ، وإنما لا يعتق سائر عبيده السود إذا قال : أعتقت غانمًا لسواده وإن كـانت دلالته لفظية ؛ لأنه غير صريح فى ذلك ، وكذلك لو نوى ذلك عتقوا عليه على رأى .

سلمنا أنه لا يدل عليه بطريق المطابقة والتضمن* فلم لا يجوز أن يقال : أنه يدل عليه بطريق الالتزام(١) ؟

وقوله : الدلالة اللفظية منحصرة فى النوعين .

قلنا : المعنى من قولنا : أنه يدل عليه بطريق اللفظ هنا هو أنه مستفاد من اللفظ ، أو من فهم مـعناه عند سماعه ولا شك أن الدلالة اللفظيـة بهذا المعنى حاصلة كقولنا : حرمت الخمر لكونها مسكرة على تحريم كل مسكر ؛ إذ يفهم منه العلة ويلزم من فـهم العلة تعمـيم الحكم أينما وجـدت العلة ، وليس هذا قولاً بطريقـة القيـاس فإن القيـاس ليس من / (١٤٨/أ) الدلالة الالتزامـية فى شىء .

سلمنا أنه لا يدل عليـه من جهـة اللفظ فلم لا يجوز أن يقـال : إنه يدل عليه بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس ؟

قوله : يحتمل أن تكون العلة إسكار الخمر لا مطلق الإسكار .

قلنا : لا نسلم احـتماله ؛ وهـذا لأنه لو احتمل ذلـك لاحتمل مـثله فى العلل العـقلية حـتى يمكن أن يقـال : النقل إنما يوجب الهـوى لكونه فى هذا المحل المخصوص فإذا لم يكن فيه لا يوجبه .

---

* آخر الورقة (١٩) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ١٦٥/٢ الأحكام للآمدى ٥٦/٤

سلمنا احتمـاله فى الجملة لكن العرف أسقط اعتبـاره ؛ فإنه إذا قال الأب لابنه : لا تأكل هذا الطعام لأنه مهلك ، فهم منه المنع من تناول كل مهلك ، ولو كان لخصوصية المحل مدخل لما فهم ذلك ، وإذا ثبت ذلك فى العرف ثبت مثله فى الشرع ؛ إذ الأصل تطابق العرف والشرع ، لقوله[1] - عليه السلام- : (ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن) .

سلمنا أن العرف لم يسقطه بالكلية لكنه خلاف الغالب ، وخلاف الأصل والظاهر فوجب عدم اعتباره إلحاقًا بالغالب والأصل والظاهر .

أما الأول ، فلأن الغالـب فى العلل منصوصة كانت أو مـستنبطة إنما هو التعدية بها دون الاقتصار على محالها بالاستقراء .

وأما الثانى ، فلأن الأصل والظاهر فى العلل أن تكون مناسـبة للحكم ؛ لأن العلة بمعنى الباعث والباعث هو المـناسب ، ولأن التعليل إنما هو لفائدة أن لا يكون الحكم متعبداً به فيكون أدعى إلى القـبول والعمل به ، ولفائدة تعميم الحكم ، وهاتان الفـائدتان إنما تحصـلان لو عُدِّى بها الحكـم [دون أن يقتـصر بذلك المحل ، وخـصوصـية الإسكار غـير مناسـب ولا يحصل بهـا تعمـيم الحكـم][2] ضرورة أنها غير مشتركة بينها وبين غيرها فيكون التعليل بها على خلاف الظاهر والأصل .

سلمنا دلالة دليلكم ، لكن فيما إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة ، أما إذا قـال : حرمت الخمـر وعلة حرمـة الخمر هى الإسكار ، فـإنا لا نسلم الدلالة فيـه ، وظاهر أنه لا يبقى فـيه ذلك الاحـتمال ؛ إذ لا إضـافة [3] فيه الإسكار إلى الخمر .

---

(١) فى الأصل ونسـخـة (ض) (أو لقـوله) والظاهـر - والله أعلم - أن أو هنا زائدة والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) فى الأصل : (الإضافة) والمثبت من نسخة (ص) .

سلمنا دلالة دليلكم مطلقًا لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أنه لو كان المراد منه خصوصية إسكار الخمر لم يكن فى ذكر العلة فائدة ؛ لأن كون الخمر مسكرة وصف لازم لها غير مفارق فكان يكفيه أن يقول : حرمت الخمر من غير تعرض لعلية .

وثانيها : أن اعتبار خصوصية المحل فى العلية يقتضى امتناع القول بالقياس فكان باطلاً .

وثالثها : أن قول الشارع : حرمت الخمر لكونها مسكرة ، أو ما يجرى مجراه يقتضى إضافة الحرمة إلى الإسكار ، من حيث إنه رتب الحكم على الوصف وأنه مشعر بالعلية فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد .

ورابعها : أن التنبيه على العلة كما فى قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[1] يوجب إلحاق ما عداه من الأذى به فالتصريح بالعلة أولى بذلك[2] .

واحتج أبو عبد الله البصرى على ما ذهب إليه من التفصيل : بأن من ترك أكل رمانة لحموضتها فإنه يجب عليه أن يترك أكل كل رمانة حامضة .

وأما من أكل رمانة لحموضتها فإنه لا يجب عليه أن يأكل كل رمانة حامضة [3] .

---

(١) سورة الإسراء الآية (٢٣) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٧٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٦ - ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٤ .

(٣) انظر دليله فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٥ - ٥٦ .

الجـــواب

قوله : لم لا يجـوز أن يقال : أنه منقـول (١) فى عرف الاستـعمال إلى تحريم كل مسكر .

قلنا : النقل خـلاف الأصل فـلا يصـار إليه إلا عنـد قيـام الدلالة عليـه والأصل خلافه .

قوله : من حرم السم لكونه قاتلاً ثم أباح قاتلاً آخر يعد مناقضًا .

قلنا : لا نسلم .

سلمناه لكن بقـرينة كون الحـياة مطلوب البـقاء ، وكون الضـرر مطلوبة الانتفاء ولا نسلم حصول مثل هذا المعنى فى العلة الشرعية ؛ وهذا فإن الشارع قد يحـرم شيئًا ويبيح مـثله ، ويوجب شيئًا ويحرم مـثله ، كما سبق فـى شبه النظام ، وذلك إمـا لأنه علم اختصـاص أحد المثلين بمصلحـة أو مفـسدة ليس توجد فى الآخر ، أو لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

سلمنا انتفـاء القرينة لكن ذلك من جـهة المعنى لا من جـهة اللفظ ، فلم قلتم أنه ليس كـذلك ؟ ونحن فى هذا المقام فى دلالتـه من جهـة اللفظ لا فى دلالته من جهة المعنى .

قوله : لو نوى عتق جميع السودان عتقوا عليه على رأى .

قلنا : هذا المذهب باطل فلا يمكن التخريج عليه .

قوله : لم لا يجوز أن يقال : أنه يدل بطريق الالتزام ؟

قلنا : قد ذكرنا أنه يحتمل أن تكون العلة إنما هى إسكار الخمر لا مطلـق

---

(١) فى (ص) : (معروف) .

(٢) انظر ما أجيب به هناك على هذه الدعوى ص ٥٨٩ .

الإسكار ، ومن المعلوم أن تحريم كل مسكر غير لازم لهذا المعنى لا قطعًا ولا ظاهرًا ، فلا يصح أن يدل عليه بطريق الإلتزام حينئذ ، نعم لو ثبت أن العلة إنما هى مطلق الإسكار لا إسكار الخمر بخصوصه يصح ذلك لكنه ممنوع .

قوله : لا نسلم احتماله .

قلنا : الدليل عليه : أنه لو صرَّح بإرادة هذا الاحتمال من ذلك اللفظ لم يُخَطِّئْهُ العارف / (١٤٩/أ) باللسان ، ولولا أنه محتمل للفظ لَخُطِّئ فيه .

قوله : لو احتمل ذلك فى العلة الشرعية لاحتمل مثله فى العلة العقلية كما فى النقل .

قلنا : إن فسرت العلة العقلية بما يتأتى فيه هذا الاحتمال [فلا نسلم امتناعه فيه من حيث هو ذلك الاحتمال] [١] ومن حيث هو ذلك التفسير .

وإن فسرت بما لا يتأتى فيه الاحتمال المذكور كما يقال فى المثال المذكور : النقل معنى يقتضى الهوى فإنه حينئذ يستحيل فرضه بدون الهوى ظهر الفرق .

قوله : العرف أسقط هذا الاحتمال .

قلنا : مطلقًا أم ما فيه القرينة كما فيما ذكرتم من المثال ؟ والأول ممنوع ، والثانى [٢] مسلم .

قوله : أنه خلاف الغالب والظاهر والأصل .

قلنا : مسلم لكن الإلحاق حينئذ بدليل وجوب التعبد بالقياس لا بالتنصيص ، وذلك لأنه إنما يجب العمل بالغالب والظاهر والأصل لكون كل واحد منها مما يفيد الظن الغالب ويكون العمل به واجبًا .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٢) فى نسخة (ص) : (والأول) .

وهذا (١) الدليل بعينه يوجب العمل بالقياس فيكون التنصيص على العلة لا يقتضى الإلحاق إلا بالدليل على وجوب التعبد بالقياس وهو* ما ادعيناه .

قوله : لا يتأتى ما ذكرتم من الاحتمال فيما رذا قال : علة حرمة الخمر الإسكار .

قلنا : نحن نسلم أن فى هذه الصورة أينما حصل الإسكار حصلت الحرمة، لكن لا بطريق القياس بل بطريق (٢) الاستدلال من النص من حيث إنه جعل مطلق الإسكار علة تحريم الخمر وهو حاصل فى كل مسكر ، فيلزم ثبوت الحرمة في كل مسكر .

قوله : لو كان المراد منه خصوصية الإسكار لم يكن فى ذكر العلة فائدة.

قلنا : لا نسلم بل فيه فائدة وهى ما تقدم من أنه يفيد زوال الحكم عند زوال العلة ، فإن كان لخصوصية المحل مناسبة فى موضع ما فيكون فيه فائدة أخرى وهى : كون الحكم معقول المعنى فيكون أدعى إلى القبول والعمل به .

قوله : إن اعتبار خصوصية المحل فى العلية يوجب القول بامتناع القياس.

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه حيث دل دليل على أنه لا اعتبار لخصوصية المحل يكون القياس جاريًا فيه .

قوله : رتب الحكم على الوصف وأنه مشعر بالعلية .

قلنا : مسلم لكن لا نسلم أنه رتب على مطلق الإسكار حتى يعم الحكم بعمومه بل هو عندنا مرتب على إسكار الخمر فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

فإن قلت خصوصية المحل غير مناسب .

---

(١) فى نسخة الأصل (أو هذا) والمثبت من (ص) .

* آخر الورقة (٢٠) من نسخة (ص) .

(٢) فى نسخة (ص) (لكن بطريق) .

قلت : لا نسلم اشتراطه فى إشعار العلية فيما نحن فيه .

سلمناه لكنه دليل خارجى غير[1] التنصيص .

قوله : التنبيه على العلة يقتضى الإلحاق بالتصريح بذلك أولى .

قلنا : التعميم مستفاد بكون التنبيه وقع على العلة العامة فإن فرض أنه وقع التنبيه على العلة على وجه يحتمل أن تكون مخصوصة بمحل خاص فلا نسلم أنه يقتضى الإلحاق إذ ذاك[2] .

وعن وجه التفصيل بمنع **قوله** : أنه يجب عليه ترك أكل كل رمانة حامضة؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون الداعى إلى الترك حموضة تلك الرمانة لا مطلق الحموضة .

فإن قيل : الداعية إلى الفعل أو الترك لا يكون إلا لغرض ولا غرض فى ترك أكل رمانة لحموضتها المخصوصة .

قلنا : لو سلم لكم ذلك فإنما يتأتى ذلك فى حق من أفعاله معللة بتحصيل المصالح ، ودفع المفاسد ، فأما بالنسبة إلى أفعال الله سبحانه وتعالى فلا نسلم ذلك ؛ فإن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض .

سلمناه لكنه لأمر آخر غير التنصيص ، ولا نزاع فيه وإنما النزاع أن مجرد التنصيص هل يدل عليه أم لا ؟

سلمنا المقدمة الأولى لكن لا نسلم الفرق بين الفعل والترك .

قوله : إن أكل رمانة حامضة فإنه لا يجب عليه أكل كل رمانة حامضة .

---

(١) فى نسخة (ص) : (عن) .

(٢) انظر الأجوبة المتقدمة فى : المعتمد ٧٥٩/٢ ، المستصفى ٢٧٣/٢ ، المحصول جـ ٢ ق ١٦٦/٢ - ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٥٨/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٥٤/٢ .

قلنا : لا نسلم ذلك لـكن إنما لا يجب عليـه ذلك ؛ لأن شـرائط العلة منقـودة ؛ وهذا فإن حمـوضتـها وإن كـانت علة أكلها لكن بشـرط الاشتـهاء الصادق ، وخلو المعـدة عن الرمان ، وعلمـه أو ظنه تضرره [1] بأكلها وهذه الشرائط بأسـرها غير حاصلة بالنسـبة إلى أكل الرمانة الثـانية فلذلك لم يجب أكلها [2] .

---

(١) فى الأصل : (تضرورة) والمثبت فى نسخة (ص) .

(٢) انظر : المعتـمد ٢/ ٧٥٧ - ٧٥٨ ، المحصـول جـ ٢ ق ٢/ ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٥٥ - ٦١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٤ .

المسألة الخامسة

المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه .

أما [1] فى جانب النفى فكما فى قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[2] فإن ضربهما الذى هو مسكوت عنه أولى بالتحريم من أف الذى هو منصوص عليه .

وأما فى جانب الإثبات فكقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ [3] فهذه تفيد تأدية ما دون الدينار بالطريق الأولى .

وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت ألبتة كما فى قوله تعالى : ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [4] فإن العبيد فى معناها .

وكما فى قوله - عليه السلام - : (مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فى عَبْدٍ قُوِّمَ عليه نَصِيبُ شَرِيكِهِ) [5] فإن الأَمَةَ فى معناه فى هذا الحكم .

---

(1) فى الأصل : (أى) والمثبت من نسخة (ص) .

(2) سورة الإسراء ، الآية (٢٣) .

(3) سورة آل عمران ، الآية (٧٥) .

(4) سورة النساء ، الآية (٢٥) .

(5) أخرجه البخارى فى كتاب الشركة باب تقويم الأشياء بين الشركاء قيمة عدل ٢/ ٨٨٢.
وفى كتاب العتق ، باب إذا أعتق عبداً بين اثنين ٢/ ٨٩٢ عن ابن عمر - رضى الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال : (من زعتق شِركًا له فى عبد فكان له مال يبلغُ ثمنَ العبدِ وإلا فقد عَتَقَ منه ما عَتَقَ) .
وأخرجه مسلم عنه فى كتاب العتق ٢/ ١١٣٩ .
وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب العتق باب فيمن روى أنه لا يستسعى ٢/ ٣٤٩ .
وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الأحكام باب ما جاء فى العبد يكون بين الرجلين فيعتق أحدهما نصيبه ٢/ ٤٠٠ ==

وكمـا فى قوله - عليـه السلام - : (أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ أَوْ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أَحَقُّ /(١٥٠/أ) بِمَتَاعِهِ) (١) فإن المرأة فى معناه .

وكما فى قوله - عليه السلام - : (مَنْ بَاعَ عَبْدًا ولهُ مَالٌ فَمَالُهُ للبائعِ إلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَهُ المُبْتَاع) (٢) فإن الأمة المبيعة فى معناه .

وله نظائر أخر ، وهذا النوع يسمى بالقـياس فى معنى الأصل وكل واحد من هذين النوعين ينقسم إلى قطعى ، وإلى ظنى أى : ما يعرف قطعًا أنه أولى بالحكم أو مثله ، أو يعرف ذلك ظنًا .

فالقطعى من النوع [الأول] (٣) هو نحو ما ذكرناه .

وأما الظنى منه فنحو ما روى عـن الشافعى - رضى الله عنه - أنه قال : «إذ وجبت الكفـارة فى قتل الخطأ فـبأن تجب فى العمـد بالطريق الأولى لكونه أولى بالمؤاخذة والزجر » (٤) .

ونحو ما يقال : أنه إذا وجبت الكفـارة فى غير يمين الغمـوس مع أن اثمه أقل فلأن تجب فـى يمين الغموس بالـطريق الأولى ، وإذا ردت شهادة الـفاسق فالكافر أولى ؛ لأن الكفر فسق وزيادة ، وإذا أخذت الجزية من الكتابى فمـــن

= وأخرجه النسائى عنه فى كتاب البيوع باب الشركه فى الرقيق ٧/٣١٩ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب العتق باب من أعتق شركا له فى عبد ٢/ ٨٠

وأخـرجه مـالك عنه فى الموطأ فى كـتاب العـتق باب من أعـتق شركـا له فى مملوك ٢/ ٧٧٢ .

(١) سبق تخريجه فى ص (   ) من الرسالة .

(٢) أخرجه مسـلم فى كتاب البيوع ، باب من باع نخلاً عليـها تمر ٣/ ١١٧٣ من حديث ابن عمر - رضى الله عنهما - .

وأخرجه ابن ماجه فى سننه فى أبواب التجارات ، باب من باع نخلاً مؤبرًا أو عبدًا له مال ٢/ ١٨ .

(٣) كلمة (الأول) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : المستصفى ٢/ ٢٨٢ .

الوثنى أولى ؛ لأنه كافر مع زيادة جهل ، وهذا النوع ظنى غير قطعى ؛ لأنه لا يبعد أن يقال : إن الكفارة تجب فى قتل الخطأ تكفيراً لما صدر من الخاطئ من التقصير وعدم التحفظ والاحتراز ، فلا شك فى أنه أقل محذوراً من قتل العمد والعدوان ، ولا يلزم من كون الشىء رافعًا لأقل المحذورين أن يكون رافعًا لأكثرهما ، ونحو هذا الاحتمال بعينه آت فى يمين غير [1] الغموس مع يمين الغموس .

وكذا لا يبعد أن يقال : إنما ردت شهادة الفاسق ؛ لأن إقدامه على الفسق مع اعتقاد تحريمه يدل على جرأته على المعاصى والكذب فلا تحصل الثقة بقوله بخلاف الكافر فإنه لم يقدم عليه مع علمه بتحريمه بل يعتقد حقيته ، فلا يبطل ذلك الثقة بقوله وكيف يبطل ذلك وكفره يمنعه من الكذب ؛ إذ الكلام فى الكافر الذى يعتقد تحريم الكذب فى كفره .

وكذا لا يبعد أن يقال : إن كفر أهل الكتاب أخف من كفر الوثنى ، وأخذ الجزية نوع احترام وتخفيف ، فلا يلزم من جواز أخذها على الكفر الأخف جواز أخذها على الكفر الأغلظ ، ومع هذه الاحتمالات القريبة لا يحصل الجزم به ، بل قد تحصل غلبة الظن به لبعض المجتهدين ؛ ولهذا كان مختلفًا فيه بين العلماء المعتبرين بخلاف القسم الأول فإنه غير مختلف فيه بينهم .

والقطعى من النوع الثانى هو مثل ما ذكرناه .

وأما الظنى منه فنحو ما يقال : إنه إذا وجب الحد فى الزنا فاللواطة مثله ؛ إذ هو أيضًا إيلاج فرج مشتهى طبعًا محرم قطعًا . وإذا * حرم الخمر فالنبيذ مثله ؛ إذ هو أيضًا مسكر ففى بادئ النظر تظهر المماثلة بينهما ، إذ الوصف

---

(١) فى نسخة (ص) : (فى غير يمين الغموس) .

(٢) فى الأصل : (جوازها) والمثبت من (ص) .

* آخر الورقة (٢١) من نسخة (ص) .

المناسب الظاهر مشترك بينهما ، لكن لا يبعد أن يقال : إن الميل إلى الزنا لما كان عامًا من الجانبين كان احتياجه إلى الزاجر أكثر من اللواطة الذى ليس كذلك .

ولما كان قليل الخمر يدعو إلى كثيرها الذى هو مكسب المفسدة كانت الحاجة إلى تحريم عينها أكثر من النبيذ الذى ليس كذلك ، فمع هذا الفارق لا يمكن [1] القطع بالإلحاق لكن يحصل الظن الغالب بالمماثلة فى الحكم لبعض المجتهدين بناء على ما ذكرنا من الوصف الجامع .

وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص فى ثبوت الحكم فيه كإلحاق التفاح بالأشياء الستة فى تحريم الربا ، أو إلحاق الجص أو النورة بها فيه [2] .

واتفق الأصوليون على أنه لا مستند لثبوت الحكم فى المسكوت عنه فى هذا النوع الأخير إلا القياس [3] .

وأما فى النوعين الأولين فقد اختلفوا فيه :

فذهب أكثر أصحابنا إلى أن الحكم فى المسكوت عنه ثابت فى النوع الأول بالدلالة اللفظية [4] .

وذهب الباقون إلى أنه ثابت بالقياس [5] .

وأما فى النوع الثانى فذهب أصحابنا إلى أن الحكم ثابت فيه بالقياس[6]،

---

(١) فى نسخة (ص) : (لا يمنع) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٨١ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧٣ ، الروضة ص ٢٩٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٣ ، نهاية السول ٤/ ٢٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٨ .

(٣) انظر : الإبهاج ٣/ ٣٠ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧٠ ، الإبهاج ٣/ ٣٠ .

(٥) انظر : المرجعين السابقين .

(٦) انظر : المرجعين السابقين .

وذهب الحنفية [(١)] إلى أنه غير ثابت به بل بالاستدلال أى هو استدلال على تحرير مناط الحكم ، وحذف الحشو منه عن درجة الاعتبار ؛ ولهذا أوجبوا على المفطر فى نهار رمضان بالأكل أو الشرب الكفارة اعتبارًا بالجامع ، ولكن لا بطريق القياس عليه ؛ إذ القياس عندهم غير جار فى الكفارات والحدود ، ولكن بطريق الاستدلال .

واحتج من قال : بأن الحكم فى النوع الأول ثابت بالدلالة اللفظية دون القياس بوجوه :

أحدها : أن العارف باللسان إذا سمع أمثال هذه الصيغ فإنه يتبادر إلى فهمه ثبوت الحكم فى محل المسكوت كما هو فى محل النطق بل [(٢)] بالطريق الأولى ، وذلك يدل على أنها حقيقة فى المجموع معًا إما بحسب الوضع الأصلى أو [(٣)] النقل العرفى وأيما كان يحصل المقصود .

وثانيها : أن العرب وضعت هذه الصيغ لتأكيد الحكم فى محل السكوت، بدليل أنهم يفزعون إليها عندما أرادوا التعبير عنه ، ألا ترى أنهم إذا أرادوا التعبير على وجه المبالغة عن كون أحد الفرسين سابقًا على الآخر قالوا : « إن هذا / (١٥١/أ) الفرس لا يلحق غبار ذلك الفرس ، وإذا أرادوا التعبير عن كون الرجل فقيرًا لا شىء له قالوا : لا سَبَدَ له ولا لَبَدا [(٤)] ، وقالوا : « لا يملك النَّقِيرَ والقِطْمِير » [(٥)] أو ما يجرى مجراهما ، ولو كانت تلك الصيغ غير

---

(١) انظر تيسير التحرير ٨٧/٤ .

(٢) كلمة (بل) ساقطة من نسخة (ص) .

(٣) فى الأصل : (والنقل) والمثبت من نسخة (ص) .

(٤) السَّبَد : الشَّعرُ والوبَر ، يعنى الإبل والمعز . واللَّبَد : الصوف ، يعنى الغنم . انظر أدب الكاتب لابن قتيبة ص ٣٩ .

(٥) النقير فى أصل اللغة : النُّقرة التى على ظهر النواة .
انظر : المصباح المنير ص ٦٢١ مادة (نقر) .

موضوعة لذلك فى لغتهم لما فزعوا إليها .

وأجيب عنهما : بأن ذلك من حيث المعنى والقصد دون اللفظ وستعرف سنده .

وثالثها : أنه لو كان ذلك مستفاداً من القياس لوجبَ أن لا يقول بذلك من لم يقل بصحة القياس ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مستفاد من القياس ، وإذا لم يكن مستفاداً من القياس تعين أن يكون مستفاداً من اللفظ لئلا يلزم قول ثالث خلاف الإجماع .

وأجيب عنه : بأن الخلاف فى القياس الظنى لا يقدح فى القياس اليقينى والقياس فيما نحن فيه يقينى ، ولو فرض الكلام فى القسم الظنى منه فنحن نمنع حصول الاتفاق فيه .

ورابعها : وهو ما عوَّل عليه بعضهم ، وهو : أنه لا يشترط فى القياس أن تكون العلة أشد مناسبة للحكم فى الفرع من مناسبتها له فى الأصل [و] [1] ما يتخيل علة فى هذا النوع من الاستدلال يشترط فيه ذلك فلا يكون قياسًا .

وهو أيضًا ضعيف ؛ لجواز أن يكون قياسًا خاصًا ، ولا يلزم من عدم اشتراط الشىء فى مطلق القياس عدم اشتراطه فى القياس الخاص .

وخامسها : أن الفرع فى القياس غرى مشتمل على الأصل ، ولا هو جزء منه ألبتة إجماعًا ، وما يتخيل فرعًا فى هذا النوع من الاستدلال فإنه قد يكون مشتملاً على ما يتخيل فيه أصلاً وهو جزؤ منه ، وذلك فى نحو قوله

== والقطمير : القشرة الرقيقة التى على النواة كاللفافة لها .

انظر : المصباح المنير ص ٥٠٩ مادة (قطم) .

(١) لفظة (الواو) ساقاطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ﴾ (١) فإنه يدل بالطريق الأولى على رؤية ما عمل من الخير ما هو أكبر من مثقال ذرة وهو فرع فى هذه الصورة ، ومثقال ذرة الذى هو الأصل جزؤ منه ، وهو مشتمل عليه ، وكذا فى قولهم : « فلان لا يملك حبة » فإنه يفيد أنه لا يملك ما زاد على الحبة ، وهو مشتمل على الحبة والحبة جزؤ منه فلا يكون هذا النوع قياساً .

وهو أيضًا ضعيف ؛ لأنه إن ادعى المقدمة الأولى كلية منعناها ، وهذا فإن هذه الصورة من جملة صور القياس عند الخصم وقد وجد فيها ما ذكر من الوصف وإن ادعاهما جزئية أو مهملة فلا يفيد ، سلمناها كلية لكن الخصم قد يسلم أن اللفظ يدل عليه فى مثل هذه الصور بواسطة الفحوى فلم قلتم أن الأمر كذلك فيما ليس هو مثله ؟ ودعوى الإجماع على عدم التفصيل ممنوع .

وسادسها : أنه يلزم أن لا يعلم العاقل ثبوت الحكم فى المسكوت عنه لو منع من القياس الشرعى .

وأجيب أنه إن علم الغرض وما هو المقصود من الكلام كان القياس فيه حينئذ يقينيًا فلم يؤثر المنع من الظنى فيه ، وإن لم يعلم ذلك فإنه يلزم صحة أن لا يعلم ذلك حينئذ بل عند عدم ورود التعبد بالقياس أيضًا .

وسابعها : أنا أجمعنا أن قولهم : « فلان مؤتمن على القنطار » يفيد فى العرف أنه مؤتمن مطلقًا . « وفلان لا يملك حبة » يفيد فيه أن لا يملك شيئًا ألبتة وإنما حكم بذلك فيهما لتبادر الفهم إليه عند سماع اللفظ وهذا المعني حاصل فى أمثالهما ، فوجب أن يحكم بذلك فى الكل .

وأجيب بمنع ما ذكروه من الإفادة ؛ وهذا لأنه إنما يفيد أنه مؤتمن فيما دون القنطار لكونه موجودًا فى القنطار فتكون دلالته عليه بالتضمن ، فأما فيما فوقه فلا نسلم ذلك فيه .

---

(١) سورة الزلزلة ، الآية (٧) .

وكذا قولهم : « لا يملك حبة » يفيد أنه لا يملك ما زاد عليها لكونها موجودة فيما زاد عليها فأما فيما دونها فلا نسلم أنه يفيد نفى ملكه عنه .

سلمناه لكن النقل العرفى خلاف الأصل فيقتصر فى محل الضرورة ولا ضرورة فى أمثالهما فلا يجوز الحكم بذلك فيها .

واحتج الباقون بوجوه :

أحدها : لو كانت دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب من جهة اللفظ لوجب أن لا يفتقر فى معرفة ذلك إلى معرفة ما هو المقصود من الكلام ، وما لأجله سيق إليه من تعظيم الأبوين ، وكف أنواع الأذى عنهم كما فى * سائر الدلالة اللفظية ، ولما لم يكن كذلك بل لا يحكم بتحريمه إجماعًا إلا بعد معرفة ذلك علمنا أنه غير مستفاد من جهة اللفظ .

وثانيها : أنه لو كانت دلالته لفظية لما حسن من الملك أن ينهى الجلاد وعبيده وخدمه عن التأفيف وصفع والده الذى نازعه فى الملك ويأمرهم بقتله [كما] لا يحسن منه أن يأمرهم بقتله (٢) ثم ينهاهم عنه ، ولما حسن ذلك باتفاق العقلاء علمنا أنه لا يدل عليه من جهة اللفظ .

وثالثها : أنه لو كانت دلالته عليه لفظية فإما أن يدل عليه بحسب الوضع اللغوى ، وهو باطل ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن التأفيف غير موضوع للضرب ، ولا لمفهوم يكون الضرب جزءًا منه فلم يكن المنع منه منعًا عن الضرب بحسب الوضع اللغوى ، أو بحسب الوضع العرفى /(١٥٢/أ) وهو أيضًا باطل ؛ لأن النقل العرفى خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند قيام الدلالة عليه والأصل

---

(١) انظر هذه الوجوه من الاحتجاج فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧١ ، الإبهاج ٣/ ٣٠ ، ٣١ ، نهاية السول ٤/٣٣ - ٣٥ .

* آخر الورقة (٢٢) من نسخة (ص) .

(٢) لفظة (كما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

عدمها [1] .

واعلم أنه إن أريد بدلالتـه اللفظية : أن اللفظ يدل عليه بـطريق المطابقة ، أو بطريق التضمن فهذا باطل لما سبق من الوجوه [2] .

وإن أريد بهـا : أن اللفظ يدل عليه بواسطـة الفحوى فهـذا حق والوجوه المذكورة غير قادحة فيه .

أما الأول فلاحتـمال أن يقال : إن معرفة مقـصود الكلام وما لأجله سيق شرط تحقق دلالة الفحوى وبه يعرف اندفاع الوجه الثانى أيضًا .

وأما الثالث فإنه لا دلالة فيه ألبتة على إبطال هذا الاحتمال بل على إبطال دلالة المطابقة والتضمن لا غير .

وعند هذا يعرف أن الدلالة اللفظية بهذا التفسير لا ينافى كونه قياسًا بمعنى إلحاق المسكوت عنه بالمنطـوق به لعلة جامعة بينهـما نعم ليس هو من الأقيـسة المألوفة بين الفقـهاء التى تحتاج إلى فكر واستنبـاط علة ولا يفيد إلا الظن ؛ إذ العلة فيه جلية متبادرة إلى الفهم لا تحتاج إلى الاستنباط وهى مفيدة للقطع[3] .

وأما النوع الثانى ، فدليل أصـحابنا القـائلين بكونه قيـاسًا ظاهر ، وأما الذين سموه بالاستدلال فزعمـوا أن القياس فى اللغة هو التسوية مطلقًا ، وفى الشرع تسوية مخصوصة على ما تقـدم بيانه وهى إنما تعقل بين الشيئين فما [4] جمع بين الشـيئين بجامع يكون قـياسًا ، وأما الذى يتـعرض فيـه لنفى الفارق ونفى المباينة فهـو شىء واحد فلا يعقل ذلك فيه بل هو استـدلال من حيث إنه استدلال على تحرير مناط الحكم .

---

(1) انظر هذه الحجج فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧٠ ، الإبهاج ٣/ ٣١ .

(2) أى فى أدلة من قال : إنه ثابت بالقياس . انظر ص   من الرسالة .

(3) فى الأصل : (واجمع) والمثبت من نسخة (ص) .

(4) انظر : الإبهاج ٣/ ٣١ ، نبراس العقول ١/ ١٨٨ .

وهو ضعيف ؛ لأنه إن نظر إلى العلة فهى واحدة فى الصورتين أعنى الصورة التى ذكر الجامع فيها ، والتى تعرض فيها لنفى الفارق . وإن نظر إلى ما فيه العلة فهما صورتان مختلفتان ؛ إذ صورة الإفطار بالجماع غير صورة الإفطار بالأكل والشرب قطعًا ؛ غاية ما فى الباب أنه يظن اتحاد العلة في[1] الصورة الأولى بالمناسبة أو بغيرها من الطرق من غير تعرض لنفى ما عداها فيحصل الجمع بين الصورتين بالقصد الأول ، وفى الثانية تعلم العلة لنفى ما عداها عن درجة الاعتبار باستقراء أحكام الشرع فيحصل نفى الفارق بين الصورتين بالقصد الأول ، ويحصل الجمع بينهما بالقصد الثانى ، وذلك لا يخرجه عن كونه قياسًا . وبالجملة النزاع فى المسألتين آيل إلى اللفظ إذ لا يترتب على هذا الاختلاف فائدة معنوية [2] .

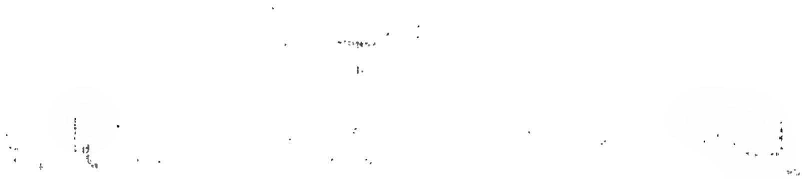
---

(١) فى الأصل (بين) والمثبت من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٣٢٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٤، تيسير التحرير ٣/ ٢٨٧ .

الباب الثانى

فى الركن الأول من أركان القياس وهو الأصل



الباب الثانى
فى الركن الأول من أركان القياس وهو الأصل

وهو يستحق التقديم على غيره من الأركان ؛ لأنه أصل الحكم الذى هو أصل العلة التى هى أصل الفرع لكونه محتاجًا إليها فى ثبوت الحكم . وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى شرائط الأصل وهى ثمانية :

الشرط الأول : أن يكون الحكم الذى قصدت تعديته إلى الفرع ثابتًا فيه ؛ فإنه لو لم يكن ثابتًا فيه بأن لم يشرع فيه ابتداء أو وإن شرع فيه لكنه نسخ لم يمكن بناء حكم الفرع عليه ؛ لأن كون الشىء مبنيًا على الغير صفة له ، وتحقق الصفة يستدعى تحقق الموصوف ، فإذا لم يكن الموصوف ثابتًا لم تكن الصفة أيضًا ثابتة له ، ولأنه إذا لم يكن الحكم فى الأصل ثابتًا أمكن توجيه المنع عليه فلا ينتفع به الناظر ولا المناظر [1] قبل إقامة الدليل على ثبوته .

الثانى : أن يكون الحكم شرعيًا ، واحترزنا به عن الحكم العقلى واللغوى فإنا بتقدير أن يجرى القياس التمثيلى فيهما فإنه ليس قياسًا شرعيًا بل عقليًا

---

(١) الناظر : من ليس له خصم .

المناظر : من له خصم ما نظر المعجم الوسيط ٢/ ٩٣٢ مادة (نظر) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٣٢٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٩ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢١٤.

ولغويًا وكلامنا فى القياس الشرعى [١] .

الثالث : أن يكون الطريق إلى معـرفته سمـعيًا ، وهذا على رأينا ظاهر ؛ لأن ما لا يكون طريق معرفته سمعيًا لا يكون حكمًا شرعيًا .

وأما على رأى من يقول بالتحسين والتقبيح العقلى فاحترزوا به عن الحكم الشرعى الذى طريق معرفته العقل .

واحتجوا على اعـتبار هذا الشرط : بأنه لو كان طريق مـعرفة ذلك الحكم فى الأصل العقل لكان طريق معرفته - فى الفـرع - أيضًا العقل وحينئذ يصير القياس عقليًا ، لا سمعيًا ، وكلامنا فى القياس السمعى .

وهذا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أن الكلام فى القياس السمعى بل فى القياس الذى يفيد حكمًا شرعيًا أعم من أن يكون سمعيًا أو عقليًا .

سلمناه لكن مـعرفة الحـكم فى الفرع لا يتـوقف على معرفـة الحكم فى الأصل فقط حـتى يلزم من كون طريق مـعرفـته فى الأصل عقلـيًا كون طريق معرفته فى الفرع عقليًا أيضًا ، بل يتوقف على معرفته حكم الأصل وعلى كون ذلك الحكم معللاً [٢] بالوصف الفلانى ، وعلى معـرفة حصول ذلك الوصف بتمامه فى الفرع فبتقدير أن تكون المعرفة [الأولى] [٣] عقلية يحتمل أن تكون الباقيتـان سمعيتين ، وحينئـذ لا يمكن معرفة حكم الفرع إلا بعد مـعرفة تينك المقدمتين السمعيتين ، والموقوف على السمـعى سمعى فيكون القياس سمعيًا ، فلم يلزم الخلف على هذا التقدير [٤] .

الرابع : أن لا يكون حكم / (١٥٤/أ) الأصل ثابتًا بالقـياس على أصـل

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ / ١٩٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٩ .

(٢) فى الأصل وفى (ص) : (معلل) .

(٣) كلمة (الأولى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : المستـصـفى ٢/ ٣٢٥ ، المحـصـول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٣ ، الأحكام للآمـدى ٣/ ١٩٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢١٥ .

آخر ، وهذا على رأى أصحابنا [1] والحنفية [2].

وخالف فيه بعض المعتزلة [3] ، والحنابلة [4] حيث لم يشترطوا ذلك .

ثم الذى يدل على اشتراطه هو : أن العلة التى يرد بها الفرع المتنازع فيه إلى أصله ، إما أن تكون عين العلة التى يرد بها ذلك الأصل إلى أصله ، أو غيرها .

فإن كان الأول : كان ردّ الفرع بتلك العلة إلى أصل أصله أولى لئلا * يلزم التطويل من غير فائدة ، فإن الخصم إذا منع الحكم فيما قاس عليه الفرع فإنه يحتاج أن يرده إلى أصله بغير تلك العلة فيلزم التطويل لا محالة من غير فائدة ، مثله : كما لو قيل من جانبنا : الوضوء عبادة فيشترط فيه النية قياسًا على الغسل ، ثم نقيس الغسل فى أن يشترط فيه النية على الصلاة والصوم بجامع كونه عبادة ، فرد الوضوء إلى الصلاة والصوم بجامع كونه عبادة أولاً أولى .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٥٠ ، المستصفى ٢/ ٣٢٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٤ ، الأحكام للآمدى الموضع السابق الإبهاج ٣/ ١٠١ .

(٢) انظر : تيسير التحرير ٣/ ٢٨٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٣ .

(٣) وهو أبو عبد الله البصرى انظر : المعتمد ٢/ ٧٠٠ ، التبصرة ص ٤٥٠ ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٤) ما نقله المؤلف - رحمه الله - هنا عن الحنابلة فى عدم الاشتراط على إطلاقه غير محرر ، فالحنابلة لهم فى هذه المسألة قولان :

١- عدم الجواز . ٢ - الجواز .

وبعضهم روى عنه قولان فى ذلك بالمنع والجواز كالقاضى أبى يعلى وأبى الخطاب راجع أقوال الحنابلة فى هذه المسألة بالتفصيل فى :

التمهيد ٣/ ٤٤٣ ، الروضة ص ٣١٥ ، المسودة ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٦ ، المدخل ص ٣٠٨ .

* آخر الورقة (٢٣) من نسخة (ص) .

وإن كان الثانى فهو أيضًا باطل ؛

أما أولاً : فلأن العلة التى يلحق بها الفرع إلى أصله إن كانت معتبرة بنص الشارع ، أو بإيمائه [1] ، أو بالإجماع فحينئذ يمكن إثبات حكم الفرع بتلك العلة المعتبرة من غير حاجة إلى القياس على أصله الممنوع حكمه ، ثم القياس على أصله المتفق عليه حكمه وذلك بأن يقال : هذا الوصف علة لهذا الحكم بالنص أو بإيمائه ، أو بالإجماع وهو حاصل فى هذه الصورة فيلزم ثبوت الحكم فيه فيكون قياس الفرع على أصله ، ثم إثبات حكم أصله بالقياس على أصل أصله تطويل من غير فائدة .

وإن كانت معتبرة بالمناسبة كانت عريّة عن اقتران الحكم فى محل الوفاق لا محالة وإلا كان القياس على الأصل الممنوع حكمه مع وجوده تطويل من غير فائدة ، وحينئذ يلزم أن لا يجوز الحكم بها ؛ لأن الحكم بالمناسب المرسل الذى لم يشهد الشارع له بالاعتبار غير جائز .

وأما ثانيًا : فلأنه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وهو باطل لما سيأتى .

وأما ثالثًا : فلأن الحكم فى أصل الفرع إنما يثبت بالعلة الموجودة فيه وفى أصله ، ومتى توصلنا إلى ثبوت الحكم فيه بتلك العلة : امتنع تعليله بالعلة الموجودة فيه وفى الفرع ، لأن تلك العلة إنما تعرف علته فيه بعد أن يعرف ثبوت ذلك الحكم فيه بعلة أخرى ، فيكون عديم الأثر : فيكون التعليل به باطلاً .

مثاله : كما لو قيل من جانبنا فى فسخ النكاح بالجُذَام أو البَرَص : عيب يثبت به الفسخ فى البيع ، فيثبت به الفسخ فى النكاح قياسًا على الرَّتَق [2]

---

(١) فى الأصل : (باتمامه) والمثبت من (ص) .

(٢) الرَّتَق : هو انسداد الفرج بما ينبت فيه من لحم أو غيره .

==

والقَرَن [1] ، ثم لو منع الحكم فيهما يقيسهما على الجَبّ [2] والعِنَّة [3] بجامع فوات عضو الاستمتاع ، هذا كله إذا كان حكم أصل الفرع ممنوعًا عند الخصم مقبولاً عند المستدل .

فأما إذا كان على العكس من هذا : فإن كان الغرض من القياس ظن الحكم فى المقيس والعمل به والإفتاء به لم يصح ؛ لأن القائس لم يعتقد الحكم فى المقيس عليه فلا يعتقد عليه الوصف الجامع بينهما فلا يصح القياس بدونهما .

وإن كان الغرض منه إلزام الخصم صح القياس ويحصل [4] الغرض .

وطريقه : أن يقول المستدل : هذا الوصف هو علة الحكم فى المقيس عليه عندك ، إما للاتفاق عليه ، أو بشهادة المناسبة مع الاقتران وهو حاصل فى صورة النزاع ، فيلزمك الاعتراف بثبوت الحكم فيه وإلا لزم نقض العلة ؛ ضرورة أن الحكم متخلف عنها فى صورة النزاع من غير معارض ، ولا معنى لنقض العلة إلا هذا وحينئذ يلزم إبطال تعليل الحكم بها فى المقيس عليه ، ويلزم من هذا ثبوت الحكم فى صورة النزاع ؛ ضرورة أن القول بعدم الحكم فيهما منتف بالإجماع .

ومن هذا نعرف أيضًا فساد ما ذهب إليه بعض المتأخرين من أن هذا القياس ممتنع .

== انظر : المصباح المنير ص ٢١٨ مادة (رتق) .

كما فسر بذلك القَرَن أيضًا . انظر : المصباح المنير ص ٥٠٠ مادة (قرن) .

(١) المرجع السابق .

(٢) الجَبُّ : هو استئصال المذاكير ومنه المَجْبُوب وهو مقطوع الذكر .

انظر : المصباح المنير ص ٨٩ مادة (جب) .

(٣) العِنِّين هو العاجز عن إتيان النساء . انظر : المصباح المنير ص ٤٣٣ مادة (عن) .

(٤) فى نسخة (ص) (وصح) .

وإن كان الغرض منه إلزام الخصم [محتجًا بأنه : وإن كان الحكم فى الأصل معللاً بالوصف المذكور غير أن حاصل الإلزام يرجع إلى إلزام الخصم بالتخطئة فى الفرع] [1] بإثبات خلاف حكمه ضرورة تصويبه فى تعليل حكم الأصل بالوصف المذكور وليس هذا أولى من تخطئته فى تعليله حكم الأصل بالوصف المذكور وتصويبه فى حكم الفرع [2] .

الخامس : أن لا يكون دليل الأصل بعينه دليل الفرع لأنه حينئذ لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعًا أولى من العكس .

مثاله : أن لو قيل من جانبنا : للسفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياسًا على البر ، ثم استدل على غلبة الطعم بقوله - عليه السلام - : (لا تبيعوا الطعام بالطعام) الحديث .

أو قيل : فضل القاتل القتيل بفضيلة الإسلام فلا يقتل به ، كما لو قتل المسلم الحربيَّ ثم استدل على غلبة الكفر لذلك بقوله - عليه السلام - « لا يُقْتَل مُؤمِنٌ بِكَافِر » [3] وله نظائر آخر [4] .

السادس : أن لا يكون حكم الأصل متأخرًا عن حكم الفرع وهو : كقياس الوضوء على التيمم فى اشتراط النية ؛ لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٤٥١ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٤ - ٤٨٥ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٥ - ١٩٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢١٠ .

(٣) أخرجه أبو داود فى كتاب الديات ، باب إيقاد المسلم بالكافر ٢/ ٤٨٨ عن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - أن النبى ﷺ قال : « ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عَهْدٍ فى عهده » .
وأخرجه عنه النسائى فى كتاب القسامة باب القود بين الأحرار والمماليك فى النفس ٨/ ١٩ .

(٤) انظر : المستصفى ٢/ ٣٢٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٦ ، الأحكام ٣/ ١٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢١٣ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٦٥ .

الهجرة ، والتعبد بالوضوء كان قبله .

وهذا يستقيم إذا لم يكن للفرع دليل سوى القياس / (١٥٥/أ) على ذلك الأصل المتأخر ؛ لأن قبل ذلك الأصل المتأخر إن كان الحكم ثابتًا فى الفرع مع أنه لا دليل عليه سوى القياس عليه ، لزم تكليف ما لا يطاق .

وإن لم يكن ثابتًا قبله بل شرع عنده لم يكن حكم الفرع حينئذ متقدمًا على حكم الأصل فلم يكن ذلك من مسألتنا ، وأما إذا كان عليه دليل آخر سوى القياس عليه جاز ؛ لأن المحذور المذكور زائل ، وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز [(١)] .

السابع : أن يكون الحكم متفقًا عليه .

والدليل على اشتراطه أنه لو كان ممنوعًا لاحتاج القائس إلى إثباته عند توجه المنع فيكون الشروع فيه انتقالاً من مسألة إلى مسألة أخرى [(٢)] .

وما ذكرنا من أن شرط الأصل أن لا يكون حكمه ثابتًا بالقياس على أصل آخر لا يغنى عن هذا الشرط ، لجواز أن يكون كذلك مع وقوع الاختلاف فيه ولا هذا الشرط يغنى عنه ، وهذا أيضًا ظاهر .

ثم اختلفوا فى كيفية الاتفاق عليه : فشرط بعضهم أن يكون متفقًا عليه بين الخصمين فقط .

[وشرط البعض الآخر أن يكون متفقًا عليه بين الأمة ، وإلا فإن كان متفقًا عليه بين الخصمين فقط] [(٣)] لم يصح القياس عليه وسموا هذا النوع من

---

(١) انظر : المعتمد ٢/٨٠٦ ، المستصفى ٢/٣٣١ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٨٦ ، الروضة ص ٣١٩ ، كشف الأسرار ٣/ ٣٣٠ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/١٩٧ ، الروضة ص ٣١٧ ، المسودة ص ٣٩٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/٢١٩ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

القياس بالقياس المركب [1] .

والصحيح : أن القياس المركب أخص من هذا ، وهو أن يكون الحكم متفقًا عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين ، كما فى قياس حُلِى البالغة على حُلِى الصبية ، فإن عدم الوجوب فى حليّ الصبية متفق عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين ، فإنه عندنا لعله كونه حُليًا ، وعندهم لعلة كونه مالاً للصبية ، وكلام بعضهم يشعر إشعاراً ظاهراً بأنه يشترط مع ذلك أن لا يكون الحكم مجمعًا عليه بين الأمة ، ولا منصوصًا عليه ، وكلام البعض الآخرين لاسيما الجدليين منهم ساكت عنه بل إطلاقهم ينفى ذلك [2].

الثامن : أن لا يكون حكم الأصل خارجًا عن قاعدة القياس .

واعلم أن وصف الحكم بكونه خارجًا عن قاعدة القياس : تارة يكون باعتبار كونه غير معقول المعنى وإن شرع ابتداء من غير* أن يقطع حكمه عن أصول أخر ويستثنى عنها .

وتارة يكون باعتبار كونه مقتطعًا عن أصول أخر ومستثنى عنها [وإن عقل معناه ، وعند هذا يظهر أن ما يكون مقتطعًا عن أصول أخر ومستثنى عنها. . .] [3] وهو غير معقول المعنى فهو خارج عن قاعدة القياس باعتبارين ، وأن ما شرع ابتداء وهو معقول المعنى فهو غير خارج عن قاعدة القياس باعتبار ما لكن منه ما وجد المعنى فيه فى غيره [فيقاس عليه ، ومنه ما لا يوجد المعنى المعقول فيه فى غيره] [4] كما سيأتى :

---

(1) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢١١ ، مختصر الروضة للطوفى ص ١٥١ .

(2) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٨ .

* آخر الورقة (٢٤) من نسخة (ص) .

(٣)،(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

مثاله فلا يقاس عليه (لا) [(١)] لأنه خارج عن قاعدة القياس بل لأنه لم يوجد له فرع فتعذر القياس فيه لفقد الفرع لا لفقد الأصل ، ولا لفقد شرط من شروطه والحكم فيه يشبه الحكم المعلل بالعلة القاصرة [(٢)] .

وإن وقع فى كلام بعضهم عدّ هذا القسم من جملة أقسام الخارج عن القياس كما وقع فى كلام الشيخ الغزالى - رحمه الله - [(٣)] فهو نوع من التجوز البعيد وكيف لا وقد صرح الشيخ الغزالى - رحمه الله - أن تسمية القاعدة المستقلة المستفتحة التى لا يعقل معناها مع تعذر القياس عليها بالخارج عن القياس مجاز [(٤)].

فتحصلنا مما ذكرناه على أقسام خمسة من أقسام الخارج عن قاعدة [(٥)] القياس وغير الخارج عنها :

أحدها : ما شرع من الأحكام ابتداء من غير أن يقتطع عن أصول أخر ولا يعقل معناها كأعداد الركعات ، ونصب الزكوات ، ومقادير الحدود والكفارات، وهذا القسم يمتنع القياس عليها لفقد العلة التى هى ركن القياس[(٦)] .

قال الغزالى : « وتسميته بالخارج عن القياس مجاز ؛ لأنه لم يسبقها عموم قياس يمنع منها ، ولا يستثنى عن أصول أخر حتى يسمى بالخارج عن

---

(١) لفظة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : أصول السرخسى ٢/١٤٩ ، المستصفى ٢/٣٢٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٨٩، الروضة ص ٣١٧ ، الأحكام للآمدى ٣/١٩٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢١١ ، تيسير التحرير ٣/٢٨٧ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/٣٢٨ ، الأحكام للآمدى ٣/١٩٧ .

(٤) انظر : المستصفى الموضع السابق .

(٥) فى (ص) : (عن أقسام) .

(٦) انظر : المستصفى ٢/٣٢٨ ، الأحكام للآمدى ٣/١٩٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢١١ ، شرح الكوكب المنير ٤/٢١ .

القياس بل معناه أنه ليس بمنقاس » [1] .

وثانيها : ما شرع على وجه الاستثناء والاقتطاع عن القواعد العامة والأصول الممهدة المتقررة ولا يعقل معناه ، ولا يقال [على] [2] هذا القسم أيضًا لفقد العلة ولإبطال التخصيص المعلوم بالنص بالقياس .

وتسميته بالخارج عن القياس والمستثنى عنه حقيقة لا شك فى ذلك ، وذلك كتخصيص الرسول خُزَيْمَةَ [3] بقبول شهادته وحده [4] .

---

(١) انظر : المستصفى ٢/٣٢٨ .

(٢) كلمة (على) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصارى أبو عمارة صحابى ، من أشراف الأوس فى الجاهلية والإسلام ومن شجعانهم المقدمين كان من سكان المدينة وحمل راية بنى خطمة (من الأوس) يوم فتح مكة وعاش إلى خلافة على بن أبى طالب وشهد معه صفين فقتل فيها . وفاته سنة ٣٧هـ .
صفة الصفوة ١/٢٩٣ ، الإصابة ١/٤٢٥ .

(٤) أخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به .
وأخرجه النسائى فى كتاب البيوع باب التسهيل فى ترك الإشهاد على البيع ٧/ ٣٠١.
وأخرجه الإمام أحمد ٥/٢١٥ ، ٢١٦ وإسناده صحيح .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب البيوع ٢/١٧ - ١٨ وقال هذا حديث صحيح الإسناد ورجاله باتفاق الشيخين ثقات ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الشهادات باب الأمر بالإشهاد ١٠/١٤٥ .
وقصته : أن رسول الله ﷺ اشترى ناقة من أعرابى وأوفاه ثمنها ، ثم جحد الأعرابى استيفاءه ، وجعل يقول : هلم شهيداً فقال عليه الصلاة والسلام : من يشهد لى فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهد يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابى ثمن الناقة فقال - عليه الصلاة والسلام - : كيف تشهد لى ولم تحضرنى فقال يا رسول الله : أنا أصدقك فيما تأتينى به من خبر السماء أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة فقال رسول الله ﷺ : « من شهد له خزيمة فهو حسبه » .

وتخصيصه أبا بردة [1] بجواز أن يضحي بالعَنَاق بقوله : (تُجزِئُ عَنْكَ وَلاَ تُجْزِئُ عَنْ غَيرِكَ [2]) [3] .

---

(1) هو هانئ بن نيار بن عمرو بن عبيد البلوى حليف الأنصار وهو خال البراء بن عازب - رضى الله عنهما - واختلف فى اسم أبى بردة فقيل : الحرث وقيل : مالك والمشهور ما ذكرته ، شهد أبو بردة العقبة وبدراً وسائر المشاهد ، مات سنة ٤٥هـ وقيل ٤١هـ وقيل ٤٢هـ وروى عنه البراء بن عازب وغيره .

له ترجمة فى : الطبقات الكبرى لابن سعد ٣/ ٤٥١ ، الاستيعاب ٣/ ٥٩٧ - ٥٩٨ ، الإصابة ٣/ ٥٩٦ .

(2) عن البراء بن عازب قال : خطبنا رسول الله ﷺ يوم النحر بعد الصلاة قال : « من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك ، ومن نسك قبل الصلاة فتلك شاة لحم » فقام أبو بردة بن نيار ، فقال : يا رسول الله والله لقد نسكت قبل أن أخرج إلى الصلاة وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب فتعجلت فأكلت وأطعمت أهلى وجيرانى فقال رسول الله ﷺ : « تلك شاة لحم » قال : فإن عندى عناق جذعة هى خير من شاتى لحم ، فهل تجزئ عنى ؟ قال : « نعم ولن تجزئ عن أحد بعد » .

أخرجه البخارى فى كتاب العيد بن باب كلام الإمام والناس فى خطبة العيد ١/ ٣٣٤.

وفى كتاب الأضاحى باب قول النبى ﷺ لأبى بردة ضح الجذع من المعز ٥/ ٢١١٢.

ومسلم فى كتاب الأضاحى باب وقتها ٣/ ١٥٥٢ .

وأبو داود فى كتاب الأضاحى باب ما يجوز فى الضحايا من السن ٢/ ٨٦ .

والنسائى فى كتاب الضحايا باب ذبح الضحية قبل الإمام ٢/ ٨٠ .

قوله ﷺ : « تلك شاة لحم » أى ليست ضحية ولا ثواب فيها بل هى لحم لك تنتفع به .

وقوله : « عندى عناق جذعة » : العَنَاق بفتح العين هى الأنثى من المعز ما لم تستكمل سنة ، وجمعها زعنق وعنوق .

انظر شرح النووى على مسلم ١٣/ ١٠٩ - ١١٠ .

(3) انظر : المستصفى ٢/ ٣٢٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢١١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢١٨ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢١ .

وثالثها : ما شرع على وجه الاستثناء والاقتطاع عن القواعد العامة ومخالفًا للأصول الممهدة وهو معقول المعنى ، فهذا القسم يشبه أن يكون هو المختلف فيه بين العلماء :

فذهب أكثر أصحابنا [1] وبعض الحنفية [2] إلى جواز القياس عليه مطلقًا[3] .

وقال الكرخي : لا يجوز إلا لإحدى خصال ثلاث :

إحداها : أن يكون قد نص على علية ذلك الحكم .

مثاله : قوله - عليه السلام - : « إنَّهَا من الطَوَّافِينَ (عليكم) والطوَّافَات» فإن القياس يقتضى أن يكون سؤر الهرة كسؤر سائر السباع ، فلما حكم بطهارتها وعلله بما ذكر جاز أن يقاس عليه سائر الحشرات .

وثانيها : أن تجتمع الأمة على تعليل ذلك الحكم ، وإن اختلفوا فى علته، ويلزمهم على / (١٥٦/أ) هذا أن يجيزوا قياس الكلام ناسيًا فى الصلاة على

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٩ ، نهاية السول ٤/ ٣٢١ .

(٢) انظر : فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٠ .

(٣) وإليه ذهب الحنابلة في القول الراجح عندهم . انظر رأى الحنابلة فى الروضة مع شرحها ٢/ ٣٣١ - ٣٣٣ ، المسودة ص ٣٩٩ ، المدخل ص ٣١٥ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٦٠١ .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس وأن المعدول به عن القياس يقاس عليه مطلقًا .

قال رحمه الله : « وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شىء على خلاف القياس الصحيح بل ما قيل : إنه على خلاف القياس : فلابد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفها واقتضى مفارقته لها فى الحكم ، وإذا كان كذلك فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه ش .

انظر : مجموع الفتاوى ٢٠/ ٥٥٦ .

الأكل ناسيًا في الصوم في عدم الإفساد ، إذ الإجماع ينعقد على أن ذلك معلل بعذر النسيان .

وثالثها : أن يكون القياس عليه موافقًا للقياس على أصول أخر ، وهو كالتحالف في البيع عند [1] اختلاف المتابعين في اليمين فإنه وإن كان مخالفًا لقياس الأصول ؛ لأن قياس الأصول يقتضي أن القول قول المنكر ، لكن أصل آخر يوافقه وهو أنه ملك المبيع عليه فالقول قول من ملك عليه كالشفيع مع المشترى ، ولذلك قسنا الإجارة عليه [2] .

مثال ما شرع على وجه الاستثناء والاقتطاع عن القواعد العامة ومخالفًا للأصول الممهدة : ما شرع [من تجويز بيع الرطب بالتمر في العرايا فإنه على خلاف قاعدة] [3] الربا عندنا ونعلم أنه لم يشرع ناسخًا لها بل على وجه الاستثناء والاقتطاع عنها لحاجة المحاويج فنقيس العنب على الرطب لأنا نراه في معناه .

وكذلك ما شرع من رد المصرَّاة ورد صاع من التمر معها بدل اللبن الموجود في ضرعها ، فإنه ما شرع هادمًا لقاعدة ضمان المثليات بالمثل والمتقومات بالقيمة لكنه على وجه الاستثناء والاقتطاع عن تلك القاعدة [4] لمسيس الحاجة إليه ؛ وذلك لأن اللبن الكائن في الضرع لدى البيع اختلط بالحادث بعده ولا يمكن التمييز بينهما ، ولا إلى معرفة القدر الموجود في الضرع لدى البيع ،

---

(1) في الأصل أقحمت العبارة التالية : (من تجويز بيع الرطب بالتمر في العرايا فإنه على خلاف) بعد كلمة (عند) والمثبت من نسخة (ص) .

(2) انظر : كشف الأسرار ٣/ ٢٩٤ - ٣١١ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٠ .

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت في (ص) .

(4) ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية ومعه فريق من العلماء إلى أن حكم المصراة موافق للقياس وانظر كلامه في ذلك في رسالة القياس لابن تيمية وابن القيم ص ٤٧ ، ٤٨ ومجموع الفتاوى ٢٠/ ٥٥٦ - ٥٥٨ .
وانظر أيضًا إعلام الموقعين ٢/ ٣٨ .

وكان الأمر فيه متعلقًا بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من المنازعة والوقوع فى ورطة الجهل بالتقدير بصاع من التمر ، لكونه مطعومًا مثله يعم وجوده فى بلادهم وقيمتهما متقاربين ، كما قدر دية الجنين بغرة عبد أو أمة مع اختلاف الجنين بالذكورة والأنوثة ، ولما عقلنا هذا المعنى لا جرم قلنا : أنه لو ردّ المصراة بعيب آخر غير التصرية رد معها أيضًا صاعًا من التمر بدل اللبن [الموجود فى الضرع ولا شك أنه قياس ؛ إذ الخبر ورد فيما إذا ردت المصراة بعيب التصرية فإلحاق عيب آخر] (١) بها فى وجوب الضمان بالتمر يكون على وجه القياس .

ومثاله من أصلهم : أن التوضأ بنبيذ التمر ورد على خلاف قياس الأصول ولم يقيسوا عليه نبيذ الزبيب مع إيماء اللفظ إلى العلة وحصولها فيه .

ثم الإمام - رحمه الله - ذكر فى ذلك تفصيلاً ، وقال : « الحق أن يقال: ما ورد بخلاف قياس الأصول ، إما أن يكون دليله مقطوعًا به ، أو لا يكون مقطوعًا به .

فإن كان الأول : كان أصلاً بنفسه ؛ لأن مرادنا بالأصل فى هذا الموضع : هذا ، فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب أن يرجح المجتهدين القياسين .

يؤكده : أنه إذا لم يمنع العموم من قياس يخصُّه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعًا من قياس يخالفه ؛ لأن العموم أقوى من القياس على العموم .

وإن كان الثانى فإن لم تكن علته منصوصة ولا كان القياس عليه أقوى من القياس على الأصول : فلا شبهة أن القياس على الأصول أولى من القياس عليه ؛ لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أولى من القياس على ما طريق

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

حكمه غير معلوم .

وإن كانت منصوصة : فالأقرب أنه يستوى القياسان ، لأن القياس على الأصول يختص بأن طريق حكمه معلوم ، وإن طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون ، وطريق علته معلوم ، وكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة » [1] .

وفيه نظر ، أما أولاً : فلأنه إن عنى بقوله : أن مرادنا بالأصل فى هذا الموضع هذا اصطلاح نفسه ، فلا يناقش فى ذلك ، لكن الخصم يمنع أن يكون مثل هذا الأصل يقاس عليه ، ويمنع أن القياس عليه كالقياس على غيره ، فإن كل هذا مصادرة [2] على المطلوب ، وعند هذا يظهر أن قوله : « يؤكده ش ليس محمولاً على ظاهره ؛ لأن ما سبقه ليس دليلاً حتى يكون ذلك تأكيداً له، ثم قوله : « أن العموم إذا لم يمنع من قياس يخصه ، فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعًا من قياس يخالفه ؛ لأن العموم أقوى من القياس على العموم ممنوع ؛ وهذا لأن عموم القياس أقوى من العموم ؛ لأنه غير قابل للتخصيص بناء على عدم جواز تخصيص العلة ، والعموم قابل لذلك وفاقًا ،

---

* آخر الورقة (٢٥) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٨٩ - ٤٩١ .

(٢) المُصَادَرَةُ : جعل نتيجة الدليل نفس مقدمة من مقدمتيه ، مع تغيير فى اللفظ يوهم فيه المستدل التغاير بينهما فى المعنى .

والغرض منها : إيهام المستدل خصمه بمغايرة النتيجة للمقدمة ، لذلك فهى ممنوعة غير مقبولة فى الاستدلال .

وذلك كقولنا : الإنسان بشر ، وكل بشر ضحاك ، ينتج أن الإنسان ضحاك فالنتيجة فى هذا الدليل هى نفس المقدمة الكبرى بتغيير لفظة الإنسان بالبشر مع أنهما مترادفان.

انظر : التعريفات للجرجانى ص ٢١٦ ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة الميدانى ص ٤٦٦ .

فكان هو أقوى ، وإذا كان عموم القياس أقوى من العموم لم يلزم من عدم منع العموم كقياس تخطئة عدم منع القياس من القياس على ما يخالفه .

وإن عنى به إصلاح المختلفين فى هذه المسألة فممنوع ؛ وهذا لأن الأصل ما يقاس عليه ، فمن منع القياس على المعدول عن سنن القياس سواء ثبت بدليل مقطوع به ، أو غير مقطوع به كيف يكون هذا أصلاً عنده .

وإن ذكر ذلك ضابطًا على مذهب القائلين بجواز القياس على المعدول عن سنن القياس فليس كذلك أيضًا ؛ لأنه [لو] [1] ثبت المعدول عن سنن القياس بدليل ظنى وعقل معناه / (١٥٧/أ) والمعدول عنه بدليل قطعى جاز القياس عليه عندهم أيضًا يدل عليه تفاريعهم ، فإن ردَّ المصراة وردَّ صاع من التمر معها بدلاً عن اللبن الموجود فى الضرع ثبت بدليل ظنى ، وهو مخالف لما ثبت بدليل قطعى وهو الإجماع : من أن ضمان المثلى بالمثل ، وضمان المتقوَّم بالقيمة ، واللبن إن كان من ذوات الأمثال كان ينبغى أن يكون الواجب فيه مثله ، وإن كان من ذوات القيم كان ينبغى أن يكون الواجب فيه القيمة ، فإيجاب صاع من التمر مخالف للقاعدة على التقديرين مع أنه يجوز القياس عليه كما تقدم .

وأما ثانيًا : فلأن قوله : وإن كانت علته منصوصة [فالأقرب أنه يستوى القياسان ، إن أراد به أنه ثبت ذلك النص بطريق قطعى وهو الذى يدل عليه آخر كلامه فتستحيل المسألة] [2] ؛ لأن كون دليل الحكم ظنيًا مع أن النص الدال على علته قطعى محال ضرورة أنه مهما علم النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلومًا قطعًا ، فدليله قطعى لا محالة ، وإن أراد به أعم من ذلك أى : سواء ثبت ذلك النص بطريق قطعى أو ظنى بطل قوله فى آخر كلامه : « وهذا القياس طريق حكمه مظنون ، وطريق علته معلوم » .

---

(١) كلمة (لو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

والأولى أن يقال : فى الضابط : أن ما ثبت على خلاف الأصول وعقل معناه ووجد فى غيره جاز القياس عليه ، ما لم يظهر من الشارع قصد تخصيص الحكم بذلك المحل ، وما لم يترجح قياس الأصول عليه ، فإن ترجح بما يترجح بعض الأقيسة على البعض لم يجز القياس عليه ، لحصول المعارض الراجح لا لأنه لم يصلح أن يقاس عليه .

ثم الدليل على جواز القياس عليه والحالة هذه : أنه حكم شرعى معقول المعنى معلل به إما بالنص أو بالطريق العقلى فجاز القياس عليه كالقياس على غيره من الأصول الغير المعدول به عن سنن القياس [1] .

فإن قلت : القياس على المعدول عن سنن القياس تكثير لمخالفة الدليل ؛ لأن قياس الأصول يقتضى أن يكون حكم المعدول عن سنن القياس كحكمه ، لكن النص أخرجه عنه فيبقى ما عداه على وفقه فإخراج غيره عن حكمه تكثير لمخالفته بخلاف القياس على الأصول الغير المعدول بها عن سنن القياس فإنه لا يلزم منه مخالفة الدليل .

قلت : لا نسلم أن القياس على الأصول الغير المعدول بها عن سنن القياس والحالة هذه لا يلزم منه مخالفة الدليل ؛ وهذا لأنه إذا اقتضى النص إخراج ما ورد فيه ودل نص آخر أو أمارة عقلية على علته اقتضى إخراج ما وجد فيه ذلك المعنى ، فإلحاقه بالأصول الغير المعدول بها مخالفة لهذا الدليل، ثم ليس مخالفة هذا لأجل عدم تكثير تلك المخالفة أولى من العكس بل العكس أولى ؛ لأن زيادة المخالفة أقل محذوراً من أصل المخالفة ، الا ترى أن زيادة التخصيص قد ثبتت بما لا يثبت به أصل التخصيص عند كثير من الأصوليين ، ولأن تأثر الضعيف المباشر أقرب عند العقل من تأثر الغير المباشر فكان الإلحاق بالمعدول أولى من الإلحاق بالأصول .

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٣٢٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ١١ .

ورابعها : ما شرع من الأحكام ابتداء من غير أن يقتطع عن أصول أخر ، وهى معقولة المعنى لكنها عديمة النظير ، وذلك بأن لا يكون له نظير خارج عما يتناوله الدليل الدال على تلك الأحكام فلا يقاس عليها لتعذر الفرع الذى هو ركن من أركان القياس ، وتسمية هذا بالخارج بعيد [1] جدًا .

مثاله : رخصة القصر لعذر السفر فإنه معلل بالمشقة المخصوصة وهى غير حاصلة فى حق غير المسافر الذى تناوله النص فقط لا غير إذ لا يمكن إنكار أصل تعليله ، فإن المشقة مناسبة ظاهرة لذلك الحكم ، ولا يمكن تعليله بمطلق المشقة ، وإلا لوجب ثبوته فى حق المريض فلم يبق إلا تعليله بالمشقة المخصوصة التى هى غير حاصلة فى حق الغير .

ونحوه أيضًا : رخصة المسح على الخفين ، فإنه معلل بمسيس الحاجة إلى استصحابه ، وعسر نَزْعِه فى كل وقت لا يمكن إنكار ذلك ، ولكن لا يساويه فى هذا المعنى شىء مما يشبهه من بعض الوجوه كالعمامة والقفازين ، وما لا يستر جميع القدم ، فلذلك لم يجز قياس شىء منها عليه .

ومنه شرعيَّة القَسَامَة ، فإنه معلل بِشَرَفِ الدم ، ولا يوجد ذلك فى غيره، فالحاصل أن تعذر القياس فى هذا النوع لتعذر الفرع ، لا لكونه خارجًا عن القياس لا بمعنى أنه غير معقول * المعنى ، ولا بمعنى أنه مقتطع عن أصول أخر ، وعند هذا ظهر خطأ قول من يقول من الفقهاء : إن توقيت الإجارة مثلاً خارج عن قياس الأصول ، كالبيع والنكاح ، لأنه ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر خارجًا عنه أولى من العكس ، بل كل واحد منها أصل بنفسه لا نظير له [2] .

---

(١) فى نسخة (ص) (ضعيف جدًا) وهو بمعناه .

* آخر الورقة (٢٦) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/٣٢٨ ، الأحكام للآمدى ٣/١٩٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢١١ ، شرح الكوكب المنير ٤/٢١ .

وخامسها : ما شرع من الأحكام ابتداء من غـير اقتطاع عن أصول أخر ، وهى معقولة المعنى ، ولها نظير ، وفروع ، فـهذا هو الذى يجرى فيه القياس باتفاق القائسين / (١٥٨/أ) وهو قسم غير خارج عن قـاعدة القياس باعتبار ما وبوجه من الوجوه [١] .

---

(١) انظر مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢١١ ، الإبهاج ٣/ ١٧٣ .

المسألة الثانية

لا يشترط فى الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعيةً [1] كانت أو شخصيةً ، بل كل حكم انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه فإنه يجوز أن يقاس عليه .

والدليل : [ما سبق من أدلة كون القياس حجة ، فإنها تدل على جواز القياس عليه مطلقًا][2] من غير اعتبار هذا الشرط ، ولأن الصحابة حين قاسوا فى مسألة الحرام ، وحد شارب الخمر ، وغيرهما لم يعتبروا هذا الشرط بدليل أنهم ما بحثوا عنه أصلاً فى موضع ما بدليل عدم نقله .

وخالف فيه عثمان البتى [3] فإنه زعم أنه لا يقاس على الأصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه[4] .

---

(١) النوع اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص . التعريفات ص ٢٤٧ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر قوله هذا فى : المستصفى ٢/٣٢٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٩٣ ، الإبهاج ٣/١٧٤ .

وعثمان البَتّى : هو أبو عمرو عثمان بن سليمان البتى ، تابعى كوفى بصرى ، نسب إلى ما كان يبيعه ويتجر فيه ، وهى : « البتوت » والبت : الكساء يتخذ من الوبر أو الصوف قال الشاعر :

مَنْ يَكُ ذا بَتٍّ فهذا بَتّى ... مقيِّظٌ مصيِّفٌ مُشَتّى

أو موضع بنواحى البصرة ، أو قرية من قرى العراق وهو شيخ أهل الرأى بالبصرة توفى سنة (١٤٣)هـ .

انظر :طبقات الشيرازى ص ٩١ .

(٤) يعنى فى الباب الذى يراد إجراء القياس فيه لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها، فإذا أريد القياس فى النكاح مثلاً فلابد من دليل يدل على أن القياس فى النكاح جائز، وإذا أريد إجراء القياس فى البيع فلابد من دليل يدل على جوازه فيه ، وهلم جرا . انظر : الإبهاج ٣/ ١٧٤ ، نهاية السول ٤/ ٣٢٣ .

فإن أراد به : الدلالة عليه بحسب الشخصية فباطل قطعًا ، وإن أراد به حسب النوع فيقرب مذهبه من مذهب الحنفية فى آن الحدود والكفارات ، والمقدرات [1] ، والرخص ، والمعدول عن قياس الأصول لا يقاس عليه ، ويزيد بزيادة غير معتبرة فى ذلك ؛ لأن حاصل ما ذكروه فى ذلك يرجع إلى أنهم اعتبروا أن لا يدل دليل على عدم جواز القياس على الأصل بحسب النوع؛ لأن كون تلك الأحكام فى مظنة أن لا يعقل معناها دليل على عدم جواز القياس عليها [وهو يعتبر أن يدل دليل على جواز القياس] [2] على كل أصل بحسب النوع ، ولا شك فى أنه غير معتبر لما تقدم من الدليل [3] .

---

(1) فى (ص) : (والمقدرات) .

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(3) انظر هذه المسألة فى : المعتمد ٢/ ٧٦١ ، المستصفى ٢/ ٣٢٦ ، المحصول جـ ٢ ق٢/ ٤٩٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٩ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢١٣ ، المسودة ص ٣٩٧ .

المسألة الثالثة

لا يشترط فى الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل ، أو وإن ثبتت علته عنها بالنص ، بل لو ثبت ذلك بالطرق العقلية الظنية جاز القياس عليه بما سبق من الأدلة .

وخالف فيه بشر المَرِيسى (١) وزعم أنه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم ، أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللاً ، وهو باطل أيضًا ، لما سبق (٢) .

وكذلك لا يشترط فى الأصل أن لا يكون محصوراً بالعدد بل يجوز القياس عليه سواء كان محصوراً أو لم يكن محصوراً .

وقال قوم : المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه (٣) ، ولهذا قالوا : لا يجوز القياس على جواز قتل الفواسق الخمس فى الحل والحرم لأنهن محصورات فى قوله عليه السلام : خَمْسٌ يُقْتَلْنَ فى الحِلِّ والحَرَم) (٤) .

---

(١) انظر قوله هذا فى : المعتمد ٢/ ٧٦١ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٩٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢١٣ ، الإبهاج ٣/ ١٧٤ .

وهو بشر بن غياث بن أبى كريمة عبد الرحمن المريسى العدوى بالولاء .

فقيه معتزلى عارف بالفلسفة حكى عنه أقوال شنيعة ومذاهب منكرة وإليه تنسب الطائفة من المرجئة التى يقال لها المريسية .

من تصانيفه « التوحيد » و« الأرجاء » و« الرد على الخوارج » ، مولده ١٣٨ ، وفاته ٢١٨هـ ، له ترجمة فى تاريخ بغداد ٧/ ٥٦ ، وفيات الأعيان ١/ ٩١ ، الفوائد البهية ٥٤ .

(٢) أى من الأدلة فى المسألة التى قبل هذه .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٩٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب بدأ الخلق باب : خمس من الدواب فواسق يقتلن فى الحرم ٣/ ١٢٠٤ عن عائشة - رضى الله عنها - . ==

ثم الدليل على جواز القياس عليه ما سبق من الأدلة فإنها تدل على جواز القياس مطلقًا من غير اعتبار هذا الشرط .

وما يقال : بأنه لو امتنع القياس عليه لامتنع القياس على الأشياء الستة فى تحريم الربا ضرورة حصرها فى قوله عليه السلام : (لا تبيعوا البر بالبر) إلى آخره ضعيف ؛ لأنهن غير محصورات باسم العدد ، بل هى محصورات فى الذكر وليس هو محل النزاع ، بل النزاع فيما إذا كان الأصل محصوراً فى اللفظ فى عدد معين .

واحتجوا : بأن مفهوم العدد حجة وذلك يدل على نفى الحكم عما عداه.

وجوابه : منع أن مثل هذا المفهوم من العدد حجة .

سلمناه لكن القياس أقوى من المفهوم .

واحتجوا أيضًا : بأن جواز القياس عليه يبطل الحصر فلم يجز ، كما إذا كان القياس يرفع شيئًا من مدلولات النص الدال على حكم الأصل . وجوابه: منع أن القياس عليه يرفع شيئًا من مدلولات النص بحسب الدلالة النطقية بل لو أبطل فإنما يبطل ما دل عليه بحسب المفهوم وقد تقدم جوابه (١) .

== وأخرجه مسلم عنها فى كتاب الحج باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب فى الحل والحرم ٢/٨٥٦ .

وأخرجه عنها أبو داود فى كتاب المناسك باب ما يقتل المحرم من الدواب ١/٤٢٨ .

وأخرجه عنها الترمذى فى كتاب الحج باب ما جاء فى ما يقتل المحرم من الدواب ٢/١٦٦ .

وأخرجه عنها النسائى فى كتاب مناسك الحج باب ما يقتل المحرم من الدواب ٥/١٨٧ - ١٩٠ .

وأخرجه عنها ابن ماجه فى كتاب المناسك باب ما يقتل المحرم ٢/١٩٦ .

وأخرجه عنها مالك فى الموطأ باب ما يقتل المحرم من الدواب ١/٣٥٦ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٩٥ - ٤٩٦ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٠٠ .

الباب الثالث

فى الركن الثانى وهو الحكم

وفيه مسائل :

الباب الثالث
فى الركن الثانى وهو الحكم

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى شرطه .

وهو أن يكون شرعيًا ، لم يتعبد فيه بالعلم .

وقد عرفت فيما سبق فائدة القيد الأول .

وأما قولنا : لم يتعبد فيه بالعلم ، فاحترزنا به عما يتعبد فيه بالعلم كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة والفتوى على رأى من يزعم أنه من المسائل العلمية ، وكون الاجتهاد جائزًا فى طلب الحكم الشرعى قياسًا على جواز الاجتهاد فى طلب القِبْلَة ؛ وذلك لأن القياس التمثيلى [لم يفد] [1] إلا الظن إذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللاً بالعلة الفلانية ، وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع متعذر أو متعسر فإثبات المسألة العلمية به إثبات للعلمى [2] بالظنى وهو ممتنع فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلى [3] لكنه لا يكون قياسًا شرعيًا مختلفًا فيه وهذا يستقيم إن أريد [به] [4] تعريف الحكم

---

(١) كلمة (لم يفد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) فى الأصل : (للعلم) والمثبت من (ص) .

(٣) هو قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئى لآخر فى علة الحكم ، فيثبت الحكم له .

انظر : ضوابط المعرفة ص ٢٩٩ .

(٤) لفظة (به) ساقطة من (الأصل) ومثبتة فى (ص) .

الذى هو ركن فى القياس الظنى الذى هو مختلف فيه ، فأما إن أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس كيف كان لا يستقيم ذلك بل يجب [حذف](1) قيد العلم عنه (2) .

(1) كلمة (حذف) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(2) انظر المسألة فى : المعتمد ٢/ ٧٨٨ ، المستصفى ٢/ ٣٣١ ، الروضة ص ٣١٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٩ .

المسألة الثانية

اختلفوا فى أن النفى الأصلى [1] هل يعرف بالقياس أم لا ؟ بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه .

فاختار المحققون : بأنه يعرف « بقياس الدلالة » لا « بقياس العلة » [2].

وقياس الدلالة هو : أن يستدل بانتفاء آثار الشىء ، وانتفاء خواصه على عدمه .

ويدخل تحته : الاستدلال بانتفاء الحكم / (١٥٩/أ) عن الشىء على انتفائه عن مثله ؛ لأن من جملة خواص الشىء أنه مهما ثبت لشىء ثبت لمثله[3] .

فأما بقياس العلة فلا ؛ لأن العدم الأصلى أزلى ، والعلة حادثة بعده فلا يعلل بها .

وهذا إنما يتم بأمرين :

أحدهما : أن عدم العلة لا يكون علة العدم ، فإن بتقدير أن يجوز ذلك فإن عدم العلة أزلى أيضًا فجاز أن يعلل به العدم الأصلى الذى هو أزلى ، إذ الأزلى * لا يمتنع [4] تعليله بالأزلى الموجب .

وثانيهما : أن لا يكون المراد من العلة الشرعية « المُعَرِّف » فإن بتقدير أن

---

(١) المراد بالنفى الأصلى : البقاء على ما كان قبل ورود الشرع .
انظر : المستصفى ٢/٣٣٢ .

(٢) واختاره الغزالى والرازى . انظر : المستصفى ٢/٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٦٧.

(٣) انظر : المحصول الموضع السابق الروضة ص ٣٣٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٤ .

* آخر الورقة (٢٧) من نسخة (ص) .

(٤) فى الأصل : (يمتنع) والمثبت من (ص) .

يراد منها جاز أيضًا ؛ لأن المتأخر يجوز أن يعرِّف المتقدم هذا كله فى العدم الأصلى .

فأما الطارئ [1] فإنه يجرى فيه القياسان وفاقًا ؛ لأنه حكم شرعي حادث فهو كسائر الأحكام الوجودية يجرى فيه قياس العلة [2].

---

(١) كبراءة الذمَّة من الدَّين .

انظر : المستصفى ٢/ ٣٣٢ .

(٢) انظر هذه المسألة فى : البرهان ٢/ ٧٨٧ ، المعتمد ٢/ ٨٦٨ ، المستصفى ٢/ ٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٧ ، الروضة ص ٣٣٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٤ .

المسألة الثالثة

ذهب أصحابنا إلى أن القياس يجرى فى أسباب الأحكام [1] كما يجرى فى الأحكام خلافًا للحنفية [2] .

مثاله : أن نقيس اللواط على الزنا فى كونه موجبًا للحد ، ونقيس النبَّاش[3] على السارق فى كونه موجبًا للقطع .

ووجه إيراده أن نقول : إنما كان الزنا سببًا لوجوب الحد لكونه إيلاج فرج فى فرج محرم قطعًا [4] ، مشتهى طبعًا ، وهو حاصل بعينه فى اللواط ، فوجب جعله سببًا لوجوب الحد لوجود علة السببية فيه وإن كان لا يسمى بالزنا .

ثم الدليل على جريان القياس فى الأسباب هو : أن السببية حكم شرعى على ما عرف ذلك من قبل ، فإذا عقلت علتها ووجد فى صورة أخرى لم يتناولها النص الذى ثبت به السببية فى الأصل وجب إلحاقها به لأدلة القياس

---

(١) واختاره الغزالى . انظر : المستصفى ٢/ ٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦٥ .

وهو مذهب جماعة من الحنفية انظر فواتح الرحموت ٢/ ٣١٩ ، وجماعة من الحنابلة انظر : الروضة ص ٣٣٥ ، المسودة ص ٣٩٩ .

(٢) انظر : كشف الأسرار ٣/ ١١١٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٩ .

وهو اختيار الرازى انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٥ ، والآمدى انظر : الأحكام ٤/ ٦٥ ، وابن الحاجب انظر مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٥٥ .

(٣) النباش : هو الذى يسرق أكفان الموتى بعد الدفن .

ترتيب القاموس المحيط ٤/ ٣١٣ مادة (نبش) .

المعجم الوسيط ٢/ ٨٩٧ مادة (نبش) .

(٤) كلمة (قطعًا) ساقطة من (ص) .

نحو قوله : ﴿ فاعتبروا ﴾ (١) ، وحديث معاذ ، والوجه المعقول وأمثالها ، وقياسًا على الأحكام التى هى عين السببية (٢) .

فإن قلت : دليلكم على جريان القياس فى الأسباب مبنى على تعقل علة مستقيمة صالحة لأن تعلل بها السببية ، ولا نسلم حصول هذا الشرط فيها بل هو لازم الانتفاء عندنا ؛ وهذا لأن علة السببية إنما هى الحكمة ، وهي ثمرة الحكم المتأخرة عن الحكم المتأخر عن السبب فلا يصلح لأن تعلل بها السببية ، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين .

سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا تصلح للعلية من وجه آخر وهى : كونها خفية مضطربة غير مضبوطة ، ولهذا لا يجوز تعليل الحكم بها .

سلمنا حصول الشرط ودلالة ما ذكرتم من الدليل على المطلوب لكنه معارض بوجهين :

أحدهما : أنه لو جرى القياس فى الأسباب لكانت الأسباب معللة بعلة ضرورة أن لا يعقل القياس بدون العلة ، ولكانت تلك العلة هي الحكمة إما فى أول المرتبة أو بالآخرة ، وإلا لو كان لوصف آخر كان الكلام فيه كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل وهو باطل ، فوجب الانتهاء بالآخرة إلى الحكمة ، فثبت أنه لو جرى القياس فيها لكانت معللة بالحكمة لكن ذلك باطل ؛ لأن تلك الحكمة إن كانت منضبطة بنفسها ظاهرة غير مضطربة وجوزنا تعليل الحكم بها كانت مستقلة باقتضاء الحكم المرتب على السبب فلا حاجة إلى توسط الوصف الذى هو سبب الاستغناء عنه ، ولكونه قد يكون منشأ لزيادة الغلط ، وإن لم يكن كذلك لم يجز تعليل السببية بها ؛ لأن ذلك إن كان بانتفاء الضبط والظهور وحصول الاضطراب والخفاء فظاهر ، وإن كان بانتفاء جواز تعليل

---

(١) سورة الحشر الآية (٣) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/٣٣٣ ، الأحكام للآمدى ٤/٦٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٥٦ .

الحكم بها فكذلك ضرورة أن السببية حكم من أحكام الشرع .

وثانيهما : أن قياس الشيء على الشيء يقتضى أن يكون بينهما وصف مشترك هو علة الحكم ضرورة أن القياس لا يقعل بدون العلة المشتركة ، فلو قسنا مثلاً اللواط على الزنا فى كونه موجبًا للحد فلابد وأن يكون بينهما وصف مشترك هو علة للموجبة والسببية ، وحينئذ يكون السبب ذلك المشترك لا الزنا على سبيل الخصوصية فيخرج كل واحد من الزنا واللواط موجبًا وسببًا ؛ لأن الحكم لما استند إلى المشترك بينهما استحال أن يكون معه مستندًا إلى خصوصية كل واحد منهما ، وقد علم أن من شرط القياس بقاء حكم الأصل وهو زائل؛ لأن المقيس عليه حينئذ يخرج أن يكون مقيسًا عليه ، فإذن جريان القياس فى الأسباب يقتضى أن لا يكون السبب الذى هو أصل سببًا هذا خلف .

ولا ينقض هذا بالقياس فى الأحكام ؛ لأن ذلك لا ينافى كون الأصل فيه أصلاً ؛ لأن الأصل فى قياس الأحكام غير موجب للحكم وإضافة الموجبة إلى القدر المشترك بينه وبين الفرع لا ينافى كونه أصلاً بخلاف السبب فإنه موجب للحكم فإضافة الموجبة إلى القدر المشترك منافية / (١٦٠/أ) للإضافة إلى السبب الذى هو الأصل على سبيل الخصوصية .

لا يقال : يجوز أن يكون المشترك له تأثير فى علية الوصفين ، وليس له تأثير فى الحكم فلا يلزم من اشتراك الوصفين فى وصف موجب للسببية أن يكون هو السبب ؛ لأنا نقول هذا باطل ؛ لأن ما يصلح لعلية العلة كان صالحًا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة [1] .

---

(١) انظر هذه الاعتراضات فى : المستصفى ٢/ ٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٦ .

الجـــواب

قوله : الدليل مبنى على تعقل العلة ..

قلنا : نعم وكيف لا فإن تعقل ماهية القياس بدون تعقل العلة ممتنع .

قوله : لا نسلم حصول هذا الشرط فيها .

قلنا : **الدليل عليه هو** : أنا نجد فى الزنا وصفًا مناسـبًا لكونه سببًا لوجوب الحد وهو ما تقدم ذكره وهو بعينه حـاصل فى اللواط ، ولا شك فى صلاحيته للمُوجِبِيَّة ، ولا معنى لكون الـعلة صالحة لأن تعلل بهـا السببـية إلا أن يكون وصفًا مناسبًا للموجبة .

فإن قلت : فعلى هذا لم يكن الزنا سببًا بل السبب هو ذلك المشترك .

قلت : الجواب عنه ما هو الجواب عن المعارضة الثانية وسيأتى [1] :

سلمنا أنا لا نجد بين الأسباب وصفًا مشتركًا يصلح للعلية فلم لا يجوز أن يكون معللاً بالحكمة ؟

قوله : الحكمة ثمرة الحكم فتكون متأخرة عنه فلا يجوز التعليل بها .

قلنا : إذا كان علل الشرع مُعَرِّفَات جاز تعليل المتقـدم بالمتأخر لما تقدم غير مرة .

سلمنا امتناع ذلك ، لكن التعليل إنما هو الحـاجة إلى حصول [2] الحكمة وهى متقدمة على الحكم كما يقال : اتجر لحصول الغنى فإن الغنى كان يحصل بعد التجارة لكن الحاجة إلى حصوله متقدمة على التجارة ، وهو مطرد فى كل العلة الغائبة .

---

(١) فى ص (٣٣١٥) .

(٢) فى (ص) : (أصول) .

ولهذا قيل : إن أول الفكر آخر العمل .

قوله : الحكمة خفية مضطربة فلا يجوز التعليل بها .

قلنا : سيأتى الجواب عنه فى مسألة جواز تعليل الحكم بالحكمة (1) .

قوله فى المعارضة الأولى : لو جرى القياس فى الأسباب لكانت معللة بالحكمة .

قلنا ممنوع ؛ وهذا لأنه يجوز أن تكون معللة بالوصف كما تقدم والتسلسل غير لازم * ، لأنا لا نقول (2) بوجوب تعليل الأسباب بل بجوازه فجاز أن يكون السبب معللاً بوصف مشترك بينه وبين غيره .ولا يكون ذلك الوصف معللاً بوصف آخر وحينئذ لا يلزم التسلسل .

سلمنا الانتهاء بالآخرة إلى الحكمة ، لكن لا نسلم بطلان التعليل بها .

قوله : لأن تلك الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة بنفسها غير مضطربة وجوز تعليل الحكم بها كانت مستقلة باقتضاء الحكم المرتب على السبب فلم يحتج إلى توسط السبب للاستغناء عنه .

قلنا : إنه وإن جوز تعليل الحكم بالحكمة ، لكن التعليل بالوصف لكونه أظهر وأضبط جائز بالإجماع فلم يكن توسطه غير محتاج إليه .

سلمنا أنه حينئذ غير محتاج إليه (3)، لكن لا نسلم أنه إذا لم يجز تعليل الحكم بها لم يجز تعليل السببية بها ؛ وهذا لأنه يجوز أن يقال : إنما لا يجوز تعليل الحكم بها لكون الوصف أغنى عنها ، وأما السببية لما لم يوجد فيها ما يوجب الاستغناء عنه لا جرم جاز التعليل بها ، والمراد من الحكم فى قولنا :

---

(1) فى ص (951) من الرسالة .

* آخر الورقة (38) من نسخة (ص) .

(2) فى الأصل وفى (ص) : (لأنا نقول) .

(3) فى الأصل : (غير محتاج إليه حينئذ) والمثبت من نسخة (ص) .

إنه لا يجوز تعليل الحكم بها الحكم الذى هو غير السببية وإلا لزم جواز تعليل السببية على التقدير الأول من غير حاجة إلى بيان [1] عدم الاحتياج إلى توسط الوصف .

قوله فى المعارضة الثانية : لا بد وأن يكون بينهما وصف مشترك .

قلنا : أولاً : لا نسلم ذلك وهذا ؛ لأنه يجوز أن يكون المشترك هو الحكمة لا الوصف .

سلمناه لكن لا نسلم امتناعه .

قوله : لأن السبب والموجب حينئذ هو ذلك المشترك لا الزنا وحينئذ يلزم أن لا يبقى السبب سبباً .

قلنا : لا نسلم لزوم ذلك ؛ وهذا لأن الذى يلزم منه هو أن ذلك المشترك يكون سبب السبب ، فلم قلتم أنه يلزم منه أن يكون سبب الحكم حتى يلزم ما ذكرتم ؟

سلمناه لكن لا نسلم أنه يلزم منه أن لا يبقى السبب سبباً [بل الذى يلزم منه هو أن لا يبقى مورد النص وهو الزنا فى مثالنا سبباً] [2] بخصوصيته بعد البحث والاطلاع على ذلك المشترك لكن لا نسلم امتناعه ؛ فإن هذا شأن كل إلحاق يكون بإلغاء الفارق ، ألا ترى أنكم لما ألحقتم الإفطار بالأكل والشرب بالجماع بإلغاء الفارق قلتم : إن ذلك الحكم وهو وجوب الكفارة ليس هو حكم الجماع بل هو حكم الجماع بل هو حكم الإفطار فلم يبق مورد النص موجباً للحكم بل الموجب له هو مطلق الإفطار فكذا ما نحن فيه حذوَ القُذَّة بالقُذَّة ، غاية ما فى الباب أنكم لا تسمون هذا النوع من الإلحاق قياساً بل تسمونه استدلالاً ، وذلك نزاع لفظى غير قادح فى المعنى ، فإنا نجرى مثل هذا

---

(١) فى (ص) : (إلى عدم بيان) والمثبت من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

النوع من الإلحـاق فى الأسبـاب سـواء سـمى قيـاسًا ، أو اسـتدلالاً ، فـإن ساعدتمونا فقد حصل الغرض وإلا صرتم محجوجين بما تقدم من الأدلة (١) .

---

(١) انظر تلك الأجوبة فى : المستـصفى ٢/٣٣٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٦٥ - ٤٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤/٦٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٥٦ .

المسألة الرابعة

ذهب أصحابنا وأكثر الأئمة إلى : أنه يجوز إثبات الحدود / (١٦١/أ) والكفارات ، والرخص ، والتقديرات بالأقيسة [(١)] خلافًا لأبي حنيفة [(٢)] وأصحابه - رحمهم الله تعالى - [(٣)] .

لنا : ما تقدم من أدلة القياس ، فإنه يدل على جواز القياس في الأحكام الشرعية مطلقًا من غير فصل بين باب وباب ، فالتخصيص بباب دون باب خلاف لإطلاق تلك الأدلة فكان باطلاً .

ويخص المسألة ما روى أن الصحابة اجتهدوا في حد شارب الخمر فقال علي - رضي الله عنه - : أراه ثمانين ، إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى وحدُّ المفترِي ثمانون » ولا شك في أنه قياس ؛ إذ ليس هو من قبيل الاجتهاد في النص ، والبراءة الأصلية ، ولا هو إجماع فهو إذن قياس ، ثم إن أحدًا منهم لم ينكر عليه في أنه كيف يثبت الحد بالقياس بل ارتضوه وعملوا [(٤)] به فكان ذلك إجماعًا منهم على جواز القياس في الحدود[(٥)] .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٤٠ ، المستصفى ٢/٣٣٤ ، المحصول جـ ٣ ق ٢/ ٤٧١ ، روضة الناظر ص ٣٣٨ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٦٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ .

(٢) في الأصل (للحنفية) والمثبت في نسخة (ص) وهو أولى بدليل ما بعده وهو قوله: (وأصحابه) .

(٣) انظر : تيسير التحرير ٤/ ١٠٣ ، فواتح الرحموت ٣/ ٣١٧ .

(٤) في الأصل : (وعلموا) والمثبت من (ص) .

(٥) انظر : المستصفى ٢/ ٣٣٣ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٦٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٦ .

فإن قيل : تدعى أن تلك الأدلة تـدل على جـريان القـيـاس فى الأحكام الشرعية مطلقًا سواء وجدت أركان القياس وشرائطه أو لم توجد ، أو تدَّعى أن دلالتها عليه إنما هى عند حـصول الأركان والشرائط ، والأول ظاهر ولا يقوله عاقل ، والثانى مسلم ، لكن لا نسلم إمكان حصولها فيما نحن فيه .

سلمناه لكن لا نسـلم حصـولهـا فيـمـا نحن فـيه ؛ وهذا لأن الحـدود والكفارات ، والتقديرات أمور مقدَّرة لا يهتدى العقل إلى تعقل المعنى الموجب لتقديرها فلا تعقل فيها العلة ، وحينئذ لا يمكن أن يجرى القياس فيها .

وأمـا الرُّخَصُ فهى مِنَح من الله تعـالى فـلا يتعـدى بها عن مـواردها ، وحينئذ يمتنع أن يقاس عليها ، ثم ما ذكرتم معارض بوجهين :

أحدهما : أن القيـاس لا يفيد القطع بل يفـيد الظن ، فيحـتمل أن يكون الأمر على خلاف مـا اقتضاه وذلك شبهـة وهى مسقطة للحد بعد ثبوت سـببه للحديث (١) ، والإجماع فكيف يجوز إثبات سببه بالشبهة ؟

وثانيهما : أن مدار القـياس على الجـمع بين المتمـاثلات ، والتفـريق بين المختلفـات ، على ما تبين ذلك من قـبل ، وشرعـية الكفـارات والحدود على خلاف هـذا ، فإن القـذف بالزنا يوجد الحـد ، والقذف بالكفـر مع أنه أعظم جريمة من الزنا لا يوجـبه ، والسرقة توجب القطع ، ومكاتبـة الكفار بما يطلع على عـورات المسلمين مع أنها أعـظم جريمة من السـرقة لا توجـبه ، والقـتل يوجب الكفارة ، والكفـر مع أنه أعظم جريمة منه لا يوجبـها ، والظِّهَارُ لكونه منكراً من القول وزوراً يوجب الكفارة ، والشهـادة بالزور فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد مع حصول ما ذكر من العلة فـيها لا يوجبها فيمتنع جريان القياس فيها (٢) .

---

(١) وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « ادرؤوا الحدود بالشبهات » .
وسيأتى تخريجه - إن شاء الله - فى ص ١١٩٨ من الرسالة .

(٢) انظر هذه الاعتراضات فى : التبصرة ص ٤٤٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٤٧٥ ، ==

الجـــواب

عـن الأول هـو : أنا ندَّعى جـريان القيـاس فيـها عند حـصول الأركـان والشرائط .

قوله : إمكان حصول ذلك فيها ممنوع .

قلنا : الدليل عليه هو : أن صريح العقل حاكم بأنه لا امتناع فى أن يشرع الشارع الحد أو الكفارة فى صورة لأمر مناسب ، ثم أنه يوجد ذلك المناسب فى صورة أخرى ، فليس وضع الحد والكفارة منافيًا لهذا المعنى حتى يمتنع لأجله.

قوله : هب أنه ممكن لكنه غير حاصل .

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنه حينئذ ارتفع النزاع الأصولى ؛ فإنا لا نجوز القياس فى شىء من الأحكام الشرعية بدون حصول الشرائط والأركان بل عند حصولهما ، فإن جوزتم فيها القـياس عند حصول شرائطه وأركانه فحينئـذ حصل الوفاق ، فأما ادعاؤكم بعد هذا أنه غير حاصل فيها ، فذلك إنما ثبت بعد البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسـائلها ، فإن وجدت العلة صح القياس فـيها ، وإلا فلا كغيرها من المسـائل ، فلا فرق حينئذ بين مسائـل هذا الباب وبين غيره من هذا الوجه فيجب التسوية بينها وبين غيرها فى جريان القياس *.

وثانيهما : أن نبين [معنى] (١) مناسب فى الصور التى ورد النص فـيها بوجوب الكفارة أو الحد ولا معنى لعلة الحكم إلا المعنى المخيل الذى يغلـــب

== الأحكام للآمدى ٤/ ٦٢ ، مـختصر ابن الحـاجب وشرحه للعضـد ٢/ ٢٥٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٧ .

* آخر الورقة (٢٩) من نسخة (ص) .

(١) كلمة (معنى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

على الظن أنه ما شرع الحكم إلا لأجله ، ثم نبين وجوده فى صورة النزاع فيلزم ثبوت وجوب الكفارة أو الحد فى صورة النزاع كما فى سائر الأحكام .

مثاله : أن نقول : الحدُّ إنما وجب فى شرب الخمر لكونه مزيلاً للعقل الذى هو مناط التكليف ، ووازع الإنسان عن فعل القبائح والمناهى والتسبب إلى إزالة هذا الأمر الشريف مناسب للزجر والمناسبة مع الاقتران يفيد ظن العلية ، فيلزم أن يكون هذا هو العلة فى وجوب الحد ، ثم أن هذا المعنى حاصل فى شرب النبيذ فوجب أن يجب فيه الحد أيضًا .

وعند هذا ظهر أن حصول أركان القياس وشرائطه فى هذا الباب كما هو فى سائر الأبواب فلا معنى للتفرقة بينهما ومنع حصولهما فيما نحن فيه (١) .

قوله : الرخص منح من الله فلا يقاس عليها .

قلنا : شرعية الشرائع بأسرها منح من الله تعالى فكان ينبغى أن لا يجرى القياس فى شىء من أحكامها .

وعن المعارضة الأولى : النقض بخبر الواحد فإنه لا يفيد القطع ويحتمل أن يكون الأمر على خلافه مع أنه يجوز إثبات الحدود والكفارات / (١٦٢/أ) به عندكم أيضًا ، والنقض بالقصاص أيضًا ، فإنه يجوز إثباته بالقياس (٢) عندكم مع أنه يدرأ بالشبهات .

سلمنا سلامته عن النقض لكن وجوب العمل بالقياس لما كان معلومًا بالقاطع لم يحتمل أن يكون ذلك خطأ (٣) .

---

(١) انظر هذه الأجوبة فى : التبصرة ص ٤٤١ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٧٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٨ .

(٢) فى الأصل (بالقصاص) والمثبت من نسخة (ص) .

(٣) انظر : التبصرة ص ٤٤٢ ، جـ ٢ ق ٢/ ٤٧٦ - ٤٧٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ .

وعن الثانية ما تقدم فى جواب شبهة النظام

ثم [اعلم] [1] أن الشافعى - رضى الله عنه - ذكر مناقضتهم فى هذا الباب فقال : « أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدَّوها إلى الاستحسان ، فإنهم زعموا فى شهود الزوايا [2] أن المشهود عليه يجب رجمه إن كان محصنًا وإلا فالجلد استحسانًا مع أنه خلاف العقل - فلأن يعمل بما يوافق العقل كان أولى .

واعلم أن هذا يصير نقضًا عليهم لو فسروا الاستحسان بالقياس أو يقولون أنه وإن كان مغايراً له لكنه أضعف منه ، فأما إذا لم يفسروا به ولا يثبتونه مدركًا أضعف من القياس فلا يتم .

وأما فى « الكفارات » فقد قاسوا الإفطار بالأكل والشرب ، على الإفطار بالوقاع [3] ، وقاسوا قتل الصيد ناسيًا على قتله عمدًا مع تقيد النص به فى قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ منكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [4] وهذا نقض عليهم بحسب ما هو الواقع فى نفس الأمر فإن الحق [أن] هذا النوع من الإلحاق أعنى به ما يكون بإلغاء الفارق قياس فى نفس الأمر وإن لم

---

(1) كلمة (اعلم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(2) فى نسخة (ص) : (الزنا) .

والمراد بشهود الزوايا هو : أن يشهد أربعة أشخاص على شخص بأنه زنى بامرأة وعيَّن كل شاهد منهم زاوية غير الآخر فعند الحنفية يجب الحد على المشهود عليه استحسانًا وعند الشافعى لا يحد حتى ولو تقاربت الزوايا ، وعند أحمد ومالك إذا تقاربت الزوايا ، وعند أحمد ومالك إذا تقاربت الزوايا كملت الشهادة ويحد .

انظر : المغنى ١٨٣/١٠ ، مختصر المزنى بهامش الأم ٢٥٩/٥ ، نهاية السول ٣٨/٤، تبيين الحقائق للزيلعى ٣/ ١٩٠ ، بداية المجتهد ٤٣٩/٢ .

(3) قال الحنفية : إن إيجاب الكفارة على الإفطار بالأكل والشرب ليس من جهة القياس بل من جهة دلالة النص . انظر أصول الجصاص ص ١١٥ .

(4) سورة المائدة ، الآية (٩٥) .

يعتقده القوم ذلك [ولا يسمونه به] [1] بل يسمونه استدلالاً [2] ؛ لأنه لا معنى للقياس إلا إلحاق المسكوت بالمنطوق به لعلة شاملة لهما سواء علمت العلة أو ظنت بالمناسبة أو بالدوران أو إلغاء الغَيْرِ بطريق السبر والتقسيم وليس لهم أن يقولوا : إن القياس فيما ذكرتم من الصورتين يقيني ونحن إنما نمنع من جريان القياس فيما نحن فيه ، فأما اليقيني فإنه جار فى جميع الأحكام ؛ لأن من المعلوم أن القياس فيهما ليس يقينيًا ، فإن لخصوصية كونه إفطاراً بالجماع ، وكونه قتلاً متعمداً مناسبة ظاهرة لإيجاب الكفارة والجزاء من حيث إن الامتناع عن الجماع عند هيجان شهوته أشق على النفس من الامتناع عن الأكل والشرب عند اشتهائهما ، فربما لا تنزجر النفس عنه بمجرد وازع الدين فيحتاج معه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل والشرب ، فإنه لكون الاصطبار عنهما لا يشق على النفس تلك المشقة اكتفى فيهما بمجرد وازع الدين ، ومن حيث إن الجناية مع التعمد أعظم جريمة من الجناية خطأ بدليل حصول الإثم فى الأولى دون الثانية، فلا يلزم من وجوب البدل والجزاء فى أعظم الجنايتين وجوبه فى أصغرهما ومع ظهور هذا الفارق المناسب كيف يمكن ادعاء أن هذا القياس يقيني.

وأما المقدَّرَات ، فهو كتقدير النصاب والزكاة والمواقيت فى الصلاة فقد قاسوا فيها أيضًا كما فى تقديراتهم فى « الدلو والبئر » [3] فإن ذلك ليس عن

---

(١) كلمة (ولا يسمونه به) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) الاستدلال عند الحنفية : هو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق . انظر تيسير التحرير ٤٠/٤٣ .

وعند غيرهم يسمى تنقيح المناط ، وهو أن يقال : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا ، وذلك لا مدخل له فى الحكم ألبتة فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له . انظر : الإبهاج ٣/٨٧ .

(٣) « يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب إذا ماتت فى الآبار فقالوا فى الدجاجة ينزح كذا وكذا ، وفى الفارة أقل من ذلك ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياسًا » قاله الإسنوى فى نهاية السول ٤ / ٤٢ ، وانظر تبيين الحقائق للزيلعى ١ / ٢٨ ، ٢٩ .

نص ولا إجماع ولا عن أثر فيكون عن قياس ولو صح فى البعض منها أثر[١] كما يزعمه القوم فلا شك فى أن ذلك لم يصح فى جميع مسائلها فيكون القول بذلك فى البعض الآخر بالقياس .

وأما المعدول عن القياس ، فقد قاسوا فيه أيضًا ، فإن الوضوء بنبيذ التمر ورد على خلاف القياس[٢] ، ولهذا لم يلحقوا نبيذ الزبيب به مع إيماء اللفظ إلى العلة الموجودة فيه وهو قوله - عليه السلام -: (ثمرة طيبة وماء طيب)[٣]

---

(١) يشير إلى بعض الآثار الواردة عن بعض الصحابة - رضى الله عنهم - وبعض التابعين ومن ذلك ما روى عن على - رضى الله عنه - قال : « إذا سقطت الفأرة، أو الدابة فى البئر ، فانزحها حتى يغلبك الماء .
وما روى عن الشعبى فى الطير والسنور ونحوهما يقع فى البئر قال : (ينزح منها أربعون دلوًا) . انظر هذه الآثار وغيرها فى شرح معانى الآثار للطحاوى ١/ ١٧ ، ١٨ .

(٢) انظر : أصول الجصاص ص ١٢٠ ، تبيين الحقائق للزيلعى ١/ ٣٥ .

(٣) هذا الحديث رواه ابن مسعود - رضى الله عنه - .
أخرجه عنه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب الوضوء بالنبيذ ١/ ٢١ من طريق أبى فزارة .
وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الطهار ، باب ما جاء فى الوضوء بالنبيذ ١/ ٥٩ وقال: وإنما روى هذا الحديث عن أبى زيد عن عبد الله عن النبى ﷺ وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا تعرف له رواية غير هذا الحديث ١/ ٦٠ .
وأخرجه ابن ماجه فى أبواب الطهارة فى باب الوضوء بالنبيذ ١/ ٧٥ بإسنادين فى أحدهما أبو زيد وأبو فزارة السابقان وفى الثانى « ابن لهيعة » وهو ضعيف .
وأخرجه أحمد . انظر : الفتح الربانى باب حكم الطهارة بالنبيذ إذا لم يوجد الماء ١/ ٢٠٤، ٢٠٥ من ثلاث طرق طريقان فيهما أبو زيد ، وأبو فزارة والثالثة فيها : ابن لهيعة .
وأخرجه عنه الدارقطنى فى باب الوضوء بالنبيذ ١/ ٧٥ من عدة طرق فيها المرفوع والموقوف والمقطوع وكلها لا تقوم بمثلها حجة .
وأخرجه عنه الطحاوى فى باب الرجل لا يجد إلا نبيذ التمر هل يتوضأ به أو ==

وقد ألحقوا به الغسل .

وكون القهقهة حدثًا فى الصلاة أيضًا على خلاف قياس الأحداث (١) ولهذا لم يقيسوا عليه صلاة الجنازة ثم أنهم ألحقوا النفل بالفرائض وليس ذلك إلا بطريق القياس .

وأما الرخص ، فقد قاسوا فيها أيضًا ، فإن الاقتصار على الأحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص ، ثم أنهم حكموا بذلك فى كل النجاسات نادرة كانت ، أو معتادة ، وانتهوا فيها إلى نفى إيجاب استعمال الأحجار وجعلوه أصلاً لغير ذلك المحل حتى قالوا : يعفى بقدره من النجاسة فى أى عضو كان(٢) .

وأما إثباتهم الرخصة فى سفر المعصية ، فليس ذلك من قبيل القياس حتى يرد عليهم أن يقال : أنهم قاسوا فى الرخص وأثبتوا به الرخصة حيث يقتضى القياس نفيها ؛ فإن القياس يقتضى أن لا يترخص العاصى بسفره من حيث إن

== يتيمم ؟ ١/ ٩٤ ، ٩٥ . بإسنادين فى أحدهما : على بن زيد بن جدعان . وهو متكلم فيه . راجع المغنى فى الضعفاء للذهبى ٢/ ٤٤٧ .

وفى الثانى : ابن لهيعة . ثم قال : إن حديث ابن مسعود روى من طرق لا تقوم بمثلها حجة .

وذكر ابن عدى عن البخارى أنه قال : أبو زيد الذى روى حديث ابن مسعود فى الوضوء بالنبيذ لا يعرف بصحبة عبد الله ولا يصح هذا الحديث عن النبى ﷺ وهو خلاف القرآن أ هـ . يعنى قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ .

وقال الحافظ كما نقله عنه الساعاتى : « هذا الحديث أطبق علماء السلف على تضعيفه» انظر : الفتح الربانى ١/ ٢٠٥ .

والخلاصة أن هذا الحديث ضعيف ومردود .

راجع نصب الراية للزيلعى ١/ ١٣٧ - ١٤٨ .

(١) انظر : أصول الجصاص ص ١٢٠ ، اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ١/ ١٤٥ .

(٢) انظر : تبيين الحقائق للزيلعى ١/ ٧٨ .

القصر والفطر فى السفر إعانة ، والمعصية لا تناسب الإعانة ، بل هو من قيل الاستدلال بإطلاق النصوص المثبتة لتلك الرخص (١) .

---

(١) انظر هذه النصوص عن الإمام الشافعى فى : الرسالة ص ٢٢٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٠ ، الأم: ١/١٤ - ١٦ ، ٧/٢٥٧ ، البرهان ٢/٨٩٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/٤٧٢ - ٤٧٥ ، نهاية السول ٤/٣٨ - ٤٢ .

المسألة الخامسة

ذهب أصحابنا [(١)] إلى أنه يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس خلافًا للحنفية والجبائى من المعتزلة ، وبنوا عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس [(٢)] .

لنا : أدلة القياس ، والقياس على سائر الأحكام بجامع ما يشتركان فيه من المصالح الناشئة من القياس .

وأيضًا إن لم يجوزوا القياس فيها ، فإما : لأنه لم يعقل فيها المعنى فهذا باطل لما تقدم ، أو لأن القياس لا يفيد إلا الظن والمعتبر فيها القطع فهو أيضًا باطل ، لأنه منتقض بقبول خبر الواحد فيها ، وعدم قبوله بعيد جدًا ، وبالوتر، إذ لم يوجد فيه القطع ، [ولا نسلم اعتبار القطع / (١٦٣/أ) فيها][(٣)] ، ولا نسلم أنه كان يجب على الرسول إبلاغه مبينًا بيانًا شافيًا إلى أهل التواتر حتى يصير متواترًا ، أو وإن جاز الأخذ بالظن * فيها لكن مع ذلك لا يجوز القياس فيها فهو أيضًا باطل لأنه تحكم محض .

فإن قيل : لو اكتفى فى أصول العبادات بالظن نفيًا وإثباتًا لم يكن لنا سبيل إلى القطع بعدم وجوب الصلاة السادسة ، وعدم وجوب صوم شوال ، لاحتمال أن يقال : أنه عليه السلام بينه لآحاد الناس ثم أنهم أخلوا بنقله .

قلنا : المعتمد فى نفى ذلك إجماع الأمة .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٩ ، نهاية السول ٤/ ٣٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٢ .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٧٩٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

* نهاية الورقة (٣٠) من نسخة (ص) .

احتجوا : بأنه لو جرى القياس فيها لأمكن إثبات عبادة مستقلة قياسًا على العبادات المشروعة بجامع المصالح المتعلقة بالعبادات .

قلنا : ليس ذلك من القيـاس في شيء بل هو تشـريع غـيـر جـائز من المجتهدين [1] .

---

(١) انظر المسألـة فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٦٩ ، شـرح تنقيح الفـصول ص ٤١٥ ، نبراس العقول ١/ ١٤٠ .

المسألة السادسة

الأمور العاديَّة والخَلْقيَّة : كأقلِّ الحيض وأكثره ، وأقل مدة الحمل وأكثره لا يجوز إثباته بالقياس[1] . [2] وكذا ما لا يطلب فيه الظن بل المطلوب فيه العلم لا يجوز إثباته بالقياس[3] .

ومنه ما لا يتعلق به عمل كقِرَانِ النبى وإفراده ، ودخوله مكة عنوةً أو صلحًا لا يجوز إثباته بالقياس[4] .

وفى المثال نظر والدليل عليه : أن المطلوب من القياس إنما هو الظن الناشئ من تعليل الحكم بعلة ، وحصولها فى الفرع وذلك غير حاصل فى بعض الصور ، وغير مطلوب فى البعض الآخر فلم يجز القياس فيها .

بيان الأول : أن أسباب الأمور العادية والخلقية غير معلومة ولا مظنونة وأن الظن غير مطلوب فى المطالب العلمية فلم يجز القياس فيهما .

---

(١) فى نسخة (ص) (لا يجرى فيه القياس) وهو بمعناه .

(٢) وذلك لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان فليس لها ضابط يمكن تحقيقه فى غيرها والقياس مبنى على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه فامتنع القياس فيها لذلك .
انظر : نهاية السول ٤/ ٥٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) انظر : اللمع للشيرازى ص ٥٥ ، المستصفى ٢/ ٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٧٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٦ ، نهاية السول ٤/ ٥٢ .

المسألة السابعة

يجوز أن تثبت الأحكام الشرعية بأسرها بالنصوص ؛ إذ لا امتناع فى أن ينص الشارع على الأحكام الكلية بحيث لا يشذ فرد من أفرادها عنها .

وأما إثباتها بالقياس فممتنع لوجهين :

أحدهما : أن القياس لا يتم إلا بعد ثبوت حكم الأصل فإثبات حكمه إما بالنص ، أو بالقياس فإن كان الأول فقد حصل الغرض ، وهو أنه لم يمكن إثبات كلها بالقياس ، وإن كان الثانى فالكلام فى أصله كالكلام فيه فيلزم إما التسلسل ، أو الدور وهما محالان ، فيلزم إثبات حكم الأصل بالآخرة بغير القياس ، وهو المطلوب .

وثانيهما : أن جملة من الأحكام تعبدية لا يعقل معناها كمقادير العبادات، وكيفياتها ، وكمياتها ، ومواقيتها ، ونصب الزكوات ، فإثبات تلك الأحكام بالقياس غير ممكن .

واحتج المخالف : بأن الأحكام من حيث الحكم متماثلة ، وما صح على الشيء صح على مثله ، وإذا جاز إثبات بعض منها بالقياس جاز إثبات البعض الآخر به .

وجوابه : النقض بأفراد الأنواع المختلفة المندرجة تحت جنس واحد فإنها متماثلة من حيث الجنس مع أنه لا يصح على كلها ما صح على بعضها [1] .

---

(١) انظر المسألة فى : المستصفى ٢/ ٣٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٧٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٦٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٦ ، المسودة ص ٣٧٤ .

المسألة الثامنة

قد عرفت مما سبق من أدلة القياس أن القياس مأمور به ، فهو إذن إما واجب ، أو مندوب ، لإجماع القائلين بالقياس على أنه ليس بمباح متساوى الفعل والترك ، والواجب إما واجب على العين ، أو على الكفاية .

ولا شك أنه ليس بواجب على العين على كل المكلفين بل على بعضهم وهو من نزل به الواقعة من المجتهدين ولم يجد فيها نصًا ولا إجماعًا ، فإنه يتعين عليه الاجتهاد [إذ لا يجوز له أن يقلد الغير ، أو نزلت بمكلف ولم يوجد هناك مجتهد إلا واحد فإنه يتعين عليه الاجتهاد] (١) .

وأما وجوبه على الكفاية فهو بالنسبة إلى المجتهدين عند نزول الواقعة بشخص دون غيرهم من سائر المكلفين ، فإنه لو ترك الكل لأثموا دون غيرهم من المكلفين .

وأما نَدْبِيَّتُهُ فهو أيضًا بالنسبة إليهم لكن قبل نزول الواقعة [ليكون حاضر الجواب عند نزول الواقعة (٢)] (٣) .

وهل يُصَفَ بكونه دِينًا لله تعالى ؟

اختلفوا فيه :

فوصفه به بعضهم كالقاضى عبد الجبار (٤).

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتن ساقط من (٢) .

(٣) انظر المسألة فى : المعتمد ٢/٧٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤/٦٨ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٣٩ ، المسودة ص ٣٧ .

(٤) انظر . المغنى ١٧/٢٧٨

وأنكره بعضهم كأبي الهذيل [١] .

وفصل بعضهم كالجبائي [٢] بين ما إذا كان واجبًا ، وبين ما إذا كان ندبًا فوصفه بذلك فيما إذا كان واجبًا دون ما إذا كان ندبًا .

والحق : أنه إن عنى بكونه دينًا لله أن اعتقاد التعبد به معتبر في تحقق الدين كما في الأركان الخمسة ، وكما في النصوص حتى يكفر منكروه فإن ما يكون شأنه ذلك يوصف بكونه دينًا كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا الله ﴾ إلى قوله : ﴿ وذلكَ دينُ القيِّمة ﴾ [٣] فالقياس ليس بدين ؛ إذ لا يكفر منكروه ، وإن عنى به ما يكون مشروعًا في الدين فإن غير المشروع يقال : إنه ليس من الدين كما في قوله عليه السلام : (مَنْ أَدْخَلَ في دِينِنا مَا لَيْسَ منهُ فَهُوَ رَدٌّ عَلَيْهِ) [٤] فالقياس يوصف بكونه دينًا مطلقًا [٥] .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/٧٦٦ .

(٢) انظر : المعتمد الموضع السابق .

(٣) سورة البينة ، الآية (٥) .

(٤) قوله عليه السلام : « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد عليه » .
أخرجه البخاري من رواية القاسم بن محمد عن عائشة - رضى الله عنها - قالت : قال رسول الله ﷺ : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد) .
كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ٢/٩٥٩ .
وأخرجه مسلم في الأقضية باب نقض الزحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ٣/١٣٤٣ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدي ٤/٦٨ ، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/٣٣٧ ، شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٥ ، ٢٢٦ .

خاتمـــة

ذهب الأكثرون إلى صحة القـياس فى العقليات [1] ، وأنكره الغلاة من الحشوية [2] والظاهرية ، ومنكروا النظر [3] .

ومنه نوع يسمى إلحـاق الغائب بالشاهد ، وبناء الغائب على الـشاهد وما يجرى مجراهما .

واتفق القـائلون به على أنه لا بد فيـه من جامع عـقلى [4] ، وإلا لكان الجمع تحكمًا محضًا فكان باطلاً ، وهو كقياس أهل البـدع والضـلال نحـو

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤١٦ ، المحصـول جـ ٢ ق ٢/ ٤٤٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٢ ، جمع الجـوامع وشرحه للمـحلى ٢/ ٢٠٧ ، نهاية الـسـول ٤/ ٤٢ ، الإبهاج ٣/ ٣٥ .

(٢) ذكر الزركـشى فى المعتبـر ص ٢٩٥ عن أبى حاتم أنهم لقـبوا بذلك لاحتـمالهم كل حشو روى من الزحاديث المختلفة المتناقضة ، وقال غيره : لأن منهم المجسمة والجسم محشو ، وقـيل : سموا بذلك لأنهم كانوا يجلسون فى حلقة الحسن البـصرى فوجد كلامهم سـاقطًا فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقـة ، أى جانبها والنسبـة إلى الحشا حشوى .

راجع فى ضبط الكلمة شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٧ .

وقد يطلق المعتزلة هذا اللفظ على أهل السنة الـذين يثبتون ما أثبته الله لنفـسه من غير تمثيل ولا تحريف . راجع مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ١٨٥ - ١٨٦ .

(٣) نسبـه الغزالى فى المنخول ص ٣٢٤ إلى الحنابـلة حيث قال : « وأنكر الحنابلة قـياس العقل دون الشرع » .

وهو مذهب الحنفية كما قاله ابن الهمام فى التحرير . انظر : تيسير التحرير ٣/ ٢٨٥ .

وانظر : اللمع ص ٥٣ ، نهاية السول ٤/ ٤٢ مع تعليقات الشيخ بخيت .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤٩ ، نهاية السول ٤/ ٤٢ .

المشبهة[1] فإنهم قالوا : فاعل فوجب أن يكون على شكل وصورة كما فى الشاهد .

ونحو الدهرية فإنهم قالوا : لا نعقل فى الشاهد موجوداً ليس / (١٦٤/أ) فى الجهة ولا فى الحيز ، ولا فى داخل العالم ولا فى خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ، ولا يناسب موجوداً البتة فوجب أن يكون فى الغائب كذلك، فهذان القياسان وأمثالهما من أقيستهم خالية عن الجامع [2] ثم حصروا الجامع فى العلة ، والحقيقة والشرط ، والدليل .

أما [3] الجمع بالعلة : فكقول أصحابنا : كون العالم عالمًا فى الشاهد معلل بالعلم فوجب أن [يكون] فى الغائب كذلك [4].

واعترض عليه بأنه غير مطابق ؛ لأن هذا جمع بالمعلول لا بالعلة فإنه جمع فيه بين الشاهد والغائب بكونه عالمًا ، وهو معلول العلم لا علته .

والمثال المطابق له أن يقال على رأى أصحابنا : أن كون الشىء يصح أن يكون مرئيًا فى الشاهد معلل بالوجود فكذا فى الغائب .

وأما الجمع بالحقيقة فكقول أصحابنا : حقيقة [5] العَالِم فى الشاهد من له العلم فوجب أن يكون فى الغائب كذلك .

---

(١) المشبهة صنفان : صنف شبهوا ذات البارى تعالى بذات غيره ، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره . انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ .

(٢) كلمة (الجامع) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى الأصل (اثنا) والمثبت فى نسخة (ص) وهو الصواب بدليل قوله بعد ذلك : «وأما الجمع بالحقيقة » .

(٤) قال العلامة البنانى فى حاشيته على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٠٨ : « فى تعبيرهم عن البارئ تعالى بالغائب إساءة أدب » .

أيضًا ما جاء فى تعليقات الشيخ بخيت على نهاية السول ٤/ ٤٢ .

(٥) كلمة (حقيقة) مكررة فى الأصل .

[وأما الجمع بالشرط فهو أيضًا كقولهم : العلم فى الشاهد مشروط بالحياة، فوجب أن يكون فى الغائب كذلك] (١) .

واعترض عليه : بأن هذا جمع بالمشروط لا بالشرط ، فإن كونه عالمًا وهو الذى وقع به الجمع مشروط لا شرط .

والمثال المطابق لذلك كقول المعتزلة : شرط صحة (٢) كون الشىء مرئيًا فى الشاهد أن يكون مقابلاً أو فى حكم المقابل ، فوجب أن يكون فى الغائب كذلك .

وأما الجمع بالدليل فهو كقول أصحابنا والمعتزلة على الفلاسفة : الإتقان والتخصيص يدلان على العلم والإرادة فى الشاهد فكذا فى الغائب .

ثم المحققون على أن هذا القياس ظنى غير مفيد للقطع فى الأكثر(٣) .

وقال إمام الحرمين : « إنه باطل ، واستدل * عليه بأن الإلحاق إن لم يكن بجامع كان تحكمًا محضًا كما ذكر فكان باطلاً ، وإن كان لجامع فلا شك أن الجمع بالعلة والحقيقة أقوى من الجمع بالآخرين وهما باطلان ؛ لأن الجمع بهما مبنى على القول بالحال وهو باطل » (٤) .

وقال الإمام : « الجمع بالعلة أقوى من الكل وهو غير مفيد للقطع ؛ لأن إفادته للقطع متوقف على حصول القطع لنا بأن الحكم فى الأصل ثبت لعلة كذا ، وأن تلك العلة بتمامها حاصلة فى صورة كذا لأنهما مقدمتا القياس ،

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) كلمة (صحة) ساقطة من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٤٤٩/٢ - ٤٥٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٢ ، نهاية السول ٤٢/٤ ، الإبهاج .

* آخر الورقة (٣١) من نسخة (ص) .

(٤) انظر : البرهان ٧٥١/٢ .

فإذا لم يكونا قطعيتين استحال حصول القطع بالنتيجة [1] ، وعند حصول القطع بهاتين المقدمتين يحصل القطع بالنتيجة ؛ لأن المعنى من حصول العلة بتمامها أن لك ما لا بد منه فى ثبوت الحكم بتلك العلة حاصل فلو لم يحصل القطع بثبوت الحكم فى تلك الصورة لكان ذلك لاحتمال تخلف الحكم عنها فى تلك الصورة لكن ذلك باطل ؛ لأن ذلك يقتضى ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو ممتنع ؛ لأن استلزام تلك العلة للحكم فى الأصل دون الفرع مع أنه لم يختلف حالهما فى الصورتين لا بحسب انضمام شىء إليه، ولا بحسب زوال شىء عنه ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح لكن حصول القطع بهاتين المقدمتين أمر صعب ؛ لأنا وإن بينا أن الحاصل فى الفرع مثل الحاصل فى الأصل لكن المثلان لا بد وأن يتغايرا بالتعين والهوية وإلا فهذا غير ذاك ، وذاك غير [هذا] [2] فيكون كل واحد منهما غير الآخر فالاثنان واحد هذا خلف ، وإذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين فى أحد الجانبين جزء العلة أو شرط العلة ، وفى الجانب الآخر يكون مانعًا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع بحصول تمام العلة فى الفرع على التفسير المذكور ، نعم لو قامت الدلالة القاطعة على أن ما به الامتياز لا مدخل له فى اقتضاء العلة للحكم حصل القطع بثبوت الحكم لكن لا يكاد يوجد ذلك فى العقليات الحقيقية التى لا تختلف باختلاف تفسير اللفظ، نحو قول القائل : العالِمُ فى الشاهد من له العلم فكذا فى الغائب ؛ لأنا لا نعنى بالعالم إلا من له العلم ، ومعلوم أن هذا لا يختلف موجبه بحسب الواجب والممكن [3] .

ثم القائلون به ذكروا فى تعيين العلة طرقًا :

---

(١) فى الأصل (بالشىء) والمثبت من (ص) .

(٢) كلمة (هذا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٥٠ .

أولها وهو أقواها : الدوران الذهنى ، وإن لم يكن خارجيًا كقولهم : متى عرفنا كون التكليف تكليفًا بالمحال عرفنا قبحه وإن لم نعرف شيئًا آخر ، ومتى لم نعرف ذلك لم نعرف قبحه وإن عرفنا سائر صفاته ، فإذن العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه تكليفًا بالمحال فى الذهن ، فهذا الدوران الذهنى يفيد الجزم بأن المؤثر فى القبح ليس إلا تعيين كونه تكليفًا بالمحال لا غير [(١)] .

وهو ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أنه لما لزم من العلم به العلم بقبحه ومن عدم العلم به وإن علمنا سائر صفاته عدم العلم بقبحه لزم أن يكون المؤثر فى القبح إنما هو كونه تكليفًا بالمحال وما الدليل عليه فإنه ليس العلم به بديهيًا لحصول التفاوت بينه وبين سائر البديهيات بل يكون نظريًا وحينئذ يحتاج إلى الدليل .

سلمنا قيام الدلالة عليه لكن المقدمة الأولى منقوضة بالإضافات [فإنا متى علمنا كون الشخص أبا علمنا كون شخص آخر ابنًا له] [(٢)] ومتى علمنا كون الشخص ابنًا علمنا كون شخص آخر أبًا له مع أنه يستحيل أن يكون أحدهما/ (١٦٥/أ) علة للآخر فإن المضافين معًا والعلة يجب أن تكون قبل المعلول ، والمقدمة الثانية مقيدة بقيد يتعذر حصول القطع به ، لأنه لا يمكن القطع بها إلا إذا عرفنا سائر صفاته فإن بتقدير أن يكون بعض صفاته غير معلوم لنا لم يكن القطع معه بأن العلم بسائر صفاته [فإن بتقدير أن يكون بعض صفاته] [(٣)] غير كونه تكليفًا بالمحال لم يستلزم العلم بقبحه لجواز أن يكون العلم بذلك البعض يستلزم العلم بقبحه لكن لا يمكننا القطع بذلك لجواز أن يكون له صفات لا نعرفها .

سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن ذلك يدل على عدم علية تلك الصفات وما

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٥٤ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

الدليل عليه [1] .

فإن قلت : لأن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فكل شىء لا يستلزم العلم به بشىء آخر لا يكون ذلك الشىء علة له .

قلت : فى هذا نظر عرف فى موضعه .

وثانيها : الدوران الخارجى وقد عرفت فيما تقدم أنه لا يفيد إلاّ الظن .

وثالثها : التقسيم المنتشر ، فإذا قيل لهم لم لا يجوز أن تكون العلة أمراً آخر غير ما ذكرتم ؟

قالوا : اجتهدنا فى طلبه وبالغنا فى فحصه فما وجدناه ، وعدم الوجدان بعد البحث الشديد والفحص البليغ يدل على عدم الوجود كالمبصر إذا طلب شيئًا فى الدار ونظر إلى جميع جوانبها فى النهار فلم يجده فإنه يقطع بعدم وجوده فيها .

وهذا ضعيف جداً ؛ أما أولاً : فلأن عدم الوجدان لا يدل على العدم إذ رُبَّ مَوْجُودٍ مَا وَجَدْنَاه بعد البحث والاستقصاء التام .

والقياس على الصورة المذكورة قياس من غير جامع وبتقدير تحققه فهو إثبات للقياس بالقياس وهو باطل ، وبتقدير صحته فالفرق ظاهر جداً وهو أن جوانب الدار محصورة مضبوطة فإذا طلب فيها مع الإمعان فلم يجده فربما يقطع بعدم الوجود بخلاف نظر العقل فإنه فى غير محصور ومضبوط فلا يحصل له القطع بعدم الوجود [2] .

فإن قلت : فالمسألة المنظور فيها أيضًا محصورة مضبوطة ؟

قلت : ما لها من الصفات الصالحة للعلية غير محصورة ولا مضبوطة فلم يفد ضبط أصل المسألة .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٥٥ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٥٣ - ٤٥٦ .

فهرس موضوعات المجلد السابع

الموضوع	رقم الصفحة
النوع الثالث	
" الكلام فى الأخبار "	
وهو مرتب على مقدمة وفصول	٢٦٩٥
أما المقدمة : ففيها مسائل	٢٦٩٥
المسألة الأولى : فى حقيقة الخبر وحده	٢٩٦٧
المسألة الثانية : لا بد فى الخبر من الإرادة	٢٧٠٦
المسألة الثالثة : ذهب الجماهير إلى أن الخبر لا يخلو عن كونه صدقاً وكذباً .	٢٧٠٧
وقال الجاحظ : قد يخلو عنهما	٢٧٠٧
احتج الجماهير	٢٧٠٨
أما المعقول فمن وجوه	٢٧١٠
خاتمة	٢٧١٢
« الفصل الأول »	
فى الخبر الذى يقطع بصدقه	٢٧١٣
وهو ينقسم إلى ما سبيله التواتر أو غيره فلا جرم	
رتبنا هذا الفصل على قسمين	٢٧١٣
القسم الأول فى التواتر	
وفيه مسائل :	٢٧١٥

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الأولى : في معنى التواتر لغة واصطلاحاً	٢٧١٥
اللغة	٢٧١٥
الاصطلاح	٢٧١٥
المسألة الثانية : الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية والبراهمة .	٢٧١٦
المسألة الثالثة : القائلون بأن التواتر يفيد العلم	٢٧٢٧
واحتج القائلون بأنه نظرى بوجوه	٢٧٣٠
المسألة الرابعة : استدل على أن خبر أهل التواتر صدق	٢٧٣٤
تنبيه	٢٧٣٨
المسألة الخامسة : فى شروط الخبر المتواتر	٢٧٣٩
المسألة السادسة : ذكرنا أن من شروطه أن يكون المخبرون عدداً لا يمكن تواطؤهم على الكذب .	٢٧٤١
المسألة السابعة : لايعتبر فى المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد خلافاً لقوم .	٢٧٤٦
المسألة الثامنة : لا يشترط منهم أن يكونوا مختلفين الأديان والأنساب والأوطان .	٢٧٤٧
المسألة التاسعة : لا يشترط أن يكون فيهم معصوم خلافاً للشيعة .	٢٧٤٧
المسألة العاشرة : لا يشترط فى السامعين أن لا يكونوا على اعتقاد نفى موجب الخبر لشبهة أو تقليد .	٢٧٥٠
المسألة الحادية عشرة:هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة.	٢٧٥١

الموضوع	رقم الصفحة
احتج الأولون	٢٧٥١
احتج الآخرون	٢٧٥١
المسألة الثانية عشرة : في التواتر المعنوى	٢٧٥٢
القسم الثانى من هذا الفصل :	
فى الأخبار التى سبيل صدقها غير التواتر وهو ينقسم إلى صنفين .	٢٧٥٣
* الثانى فيما اختلف فى صدقه من طرق صدق الخبر بالغير المتواتر .	٢٧٦٣
وفيه مسائل :	٢٧٦٣
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن القرائن إذا احتفت بخبر الواحد هل تدل على صدقه أم لا ؟	٢٧٦٣
احتج القائلون : بأن احتفاف القرائن بالخبر يفيد العلم	٢٧٦٣
احتج المنكرون بوجوه	٢٧٦٤
المسألة الثانية : إذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شئ محسوس بحيث لايخفى عن مثلهم .	٢٧٦٧
المسألة الثالثة : إذا أخبر واحد بين يدى الرسول - ﷺ - وسكت الرسول ﷺ عن تكذيبه .	٢٧٦٩
المسألة الرابعة : إجماع الأمة على موجب خبر لا يدل على القطع بصدقه كلاماً للكرخى وأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى .	٢٧٧١
المسألة الخامسة : بقاء النقل مع توفر الدواعى على إبطاله يدل على صحته قطعاً كخبر الغدير والمنزلة .	٢٧٧٣

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة السادسة : اختلفوا فى أن شطر الأمة إذا قبل الحديث وعمل بمقتضاه أو أصح به فى مسألة علمية .	٢٧٧٥
« الفصل (٦٩/أ) الثانى » من كتاب الأخبار	
فى الخبر الذى يقطع بكذبه وفيه مسائل :	٢٧٧٩
المسألة الأولى : الخبر الذى يكون على خلاف ما علم وجوده بالضرورة سواءكان معلوم بالضرورة بديهياً أو وجدانياً أو حسياً .	٢٧٧٩
المسألة الثانية : الواحد إذا انفرد بنقل ما لو وجد لتوفرت الدواعى على نقله .	٢٧٨٠
احتج الجماهير	٢٧٨٠
المسألة الثالثة : الخبر الذى يُرْوَى فى وقف قد استقرت فيه الأخبار .	٢٧٩٠
المسألة الرابعة : فى أن الأخبار المروية عنه - ﷺ - بالآحاد قد وقع فيها ما يقطع بكذبه ويدل عليه وجوه .	٢٧٩١
« الفصل الثالث » فى الخبر الذى لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبر الواحد وهو مرتب على أقسام	٢٧٩٨
القسم الأول : فى حقيقته وما يتعلق به من المسائل .	
وفيه مسائل :	٢٨٠٠
المسألة الأولى : فى حقيقة خبر الواحد	٢٨٠٠

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة / (٧٣/ أ) الثانية : خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم عند جماهير العلماء .	٢٨٠١
المسألة الثالثة : يجوز ورود التعبد بخبر الواحد عقلاً خلافاً لجماعة من المتكلمين .	٢٨٠٦
لنا وجوه	٢٨٠٧
احتجوا بوجوه	٢٨٠٨
المسألة / (٧٦/ أ) الرابعة : القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا فيورد التعبد به .	٢٨١٢
منهم من قال لم يرد التعبد به	٢٨١٢
ومنهم من قال يورد التعبد به	٢٨١٣
ذهب الأكثرون كالمعتزلة	٢٨١٣
ذهب الأقلون	٢٨١٣
الفرق بين الفتوى والشهادة ورواية الواحد من وجهين	٢٨٥٦
احتج المنكرون بالكتاب والسنة والمعقول	٢٨٦٢
أما الكتاب	٢٨٦٢
أما السنة	٢٨٦٢
أما المعقول	٢٨٦٣
القسم الثانى	
« فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد »	
وتنقسم إلى متفق عليها ، وإلى مختلف منها ، فترتب هذا القسم على صنفين .	٢٨٦٤

الموضوع	رقم الصفحة
الصنف الأول : فى الشرائط المتفق عليها	
وفيه مسائل :	٢٨٦٦
المسألة الأولى : يشترط أن يكون الراوى مكلفاً فلا تقبل رواية المجنون والصبى مراهقاً كان أو لم يكن مميزاً كان أو لم يكن.	٢٨٦٩
المسألة الثانية : إذاكان صبياً عند التحمل بالغاً عند الرواية	٢٨٧٢
المسألة الثالثة : يشترط أن يكون الراوى مسلماً	٢٨٧٤
احتج الأولون بوجوه	٢٨٧٥
احتج الأقلون بوجهين	٢٨٧٧
المسألة الرابعة : يشترط أن يكون الراوى عدلاً	٢٨٧٩
قول الشيخ الغزالى	٢٨٧٩
المسألة الخامسة : الفاسق الذى ترد روايته إنما هو الفاسقا لذى يعلم فسقه .	٢٨٨١
ذهب الشافعى والأكثرون إلى قبول روايته	٢٨٨٢
ذهب الأقلون	٢٨٨٢
احتج الأكثرون بوجوه	٢٨٨٢
احتج الأقلون بوجوه	٢٨٨٣
المسألة السادسة: يشترط أن يكون الراوى ضابطاً لما سمعه	٢٨٨٥
المسألة السابعة : لا يقبل عندنا رواية من لم يعرف منه سوى الإسلام وعدم الفسق .	٢٨٨٦
قال أبو حنيفة	٢٨٨٦

الموضوع	رقم الصفحة
احتج الخصم بوجوه	٢٨٨٩
خاتمة لهذا الصنف	٢٨٩٤
المسألة الأولى : اختلفوا فى اعتبار العدد فى المذكِّى والجارح على ثلاثة أقوال .	٢٨٩٥
المسألةالثانية : هل يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل فى قبولهما أم لا ؟	٢٨٩٧
المسألة الثالثة : فى أن الجرح هل يقدم على التعديل أم لا ؟	٢٨٩٨
المسألة الرابعة : فى مراتب التعديل .	٢٩٠٠
المسألة الخامسة : ترك الحكم بشهادته وترك العمل بروايته ليس جرحاً .	٢٩٠٣
المسألة السادسة : فى تعديل الصحابة	٢٩٠٤
الصنف الثانى من هذا القسم	
فيما اختلف فيه أنه شرط	
وفيه مسائل :	٢٩١٢
المسألة الأولى : لايشترط العدد فى الراوى بل يقبل خبر الواحد العدل .	٢٩١٥
احتج الخصم بأمور	٢٩١٧
المسألة الثانية : لايشترط فى الراوى أن يكون معروف النسب	٢٩١٩
المسألة الثالثة : لا يشترط / (٩٧ /أ) كون الراوى فقيهاً	٢٩٢٠
المسألة الرابعة : إذا عرف التساهل من الرواى فى حديث الرسول لا تقبل روايته .	٢٩٢٢

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة : لا يشترط أن يكون عالماً بالعربية	٢٩٢٢
المسألة السادسة : ليس من شروط الراوى أن يكون مكثراً لسماع الحديث ومكثراً للرواية ومشهوراً بمجالسة المحدثين ومخالطتهم .	٢٩٢٢
المسألة السابعة : راوى الأصل إذا لم يقبل الحديث وأنكره الرواية عنه هل يقدح ذلك فى رواية الفرع أم لا .	٢٩٢٣
فذهب الحنفية	٢٩٢٣
مذهب الشافعى ومالك .	٢٩٢٥
القسم الثالث	
فيما اختلف فيه فى رد خبر الواحد	
وفيه مسائل :	٢٩٣١
المسألة الأولى : إذا ورد خبر الواحد مخالفاً لدليل آخر إما أن يكون ذلك الدليل مقطوعاً به أو مظنوناً	٢٩٣٣
ومنهم من ذهب إلى التفصيل وذكروا فيه وجهين	٢٩٣٦
احتج الأصحاب بوجوه	٢٩٣٩
المسألة الثانية : إذا روى عن الرسول- ﷺ- أنه فعل فعلاً يخالف موجب خبر الواحد .	٢٩٤٨
المسألة الثالثة : عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب رده	٢٩٤٨
المسألة الرابعة : إذا انفرد الثقة بزيادة الحديث عن جماعة النقلة ، هل يوجب ذلك رد الزيادة أم لا ؟	٢٩٤٩
المسألة الخامسة : إذا وجد خبر الواحد مخصصاً أو مقيداً	

الموضوع	رقم الصفحة
لعموم الكتاب أو السنة المتواترة .	٢٩٥٤
المسألة السادسة : الراوى إذا خالف ظاهر الحديث لم يقدح ذلك فى وجوب الأخذ بظاهر عندنا وعند كثير من العلماء .	٢٩٥٥
ذهب أكثر الحنفية	٢٩٥٥
المسألة السابعة : إذا اقتضى خبر الواحد علماً وكان فى الأدلة القاطعة ما يدل عليه لم يُرَد بل يجب قبوله .	٢٩٦٠
المسألة الثامنة : يجوز الراوى أن ينقل الخبر بالمعنى	٢٩٦٦
المسألة التاسعة : الراوى إذا أراد نقل بعض الخبر وترك البعض الآخر هو يجوز له ذل أم لا ؟	٢٩٧٥
المسألة العاشرة : المرسل هل هو مقبول أم لا ؟	٢٩٧٦
احتج أصحابنا بوجهين	٢٩٧٩
فروع	٢٩٩٤
الفرع الأول	٢٩٩٤
الفرع الثانى	٢٩٩٦
الفرع الثالث	٢٩٩٦
الفرع الرابع	٢٩٩٧
المسألة الحادية عشرة : فى التَّدلِيس	٢٩٩٨
« القسم الرابع » **« فى مستند الراوى وكيفية روايته »**	٣٠٠٠
احتج الخصم بوجهين :	٣٠٠٤

الموضوع	رقم الصفحة
النوع الرابع عشر	
« الكلام فى القياس »	٣٠٢١
المسألة الأولى : فى تحقيق معنى القياس بحسب اللغة وبحسب الاصطلاح .	٣٠٢٣
بحسب اللغة .	٣٠٢٣
بحسب الاصطلاح .	٣٠٢٤
المسألة الثانية : فى تعريف الأصل والفرع .	٣٠٣٧
الأصل .	٣٠٣٧
الفرع .	٣٠٤٠
المسألة الثالثة : الاجتهاد فى العلة .	٣٠٤٣
تنبيه .	٣٠٤٨
الباب الأول	
فى بيان أن القياس حجة فى الشرعيات	
وفيه مسائل :	٣٠٤٩
المسألة الأولى : التعبد بالقياس .	٣٠٥١
المسألة الثانية : فى إثبات التعبد به عقلاً .	٣٠٥٥
ودليله وجوه .	٣٠٥٥
الجواب : للرد على الوجوه السابقة .	٣٠٦٧
المسألة الثالثة : لا يجب وقوع التعبد بالقياس عقلاً .	٣٠٧٥
احتجوا بوجوه .	٣٠٧٥

رقم الصفحة	الموضوع
٣٠٧٨	**المسألة الرابعة** : فى أن التعبير بالقياس واقع سمعاً .
٣٠٧٨	ويدل عليه وجوه .
٣٠٨٣	الجواب : للرد على الوجوه السابقة .
٣١٥٩	**المسألة الرابعة** : النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس وإن لم يرد التعبد به .
٣١٦٥	الجواب على أدلة المسألة الرابعة .
٣١٧٠	**المسألة الخامسة** : المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه.
	" الباب الثانى "
٣١٨١	**فى الركن الأول من أركان القياس وهو الأصل**
٣١٨٣	**المسألة الأولى** : فى شرائط الأصل وهى ثمانية .
٣٢٠٢	**المسألة الثانية** : لايشترط فى الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت أو شخصية .
٣٢٠٤	**المسألة الثالثة** : لايشترط فى الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل .
	" الباب الثالث "
٣٢٠٧	**فى الركن الثانى وهوالحكم**
٣٢٠٩	**المسألة الأولى** : فى شرطه ، وهو أن يكون شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم
٣٢١١	**المسألة الثانية** : اختلفوا فى أن النفى الأصلى هل يعرف بالقياس أم لا ؟

رقم الصفحة	الموضوع
٣٢١٣	المسألة الثالثة : ذهب أصحابنا إلى أن القياس يجرى فى أسباب الأحكام كما يجرى فى الأحكام خلافاً للحنفية .
٣٢١٦	الجواب على أدلة المسألة الثالثة .
٣٢٢٠	المسألة الرابعة : ذهب أصحابنا وأكثر الأئمة إلى أنه يجوز إثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالأتية خلافاً لأبى حنيفة وأصحابه .
٣٢٢٢	الجواب على أدلة المسألة الرابعة .
٣٢٢٩	المسألة الخامسة : ذهب أصحابنا إلى أنه يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس خلافاً للحنفية والجبائى من المعتزلة .
٣٢٢٩	لنا أدلة القياس :
٣٢٣٠	احتجوا : بأنه لو جرى القياس فيها لأمكن إثبات عبادة مستقلة .
٣٢٣١	المسألة السادسة : الأمور العادية والخلقية .
٣٢٣٢	المسألة السابعة : يجوز أن تثبت الأحكام الشرعية كلها بالنصوص .
٣٢٣٢	الإثبات بالقياس ممتنع لوجهين .
٣٢٣٢	احتج المخالف بأن الأحكام من حيث الحكمة متماثلة .
٣٢٣٣	المسألة الثامنة : القياس إما واجب مندوب لإجماع القائلين .
٣٢٣٣	أما وجوبه .
٣٢٣٣	أما ندبيته .
٣٢٣٥	خاتمة .
٣٢٤١	الفهارس .

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراه
من جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

المجلد الثامن

المكتبة التجارية

بمكة المكرمة

الباب الرابع

فى الركن الثالث

الباب الرابع
فى الركن الثالث

وهو العِلَّة .

وهو مرتب على أقسام :

القسم الأول

فى الطرق الدالة على كون الوصف علة الحكم ، وفيه مقدمة وفصول :

أما المقدمة ففى تفسير العلة [1] :

اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد من العلة الشرعية : ما يكون مؤثرًا فى الحكم لذاته [2] .

أما أولاً : فلما تقدم من إبطال القول بالتحسين والتقبيح .

وأما ثانيًا : فلأن الحكم قديم ، والوصف حادث فيستحيل تعليله به .

---

(١) العِلَّة بالكسر : المرض ، يقال : اعتل ، أى مرض فهو عليل ، وأعله الله تعالى .
ويقال : هذا علة لهذا ، أى سبب .
انظر : الصحاح للجوهرى ٥/ ١٧٧٣ مادة (علل) ، ترتيب القاموس المحيط ٣/ ٣٠٠ المادة نفسها .
والمعنى الأخير هو المناسب للمعنى الاصطلاحى .

(٢) هذا قول المعتزلة ، وهو : أن العلة هو المؤثر بذاته فى الحكم .
والمراد بالمؤثر : ما به وجود الشىء كالنار للإحراق .
انظر فى تعريف العلة عند المعتزلة : المغنى ١٧/ ٣٣٠ ، المعتمد ٢/ ٧٠٤ . وانظر أيضًا المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧٩ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٣٢ .

وأما ثالثًا : فلأن ترك الواجب سبب للعقاب فلو كان معللاً به بمعنى أنه مؤثر فيه لزم أن يكون العدم علة الوجود وهو ممتنع ، ولا يجعل فعل الضد المؤثر وهو وجودى ؛ لأنا نمنع ملازمته للترك ؛ إذ يجوز خلو القادر عن فعل الشيء ، وضده كما هو رأى أبى هاشم وأبى الحسين [(١)] .

سلمناه لكن المستلزم [(٢)] للعقاب بالذات إنما هو عدم فعل الواجب لا فعل الضد ؛ بدليل أنه لو فرض عدم فعل الواجب بدونه استلزم العقاب ، ولو فرض فعل الضد بدون ترك الواجب لما استلزم ذلك والعلة هو المستلزم بالذات لا بالعرض فيكون الترك علة وهو ممتنع ، وكذا التقدير فيما إذا كان القيد العدمى جزء علة الوجود كما فى قولنا : « القتل العمد العدوان سبب للقصاص » فإن العدوانية قيد عدمى ؛ إذ معناها أنه غير مستحق عليه ، ولا يجعل شرطًا حتى لا يرد ذلك ؛ لأنه كما لا يجوز جعل العدم جزء علة الوجود لا يجوز جعله شرط علته ؛ لما أنه يلزم منه أن يكون العدم علة الوجود؛ إذ العلية أمر وجودى وهى حاصلة عند حصوله ، ومنتفية عند انتفائه، ولا سبب له سواه فيضاف إليه فيكون علة ، وفى هذا نظر لا يخفى .

وأما رابعًا : فلأن العلل الشرعية لو كانت مؤثرات لذواتها لما جاز أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة ، كما فى العقلية على ما عرف ذلك فى محله ، لكنه جائز على ما ستعرف ذلك فوجب أن لا تكون مؤثرة لذواتها[(٢)] .

ولا يجوز أن تكون العلة الشرعية بمعنى : البَاعِث [(٣)] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٨٠ .

* آخر الورقة (٣٢) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٧٩ - ١٨٢ .

(٣) وهو ما ذهب إليه الآمدى وابن الحاجب . وقصدا بالباعث أى : المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم . ==

أما أولاً : فلأن ذلك فى حق الله تعالى محال ؛ لأن من فعل فعلاً لغرض فإنه لابد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله ؛ إذ لو لم يكن أولى لم يكن ذلك غرضًا له ، والعلم بذلك ضرورى بعد الاستقراء والتجربة ، وإذا كان حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى وكان حصول تلك الأولوية متوقفةً على فعل ذلك الفعل ، كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة لذاته ضرورة أن كل ما يتوقف على الغير فإنه يكون ممكنًا [فيكون كماله تعالى ممكنًا] [1] غير واجب لذاته وهو ممتنع قطعًا .

وما يقال : من أن حصول ذلك الغرض ولا حصوله وإن كان بالنسبة إليه على التسوية لكن بالنسبة إلى غيره ليس كذلك بل حصوله لهم أولى فيفعل الله تعالى لا لغرضه ؛ بل لغرضهم وحينئذ لا يلزم منه استكمال ذاته تعالى بصفة ممكنة لا يفيد / (١٦٦/أ) ، لأن التقسيم المذكور آتٍ فيه بأن يقال : فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم إن كان أولى له من لا فعله جاء حديث الاستكمال ، وإن لم يكن فتحصيل ذلك الغرض إن كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام فى الأول ، ولزم التسلسل وهو ممتنع ، وإن لم يكن لغرض آخر لهم مع أنه ليس له فيه أولوية استحال أن يكون غرضًا لما تقدم .

وأيضًا : فإن من يُعَلِّل أفعاله تعالى بالمصالح ودفع القبائح [استحال أن لا يجعل له غرضًا فيه إذ عنده يصير بترك المصالح وفعل القبائح] [2] مستحقًا للذم غير مستحق للإلهية ومع هذا كيف يقال ليس له فيه غرض ؟ .

وأما ثانيًا : فلأن العلم الضرورى حاصل بعد الاستقراء أنه لا غرض إلا

== انظر : الأحكام للآمدى ٢٠٢/٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢١٣/٢ .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

حصول اللذة ، أو دفع الألم ، أو ما يكون وسيلة إليهما ، ولما امتنع على الله تعالى اللذة والألم استحال أن يكون له غرض ، وبتقدير عدم امتناع ذلك عليه فإنه يستحيل أن تكون فاعليته تعالى لشىء لغرض تحصيل اللذة أو دفع الألم ؛ لأن الله تعالى قادر عليهما ابتداء من غير وساطة شىء ، وإذا كان كذلك يستحيل أن فاعليته تعالى لشىء لدفع الألم وجلب اللذة .

أما أولاً : فلأن توسيط ما لا يتوقف الفعل عليه فى تحصيله مما لا فائدة فيه وهو عبث وهو على الحكيم محال .

وأما ثانيًا : فلأنه يلزم أن لا تكون الواسطة واسطة للشىء [إذ المعنى من كون الشىء واسطة للشىء] (١) وهو أن حصوله بطريق وساطته ، فإذا كان الله تعالى قادرًا على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً كما هو قادر على تحصيله بطريق الوسائط لم تكن الواسطة واسطة .

وأما ثالثًا : فلأن العلة الغائية علة لعلة الفاعلية ومعلول لها فى الخارج ، فيجب أن يكون بينهما ارتباط العلية بالمعلولية ، ولما لم يكن كذلك حينئذ إذ لا يلزم من حصول ذلك الغرض فى الخارج حصول ذلك الفعل حينئذ (٢) . ولا يلزم من عدم الفعل عدمه علمنا أنه لا يجوز تعليل ذلك الفعل بحصول ذلك الغرض حينئذ . وإذا بطل تفسير العلة الشرعية بالموجب لذاته ، وبالباعث تعين تفسيرها إما « بالمُعَرِّف » (٣) لا بمعنى أنها تعرفنا حكم الأصل ؛ فإن ذلك مُعَرَّف بالنص بل حكم الفرع ، لكن يَخْدِشُه ما هو المشهور من قول أصحابنا :

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر ما تقدم من هذه المناقشات فى : المحصول جـ ٢ ق ١٨٦/٢ - ١٨٩ .

(٣) وإلى هذا التعريف ذهب جمهور الأصوليين من الشافعية والحنابلة واختاره الإمام الرازى والإمام البيضاوى ونسبه ابن السبكى فى جمع الجوامع إلى أهل الحق .

انظر : المحصول جـ ٢ ق ١٨٩/٢ ، نهاية السول ٥٦/٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢٣١/٢ ، شرح الكوكب المنير ٣٩/٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٠٧ .

من أن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينهما وبين الفرع مع أنه غير معرف بها .

وأما « بالمُوجِب لا لذاته بل يجعل الشارع إياه موجبًا للأحكام » [1] .

وهو قريب لا بأس به ، وجواب اعتراض الإمام على هذا قد عرف فى أول الكتاب .

---

(١) هذا هو تفسير الغزالى للعلة حيث قال فى شفاء الغليل ص (٢١) : (العلل الشرعية أمارات ، وإن السبب المتخيل لا يوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبًا بإيجاب الشرع، ونصبه سببًا ، لأن تأثير الأسباب من اقتضاء الأحكام عرف شرعًا ، كما عرف كون مس الذكر مؤثرًا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب) .
وانظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٨٢ ، ونهاية السول ٤/ ٥٤ ، وجمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢/ ٢٣٢ .

الفصل الأول

الفصل الأول

في الطرق النقلية الدالة على علية الوصف وهى عديدة :

أحدها : الإجماع بأن يذكر ما يدل على حصول الإجماع قطعًا بأن ينقل نقلاً متواترًا بصريح مجموع الأمة فى عصر من الأعصار بأن الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ، أو يذكر ما يدل عليه ظنًا كما إذا نقل أن بعضهم قال : بأن [الوصف] (١) الفلانى علة الحكم الفلانى مع علم الباقين بذلك ، وعدم إنكارهم عليه (٢) ، ولا يلزم من إجماعهم على عِلِّيَّةِ وصف أن لا يقع خلاف معها لجواز أن يكون وجودها فى الأصل أو فى الفرع متنازع فيه ، أو يكون فى حصول شرطها أو مانعها نزاع ، وهذا على رأى من يجوز تخصيص العلة ، فأما إذا وقع الاتفاق على ذلك كله فلا يتصور مع الخلاف (٣) .

وثانيها : النص (٤) وهو ينقسم إلى صريح (٥) ، كقولنا : لعلة كذا ، أو لسبب كذا ، أو لمؤثر كذا أو لموجب كذا ، أو لأجل كذا، أو من أجل كذا(٦)

---

(١) كلمة (الوصف) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) وذلك كإجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ، فى قياس ولاية النكاح على ولاية المال .

انظر : الروضة ص ٣٠١ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥١ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٢٩٣ ، روضة الناظر ص ٣٠١ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٣ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٦٢ .

(٤) قال فى المحصول : « ونعنى بالنص ما تكون دلالته على العلية ظاهرة ، سواء كانت قاطعة أو محتملة » المحصول ٢/ ٢/ ١٩٣ .

(٥) وهو الذى لا يحتمل غير العلية .

(٦) انظر : المعتمد ٢/ ٧٧٥ ، المستصفى ٢/ ٢٨٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٩٣ ، روضة الناظر ص ٢٩٥ ، نهاية السول ٤/ ٥٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٤ .

قال تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِى إِسْرَائِيلَ ﴾ (١) .

وقوله عليه السلام : « كُنتُ نَهَيْتُكُم عَنْ ادِّخَار لُحُومِ الأَضَاحِى لأجلِ الدَّافَّةِ » وما يجرى مجراها فى التصريح بالتأثير .

وإلى ظاهر يحتمل غيرها ، وهو بدخول الحروف الموضوعة للتعليل وهى « اللام » كقولنا : « ثبت لكذا » قال الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون ﴾ (٢) .

وكونها لغير التعليل فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْراً مِنَ* الجِنِّ والإِنْسِ ﴾(٣) فإن ذلكِ ليس غرضًا وفاقًا ؛ فإن الناس على قولين:

منهم من لم يُعَلِّلْ أفعالَ الله تعالى بشىء أصلاً .

ومنهم من يُعَلِّلُهَا بالمصالح (٤) .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٣٢) .

(٢) سورة الذاريات ، الآية (٥٦) .

* آخر الورقة (٣٣) من نسخة (ص) .

(٣) سورة الأعراف ، الآية (١٧٩) .

(٤) اختلف العلماء فى تعليل أفعال الله تعالى على قولين :

الأول : مذهب الأشاعرة وهؤلاء قالوا بنفى تعليل أفعال الله تعالى وقد يعبرون عنه بنفى الغرض عن أفعال الله تعالى . وقالوا : إن الله تعالى خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لغرض ولا لباعث ، بل كان ذلك منه بمحض المشيئة وصرف الإرادة .

الثانى : مذهب أكثر الفقهاء والمعتزلة ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : إنه مذهب جمهور أهل السنة ، وهو أن أفعال الله كلها معللة بالمصالح ، وأنه لا يفعل إلا ما فيه مصلحة وقد نطلع على المصلحة وقد تغيب عنا ، لكن قال أكثر المعتزلة : إن ذلك واجب على الله تعالى تبعًا لقولهم بوجوب الأصلح وقال البقية : بل ذلك تفضل منه وتكرم . ==

فأما تعليلها بالمضار والعقوبات فذلك مما لم يقل به أحد من العقلاء .

وفي قول الشاعر :

لِدُوا لِلْمَوتِ وابنُوا لِلْخَرَابِ (١)

لا يحتمل العلية بأن الولادة والبناء ليس لغرض الموت والخراب (٢) .

وفي قول المصلي : أصلي لله تعالى . فإن ذات الله لا تصلح أن تكون غرضًا للصلاة ، وفي قولهم : ثبت هذا الحكم لعلة كذا ، فإنها لو كانت للعلية لزم التكرار لا ينفي كونها ظاهرة في التعليل كما في سائر الألفاظ المستعملة في مجازاتها فإن ذلك لا ينفي (٣) كونها ظواهر في حقائقها .

فإن قلت : لا نزاع في أن استعمالها في غير التعليل لا ينفي كونها ظاهرة في التعليل لو ثبت كون الكلام حقيقة في التعليل لكن ما ثبت ذلك بعد ، فإن غاية ما استدللتم عليه إنما هو الاستعمال وقد عارضناه باستعمالات أخر ، فليس الاستدلال بذلك الاستعمال على كونها حقيقةً في التعليل ومجازًا في غيره أولى من الاستدلال لما ذكرنا من الاستعمال على أنه حقيقة في غيره ومجاز فيه .

قلت : الاستدلال بما ذكرنا من الاستعمال أولى لأنه / (١٦٧/أ) موافق

== انظر : منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٤٣ - ٤٤ ، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٨٤ - ٤٨٥ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٣١٣ - ٣٢٢ ، شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٠- ٤٣٠ ، تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي ص ٩٧ وما بعدها .

(١) هذا صدر بيت من الوافر وعجزه : فكلكم يصيرُ إلى الذهاب .
وقد ورد البيت كاملاً في الحيوان للجاحظ ٣/ ٥١ وهو بيت من ثلاثة عشر بيتًا نسبت إلى أبي نواس ، وهي في ديوانه ص ٢٠٠ ، ونسبها أبو الفرج الأصبهاني إلى أبي العتاهية كما في الأغاني ٣/ ١٥٥ وهي في ديوانه أيضًا ٢٣ - ٢٤ .

(٢) اللام هنا وفي المثال الذي قبله للعاقبة يعني أن عاقبة البناء الخراب ، وعاقبة الولادة الموت ، وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم .
انظر : نهاية السول ٤/ ٦٢ ، أوضح المسالك ٣٥٦ .

(٣) هذا جواب ومتمم لقوله سابقًا : (وكونها لغير التعليل في مثل . . .) .

لتصريح أهل اللغة بأنها للتعليل ، ولكونه أسبق إلى الفهم ، ولأنه لو جعل حقيقة فى التعليل أمكن جعلها مجازاً فى الصيرورة ، والتخصيص بنفى التشريك كما فى الشعر وقول المصلى ، لأن العلية يلزمها الصيرورة والتخصيص ، ولو جعلت حقيقة فيهما لم يمكن جعلها مجازاً فى التعليل لعدم ملازمته لهما (١) .

وثانيهما : الباء كقوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَكَانُوا يَعْتَدُون ﴾ (٢) وقوله : ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُون ﴾ (٣) .

وقول الإمام يفيد كونها للتعليل مجازاً إذ قال : إن أصل « الباء » للإلصاق ، وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الإلصاق هناك فحسن استعمالها [فيه مجازاً (٤) ، وهو مخالف لما ذكره غيره ولما أشعر به كلامه](٥) أيضاً إذ صرح أن دلالة « اللام » و« إنَّ » و« الباء » على التعليل ظاهر به من غير تفرقة بينهما ، ثم إنه صرح أن دلالة اللام على التعليل بطريق الحقيقة وذلك يشعر بالتسوية فى الدلالة ، ولأن دلالة المجاز لا تكون ظاهرة إلا بطريق غلبة الاستعمال أو القرينة ، فكان يجب عليه أن يقيد ظهور دلالته بغلبة الاستعمال لا فى أصل الوضع .

وثالثها : إنَّ كقوله : « إنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ أو الطَّوَّافَات » وكقوله : « إنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَتْ » (٦) .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٩٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٥ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٦١) .

(٣) سورة الواقعة ، الآية (٢٤)

(٤) المحصول جـ ٢ ق ٢/ ١٩٦ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٦) هذا بعض حديث أخرجه البخارى وغيره عن عائشة - رضى الله عنها - بلفظ : أنها قالت : قالت فاطمة بنت أبى حبيش لرسول الله ﷺ : يا رسول الله ، إنى ==

ورابعها : كى ، قال الله تعالى : ﴿ كَيْلاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُم ﴾[1] .

وثالثها : الإيماء والتنبيه [2] ، وهو يدل على العلية بطريق الدلالة الالتزامية [3] ؛ لأنه تفهم العلية فيه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ ؛ إذ اللفظ لو كان موضوعًا لها لم تكن دلالته من قبيل الإيماء بل كان صريحًا فى ذلك وهو أنواع :

النوع الأول : أن يذكر حكمًا ووصفًا ويدخل الغاء على أحدهما فهو إذن على وجهين .

أحدهما : أن يذكر الحكم أولاً ثم الوصف بعده مع الغاء كقوله - عليه السلام - فى الْمُحْرِمِ الذى وَقَصَتْ بِهِ نَاقَتُه : (لا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا فَإِنَّهُ يُحْشَرُ يَوْمَ

== لا أطهر أفأدع الصلاة فقال رسول الله ﷺ : (إنما ذلك عرقٌ وليس بالحَيْضَةِ فإذا أقبلت الحيضةُ فاتركى الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسِلى عنكِ الدَّمَ وصَلى) .
أخرجه عنها البخارى فى كتاب الحيض باب الاستحاضة ١/ ١١٧ .
وأخرجه عنها مسلم فى كتاب الحيض باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ١/ ٢٦٢ .
وأخرجه عنها أبو داود فى كتاب الطهارة باب فى المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلاة فى عدة الأيام التى كانت تحيض ١/ ٦٢ .
وأخرجه عنها الترمذى فى أبواب الطهارة باب ما جاء فى المستحاضة ١/ ٨٢ .
وأخرجه عنها ابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها باب ما جاء فى المستحاضة إذا كانت قد عرفت أقرائها ١/ ١١٣ .

(١) سورة الحشر ، الآية (٧) .

(٢) قال ابن الحاجب : « الإيماء هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا » ويسمى بالتنبيه أيضًا .
انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٣٤ ، نهاية السول ٤/ ٦٤ .

(٣) دلالة الالتزام عرفها بعضهم بأنها : دلالة اللفظ على لازمه الخارج كدلالة الإنسان على كونه ضاحكًا أو قابلاً صنعة الكتابة .
انظر : شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٧ .

القيامةِ مُلَبِّيًا) .

وثانيهما : عكسه وهو تارة فى كلام الله تعالى كقوله تعالى : ﴿**والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُمَا**﴾ (١) وقوله : ﴿**الزَّانِيَةُ والزَّانى فَاجلدُوا كلَّ واحد منهما مَائَةَ جَلْدَة**﴾ (٢) وقوله : ﴿**إذَا قُمْتُم إلَى الصَّلاَة فَاغسلُوا وُجُوهَكم**﴾(٣) .

وتارة فى كلام الرسول عليه السلام كقوله - عليه السلام : (مَلَكْتِ نَفْسَكِ فاختَارى) (٤) وقوله : (مَنْ أحْيَا أَرْضًا ميتةً فَهِيَ لَهُ) (٥) .

وتارة فى كلام الراوى كقوله : (سَهَا رسولُ الله ﷺ فسجد)(٦) (وزَنَى

---

(١) سورة المائدة : الآية (٣٨) .

(٢) سورة النور : الآية (٢) .

(٣) سورة المائدة : الآية (٦) .

(٤) تقدم تخريجه فى ص (   ) من الرسالة بلفظ أن بريرة اشترتها عائشة وأعتقتها.

(٥) أخرجه الترمذى من حديث جابر - رضى الله عنه - فى كتاب البيوع باب ما ذكر فى إحياء أرض الموات ٢/ ٤١٩ وقال : حديث حسن صحيح .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ٣/ ٣٠٤ - ٣٣٨ .
وأخرجه عنه أبو عبيد فى الأموال فى كتاب أحكام الأراضين باب إحياء الأراضين واحتجارها والدخول على من أحياها ص ٣٦٢.
وروى عن سعيد بن زيد - رضى الله عنه - بلفظ : (من أحيا أرضًا ميتة فهى له وليس لعِرْقٍ ظالمٍ حقٌ) .
أخرجه عنه أبو داود فى سننه فى كتاب الخراج والأمارة والفيء باب فى إحياء الموات.
وأخرجه عنه الترمذى فى سننه ٢/ ٤١٩ وقال : حديث حسن غريب .
وأخرجه عنه البيهقى فى كتاب إحياء الموات باب من أحيا أرضًا ميتة ليست لأحد ولا فى حق أحد فهى له ٦/ ١٤٢ .

(٦) أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة باب سجدتى السهو فيهما تشهد وتسليم ١/ ٢٣٩ عن عمران بن حصين - رضى الله عنه - .
==

ماعِزٌ (١) فَرُجِمَ (٢)) .

ثم الوجه الثانى أقوى دلالة على العلية من الوجه الأول ؛ لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، ثم ما كان من الوجهين من كلام الله تعالى ، أو كلام رسوله فإنه أقوى دلالة على العلية من كلام الراوى من

= وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الصلاة باب ما جاء فى التشهد فى سجدتى السهو ١/ ٢٤٥ وقال : هذا حديث حسن غريب .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب السهو باب ذكر الاختلاف على أبى هريرة فى السجدتين ٣/ ٢٥ .

وأخرجه عنه ابن حبان فى كتاب الصلاة باب سجود السهو ص ١٤٢ .

(١) هو ماعز بن مالك الأسلمى ، قال ابن حبان : له صحبة ، وهو الذى رجم فى عهد رسول الله ﷺ تائبًا ، ويقال : إن اسمه « غريب » وهو معدود فى المدنيين ، كتب له رسول الله ﷺ كتابًا بإسلام قومه .

له ترجمة فى : طبقات ابن سعد ٤/ ٣٢٤ ، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٧٥ ، الإصابة ٣/ ٣٣٧ .

(٢) قصة رجم ماعز بن مالك الأسلمى - رضى الله عنه - رواها جماعة من الصحابة منهم ابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبو هريرة - رضى الله عنهم - .

أخرجه البخارى فى كتاب الحدود باب هل يقول الإمام للمقر : لعلك لمست أو غمزت ٦/ ٢٥٠٢ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الحدود ، باب من اعترف على نفسه بالزنا ٣/ ١٣١٨ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الحدود ، باب رجم ماعز بن مالك ٢/ ٤٥٦ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الحدود ، باب ما جاء فى درء الحد عن المعترف إذا رجع ٣/ ٤٤٠ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الحدود باب الرجم ٢/ ٨٦ .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ١/ ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ٣٢٥ .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الحدود ، باب أحاديث رجم ماعز ٤/ ٣٦١.

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحدود باب من أجاز أن لا يحضر الإمام المرجومين ولا الشهود .

الوجهين ؛ لأنه يتطرق إلى كلام الراوى من الخلل ما لا يتطرق إلى كلام الشارع .

وقيل : إن ما كان منه من كلام الله تعالى فهو أقوى دلالة من كلام الرسول - عليه السلام - ، وفيه نظر : من حيث إن الرسول معصوم عن الخطأ والغلط فيما يتعلق بتبليغ الأحكام والتشريع فلا يتطرق عليه خلل لا بحسب السهو والنسيان ، ولا بسبب الظن الخطأ فلا فرق بخلاف الراوى فإنه غير معصوم عن ذلك كله .

وكلام الراوى الفقيه أقوى دلالة من كلام الراوى الغير الفقيه ؛ لأن احتمال الخطأ فى الثانى أكثر [1] .

ثم قيل : الدليل على أن هذا النوع من الإيماء يفيد العلية : هو أن الفاء فى اللغة للتعقيب على ما تقدم بيان ذلك فى اللغات [2] فدخولها على الحكم بعد الوصف يقتضى ثبوت الحكم عقيب الوصف فيلزم أن يكون الوصف سببًا له ؛ إذ لا معنى لكون الوصف سببًا للحكم إلا أنه يثبت الحكم عقيبه .

وفى هذه الدلالة نظر ؛ لأنا نسلم أن كل سبب يعقبه الحكم لكن لا نسلم أن كل ما يعقبه الحكم سبب ، فإن القضية الكلية لا تنعكس كنفسها فلابد من دلالة منفصلة على ذلك .

ثم الذى يسند به هذا الاحتمال هو أن الحكم يعقب ملازم السبب مع أنه ليس بسبب ، ثم دلالة هذا النوع من الإيماء دلالة ظاهرية لتخلف الحكم فى بعض محاله وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو [3] .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٧٧٥ ، المستصفى ٢/ ٢٨٨ ، شفاء الغليل ص ٢٧ ، المحصول جـ٢ ق ٢ / ١٩٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٤ ، روضة الناظر ص ٢٩٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٦ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥٢ .

(٢) انظر : الجزء الأول ورقة (   ) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥٥ .

النوع الثانى : أن يحكم الرسول - عليه السلام - بحكم فى محل - عند علمه بصفة فيه - فيغلب على الظن أن تلك الصفة علة لذلك الحكم .

مثاله : ما روى أن أعرابيًا جاء إلى الرسول - عليه السلام - فقال : هَلَكْتُ وأَهْلَكْتُ ، فقال له الرسول - عليه السلام - : ماذا صنعتَ ؟ فقال : واقعت أهلى فى نهار رمضان عامدًا ، فقال - عليه السلام - : أَعْتِقْ رقبةً) فيظن أن الإفطار بالوقاع فى نهار رمضان [سبب] [1] لوجوب عتق الرقبة .

والدليل عليه : أن ما ذكره الرسول - عليه السلام - من الكلام يصلح أن يكون جوابًا عن سؤال السائل * ، والغالب من الكلام الذى يصلح أن يكون جوابًا عن السؤال أن يكون جوابًا عنه للاستقراء وإن كان يحتمل أن يكون جوابًا عن سؤال آخر، أو ابتداء كلام منه ، أو زجرًا له عن الكلام [على][2] ما لا يخفى أمثلتها فيغلب على الظن أن ما ذكره الرسول - عليه السلام - جواب عن السؤال إلحاقًا للفرد بالأعم والأغلب ، ولأنه لو لم يكن جوابًا عنه لزم إخلاء السؤال عن الجواب ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز.

وما يقال عليه : لعله - عليه السلام - عرف أنه لا حاجة /(١٦٧/أ) للمكلف إلى الجواب فى ذلك الوقت فلم يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فهو وإن كان محتملاً لكن احتمال مرجوح لكونه نادرًا ؛ إذ الغالب من السؤال أن يكون فى وقت الحاجة ، والظاهر عدم معرفة الرسول حال السائل [3] وإذا كان ما ذكره الرسول جوابًا عن السؤال كان السؤال معادًا فى الجواب تقديرًا فيصير تقدير الكلام : واقعت فى نهار رمضان فَكَفِّر ، فيرجع

---

(١) كلمة (سبب) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* آخر الورقة (٣٤) من نسخة (ص) .

(٢) لفظة (على) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى الأصل (البيان) والمثبت فى نسخة (ص) .

هذا النوع إلى النوع الأول فى أصل الدلالة ، لكنه أضعف منه فى الدلالة ؛ لما أن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه ، والمقدر وإن ساوى المحقق فى أصل الثبوت لكنه لا يساويه فى القوة ، وما وقع من هذا النوع فى كلام الراوى فهو حجة أيضًا ؛ لأن معرفة كون الكلام المذكور بعد السؤال جوابًا عنه ، أو ليس بجواب عنه أمر سهل لا يحتاج فيه إلى تدقيق النظر ، والظاهر من حال الراوى العدل لاسيما الخبير بهذا الشأن أن لا يجزم بكونه جوابًا إلا ويكون قد عرف ذلك معرفة لا يرتاب فيها (١) .

النوع الثالث : أن يذكر الشارع مع الحكم [وصفا] (٢) لو لم يكن الحكم معللاً به لما كان فى ذكره فائدة وهو يفيد ظن العلية ؛ لأنه لو لم يكن علة الحكم لكان ذكره عبثًا لا فائدة فيه ، وذلك مما لا يوجد فى كلام العقلاء إلا على سبيل الندور إن وجد ، ويعد ذلك سقطًا من الكلام فكيف يوجد ذلك فى كلام الله تعالى وكلام رسوله ؟ فيغلب على الظن عليته وهو على أقسام :

أحدها : أن يذكر الحكم لدفع إشكال يرد على حكمه فى محل آخر ويردفه بوصف فيغلب على الظن أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم كما روى أنه - عليه السلام - امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له : إنك تدخل على بنى فلان وعندهم هرة ، فقال - عليه السلام - : (إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات) (٣) فلو لم يكن لكونها من الطوافين أثر فى الطهارة لم يكن فى ذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة (٤) .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٠٣ ، روضة الناظر ص ٢٩٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٦.

(٢) كلمة (وصفا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى نسخة (ص) .

(٣) سبق تخريجه فى ص من الرسالة بدون ذكر هذه المقدمة .

(٤) سبق أن المصنف اعتبر مثل هذا من باب التنصيص على العلية بحرف التعليل وهو «إنَّ » .

وثانيها : أن يذكر وصفًا ظاهرًا فى محل الحكم ابتداء من غير سؤال لا حاجة إلى ذكره لو لم يكن مؤثرًا فى الحكم كقوله - عليه السلام - فى حديث ابن مسعود ليلة الجن حين توضأ بماء كان قد نبذ فيه تميرات لاجتذاب ملوحة الماء : (تَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وماءٌ طَهُورٌ) .

وثالثها : أن يسأل الرسول - عليه السلام عن حكم شيئ فيسأل - عليه السلام - عن وصف له فإذا أخبر عنه حكم فيه بحكم فيفيد أن ذلك الوصف علة الحكم .

مثاله : ما روى أنه - عليه السلام - سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال - عليه السلام - : (أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إذَا جَفَّ ؟ فَقَالُوا : نَعَم ، فقال - عليه السلام : فَلاَ ، إذَنْ) فلو لم يكن نقصان الرطب بالجفاف علة منع بيعه رطبًا لم يكن للسؤال عنه وذكر الحكم بعده فائدة ، وهو يدل على العلية بوجهين آخرين :

أحدهما : أنه رتب الحكم على الوصف بالفاء .

وثانيهما : أنه قرنه بإذن وهى من صيغ التعليل .

ورابعها : أن يسأل - عليه السلام - عن حكم واقعة فيقرر - عليه السلام على حكم نظير لها ، وينبه على وجه الشبه بذكر وصف مشترك بينهما فيفيد أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم .

ومثاله قوله - عليه السلام - لعمر حين سأله عن قُبْلَةِ الصائم : « أرأيتَ لو تمضمضتَ بماءٍ ثم مَجَجْتَه أكنتَ شَارِبَهُ ؟ »

وما قيل [(١)] إن هذا ليس من قبيل ما نحن فيه ؛ إذ ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعًا من الإفطار بل غايته أن لا يفطر بل هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد ضعيف ؛ لأن قوله - عليه السلام - : (أرأيت لو

---

(١) ذكر هذا الاعتراض الآمدى فى الأحكام ٣/ ٣٥٨ .

تمضمضت بماء ثم مـجـجـتـه أكنت شـاربه) تنبيـهًا على الوصف المشتـرك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حـصول المقصود منهما وهو يصلح أن يكون علة ؛ إذ لا يشترط المناسبة فى الوصف المومئ إليه على ما سيأتى ذلك على ما شاهد عليه هذا القـائل فإنه اخـتـار أنه لا يشتـرط المناسبة فـى إيماء غير ذكـر الجامع الوصف المناسب ، وبتقدير اشتراطها فإنه لا يشترط ظهور الحكمة بل يكفى فى ذلك أن يكون الوصف مظنة لذلك ، ومـا ذكر من الجـامع كذلك فـيصلح أن يكون علة فيكون من قبيل ما نحن فيه .

وقوله للخثعمية [(١)] حين سألته عن حجهـا لأبيها : « أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ فقضيـتـهِ أكان يجزئُ عنهُ ؟ فقالت : نعم فـقـال - عليه السلام - : فدينُ الله أحقٌ بالقَضاء » [(٢)] فأجاب عن الواقعتين المسؤولتين بتقرير الحكم فى نظيرتهما على وجه الشبه بذكر وصف مـشترك بينهما وهو عدم حصول ما هو المطلوب من المقـدمتين وكون كل واحـد منهما دينًا ، ولو لـم يفد هذا الكلام علية المشترك لما حصل الجـواب عن المسؤول بهذا الكلام فيلزم أن يقال : إنه - عليه السـلام - ما أجاب عن السـؤال وأخر البيـان عن وقت الحاجة واشـتغل بالعبث ؛ إذ الاشـتغال بالكلام الخـالى عن الفائدة عبث وكل ذلك غـير لائق بآحاد العقلاء فكيف بالنبى - عليه السلام - [(٣)] .

النوع الرابع : أن يُفَرِّقَ الشارع بين الشيئين فى الحكم بذكر صفة ، وذلك يفيد أن تلك الصـفة علة التفرقة ؛ إذ التفـرقة لا بد لها من علة إذ لو لم تكن تلك الصفة علة التفرقة لم يكن لذكرها إذ ذاك فـائدة بل فيه مفسدة وهو إيهام ما ليس بعلة علة / (١٦٩/أ) .

---

(١) لم أقف على اسمها واسم أبيها .

(٢) سبق تخريجه ص من الرسالة .

(٣) انظر : المعـتـمـد ٢/٧٧٧ ، المستـصفى ٢/٢٨٩ ، المحصـول جـ ٢ ق ٢/٢٠٦ ، روضة الناظر ص ٢٩٩ ، الأحكام للآمدى ٣/٢٥٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٣٥ ، نهاية السول ٤/٧١ ، فواتح الرحموت ٢/٢٩٦ .

وهذا النـــوع ينقســـم إلى ما يكون حكم أحـدهما مذكوراً فـــى خطاب [وحكم الآخـر فى خطاب آخر كـقـوله - عليه الـسلام - : (القـاتـــل لا يـــرث) (١) فإنه قد تقـدم بيان الوارث وإرثهم فى خطاب آخر ،] (٢) وإنما فى هذا الخطاب بيان أن القاتل منهم لا يرث ، وإلى ما يكون حكمهما مذكوراً فى خطاب واحد هو يقع على أوجه :

أحدها : أن تقع التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء كقوله - عليه السلام -: (لا تبيعوا البر* بالبر) إلى قوله (فإذا اختلف الجنسان فـبيعوا كيف شئتم يداً بيد) (٣) .

وثانيها : أن تقع التفرقة بلفظ الغاية كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ (٤) .

وثالثها : أن تقع التـفرقة بلـفظ الاستثـناء كقوله تـعالى : ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ (٥) .

ورابعها : أن تقع التفرقة بلفظ الاستدراك كقوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُم

---

(١) أخرجه الترمذى فى أبواب الفرائض ، بـاب ما جاء فى إبطال ميراث القاتل ٣/٢٨٨ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - وقـال : هذا حديث لا يصح ولا يعـرف إلا من هذا الوجـه ، و« إسحـاق بن عبد الله بـن أبى فروة » تركـه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الديات باب القاتل لا يرث ٢/١٠٤ .

وقال المباركـفورى فى تحفة الأحـوذى ٦/٢٩١ أخرجـه النسائى فى السنن الكـبرى وقال: « إسحاق » متروك .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* آخر الورقة (٣٥) من نسخة (ص) .

(٣) سبق تخريجه ص (   ) من الرسالة .

(٤) سورة البقرة ، الآية : (٢٢٢) .

(٥) سورة البقرة ، الآية : (٢٣٧) .

الله باللَّغوِ فى أَيْمانِكُم ولكن يُؤَاخِذُكُم بما عَقَّدْتُمُ الأَيْمَان ﴾ (١) .

وخامسها : أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر، كقوله - عليه السلام - : (لِلرَّاجِلِ سَهْمٌ وَلِلفَارِسِ سَهْمَان(٢))(٣) .

النوع الخامس : أمر الشارع فى أثناء خطابه بترك شىء أجنبى عما لأجله أصدر ذلك الخطاب يفيد أنه إنما أمر يتركه لكونه مانعًا من تحصيل ذلك الغرض فَعِلَّةُ نَهْيِهِ إنما هو كونه مانعًا منه .

والدليل عليه : أنا لو لم نقدر ذلك لكان النهى عنه والحالة هذه غير جائز لكونه يخل بجزالة الكلام وفصاحته ، بل يخل : بجنسه لكونه معدودًا من ركاكة الكلام واضطرابه ، وذلك مما يجب تنزيه الشارع عنه .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الذينَ آمنواُ إذا نُودِيَ للصَّلاَة من يَوْمِ

---

(١) سورة المائدة ، الآية : (٨٩) .

(٢) لفظ الحديث عن مجمع بن جارية وكان أحد القراء الذين قرأوا القرآن قال : شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ ... فذكر الحديث إلى أن قال : فقسمت خيبر على أهل الحديبية فقسمها رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سهمًا وكان الجيش ألفًا وخمسمائة فيهم ثلاثمائة فارس فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهمًا » .
أخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد باب فيمن أسهم له سهمًا ٢٠/ ٦٩ .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد باب فيمن أسهم له سهمًا ٢٠/ ٦٩ .
وأخرجه الإمام أحمد ٣/ ٤٢٠ .
وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب السير ٤/ ١٠٥ .
وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب قسم الفىء ٢/ ١٣١ .
وقال : هذا حديث كبير صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وأخرجه البيهقى فى كتاب قسم الفيء والغنيمة باب ما جاء فى سهم الراجل والفارس ٦/ ٣٢٥ .

(٣) انظر ما تقدم فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢١٠ - ٢١٢ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥٩، نهاية السول ٤/ ٧٣ .

الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البَيْعَ ﴾[1] فالآية أصدرت لبيان وجوب الجمعة وأحكامها والحث على فعلها ، فالأمر بترك البيع فى خلال هذا الخطاب مع أنه لا يناسب أوله وآخره لو لم يكن لكون الاشتغال به مانعًا من السعى إليها لما حسن [2] .

النوع السادس : ترتيب الحكم على الاسم المشتق فإنه يدل على علية ما منه الاشتقاق .

فهذه جملة أقسام الإيماءات التى تستفاد من اللفظ .

---

(١) سورة الجمعة ، الآية : (٩) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٧٧٩ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢١٣، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٠ ، نهاية السول ٤/ ٧٤ .

فـــروع

الأول : لا تشترط المناسـبة فى علية الوصف المُومَئ إليه فـى كل ما تقدم من أقسام الإيماء عند المحققين .

وقال قوم : تشترط فى كلها .

وقيل : تشترط فى النوع السادس (١) .

لنا وجوه :

أحدها : أن الوصف المُومَئ إليه الخالى عن المناسبة إن لم يكن علة الحكم فإما أن لا يكون للحكم علة ، أو يكون له علة أخرى غير ذلك الوصف المومئ إليه [والقسمـان باطلان فبطل أن لا يكون الوصف المومئ إليه علة](٢)، وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن لا يكون للحكم علة أصلاً لوجهين :

أحدهما : أن الحكم مع علته أكـثر فائدة مما إذا لم يكن كـذلك ، وحمل تصرفات الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى .

وثانيهما : أن الحكم بدون العلة والغـرض عـبث ، وهو على الله تعـالى محـال ؛ وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون غـير هذا الوصف علة ؛ لأن غـير هذا الوصف كان معدومًا ، والأصل بقاء ما كان على ما كان فيغلب على الظن بقاؤه على العدم استصحابًا للحال .

وثانيها : الرجل إذا قال : « أكرِم الجـهال ، وأهِن العلماء » فإنه يسـتقبح قوله فى العرف ، فهذا الاستقباح لا يخلو إما أن يكون لأجل أنه فهم منـــه :

---

(١) انظر : المحـصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٠٠ ، الأحكام للآمـدى ٣/ ٢٦١ ، مخـتصـر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢٦ ، نهاية السول ٤/ ٦٩ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

أنه جعل الجاهل مستحقًا للإكرام ، والعالم مستحقًا للإهانة فى الجملة ، أو لأنه فهم منه أنه جعل الجاهل مستحقًا للإكرام لجهله ، وجعل العالم مستحقًا للإهانة لعلمه ، والأول باطل ؛ لأن ذلك لا يقتضى الاستقباح ؛ إذ الجاهل قد يستحق الإكرام لنسبه وكرمه وشجاعته ، والعالم قد يستحق الإهانة لفسقه وبخله وخيانته فيتعين الأول ، وذلك يدل على أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، وإن لم يكن الوصف مناسبًا للحكم ، إذ الجهل لا يناسب الإكرام مع أنه فهم من هذا الكلام العلية ، ولذلك استقبح وإلا لم يكن للاستقباح معنى ، وإذا فهمت العلية منه فى هذه الصورة [وجب أن يكون حقيقة فيها لما سبق غير مرة وإذا كان حقيقة فيها (1)] وجب أن لا يكون حقيقة فى غيرها وإلا لزم الاشتراك فى هذا النوع من التركيب وأنه خلاف الأصل ، وفى التزام التجوز فى غيرها تسليم للمقصود ، ولأنه لا قائل بالفصل بين صورة وصورة .

لا يقال : الاستقباح إنما هو لأجل أنه أثبت الحكم مع المانع له ؛ فإن الجهل مانع من الإكرام ، فإثبات الإكرام معه إثبات للحكم مع المانع له وأنه قبيح ؛ لأنا لا نسلم أن الجهل مانع منه إذ المانع من الشىء هو الذى لا يحسن التصريح بالجمع بينه وبين ما هو مانع له ، وليس الجهل مع الإكرام للجاهل بهذه المناسبة ؛ لأنه لو قال : أكرم الجاهل لشجاعته ، أو لكرمه فإنه لا يقبح ذلك ولو كان مانعًا له مطلقًا لما حسن ذلك .

وثالثها : أنه يفهم السببية من مثل قوله - عليه السلام - : (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهَ فَلْيَتَوَضَّأْ) وإن لم يناسب الوصف الحكم ووجود المشروط بدون الشرط محال (2) .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(2) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٠٠ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٢٦ .

الفرع الثانى

ثم دلالة هذه الأقسام / (١٧٠/أ) من الإيماءات على علية الوصف المذكور إنما هى دلالة ظاهرية ، إلا ما كان منها بصيغة الشرط والجزاء ورتب الحكم فيه بالفاء نحو قوله - عليه السلام - : (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فاقتُلُوه) (١) . فإنه يدل قطعًا على أن المرتب عليه معتبر فى الحكم أما أن ذلك الاعتبار على أى وجه هو بطريق العلية ، أو جزؤ العلية ، أو شرط العلية ، أو كون ذلك الوصف متضمنًا للعلة بطريق الملازمة فذلك مما يدل عليه قطعًا بل قد يدل على بعضها بطريق الظهور دون الاحتمالات الأخر على سبيل الاختلاف بحسب المحال ، ثم تلك الدلالة الظاهرية قد تترك لقيام الدليل الدال على أن ذلك الوصف بخصوصيته غير معتبر بل المعتبر ما يتضمنه من المعنى المشترك بينه وبين غيره ، فالعلة بالحقيقة إنما هو ذلك المعنى المشترك والوصف المذكور علة بمعنى أنه مشتمل عليه .

مثاله : قوله عليه السلام : (لاَ يَقْضِى القَاضِى وَهُوَ غَضْبَانٌ) (٢) .

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم باب حكم المرتد واستتابتهم ٦/ ٥٣٦ .
وفى كتاب الجهاد باب لا يعذب بعذاب الله ٣/١٠٩٨ .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد ٢/ ٤٤٠ .
وأخرجه الترمذى فى أبواب الحدود باب ما جاء فى المرتد ٣/ ٩ .
وأخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم باب الحكم فى المرتد ٧/ ١٠٣ .
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الحدود باب المرتد عن دينه ٢/ ٨٢ .
وأخرجه الإمام أحمد ١/ ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٢٢ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الأحكام باب هل يقضى الحاكم أو يفتى وهو غضبان ٦/٢٦١٦ .
ومسلم فى كتاب الأقضية باب كراهة قضاء القاضى وهو غضبان ٣/ ١٣٤٢ ==

ظاهره يدل على أن العلة هى الغضب ، لكن لما علم أن اليسير منه لا يمنع القضاء ؛ لأنه لا يمنع من استيفاء الفكر ، وأن الجوع المفرط ، والألم المفرط يمنعان من القضاء ؛ لأنهما يمنعان من استيفاء الفكر علم أن الغضب ليس هو العلة بل العلة ما يشوش الفكر .

وما يقال : من أن الغضب علة لكونه مشوشًا فغير سديد ؛ لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدمًا ، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدمًا وليس بين ما يشوش الفكر وبين الغضب ملازمة لوجود كل واحد منهما منفكًا عن الآخر لم يكن للحكم بكون الغضب علة معنى لو أطلق على الغضب اسم العلة على وجه التجوز لما أنه مشتمل على العلة كان ذلك جائزاً [1] .

= وأبو داود فى كتاب الأقضية باب القاضى يقضى وهو غضبان ٢/ ٢٧١ .

والترمذى فى أبواب الأحكام باب ما جاء لا يقضى القاضى وهو غضبان ٢/ ٣٩٦ .

والنسائى فى كتاب آداب القضاة باب ذكر ما ينبغى للحاكم أن يتجنبه ٨/ ٢٣٧ .

وفى باب النهى عن أن يقضى فى قضاء بقضائين ٨/ ٢٤٧ .

وابن ماجه فى كتاب الأحكام باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان ٢/ ٣٩ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢١٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٠ .

الفرع الثالث

اعلم أن ما تقدم من أقسام الإيماءات إنما هو فيما [إذا كان الحكم والوصف مذكورين بالصراحة ، وأما إذا لم يكن كذلك ، فإما أن يكون الحكم] (1) مذكوراً بالصراحة والوصف مستنبط منه أو عكسه .

فإن كان الأول فلا إيماء له وفاقًا .

وصرح بعضهم بنقل الخلاف فيه أيضًا وهو بعيد من جهة النقل والمعنى ؛ لأنه يقتضى أن تكون العلة والإيماء متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

وإن كان الثانى وهو : أن يكون الوصف مذكوراً بالصراحة والحكم مستنبط منه كالصحة * المستنبطة من حل البيع والنكاح وأمثالها ، فإن حل البيع والنكاح مصرح به فى النص ، والصحة غير مصرح بها لكنها مستنبطة منه .

ووجه الاستنباط :

أن نقول : يلزم من حله صحته ؛ إذ لو لم يكن صحيحًا لما ترتب عليه آثاره إذ هو معنى نفى الصحة ، وحينئذ يكون تعاطيه عبثًا إذ العبث هو الفعل الخالى عن الفائدة ، [والعبث لا يوصف بالحل فيلزم من عدم الصحة عدم الحل لكن عدم الحل غير ثابت ضرورة ثبوت الحل] (2) فيلزم انتفاء عدم الصحة ، ويلزم منه ثبوت الصحة [فثبوت الحل يستلزم ثبوت الصحة فهل للنص الدال على ثبوت الحل إيماء إلى ثبوت الصحة (3) ؟] .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* آخر الورقة (36) من نسخة (ص) .

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

اختلفوا فيه :

فذهب قوم إلى إثباته وهو الأولى ؛ لأن الصحة لازمة للحل على ما تقرر ذلك فالحل مدلول اللفظ بطريق الوضع ؛ فاللفظ الدال عليه بطريق الوضع يدل على إرادة ثبوت الصحة بطريق الالتزام ضرورة كونها لازمة للمسمى فيكون للنص إيماء إليه كما إذا كان الحكم والوصف مذكورين بالمطابقة فإنه لا اختلاف بينهما إلا فى طريق الثبوت وذلك لا يقتضى الاختلاف فى أصل الثبوت وفيما يلزمه من الأحكام .

وذهب الآخرون إلى نفيه محتجين : بأن الحكم إذا كان مذكوراً بالصراحة والوصف مستنبط منه كما هو فى أكثر الأقيسة لم يكن للنص الدال على الحكم إيماء إلى ذلك الوصف وفاقًا فكذا ما نحن فيه .

وجوابه : أنه قياس خال عن الجامع .

سلمنا الجامع لكن الفرق حاصل وهو أن وجود الوصف غير لازم من الحكم المصرح به ولا مناسبته له لثبوته قبل الشرع فلم يكن للنص الدال على الحكم دلالة على الوصف لا بطريق الوضع ، ولا بطريق الالتزام فلم يكن له إليه إيماء بخلاف النص الدال على الوصف فإن له دلالة على الحكم المستنبط اللازم له بطريق الالتزام فلم يلزم من كون هذا من قبيل الإيماء أن يكون عكسه كذلك (١) .

---

(١) انظر فى ذلك : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٧ .

الفصل الثانى

فى إثبات العلية بالمناسبة والإخالة

الفصل الثانى

فى إثبات العلية بالمناسبة والإخالة

وهى من الطرق العقلية .

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى تعريف المناسب :

المناسبة فى اللغة عبارة عن الملائمة ، يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أى تلائم جمعهما فى سلك واحد ، ويقال : فلان لا تناسب أفعاله أقواله أى لا تلائم حيث تكون أفعاله مخالفة لأقواله ، فالمناسب فى اللغة : الملائم (١) .

وأما فى الاصطلاح : فقال من لم يعلل أفعال الله تعالى (٢) : إنه الملائم لأفعال العقلاء فى العادات » (٣) .

ومن يعللها (٤) قال : « إنه الذى يُفضى إلى ما / (١٧١/أ) يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء » (٥) .

والمراد من التحصيل : جلب المنفعة ، وهى عبارة عن اللذة وما يكون طريقًا إليها .

---

(١) انظر تعريف المناسبة فى اللغة فى : الصحاح ٢٢٤/١ ، القاموس المحيط ١٣١/١ ، المعجم الوسيط ٩١٦/٢ مادة (نسب) .

(٢) وهم الأشاعرة . انظر ص من الرسالة .

(٣) ذكره الرازى فى : المحصول جـ ٢ ق ٢١٩/٢ .

(٤) وهو مذهب أكثر الفقهاء والمعتزلة . انظر ما سبق فى ص من الرسالة .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢١٩/٢ .

إزالة المضرة ، وهى الألم وما يكون طريقًا إليه .

ولا حاجة إلى تعريف اللذة والألم لكونهما من الأمور الوجدانية .

وقيل فى حدهما : « اللذة إدراك الملائم ، والألم : « إدراك المنافى » وهو لا يخلو عن شائبة الدور [(١)] .

ثم كون التعريف الأول تعريف من لم يعلل أفعال الله تعالى ظاهر ؛ إذ لا سبيل إلى تعريفه على هذا التقدير بملاءمة غرضه تعالى لتنزهه عن الأغراض، ولا بملاءمة غرض الإنسان وبموافقته ؛ لأنه حينئذ يكون معللاً بذلك وهذا القائل لا يقول به فلم يبق إلا أن يقال : أنه الملائم لأفعال العقلاء فى العادات أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء بفعله على مجارى العادة تحصيل مقصود مخصوص ، أو ما يكون بحيث إذا رؤى العاقل فعل فعلاً مخصوصًا يقال أنه فعله لكذا ، وكذا كون التعريف الثانى تعريف من يعلل [(٢)] أفعال الله تعالى بالمصالح ظاهر ؛ إذ اعتبار إفضائه إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً تصريح بالتعليل .

وقيل المناسب : « ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » [(٣)] .

قيل عليه : إن إثبات كون الوصف مناسبًا بهذا التفسير على الخصم متعذر إذ الخصم ربما يقول : إن عقلى لا يتلقى هذا المعنى بالقبول ، والاستدلال على بقبول عقل غيرى له ليس أولى من الاستدلال على غيرى بعدم قبول عقلى له، وعلى هذا بنى هذا القائل امتناع إثبات العلة على الخصم فى مقام النظر وقال : المناسبة تفيد الناظر ؛ لأنه لا يكابر نفسه دون المناظر ؛ لاحتمال أنه مكابر فى نفسه ويظهر من نفسه خلافه حتى لا يخرج عن أن يكون أهلاً للمناظرة ، فإن

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢١٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٩، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢٧٥ .

(٢) فى نسخة (ص) : (من لم يعلل) .

(٣) هذا تعريف القاضى أبى زيد الدبوسى . انظر : تيسير التحرير ٣/ ٣٠٣ .

المكابر ليس أهلاً للمناظرة وفاقًا (١) .

ولقائل أن يقول عليه : أن كون الشيء بحيث لا يمكن إثباته على الخصم [لا يقدح فيه وإلا لزم القدح فى عدم اعتبار عدد معين فى أهل التواتر لأن اعتباره بما يحصل العلم مما يتعذر إثباته على الخصم] (٢) فإن الخصم ربما يقول: لم يحصل لى العلم بمضمون هذا الخبر فلم يثبت عندى تواتره ، وليس الاستدلال عَلَيَّ بحصول العلم لغيرى أولى من الاستدلال على غيرى بعدم حصول العلم لى ، نعم لو أمكن ردّ الشيء بحيث ينتفع به الناظر والمناظر معًا كان أولى .

والحق (٣) : أنه وإن عرفت المناسبة بحيث يمكن إثباتها على الخصم لكن قد يكون من أمارات العلة المصححة لها ما لا يمكن التعبير عنها ، وإثبات علية هذا النوع متعذر على الخصم قطعًا .

وقال الخلافيون (٤) : المناسبة مباشرة الفعل الصالح لحكمه ومصلحة ، أو صلاحية الفعل لحكمة ومصلحة .

التعريف الأول إنما يستقيم على رأى من يعلل أفعال الله تعالى بالمصالح والحكم ، والثانى يستقيم على الرأيين معًا .

وقيل : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٠ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٩، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى وتقرير الشربينى ٢/ ٢٧٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) قال الغزالى : والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فإذا أبداه المعلل فلا يلتفت إلى جحده .

قال الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢١٥ : وهذا صحيح فإنه لا يلزم المستدل إلا ذلك .

(٤) لم أقف على المراد بهذا : ولعله يقصد القائلين بتعليل أفعال الله تعالى ، والله أعلم.

على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم نفيًا كان أو إثباتًا (١) .

وهو ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه اعتبر فى ماهية المناسبة ما هو خارج عنها وهو اقتران الحكم للوصف وهو خارج عن ماهية المناسب بدليل أنه يقال : المناسبة مع الاقتران دليل العلية ، ولو كان الاقتران داخلاً فى الماهية لما صح هذا .

فإن قلت : لا نسلم أنه اعتبر اقتران الحكم للوصف فى ماهية المناسب ، بل اعتبر فيه كونه بحيث يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم ، ولا يلزم منه أن يكون ترتيب الحكم معتبراً فى ماهيته .

قلت : يجب الاحتراز فى التعريفات * عن مثل هذه العنايات .

سلمنا إرادة مثل هذه العنايات لكن إن عنى بقوله : يلزم من ترتيب الحكم على وفقه كَيْتَ وكَيْتَ أنه يلزم ذلك من ترتيب ما يقتضيه الوصف من الحكم بحسب مناسبة له فحينئذ يلزم تعريف الشىء بنفسه ؛ لأن تعريف المناسب إنما هو باعتبار مناسبته فتعريفه بالمناسبة تعريف للشىء بنفسه .

وإن عنى به غيره فليبينه .

سلمنا ذلك لكن لا حاجة إلى هذا القيد بل يكفى أن يقال : المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من حصوله حصول الحكم المستلزم لحصول ما يصلح

---

(١) وإلى هذا ذهب الآمدى وابن الحاجب . انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٠ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه العضد ٢/ ٢٣٩ ، نهاية السول ٤/ ٧٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢٧٥ .

* آخر الورقة (٣٧) من نسخة (ص) .

(٢) كلمة (العنايات) مكررة فى نسخة الأصل .

أن يكون مقصوداً للشارع والمقارنة إنما تراد لاعتبار المناسبة لا لتحقق ماهيتها ، وأما أنه يلزم من ترتيب الحكم على وفـقه حصول ما يصلح أن يكون مـقصوداً للشارع فذلك زائد على ماهية المناسبة فذكره فى الحد نقص فيه .

وثانيهما : أنه غير جـامع ؛ لأن التعليل بالحكمة الظاهرة المنضـبطة جائز على / (١٧٢/أ) ما اختـاره قائل هذا الحد ، والوصفية غـير متحققة فـيها مع تحقق المناسبة [١] .

---

(١) انظر : نهاية السول ٤/٧٨ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢٧٥ .

المسألة الثانية [1]

اعلم أن الحكم إذا شرع للمناسبة فلابد وأن يكون مُحَصِّلاً للمصلحة أو دافعًا للمفسدة ، أو محصلاً للمصلحة ودافعًا للمفسدة معًا سواء علل أفعال الله أو لم تعلل [ثم كونه محصلاً] [2] أو دافعًا إما يقينى أو ظنى ، أو يستوى فيه الأمران أعنى الحصول [أو] [3] اللاحصول أو يترجح اللاحصول على الحصول فهذه أقسام :

أحدها : ما يكون محصلاً للمصلحة يقينًا كالحكم بصحة البيع لحصول الملك وصحة التصرف .

وثانيها : ما يكون كذلك ظنًّا كشرعية وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لإبقاء النفوس المعصومة ، وصيانةً لها عن التلف ، فإن ذلك ليس مقطوع الحصول ؛ إذ يحصل إهلاكها مع شرعية القصاص لكن يغلب على الظن حصوله ، إذ الظاهر من حال العاقل أنه لا يقدم على القتل إذا علم أنه يقتل بسببه .

وثالثها : ما يستوى فيه الأمران قيل : هو كشرعية وجوب الحد على شارب الخمر فإنه محصل لمصلحة حفظ العقل ، لكن كونه كذلك يستوى فيه الأمران أعنى الوجود والعدم ؛ لأنا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومةً لكثرة المُقدِمين عليه من غير ترجيح وغلبة لأحد الفريقين فى العادة وفيه نظر ، ذلك أنا لو سلمنا ذلك فإنما كان كذلك للتهاون والتسامح فى إقامة الحد فأما مع

---

(١) هذه المسألة لبيان تقسيمات المناسب باعتبار إفضائه إلى المقصود من شرع الحكم يقينًا أو ظنًّا .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) لفظة (أو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

إقامته فلا (١) ، ونحن إنما نعتبر كونه مفضيًا إلى المقصود أو لا يكون مفضيًا إليه على تقدير رعاية المشروع ، فأما بمجرد تشريع الحكم مع قطع النظر عن ذلك فلا .

ورابعها : ما يكون حصول المقصود منه مرجوحًا كشرعية نكاح الآيسة لمصلحة التوالد والتناسل ، فإنه وإن كان ممكنًا عقلاً لكنه بعيد على مجرى العادة فكان مرجوحًا .

ولا يخفى أن الأول أقوى المراتب ، ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع (٢) .

والأولان لا نزاع فيهما عند القائلين بالقياس .

وأما الثالث والرابع مختلف فيهما ، والأصح أنه يجوز التعليل بهما إذا كان ذلك فى آحاد الصور الشاذة ، وكان ذلك الوصف فى أغلب الصور من الجنس مفضيًا إلى المقصود وإلا فلا .

والدليل عليه ما تقدم من جواز شرعية نكاح الآيسة لغرض التناسل وكذا تحقق رخصة السفر فى حق الملك المُتَرَفِّه الذى لم يتحقق بالنسبة إليه مشقة ، وكذا غيرهما من المظان الذى رتب الحكم عليها مع انتفاء ما هو مظنة له .

فأما إذا قطع بِخُلُوِّه عنه لم يجز التعليل به خلافًا للحنفية (٣) ، وهو كَلُحُوقِ نَسَبِ المَشْرِقِى من زوجته المغربية التى لم يرها(٤)، وكَوُجُوبِ الاسْتِبرَاءِ

---

(١) هذا مما يدل على فقه نفس عند المؤلف - رحمه الله - .

(٢) انظر هذه الأقسام التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - فى : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٢ مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٤٠ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٦ ، تيسير التحرير ٣/ ٣٠٨ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٢ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٤٠، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٣ .

(٤) إذا تزوج المشرقى مغربية وعلم أنهما لم يجتمعا ، ثم أتت بولد لستة أشهر فصاعدًا فقال الحنفية : يثبت النسب مراعاة لصورة السبب وهو النكاح . =

فى الجارية التى اشتراها فى المجلس بعد أن باعها فيه [1] ، فإنا نعلم قطعًا عدم العُلُوقِ منه ، وكذا نعلم براءة رحمها من ماء غيره ، والدليل عليه : أنه غير محتمل فى هذه الصورة فلا يكون الوصف مفضيًا إليه قطعًا ، وما شأنه كذلك لا يكون مناسبًا فلا يصح التعليل به .

وعلى هذا القياس تكون الأمثلة فى جانب دفع المفسدة ، فإن الحكم بفساد النكاح والبيع فى الأنكحة والبياعات الفاسدة يدفع المفسدة الناشئة من الحكم بصحتهما قطعًا ، والحكم بوجوب حد الزنا يدفع مفسدة الزنا ظنًا غالبًا ، والحكم بوجوب التعزير فى الصغائر التى تدعو النفس إليه غالبًا مما يستوى فيه الأمران ، والحكم برد الشهادة بتكثير اللعب بالشطرنج يفضى إلى دفع المفسدة الناشئة من القليل منه على سبيل المرجوحية .

= وقال الشافعية وغيرهم : لا يثبت النسب ؛ لأن مضمون السبب أمكن الاطلاع عليه فتلغى صورته ويعلق الحكم على مضمونه لأنه معلوم أن من بالمشرق لا يحبل من بالمغرب .
انظر المسألة فى المهذب ٢/ ١٢٠ ، فتح القدير ٣/ ٣٠٠ وما بعدها تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص ٣٠٠ .

(١) فقد ذهب الإمام أبو حنيفة وجمهور الشافعية والإمام أحمد فى أكثر الروايات عنه إلى أن على البائع استبراء الأمة التى اشتراها فى المجلس الذى باعها فيه مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشترى لأنهم اعتبروا السبب وهو حدوث الملك ،
إلا أن الزيلعى ذكر فى تبيين الحقائق ٦/ ٢٢ أن أبا حنيفة رجع وقال : لا يجب .
وذهب المالكية وهى رواية عن الإمام أحمد إلى عدم الاستبراء مع تيقن براءة الرحم.
انظر تفصيل ذلك فى : المدوّنة ٢/ ٣٤٧ ، المغنى والشرح الكبير ٩/ ١٦١ ، تبين الحقائق ٦/ ٢٢ ، تحفة المحتاج ٨/ ٢٧٣ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٣

المسألة الثالثة

في تقسيم المناسب [1] .

وهو من وجوه :

أحدها : أن المناسب إما حقيقى [2] ، وإما إقناعى ، ويظهر لك معنى الحقيقى عند تفسيرنا الإقناعى إذ قيل : بضدها تتبين الأشياء .

والحقيقى إما لمصلحة تتعلق بالدينا ، أو لمصلحة تتعلق بالآخرة أولهما .

أما الأول فهو على أقسام : وذلك لأن رعاية تلك المصلحة ، إما أن تكون فى محل الضرورة أو لا تكون ، والتى لا تكون فى محل الضرورة فإما أن تكون تابعة ومكملة للتى فى محل الضرورة [أو لا تكون ، والتى لا تكون مكملة للتى فى محل الضرورة] [3] فإما أن تكون فى محل الحاجة أو لا تكون فى محل الحاجة ، والتى لا تكون فى محل الحاجة فإما أن تكون مكملة للتى فى محل الحاجة [أو لا تكون كذلك بل هى جارية مجرى التحسينات والتزيينات ، وهى إما أن تكون على] [4] خلاف قاعدة معتبرة أو لا ، فهذه أقسام ستة :

أولها : التى فى محل الضرورة ، وهى التى تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لا تختلف فيها الشرائع والملل بل هى مطبقة على حفظها

---

(١) هذا تقسيم للوصف المناسب باعتبار ذات المناسبة .

(٢) المناسب الحقيقى يراد به : المناسب الذى لم يظهر بعد البحث عنه والتأمل فيه أنه غير مناسب . انظر : نهاية السول ٨١/٤ .
وأما المناسب الإقناعى فسيذكر المؤلف - رحمه الله - تفسيره بعد الكلام على المناسب الحقيقى .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

ورعايتها وهى الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والنسب والمال .

أما الدين فقد حفظ بشرع قتل المرتد ، وقتال الكفار ، وكون الذمى [(١)] لا يُقْتَل ولا يُقَاتَل لا يخل بهذا المقصود ؛ لأنه استسلم لأحكام الشرع فليس له دعوة باطنًا ، ولا شوكة ظاهرًا يفسد على الناس دينهم بخلاف الحَرْبِى [(٢)] .

وأما النفس فقد حفظت بشرع القصاص * قال الله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِى القِصَاصِ حَيَاةٌ يا أُولِى الأَلْبَاب ﴾ [(٣)] .

وأما العقل فقد حفظ بتحريم المُسْكِر وترتيب الحد على شربه / (١٧٣/ أ)

وأما النسل والنسب فقد حفظ بتحريم اللواط والزنا ، وشرع الحد والعقوبة على فعليهما ؛ إذ المزاحمة على الأبضاع تفضى إلى اختلاط الأنساب، المفضى إلى انقطاع التعهد عن الأولاد المفضى إلى إهلاكهم .

وأما المال فقد حفظ بتحريم الغصب والاختلاس والسرقة وشرع الزواجر والحد على تعاطيها ، فهذه الخمسة هى المصالح الضرورية التى هى أعلى مراتب المصالح والمناسبات [(٤)] .

وثانيها : التى تكون مكملة للضرورية ، وذلك كالمبالغة فى حفظ الدين

---

(١) أهل الذمة هم الكفار الذين أُقِرُّوا فى دار الإسلام على كفرهم بالتزام الجزية ونفوذ أحكام الإسلام فيهم .
انظر : جواهر الإكليل ١/ ١٠٥ ، كشاف القناع ٣/ ١١٦ .

(٢) أهل الحرب أو الحربيون هم غير المسلمين الذين لم يدخلوا فى عقد الذمة ولا يتمتعون بزمان المسلمين ولا عهدهم .
انظر : فتح القدير ٤/ ٢٧٨ - ٢٨٤ ، المغنى ٨/ ٣٥٢ ، ٣٦١ وما بعدها .

* آخر الورقة (٣٨) من نسخة (ص) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٧٩) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٠ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٤ ، الموافقات للشاطبى ٢/ ٨ وما بعدها المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢ .

بتحريم البدعة ، وعقوبة المبتدع الداعى إليها ، وكالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر وترتيب الحد عليه ، وكالمبالغة فى حفظ النسب والنسل بتحريم النظر والمس وترتيب الزجر على ذلك (١) .

وثالثها : التى تكون فى محل الحاجة فكتمكين الوليّ من تزويج الصغيرة؛ فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها فى الحال لكن الحاجة داعية إلى ذلك ، إذ الكفء الموافق لا يوجد فى كل حال ، فلو لم يقيده بالنكاح فربما فات لا إلى بدل عند الحاجة إليه ، ومثله تجويز البيع والإجارة وغيرهما فى عموم الأحوال وإن كان منه ما ينتهى إلى حد الضرورة كتمكين الوليّ من شراء الطعام والملبوس للصغير الذى فى معرض التلف من الجوع والبرد وكتمكينه من استئجار المرضعة له .

ورابعها : التى تكون مكملة للتى فى محل الحاجة وهى كرعاية الكفاءة ، ومهر المثل فى تزويج الصغيرة ، فإنه أفضى إلى دوام النكاح وتكميل مقاصده، وإن كان أصل الحاجة حاصلة بدون ذلك (٢) .

وخامسها : التى تكون جارية مجرى التحسينات من غير أن تعارضها قاعدة معتبرة كتحريم تناول المستخبثات ، وسلب أهلية الشهادة عن العبيد .

أما الأول : فلأن تناولها من جملة المستقبحات (٣) فيكون اجتنابها من المستحسنات ، وتحريمها مما يفضى إلى الاجتناب فيكون من المستحسنات .

وأما الثانى : فلأن العبد نَازِلُ القدر ، وَضِيعُ المنزلة على ما لا يخفي

---

(١) انظر : المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى الموضع السابق ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٠ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٢، المستصفى ١/ ٢٨٩، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٥، الموافقات ٢/ ٨ وما بعدها ، نهاية السول ٤/ ٨٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢ .

(٣) فى نسخة الأصل عبارة : « من غير أن تعارضها » بعد قوله : (المستقبحات) وهى مقحمة هنا إذ لا مناسبة لها والتصويب من نسخة (ص) .

تعليل ذلك ، والشهادة منصب شريف فلا يليق بحاله جريًا على ما اعتاده الناس من محاسن العادات فإنهم يرون إثبات المنصب الشريف لو ضيع الحال من قبيح التصرفات .

وأما سلب ولايته على من يلى أمره لو كان حرًا فليس من هذا القبيل ، بل هو من قبيل الحاجات لمناسبة المصلحة ؛ إذ الولاية عليه تستدعى الفراغ والخلو عن الأشغال حتى يتفرغ للنظر فى حاله وقضاء مهماته فى غالب الأوقات ، والعبد غير متفرغ لذلك لاشتغاله بخدمة السيد ، ولو فرض الخلو عنها فى أكثر الأوقات فإنه لا يناسب الإثبات أيضًا ؛ إذ لا يؤمن عن ذلك فى كل وقت لما أنه تحت تسخيره فى كل وقت بخلاف الشهادة فإنها لا تتفق فى غالب الأوقات بل فى نادره (١) .

وسادسها : التى من قبيل التحسينات لكنها تعارضها قاعدة معتبرة وهى «كالكتابة» (٢) فإنها وإن كانت مستحسنة فى العادات ومعدودة من المكرمات لكنها فى الحقيقة بيع الرجل ما له بماله وهو غير معقول (٣) .

وأما القسم الثانى : فهو ما يتعلق بالمصالح الأخروية ، وهى المصالح التى يحصل برعايتها تزكية النفوس عن الرذائل ، وتحليتها بالفضائل ، وتهذيب الأخلاق ، وحصول الثواب ودفع العقاب فى الدار الآخرة .

وأما القسم الثالث وهو ما يتعلق بالمصالح الدنيوية والأخروية معًا ، فهى التى يحصل برعايتها بعض ما تقدم من مصالح الدنيوية والأخروية كإيجاب الكفارات ، فإنه يحصل به الزجر عن تعاطى تلك الأفعال التى بسببها وجبت الكفارات ، ويحصل تكفير الذنوب ، وتلافى التقصير الذى حصل له من

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٢ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٥ ، نهاية السول ٤/ ٨٤ فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٣ .

(٢) هى بيع العبد نفسه بمال مؤجل فى ذمته . انظر : كشاف القناع ٤/ ٥٣٩ .

(٣) انظر : المصادر السابقة .

فعلها [1] .

ثم اعلم أنه قد يقع فى كل قسم من هذه الأقسام ما يظهر كونه منه ، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه .

أما الأول فهو كوجوب القصاص بالقتل بالمثقل ، فإنه يظهر أنه من قبيل المصلحة الضرورية فى حفظ النفوس ؛ لأنه لو لم يوجب القصاص به لما حصل حفظ النفوس وأن شرع القصاص فى المحدَّد ؛ لأن كل من يريد أن يقتل إنسانًا فإنه يَعْدِلُ عن المحدَّد إلى المُثَقَّل ، دفعًا للقصاص عن نفسه ؛ إذ ليس فى المثقل زيادة مؤنة ليست فى المُحَدَّد حتى يمكن أن يقال إنه لا يكثر به القتل بسبب تلك المؤنة كما يكثر فى المحدد فعدم وجوب القصاص فيه لا يفضى إلى الهَرْج والمَرْج كما فى المحدد بل كان المثقل أسهل من المحدد لوجوده من غير عوض ، فكل شرع روعى فيه حفظ النفوس لا يجوز أن يخلو عن وجوب القصاص بالمثقل [2] .

وأما الثانى فهو ما لا يظهر كونه من ذلك القسم ، وهذا ينقسم إلى ما يظهر منه أنه ليس من ذلك القسم [وإلى ما لا يظهر منه ذلك أيضًا بل يتساوى فيه الأمران أعنى كونه من ذلك القسم [3]] أو ليس منه .

أما الأول : فهو كإيجاب القصاص بالقتل بغرز الإبرة فى غير مقتل بحيث لا يُعْقِبُ ألمًا وورمًا ظاهراً ، فإنه يظهر منه أنه ليس من قبيل رعاية المصالح الضرورية ؛ إذ لا يفضى ذلك إلى إهدار النفوس إلا على الندور فلم يكن إيجاب القصاص فيه من قبيل رعاية المصالح الضرورية فى حفظ النفوس .

وأما الثانى / (١٧٤/أ) فهو كإيجاب قطع الأيدى باليد الواحدة فإنه

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٢٢٣ ، الأحكام للآمدى ٣/٢٧١ ، نهاية السول ٤/٨٦.

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

يحتمل أن يكون من قبيل رعاية المصلحة الضرورية ؛ إذ لو لم يوجب ذلك لأدى الأمر إلى أن كل من أراد قطع يد إنسان استعان بشريك ، ليدفع عن نفسه القصاص وحينئذ تبطل فائدة شرعية القصاص .

ويحتمل أن لا يكون منه ؛ لأنه يحتاج فيه إلى أن يشاركه فيه غيره والظاهر من حال ذلك الغير أن لا يساعده عليه فلم تكن المصلحة فى وجوب القصاص ها هنا كالمصلحة فى وجوب القصاص فى المنفرد (١) .

وأما المناسب الإقناعى فهو الذى يظهر منه فِى بادئ الأمر أنه مناسب لكن إذا بحث عنه حق البحث يظهر أنه غير مناسب (٢) .

مثاله : ما يقوله أصحابنا فى عدم جواز بيع الكلب والسرقين (٣) ، قياسًا على الخمر والميتة والعذرة (٤) : إن كون الشيء * نجسًا يناسب إذلاله ومقابلته بالمال فى البيع إعزاز له فالجمع بينهما متناقض ، فإذا كان هذا الوصف يناسب عدم جواز البيع ، وقد اقترن هذا الحكم به فى المقيس عليه وجب أن يكون هذا الوصف علة لعدم جواز البيع؛ لأن المناسبة مع الاقتران دليل العلية ، ثم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٥ ، نهاية السول ٤/ ٩٠ ، الإبهاج ٣/ ٦٥ .

(٣) السرقين : الزبل ، وهى لفظة أعجمية وأصلها سركين بالكاف فعُرِّبَت إلى الجيم والقاف ، ويقال سرقين أيضًا .
انظر : المصباح المنير ص ٢٧٣ .

(٤) أجمع الفقهاء على تحريم بيع الخمر والميتة ، واختلفوا فى بيع العذرة والسرجين :
فذهب الشافعية والحنابلة إلى منعه مطلقًا .
وذهب المالكية والحنفية إلى جواز بيع السرجين وتحريم بيع العذرة ، ونقل عن أبى حنيفة جواز بيع العذرة .
انظر : المهذب ١/ ٢٥٩ ، بداية المجتهد ٢/ ١٣٧ ، المغنى والشرح الكبير ٤/ ١٣ - ١٥ ، البحر الرائق ٨/ ٢٢٦ .

* آخر الورقة (٣٩) من نسخة (ص) .

ثم الوصف حاصل فى الفرع فوجب أن لا يجوز البيع ، فهذا وإن كان يظهر منه المناسبة فى أول الأمر ، لكنه عند حصول إمعان النظر فيه يظهر أنه ليس كذلك ؛ إذ لا معنى لكون الشىء نجسًا إلا أنه لا تجوز الصلاة معه ، ولا مناسبة بين هذا المعنى وبين عدم جواز البيع [1] .

وثانيها : الوصف المناسب بحسب شهادة الشرع لاعتباره وعدم اعتباره ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

وذلك لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو لا يعلم ذلك ، وحينئذ إما أن يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما .

وأما الأول فهو على أقسام :

وذلك لأنه إما أن يعلم أنه اعتبره الشارع بخصوص وصفه ، أو بعموم وصفه ، أو بهما معًا .

وعلى التقديرات الثلاثة فإما أن يكون فى عين الحكم ، أو فى جنسه أو فيهما معًا ، فإذا ضربت الثلاثة الأول فى الثلاثة الأخيرة حصلت أقسام تسعة فهذه الأقسام بحسب القسمة العقلية ، وأما الواقع منها فى الشرع فإنما هو أقسام خمسة هى :

أولها : ما عرف اعتباره فى الشرع بخصوص الوصف فى خصوص الحكم، وبعموم الوصف فى عموم الحكم ، وهو كقياس القتل بالمثقل على[2] الجارح فى وجوب القصاص بجامع كونه قتلاً عمدًا عدوانًا ، وأنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلاً عمدًا عدوانًا فى خصوص الحكم ، وهو وجوب القصاص فى النفس فى المحدد ، وعرف تأثير جنسه وهو عموم كونه جناية على المحل المعصوم فى عموم الحكم وهو وجوب القصاص كما فى الأطراف ،

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٥ ، نهاية السول ٤/ ٨٩ - ٩٠ .

(٢) فى نسخة (ص) (عن) .

وهذا القسم يسمى بالمناسب الملائم وهو متفق عليه بين القائسين (١) .

وثانيها : ما عرف اعتباره بخصوص كونه وصفًا فى خصوص الحكم وهو كقياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر بجامع كونها مسكرة ، فإنه عرف تأثير وصف الإسكار فى التحريم فى الخمر ، ولم يعرف تأثيره فى جنس الحكم ، ولا تأثير جنسه فى عين الحكم ، ولا تأثير جنسه فى جنسه .

ولا يخفى عليك أن انتفاء هذه الأقسام تارة بانتفاء التأثير ، وتارة بانتفاء الجنسية ، وهذا القسم يسمى بالمناسب الغير الملائم ، وبالمناسب الغريب ، وهذا على تقدير أن لا يرد فيه نص ولا إيماء دال على كون السكر علة التحريم فأما على تقدير ورود ذلك خرج هذا عن أن يكون من هذا القسم إذ عرفت عليته حينئذ بالنص أو بالإيماء لا بالمناسبة ، وهذا القسم مختلف فيه بين القائسين :

فمنهم من أنكر العمل به .

ومنهم من اعترف به وهو الأولى ؛ لأنه يفيد ظن العلية ؛ إذ لا تفاوت بين السكر وبين الحرمتين ، واختلاف المحل لا مدخل له فى الحكم ظاهراً فأينما ثبت السكر ثبت التحريم ، ولأن الحكم لا بد له من علة إذ الحكم بلا علة إما ممتنع عقلاً أو عادةً - على اختلاف المذهبين - وتلك العلة إما ظاهرة لنا أو غير ظاهرة لنا ، الثانى باطل ؛ لأنه يلزم منه كون ذلك الحكم تعبديًا وهو خلاف الأصل وفاقًا ، فيتعين الثانى ، ولزم منه أن يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهو المطلوب (٢) .

وثالثها : ما عرف اعتباره بخصوص كونه وصفًا فى عموم الحكم ، وهو

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٦ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٢ ، نهاية السول ٤/ ٩٤ .

(٢) انظر : شفاء الغليل ص ١٤٨ ، المستصفى ٢/ ٣٢٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٢ .

كقياس تقديم الأخوة من الأب والأم على الأخوة من الأب فى النكاح على تقديمهم عليهم فى الإرث والصلاة ، فإن الأخوة من الأب والأم نوع واحد فى الصورتين ولم يعرف تأثيره فى التقديم فى ولاية النكاح لكن عرف تأثيره فى جنسه وهو التقديم عليهم فيما يثبت لكل واحد منهما عند عدم الآخر كما فى الإرث والصلاة .

وهذا القسم دون الثانى ؛ لأن الاختلاف بين الخاصين أقل من الاختلاف بين الخاص والعام ، فكان ظن العلية فى الأول أكثر (١) .

ورابعها : عكسه وهو ما عرف اعتباره بعموم الوصفية فى خصوص الحكم، وهو كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر تعليلاً بالمشقة ، والمشقة جنس وإسقاط قضاء الصلاة/ (١٧٥/أ) نوع واحد يشتمل على صنفين ، إسقاط قضاء الكل وإسقاط قضاء البعض ، وقد ظهر تأثيرها فى هذا النوع ضرورة تأثيرها فى إسقاط قضاء الركعتين .

وهذا القسم والثالث متقاربان لكن الثالث أولى ؛ لأن الإبهام فى العلة أكثر محذوراً من الإبهام فى المعلول (٢) .

وخامسها : ما عرف اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم وهو كتعليل [كون] (٣) حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف ضرورة أنه مظنة (٤) الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسًا على الخلوة ، فإنها لما كانت مظنة الوطء ، أقيمت

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٦ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٤ ، نهاية السول ٤/ ٩٥ فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٧ .

(٣) لفظة (كون) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) فى ص (مضرة) .

مقامه فى الحرمة فكذا ما نحن فيه ، والجامع كون كل واحد منهما مظنة [1] .

ثم قد عرف أن الجنس [2] ينقسم إلى عال ليس فوقه جنس ، وإلى متوسط فوقه وتحته جنس ، وإلى سافل ليس تحته جنس وفوقه جنس [فأعم أوصاف الوصف هو كونه وصفًا يُناط به الحكم فيندرج تحته المناسب وغيره وأخص منه المناسب] [3] فيخرج منه غيره ، وأخص منه الضرورى فيخرج منه ما ليس بضرورى ، وأخص منه الضرورى فى حفظ الدين أو النفس فيخرج منه ما عداه ، وأعم أوصاف الحكم هو كونه حكمًا شرعيًا ، وأخص منه كونه واجبًا أو ندبًا أو محرمًا ، وأخص منه كونه عبادة وغيرها ، وأخص منها كونه صلاة وغيرها ، وأخص منها الفرض والنقل هكذا وقع فى كلام بعضهم ، ولا يستقيم ذلك إلا إذا حمل الخصوص على الخصوص من وجه دون وجه ، وإلا لزم حصول الوجوب فى صلاة النفل ضرورة أن العام حاصل فى الخاص وهو ممتنع .

ثم كل ما كان الخصوص فيه أكثر من جهة الوصف والحكم من هذه المراتب كان ظن كونه معتبراً فى ذلك الحكم أكثر[4] .

وأما القسم الثانى وهو المناسب الذى يعلم أن الشارع ألغاه فهو كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما سأله عما ذا يجب عليه وقد أفطر فى نهار رمضان بالوقاع عمداً ؟ يجب عليك صوم شهرين متتابعين . فقيل له : أليس أن هذه الكفارة مرتبة أولها العتق فهلا أمرته بذلك مع سعة قدرته عليه ؟ فقال: لو أمرته بذلك لهان عليه الأمر فربما كان لا ينزجر عن ذلك ، وأقدم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٧ ، نهاية السول ٤/ ٩٥ .

(٢) الجنس : اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع . التعريفات ص ٧٨ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٣ ، نهاية السول ٤/ ٩٧ .

على مثله مرات أخر واستحقر ذلك فى قضاء شهوة الوقاع ، فكانت المصلحة فى إيجاب صوم الشهرين لينزجر عن مثله كرة أخرى (١) ، فهذا وإن كان مناسبًا لكن ألغاه الشارع ولم يلتفت إليه حيث أوجب هذه الكفارة بصريح النص [مرتبة من غير فصل بين المكلفين والقول به مخالفة للنص *] (٢) فيكون باطلاً ، وكيف لا وفتح هذا الباب يفضى إلى [تغيير] (٣) قواعد الشرع وقوانينها عند تغير الأحوال هذا مع ما أنه يتضمن مفسدة تربو على ما تخيله من المصلحة وهى عدم الثقة للمكلفين بقول العلماء وعدم الاعتماد على فتواهم، فإنه إذا عرف ذلك من صنيعهم لم يحصل الظن بصدقهم فيما يفتون به ، وذلك يفضى أن لا يعمل العامى بالشرع أصلاً (٤) .

وأما القسم الثالث وهو المناسب الذى لا يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه فهو الذى لا يشهد له أصل معين (٥) من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق وهذا هو المسمى « بالمصالح المرسلة » وستعرف هل هى حجة أم لا ؟

واعلم أن هذا إنما يكون بحسب أوصاف أخصَّ من كونه وصفًا مصلحيًا

---

(١) تنسب هذه الفتوى إلى الإمام يحيى بن يحيى الأندلسى حيث أفتى الملك عبد الرحمن بن الحكم الأموى فى وقاعه لجاريته فى نهار رمضان بأن لا كفارة له إلا صيام شهرين متتابعين قال : لأن ذلك أدعى لزجره . وقد أنكر العلماء عليه ذلك . انظر : المستصفى ١/ ١٨٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٥، نهاية السول ٤/ ٩٣ مع تعليقات الشيخ بخيت ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٦ .

* آخر الورقة (٤٠) من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) كلمة (تغيير) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٢٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٥ ، نهاية السول ٤/ ٩٢.

(٥) فى (ص) : (معتبر) والمثبت أولى لأن المؤلف لما أعادها بعد قليل قال : « أن لا يشهد له أصل معين باعتباره » .

وإلا فعموم كونه وصفًا مصلحيًا مشهــود له بالاعتبار ، فلا يتصور أن لا يشهد له أصل معين باعتباره بل كل الأصول تشهد له بذلك الاعتبار [1] .

(۱) انظر : المحصــول جـ ٢ ق ٢ / ٢٣٠ ، الأحكام للآمدى ٣ / ٢٨٤ ، نهـاية السول ٩٨/٤ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢٨٤/٢ .

التقسيم الثالث

المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر ، وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم ، وغير الملائم إما غريب ، أو مرسل ، أو ملغى ؛ وذلك لأن المناسب إما معتبر أو غير معتبر والمعتبر إما عين الوصف فى عين الحكم ، أو عينه فى جنسه أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فإن كان الأول والثانى فإما أن يكون اعتباره فيهما بالنص أو بالإجماع أو بالإيماء والتنبيه أو لا بل بالمناسبة أو غيرها من الطرق العقلية .

فإن كان الأول فهو المؤثر يسمى بذلك لأنه ظهر تأثيره فيهما فلا يحتاج فيه إلى المناسبة ، وهو كتعليل الولاية فى النكاح بالصغر دون البكارة . فإنه قد ظهر تأثيره فى الولاية عليه فى عين النكاح بالإجماع .

ومنهم من قال : إن ما يعرف اعتباره بالإيماء والشبه فليس بمؤثر بل هو ملائم أو غريب .

وإن كان الثانى فالأول منهما هو المناسب الغريب وهو كالمسكر فى تحريم الخمر على الوجه الذى تقدم ذكره ، والثانى منهما هو الملائم ، وإن كان الثالث والرابع فهما أيضًا معدودان من الملائم .

وغير المعتبر إما ملغى وهو الذى ثبت أنه ألغاه الشارع كما تقدم مثاله ، أو غير ملغى هو المناسب المرسل وهو إن ثبت عدم مجانسة جنسه القريب فمردود وفاقًا وإلا فمختلف فيه على ما سيأتى شرح ذلك - إن شاء الله تعالى - (1) .

---

(1) انظر : المستصفى ٢٩٧/٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٤٢/٢ ، نهاية السول ١٠٣/٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢٨٢/٢ .

التقسيم الرابع

المناسب إما مُحصِّل للمصلحة الدنيوية أو الدينية أو لهما معًا .

أما الأول فإما أن يكون محصلاً لأصل المقصود ، أو تكميل المقصود وكل واحد منهما إما محصل له فى الابتداء أو فى الدوام فهو إذن أقسام أربعة :

أولهما / (١٧٦/أ) : ما يحصل أصل المقصود ابتداءً ، وهو كالبيع والنكاح والإجارة الصادرة من الأهل المضافة إلى المحل ، فإنها تحصل ما يترتب عليها من المقاصد الأصلية كملك العين والبضع ، والمنفعة .

وثانيها : ما يحصل أصل المقصود دوامًا [(١)] وهو كشرعية القصاص فى القطع والقتل فإنه يحصل المقصود الأصلى وهو حفظ النفس لكن فى الدوام .

وثالثها : ما يحصل تكميل المقصود فى الابتداء كاشتراط طهارة البدن والمكان ، وتوجه القبلة ، وستر العورة فى الصلاة ؛ وذلك لأن المقصود الأصلى من الصلاة إنما هو تعظيم الرب سبحانه وتعالى ، وكون العبد ذاكرًا فى كل ساعة بأن له خالقًا يستحق العبادة والتعظيم ، ولا شك فى أن هذا المقصود يكمل بإشتراط هذه الأمور فى ابتداء الشروع .

ورابعها : ما يحصل المقصود التكميلى وهو كاشتراط عدم الكلام فى الدوام ، فإنه لو أبيح له ذلك لأخل بكمال التعظيم فى الدوام [(٢)] .

---

(١) فى الأصل : (وفاقا) والمثبت من (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧١ .

المسألة الرابعة

فى أن مناسبة المصلحة تبطل وتحرم بمناسبة مفسدة مساوية أو راجحة[1] ، وقال قوم لا تبطل وهو اختيار الإمام [2] .

[والمعنى] [3] من انخرامها وبطلانها هو : أن لا يقضى العقل بمناسبتها للحكم إذ ذاك فلا يكون لها أثر فى اقتضاء الأحكام ، لا أنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة وذهابها عنه فإن ذلك لا يكون تعارضًا .

لنا وجوه :

أحدها : أنه لو لم تبطل مناسبة المصلحة بمناسبة مفسدة مساوية أو راجحة لكانت معمولة بها إذ هو معناه أو لازمه ، وحينئذ إن عمل بها وحدها يلزم إما ترجيح أحد المتساوين على الآخر ، أو ترجيح [المرجوح على الراجح] [4] ، وكلاهما ممتنع عقلاً ، أو بهما معًا وحينئذ يلزم الجمع بين الأحكام المتضادة وهو ممتنع أو خلاف الأصل .

وثانيها : أن العقلاء لا يعدون فعل ما فيه مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها مصلحة بل يعدونه عبثًا ، والعبث غير معدود من المناسب فلا يكون فعله مناسبًا .

وثالثها : أن صريح العقل حاكم بأن دفع المفسدة أهم من جلب المصلحة

---

(١) وهذا مذهب الأكثرين ومنهم ابن الحاجب والآمدى والمؤلف .
انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤١ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٦ ، نهاية السول ٤/ ١٠٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٢ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤١ ، روضة الناظر ٣١١ ، نهاية السول ٤/ ١٠٣ .

(٣) كلمة (والمعنى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

ومقدم عليها ، واستقراء الشريعة يدل عليه أيضًا ، ويلزم من هذا أن لا يجوز العمل بمناسبة المصلحة المعارضة بمناسبة المفسدة المساوية أو الراجحة لئلا يلزم ترك الأهم والعمل بالمهم أو التسوية بينهما .

ورابعها : القياس على الدليل ، فإنه إذا عارضه دليل آخر راجح أو مساوٍ له فى صحة المتن والدلالة فإنه وإن لم تبطل دلالته لكن لا يجوز العمل به ولو بوجه ما فكذا ها هنا والجامع عدم إفادة الظن بمقتضاه (١) .

واحتجوا بوجوه :

أحدها : أن المناسبتين المتعارضتين إن كانت متساويتين لم يكن إبطال أحدهما بالأخرى أولى من العكس ، فأما أن يبطل كل واحد منهما بالآخر وهو محال ؛ لأن علة بطلان كل واحد منهما حينئذ إنما هو وجود الآخر ، والعلة مع المعلول ، فلو بطل كل واحد منهما بالآخر لزم أن يكون وجود كل واحد منهما مع بطلان الآخر فيلزم أن يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال ، أو لا يبطل واحد منهما بالآخر حال التعارض وهو المطلوب .

وإن كانت إحداهما أرجح من الأخرى فها هنا لا يلزم التفاسد أيضًا ؛ لأنه لو لزم ذلك لزم أن يكون بينهما منافاة فإن [الشىء إذا لم يكن منافيًا للشىء لم يلزم من حصوله انعدام ذلك الشىء لكن لا منافاة] (٢) بينهما لما بينا جواز اجتماعهما فى القسم الأول ، وحينئذ لم يلزم اندفاع إحداهما بالأخرى.

ولأن الراجحة * إذا عارضت المرجوحة ونفتها ، فإما أن ينتفى منها شىء لأجل معارضة المرجوحة أو لا ينتفى والقسمان باطلان فبطل التعارض .

أما الأول فلوجهين :

---

(١) انظر هذه الأدلة فى : الأحكام للآمدى ٣/٢٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٤١ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

* آخر الورقة (٤١) من نسخة (ص) .

أحدهما : أنه لو انتفى من الراجحة شيء فمن الظاهر أنه لا ينتفى إلا قدر المرجوحة وإلا لزم الانتفاء أو الترجيح بلا سبب لكن ذلك باطل لما سبق فى المتساويين .

وثانيهما : أنه ليس انتفاء بعض الراجح بالمرجوحة وبقاء بعضه أولى من انتفاء الباقى وبقاء المنتفى ، فإما أن ينتفى الكل وهو باطل لما سبق ، أو لا ينتفى منه شىء ، وهو أيضًا باطل لما سيأتى فى القسم الثانى ولأنه يلزم منه خلاف التقدير .

وأما القسم الثانى وهو أن لا ينتفى من الراجحة شىء فهو أيضًا باطل ؛ لأنه يلزم أن تكون المفسدة المعارضة بالمصلحة المرجوحة كالمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وهو باطل قطعًا [1] .

وجوابه : أنا لا نسلم أن على تقدير تساوى المناسبتين ليس إبطال أحدهما بالأخرى أولى من العكس ؛ وهذا لأن إبطال مناسبة المفسدة أولى لما أن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة ، وإبطال مناسبة المصلحة بأعمال مناسبة المفسدة [أولى لما أن دفع المفسدة] [2] بأن لا يفعل ذلك الفعل للمصلحة حتى لا توجد المفسدة ، ولما أن العقلاء يعدون فعل ما فيه مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها عبثًا وسفهًا فإن من سلك مسلكًا يفوت درهمًا ويحصل آخر مثله أو أقل منه فإنهم يعدونه عابثًا وسفيهًا .

قوله فى / (١٧٧/أ) القسم الثانى : إنه لا منافاة بينهما فلا يلزم التفاسد .

قلنا : نعم لا منافاة بين المناسبتين من حيث إنه يجوز أن يكون الفعل الواحد مشتملاً على المصلحة والمفسدة معًا ، لكن بينهما منافاة بالغرض وهي

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤١ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٤ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

منافاة الإفضاء إلى المقصود ؛ فإن جلب المصلحة وإن كان مقصودًا لكن دفع المفسدة أيضًا مقصود ، وفعله لغرض الإفضاء إلى المصلحة يفضى إلى حصول المفسدة ، وتركه لأجل دفع المفسدة يفضى إلى ترك المصلحة وكل واحد منهما لا يحصل على وجه يكون مقصودًا فكان بينهما منافاة من هذا الوجه (١) .

وثانيها : أن الشارع قد رتب على الشىء الواحد أحكامًا مختلفة لما فيه من المناسبة المختلفة كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة والبيع فى وقت النداء ، فإنه قد رتب عليهما الثواب والملك من حيث الصلاة والبيع ، ورتب عليهما العقاب من حيث كونها فى الغصب ، وكونه فى وقت النداء فرتب [على جهتى المصلحة والمفسدة مقتضاهما وذلك] (٢) يدل على إعمالهما وعدم بطلانهما بتعارضهما من حيث إن المصلحة والمفسدة إن كانتا متعارضتين بأن كانتا متساويتين وجب أن يندفع كل واحد منهما بالآخر ، فلا تبقى مصلحة ولا مفسدة وحينئذ يجب أن لا يترتب عليهما مقتضاهما وقد ترتب هذا خلف .

وإن كانت إحداهما أرجح من الأخرى فيكون الحاصل حينئذ مقتضى الراجح دون المرجوح فكان يجب أيضًا أن لا يترتب الأمران عليهما معًا وقد ترتبا هذا خلف (٣) .

وجوابه : أن هذا ليس من قبيل ما نحن فيه ؛ وهذا لأن النزاع إنما هو فيما إذا كانت المناسبتان لازمتين لفعل الشىء بحيث لا ينفك الشىء عنهما وما نحن فيه ليس كذلك ؛ لأن مناسبة كون الصلاة فى الدار المغصوبة يقتضى عدم صحتها غير لازمة لفعل الصلاة من حيث هى صلاة ، كما أن مناسبة كونها صلاة سببًا للثواب لازمة لها وكذا القول فى الصورة الثانية فلم يحصل

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٢ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٥ ، الأحكام للآمدى ٢/ ٢٧٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤١ .

التعارض بينهما ، إذ لا تعارض بين مقتضى الذاتى والخارجى فكان الواجب فى مثله ترتيب حكم كل واحد منهما [1] .

وثالثها : أن السلطان إذا ظفر على جاسوس عدوه المنازع له فى مملكته ، فإنه يحسن منه أن يعاقبه ، أو يقتله زجراً له ولأمثاله عن مثل صنيعه ، ويحسن منه أيضًا أن يعفو عنه ويحسن إليه إما للاستهانة بعدوه ، أو لقصد كشف أسراره أو ترغيبًا لأعوانه إلى نفسه وأى الأمرين منهما فعل فإنه لا يعد خارجًا عن [مقتضى المناسبة والحكمة ، وإن كانت المناسبتان متساويتين أو إحداهما أرجح من الأخرى وإن لزم منه] [2] فوات مقصود الأمر الثانى .

وجوابه : منع حسن ذلك على الإطلاق بل إنما يحسن منه فعل الراجح منهما حتى لو فعل المرجوح لم يعد تصرفه مناسبًا موافقًا لتصرفات العقلاء [3].

ورابعها : أن العقلاء يقولون فى فعل معين إن الإتيان به مصلحة فى كذا لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ، ولو لا صحة اجتماع وجهى المصلحة والمفسدة فى شىء واحد وإلا لما صح هذا .

وجوابه : أنه يصح اجتماع جهتى المصلحة والمفسدة لما بينا أنه لا منافاة بينهما ، لكن لا يلزم من ذلك أن لا تبطل بالمعارضة لجواز أن يبطل لما بينهما من المنافاة بالغرض كما تقدم [4] .

وخامسها : أن المجتهد قد يظهر له تقديم الأخ من الأب والأم على الأخ من الأب فى الميراث لاختصاصه بقوة القرابة ، فإن قرابة الأخوة من الأب قد

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢/٢٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٤٢ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣/٢٧٧ - ٢٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٤٢ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٢٣٦ ، الأحكام للآمدى ٣/٢٧٧ - ٢٧٨ .

تفوت بقرابة الأمومة التى لها مدخل فى الإرث ، وقد يظهر له التسوية لاشتراكهما فى القرابة التى تثبت العصوبة وإلغاء قرابة الأمومة التى لا مدخل لها فى التعصيب ، وبأى الاحتمالين منهما حكم وأفتى فالعقل يقتضى تساوى النظر من غير احتياج إلى الترجيح بأنه غير خارج عن المناسبة ومقتضى الحكمة، ولو كانت المناسبة تبطل بالمعارضة لما جاز ذلك إلا بعد الترجيح ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها لا تبطل بالمعارضة .

وجوابه : منع كونه غير خارج عن مقتضى المناسبة والحكمة مطلقًا ، بل إنما يعد مناسبًا وآتيًا بمقتضى الحكمة أن لو حكم بما غلب على ظنه رجحانه ، أما مطلقًا فلا (١) .

واعلم أن كل من قال بجواز تخصيص العلة فلابد له من القول ببقاء المناسبتين واجتماع جهتى المصلحة والمفسدة ؛ وذلك لأن القول بجواز إحالة انتفاء الحكم على تحقق المنازع مع وجود المقتضى إما أن يكون لمناسبة راجحة أو مساوية أو مرجوحة فإن * كان الأول أو الثانى فقد لزم منه تحقق مناسبة المقتضى المرجوحة أو المتساوية وإلا فقد كان الحكم منتفيًا لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع ؛ فإن المقتضى إذا لم يكن مناسبًا لم يكن مقتضيًا ، فكان الانتفاء مضافًا إليه لما عرف أن إضافة انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أولى من إضافة انتفائه إلى وجود المانع لكنه خلف ؛ إذ التقدير : أن انتفاء الحكم إنما هو لوجود المانع ، وإن كان الثالث فقد لزم انتفاء الحكم بمناسبة المانع المرجوحة إذ لو لم يكن مناسبًا أصلاً مع أن انتفاء الحكم مضاف إليه لم تكن المناسبة شرطًا/ (١٧٨/ أ) فى العلة ؛ إذ المانع علة عدم الحكم فجاز إثبات الحكم بما ليس بمناسب مع انتفاء جهة الأخرى للعلية هذا خلف .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٧ - ٢٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٢ .

* آخر الورقة (٤٢) من نسخة (ص) .

وأما من لم يقل بجواز تخصيص العلة : فمنهم من يقول ببطلان المناسبة بالمعارضة والعمل بأحدهما عندها إنما هو بالترجيح .

ومنهم من لم يقل بذلك كالإمام فإنه لا يرى تخصيص العلة وقال ببقاء المناسبتين عند التعارض (١) .

تنبيه

إذا عرفت أن المناسبة تبطل بالمعارضة فعند التعارض لا يعمل بأحدهما إلا بالترجيح ، والترجيح قد يكون تفصيليًا يختلف باختلاف المسائل ولا يمكن إيراده فى هذا المقام ، وقد يكون احتماليًا لا يختلف باختلاف المسائل فيطرد فى الكل وهو كما يقال : الحكم فى الأصل مضاف إلى المصلحة الفلانية ، وهى راجحة على ما عارضها من المفسدة وإلا لزم أحد الأمور الثلاثة وهو : إما أن يكون الحكم مضافًا إلى عين تلك المصلحة المرجوحة ، أو إلى مصلحة أخرى غير تلك المصلحة المرجوحة ، أو لا يكون مضافًا إلى مصلحة أصلاً بل يكون الحكم تعبديًا والأقسام الثلاثة باطلة فبطل أن لا تكون المصلحة راجحة .

أما الأول ؛ فلأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح غير جائز ؛ لأنا إنما نتكلم تفريعًا على أن المناسبة تبطل بالمعارضة ، فكان يجب أن لا يرتب فى صورة تلك المصلحة المرجوحة حكم ، وحيث رتب الحكم دل على أنه غير مضاف إلى المصلحة المرجوحة .

أما الثانى فلأنا بحثنا وفتشنا فلم نجد فيه غير ذلك الوصف المشتمل على المصلحة الفلانية وذلك يدل ظاهرًا على عدم حصوله فيه .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٠ .

وأما الثالث : فلأن الحكم التعبدى نادر وإلحاق الفرد بالأعم والأغلب أولى ، ولأن الحكم الذى عقل معناه أقرب إلى القبول ، وأدعى إلى الانقياد ، فكان أفضى إلى تحصيل المقصود من شرع الحكم والشارع حكيم ، والحكيم إذا كان لحصول مقصوده طريقان سلك ما هو أفضى إلى حصول المقصود فيغلب على الظن شرعيته على هذا الوجه .

لا يقال : عدم وجدان وصف آخر مع البحث الشديد والتفتيش البليغ وإن دل على رجحان تلك المصلحة على ما يعارضها من المفسدة لكن عدم وجدان ما به يترجح على معارضها بعد البحث والتفتيش البليغين يدل على عدم رجحانها فليس اعتبار أحد البحثين أولى من العكس .

قلت : بل اعتبار بحثنا أولى ؛ لأن بحثنا إنما هو عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى عن محل الحكم وهو متحد ، وبحثكم إنما هو عما به الترجيح وهو غير منحصر فى محل الحكم ؛ فإن الترجيح قد يكون بأمور تعود إلى ذات العلة ، وقد يكون بأمور خارجة عنها ، ومعلوم أن الحاصل بعد البحث الشديد [عن الشىء] [1] المنحصر فى محل واحد وعدم وجدانه ، أما العلم بعدم وجوده أو الظن الغالب القريب من القطع بخلاف الظن الحاصل بعد البحث عن الشىء الغير المنحصر فإنه ليس كذلك فكان اعتبار بحثنا أولى.

فإن قلت : ما به الترجيح يجب أن يكون فى محل الحكم وإلا لم يتحقق به الترجيح فى محل الحكم وحينئذ لا فرق .

سلمنا تعدد محل بحث الترجيح واتحاد محل بحث الوصف لكن الظن الحاصل بعد البحثين يحتمل أن يكون متساويًا . ويحتمل أن يكون متفاوتًا فعلى التقديرين من هذه الثلاثة يكون انتفاء رجحان ظن عدم وصف آخر حاصلاً وعلى التقدير الواحد يكون رجحان ظن العدم حاصلاً ولا شك أن ما

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

يقع على تقديرين من الثـلاثة يكون أغلب مما يقع على تقدير واحـد من الثلاثة فكان ظن عدم الرجحان أغلب .

قلت : الجواب عن الأول بمنع الملازمـة فإنا لا نسلم أن ما به التـرجيح إذا لم يكن فى محل الحكم لم يحصل به الترجيح فى محل الحكم ؛ وهذا لأنه قد يرجح أحد النصين أو أحد القياسين أو إحدى الـعلتين بسبب أمور خارجية عن ذاتهما كما شهد به استقراء باب التراجيح .

فإن قال : بأن تلك الأمور لابد وأن توجب قـوة فى [محل] [1] الحكم وإلا لم تصلح للترجيح غاية ما فى الباب أنه بطريق الوساطة والترجيح أبدًا إنما يكون بما هو فى محل الحكم .

قلت : فيكفينا هذا القدر من الفرق وهو أن الموجب للقوة التى حصل بها التـرجيح فى مـحله غيـر منحـصر فى مـحل واحد بخـلاف الوصف الموجب للحكم فإن محله منحصر فكان غلبة الظن بعدمه بعد التفتيش أكثر .

وعن الثانى أن ذلك إنما يلزم فيما إذا كانت الاحتمالات كلها متساوية فأما إذا كان بعضها أظهر وأغلب فلا نسلم ذلك ، ألا ترى أن الغالب على الإنسان إنما هو الصحة ولانتفائها أسـباب عديدة مع أنه لا يغلب على الظن وقوعه فى المرض ، وكذلك الـربح فى التجارة هو الغـالب ولانتفـائه أسبـاب عديدة ولا يغلب على الظن وقوع التاجر فى الخسارة [2] .

---

(١) كلمة (محل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٧٩ - ٢٨٠ .

المسألة الخامسة

فى إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على كون الوصف علة الحكم .

فنقول : الدليل على ذلك وجهان :

أحدهما وهو مبنى على مقدمات :

إحداها : هى أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، يدل عليها وجوه :

أحدها : الإجماع وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن العقلاء مجمعون على أنه تعالى حكيم ، والحكيم هو الذى [يكون [(١)]] فعله لمصلحة فمن يفعل لا لمصلحـة سواء كان لمفسدة أو لم يكن لها * أيضًا لم يعد حكيمًا / (١٧٩/أ) .

وثانيهما : أن أئمة الأمصار فى جميع الأعصار من أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكم مقـصودة عائدة إلى العبـيد لاستحـالة عودها إلى الله تعالى ، وإن اختلفوا فى كون ذلك بطريق الوجوب كما يقوله القائلون بالتحسين والتقبيح ، أو بحكم التفضل والوقوع كما يقوله من لم يقل به [(٢)] .

وفى هذا التقرير نظر ؛ وذلك لأن من لم يقل من الأئمـة بالقياس ربما لا يساعده على هذا ، فإن الأحكام عنده غير مـعقولة المعنى بل ربما زعم بعضهم أنها على خـلاف المعقـول فكيف يحصل منهم الإجـماع على مـا ذكر ؟ نعم يصح ذلك على رأى القائلين بالقياس .

---

(١) لفظة (يكون) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* آخر الورقة (٤٣) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ /٢٣٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٥ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٨ .

وثانيها : أن تخصيص الواقعة المعينة بحكم معين إن لم يكن لمرجح لزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال ، وإن كان لمرجح فذلك المرجح يستحيل أن يعود إلى الله تعالى .

أما أولاً : فبالإجماع .

وأما ثانيًا : فلأنه حينئذ يلزم أن يكون مُسْتَكْمَلاً بذلك المرجح لأن كل من كان فاعليته لأمر يعود إلى نفسه كان ناقصًا فى نفسه مستكَملاً بذلك الأمر وهو ممتنع فى حقه تعالى فيتعين أن يكون لمرجح يعود إلى العبيد ، وهو إما المصلحة أو المفسدة ، أو لا المصلحة ولا المفسدة ، والقسمان الأخيران باطلان بالإجماع فيتعين الأول [1] .

فإن قلت : ففعله لأمر يعود إلى العبيد إن لم يكن له فيه غرض بل وجوده وعدمه بالنسبة إليه سواء لزم الترجيح من غير مرجح ، وإن كان له فيه غرض عاد حديث الاستكمال .

قلت : غرض الإحسان إلى المحتاجين لا يعده العقلاء نقصًا بخلاف غرض النفس فإنه يعد نقصًا .

وثالثها : لو شرع الله تعالى الأحكام لا لمصلحة تعود إليه تعالى ولا إلى العبيد لكان إما عابثًا أو ظالمًا ؛ لأنه إن لم يفعله لغرض ما لزم الأول ، أو لغرض إضرارهم لزم الثانى وهما باطلان .

أما أولاً فبالإجماع فإن العقلاء بأسرهم أجمعوا على أنه تعالى ليس بعابث ولا ظالم .

وأما ثانيًا : فلقوله تعالى : ﴿ **أَفَحَسِبْتُم أَنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثًا** ﴾[2] ، ﴿ **رَبَّنَا**

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٥ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية (١١٥) .

مَا خَلَقْتَ هَذَا باطلاً ﴾ [1] وقوله تعالى : ﴿ وما اللهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِين ﴾[2] وقوله : ﴿ وَمَا ربُّكَ بظلاَّمٍ للعَبِيد ﴾ [3] .

وأما ثالثًا: فلأن العبث والظلم صفتا نقص وهو على الله تعالى محال[4].

ورابعها : الاستدلال بكل ما فى القرآن والأحاديث من النصوص الدالة على أنه تعالى رحيم رؤوف ، وأن رحمته وسعت كل شيء ، وأن الرسول كان رحمة للعالمين ، وأنه كان هدى لهم ، وأنه كان رؤوفًا رحيمًا بالمؤمنين وأنه لم يشرع ما فيه ضررهم ، وأنه لم يرد بهم العسر بل يريد لهم اليسر ، ولم يشرع لهم ما فيه حرجهم ، وأنه تعالى ما بعثه إلا بالحنيفية السمحة السهلة نحو قوله تعالى : ﴿ إن ربَّكَ من بعدها لرؤوفٌ رحيم ﴾[5] وقوله : ﴿ ربَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيء رَحْمَةً ﴾ [6] وقوله : ﴿ وَمَا أرسَلْنَاكَ إلاَّ رحمةً للعَالَمين ﴾ [7] وقوله: ﴿ بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ [8] وقوله : ﴿ وما جَعَلَ عليكُم فى الدينِ مِنْ حَرَج﴾[9] وقوله : ﴿يريدُ اللهُ بكم اليُسْرَ ولا يُريدُ بكم العُسْر﴾[10] وقوله عليه السلام: (بُعِثتُ بالحنيفيةِ السَّمحة)[11] فهذه النصوص وأمثالها

---

(1) سورة آل عمران ، الآية (191) .

(2) سورة آل عمران ، الآية (108) .

(3) سورة فصلت ، الآية (46) .

(4) انظر : المحصول جـ 2 ق 2/238 ، 239 .

(5) سورة النحل آية (119) .

(6) سورة غافر ، الآية (7) .

(7) سورة الأنبياء ، الآية (107) .

(8) سورة التوبة ، الآية (128) .

(9) سورة الحج ، الآية (78) .

(10) سورة البقرة ، الآية (185) .

(11) أخرجه البخارى فى الأدب المفرد عن ابن عباس - رضى الله عنهما - ص 87 وترجم له فى صحيحه بلفظ : « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » انظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى 1/86 .
==

تدل على أن التكاليف بأسرها للمصالح فـإن تكليف العمل بما لا فائدة فيه فى غاية العسر والحرج والمشقة وليس فيه رأفة ورحمة بل فيه أضرار (١) .

وخامسها : أن الله تعـالى خلق الإنسان للـعبـادة لقوله تعـالى : ﴿ وما خَلَقْتُ الجِنَّ والإنسَ (٢) إلا لِيَعْبُدُون ﴾ (٣) والحكيم إذا أمر عبده بشىء فلابد أن يزيحَ عذره وعلته ، ويسعى فى تحـصيل مصالحه (٤) ، ودفع مضاره ليصير فارغ البال حسن الحال متمكنًا من الامتثال ، لتجرده من الأشغال ، فإذن كونه مكلفًا يقتضى ظن رعايته فيما يتعلق به حالاً ومآلاً ، وتكليفه بما لا مصلحة له فيه ليس من رعايته فى شىء فينا فى كونه مكلفًا (٥) .

وسادسها : أنه تعالى خلق الإنسان مُكَرَّمًا مشرَّفًا قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَم ﴾ (٦) وتكليف المكرم بما لا فائدة فيه لا يلائم تكريمه بل ينافيه ، وأما تكليفه بما فيه فائـدته يلائم تكريمه ، وأفعال الحكيم يجب أن يلائم بعضها بعضًا ، فإذن كونه مكرمًا مشـرفًا يقتضى ظن أنه لو كلف لم يكلف إلا بما فيه مصلحة (٧) .

فثبت بهـذه الوجوه أن الأحكام مشروعة لمصالح العـباد ، ولكن ذلك إما بطريق الوجوب كما يقوله الفقهاء من أهل السنة بخلاف المتكلمين منهم فإنهـم

= وأخـرجه الإمـام أحـمـد فى مسنده عـن عائشـة - رضى الله عنهـا - ٥/ ٢٦٦ ، ٦/١١٦، ٢٢٢ .

وأخرجه الخطيب البغدادى فى تاريخه ٧/ ٢٠٩ ، وانظر : كشف الخفا ١/ ٢٥١ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤٠ - ٢٤١ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٦ .

(٢) فى الأصل : (الإنس والجن) والمثبت فى نسخة (ص) .

(٣) سورة الذاريات ، الآية (٥٦) .

(٤) فى (ص) : (منافعه) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤٠ .

(٦) سورة الإسراء ، الآية (٧٠) .

(٧) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

لم يقولـوا بتعليل أحكامـه وأفعاله تعـالى بالمصالح لا بطـريق الوجوب ، ولا بطريق الجواز أصلاً وهو اللائق بأصولهم .

وثانيها : هو أن هذا الحكم مـشتـمل على هذه الجـهة من المصلحـة وهى ظاهرة ؛ لأنا إنما نحكم بكون الحكم مشروعًا للمصلحة الفلانية إذا رأينا الحكم مشتملاً عليها .

وثالثها : هى أنا لما علمنا أن الحكم مشروع للمصلحة ، وعلمنا أن الحكم الفلانى مشتمل على المصلحـة الفلانية غلب على ظننا أنه إنما شرع لأجل تلك المصلحة ويدل عليه وجهان :

أحدهما : أن الحكم لا يجوز أن يكون مشروعًا لا لمصلحة لما تقدم فيكون مشروعًا لها ، وهى إما المصلحة الظاهرة لنا ، أو غيرها .

والثانى باطل ؛ لأن الأصل عـدم مـصلحـة / (١٨٠/أ) أخـرى وعـدم الإضافة إليها فيتعين الأول وهو المطلوب .

وثانيهما : أنا إذا اعتـقدنا فى ملك أنه لا يحكم إلا بمصلحـته ، ثم رأيناه قد حكم بحكم فى محل مـعين يحصل منه مصلحة معـينة ، فإنه يغلب على ظننا أنه إنما حكـم لأجل حصـول تلك المـصلحـة ، وإن أمكن أن يكون هناك مـصلحة أخـرى ، وإذا كان كـذلك فى الشاهـد وجب أن يكون بالنسبـة إلى الغائـب كذلك لوجود الـعلة بعينهـا فى حق الغائب ، فـإن العلة لذلك الظن الغالب [ليس إلا حصول تينك المقدمتين بدليل الدوران فإن الظن الغالب](١) حاصل عند حصـولهما وغير حـاصل عند فقدهما ، وهمـا حاصلتان فى حق الغائب إذ الكلام فيه بعد أن ثبت * أنه لا يحكم لا لمصلحة وأن هذه مصلحة، فثبت بهذا الدليل أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية (٢) .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (الأصل) ومثبت فى (ص) .

* آخر الورقة (٤٤) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٤٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٨٦ .

وثانيهما : فى بيان أن المناسبة دالـة على العلية وإن لم نقل بوجوب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالمصالح .

والدليل عليه هو : أنا لما تأملنا الشرائع وجدنا المصـالح والأحكام مقترنين لا ينفك أحدهمـا عن الأخرى ، وذلك يقتـضى حصول غلبة الظن بحـصول أحـدهما عند حـصول الأخـرى ؛ لأن وقوع الشىء مـراراً كثـيرة على وجـه مخصوص يقتضى ظنّ أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه المخصوص .

ألا ترى أن دوران الأفـلاك ، وطلوع الكواكب وغروبهـا ، وبقائهـا على أوضاع مخـصوصة غير واجب أن يكون كـذلك على رأى المليين ، مع أنه قد يجـزم بأنه لا يقع إلا على ذلك الوجـه المخصـوص ؛ لما أن الله تعالى أجـرى عادته بإيـقاع كل واحد منهـا على وجه مـخصوص ، وعلـى هذا أيضًا الجزم بترتيب جميع المسببات على أسبابها مع أن ذلك ليس على سبيل الوجوب ، لما عرف أن ترتبـها عليهـا إنما هو بخلق الله تعالى ، فثـبت أن المناسبة تفـيد ظن العلية وإن لم تعلل أفعال الله تعالى وأحكامـه ، وإذا ثبت أن المناسبة تفيد ظن العليـة لزم أن يجب العـمل به للأدلة التى تـقدمت فى أن الـعمـــل بالظـــن واجب [1] .

فإن قيل : لا نسلم أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح ولا نسلم انعقاد الإجماع على ذلك ، وكيف يدعى ذلك مع أن مذهب جماهير المتكلمين من أهل السنة أنه لا يجـوز تعليل أفعـال الله تعالى ، فـإن عندهم أن كل من فعل فـعلاً لغرض سـواء كان ذلك الغرض يعـود إليه أو إلى الغيـر فإنه يكون حصوله بالنسـبة إليه أولى ، وإذا كان كذلك فيكون ناقـصًا فى نفسه مُسْتَكْمَلاً بغيره ، وهو فى حق الله تعالى محال .

أما الوجه الأول وهو الاستدلال بكونه حكيمًا على ذلك فضعيف ؛ وهذا

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٢٤٦ .

لأنا لا نسلم أن الحكيم هو الذى يكون فعله لمصلحة بل هو الذى يكون فعله متقنًا محكمًا ، والمراد من كون فعله محكمًا : أنه واقع على الترتيب العجيب، والتأليف اللطيف لا أنه مشتمل على المصلحة ، أو هو الذى لا يصدر عنه ما لا ينبغى ، وصدور ما لا ينبغى فى حقه تعالى محال ؛ لأن ذلك إنما يكون بالتصرف فى ملك الغير أو التصرف فى ملك نفسه بما لا يأمره الشارع به ، وهما فى حق الله تعالى غير متصورين .

وأما الوجه الثانى فضعيف أيضًا ؛ إذ لا يلزم من إجماع الفقهاء عليه مع مخالفة المتكلمين لهم أن يكون مجمعًا عليه وحجة عليهم وعلى غيرهم من المخالفين ؛ فإن هذه المسألة من مسائل الكلام لا من تفاريع الفقه حتى يستدل بإجماعهم على غيرهم .

وأما الوجه الثانى فالاعتراض عليه هو أن نقول : إن ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح إن جاز بالنسبة إلى القادر المختار فقد سقط الدليل، وإن لم يجز فحينئذ إما أن يقال : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو مخلوقة لهم ، وعلى التقديرين لا يمكن القول بتعليل أفعال الله بالمصالح .

أما على الأول ، فلأن الكفر والمعاصى كلها حينئذ تكون واقعة بخلق الله تعالى ، ومع القول بذلك لا يمكن تعليل أفعاله تعالى بالمصالح .

وأما على الثانى ؛ فلأن العبد المتمكن من فعل المعصية وخلقها إن لم يكن متمكنًا من تركها ، كان العبد مضطرًا إلى فعلها ثم ما به الاضطرار ليس منه . وإلالكان متمكنًا من تركها بسبب ترك فعل ما به الاضطرار ، ونحن نتكلم على خلاف هذا التقدير فيكون ما به الاضطرار من فعل الله تعالى ، فيكون الله تعالى قد فعل شيئًا أوجب ذلك صدور المعصية من العبد ويمتنع عقلاً انفكاك العبد منه ، ومع هذا لا يمكن القول بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح ، وإن كان متمكنًا من تركها فرجحان فاعليته على تاركيته لابد وأن يكون لمرجح؛ لأنا نتكلم على تقدير أنه لا يجوز ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير

مرجح وذلك المرجح لا يجوز أن يكون منه وإلا كـان الكلام فى فاعليته لذلك المرجح كمـا فى الأول فلا يتسلسل بل ينتـهى إلى مرجح من جهـة الله تعالى بحسب الفـعل عنده لما عرفت ذلك آنفًا ، وحينئـذ يلزم من أنه تعالى خلق فى العبد شـيئًا أوجب فعل المعصيـة ولا يتمكن من تركها ، ومـعه لا يصح القول بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح ، فـثبت أن على أحد التقديرين الدليل ساقط وعلى التقدير الثانى لا يمكن القول بتعليل أفعاله تعالى بالمصالح .

وأما الوجـه الثالث : فلا نسـلم أن الفعل الخالـى عن المصلحة عـبث وما الدليل عليه .

سلمناه لكن لا يلزم منه أن يكون الله تعالى عابثًا ؛ وهذا لأن أساسى الله توقيـفيـة فلا يجـوز / (١٨١/أ) تسميـته بذلك وإن صـدر منه هذا النوع من الفعل، ولا نسلم أن بتقدير قصد إضرارهم يكون ظالمًا ؛ وهذا لأن الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير وهو فى حقه تعالى محال (١) .

ثم ما ذكرتم معارض بوجوه :

أحدها : ما تقدم اعتراضًا على الوجه الثانى فإنه يمكن أن يكون فى المسألة دليلاً ابتداء .

وثانيها : أن تعليل أفعاله تعالى بالأغراض يقتضى نفى كونه فاعلاً مختاراً فكان باطلاً .

بيان الأول : [أن] (٢) عند ظهور حصول الغرض إن لـم يتمكن من ترك ذلك الفعل فقد لـزم أن يكون مضطراً إلى فعله ، ولا شك أن الاضطرار ينافى الاختيار ، وإنن كان متمكنًا من تركـه أيضًا فقد أمكن الفعل مرة والترك أخرى فرجحان الفاعلية على التاركية إن توقف على غرض آخر كان الكلام فيه كمـا

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢٤٨/٢ - ٢٥٠ ، الأحكام للآمدى ٢٨٨/٣ .

(٢) كلمة (أن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

فى الأول ولزم التسلسل وهو محال ، وإن لم يتوقف لم تكن فاعليته متوقفة على غرض وهو المطلوب .

وثالثها : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ؛ إذ لو كانت مخلوقة لهم لوجب أن يكونوا عالمين بتفاصيلها لكنه ليس كذلك فيلزم أن لا تكون مخلوقة لهم ، وبيان الملازمة * وانتفاء اللازم مستقصى فى الكلام .

ورابعها : أن الإمكان مصحح للمقدورية فمقدور العبد مقدور لله تعالى ، وحينئذ يجب وقوعه بقدرة الله تعالى ؛ إذ لا يجوز أن يقع بقدرة الله وبقدرة العبد ؛ لأنه حينئذ يلزم الاستغناء عنها حالة الافتقار إليهما وهو محال ، ولا أن لا يقع بهما ، لأنه يلزم أن يقع بهما ولا بقدرة العبد لأنها ضعيفة ، فإضافة الوقوع إلى القوى أقوى فيتعين أن تقع بقدرة الله تعالى .

وخامسها : لو قدر العبد على بعض الممكنات لقدر على كلها لما سبق أن المصحح للمقدورية إنما هو الإمكان وهو مشترك بين الكل لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

وسادسها : لو كانت أفعال الله تعالى معللة بالأغراض فتلك الأغراض إن كانت قديمة ، لزم من قدمها قدم الفعل والمفعول ، وإن كانت حادثة فإن توقف حدوثها على حدوث غرض آخر لزم التسلسل وإلا فهو المطلوب .

وسابعها : بعض ما تقدم وما يأتى من الأدلة الدالة على صحة تكليف ما لا يطاق ، فإن كل ذلك ينفى القول بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح .

وثامنها : أن حكم الله تعالى قديم على ما تقدم تعريفه ، والغرض حادث وإلا لزم القول بقديم آخر غير ذات الله تعالى وصفاته وهو باطل باتفاق المسلمين فلم يجز تعليله به وإلا لزم جواز تعليل القديم بالحادث وهو ممتنع .

وتاسعها : أن إحداث العالم فى وقت مخصوص دون ما قبله أو بعده لا

---

* آخر الورقة (٤٥) من نسخة (ص) .

يجوز أن يكون لغرض ممكن إذ لا وجود لشيء من الممكنات قبل خلق العالم ؛ إذ لو كان موجوداً لكان الشيء موجوداً قبل كونه موجوداً ضرورة أنه من جملة العالم وهو محال ، وإذا كان كذلك فلا وقت ولا زمان إذ ذاك حتى يمكن أن يقال : أن الإيجاد فى ذلك الوقت إنما كان لأجل كون ذلك الوقت منشأ للمصلحة ، ولا واجب إذ الواجب لا يجوز أن يكون غرضًا من الفعل لأن الغرض معلول العلل الثلاثة فى الوجود الخارجى والواجب لا يجوز أن يكون معلولاً .

وعاشرها : أن الحكم والمصالح متأخرة عن شرع الحكم والمتأخر عن الحكم لا تكون علة الحكم .

وحادى عشرها : أن كل حكمة تعرض ومصلحة تطلب فإن الله تعالى قادر على تحصيلها من غير وساطة الأحكام ، فيكون توسيطها زيادة تعب وعناء على المكلف فيكون منفيًا لقوله تعالى : ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ (١) وبأمثاله من النصوص ، وعبث أيضًا وهو أيضًا ممتنع الثبوت فى حقه تعالى لما تقدم .

وثانى عشرها : أن الله تعالى خلق بعض الكفار فقيراً شقيًا بحيث يكون فى الدنيا من أول العمر إلى آخره فى المحنة والتعب الشديد الذى يتمنى معه الموت فى كل لحظة ، وهو فى الآخرة فى العقاب الأليم وفى العذاب المقيم أبد الآبدين ودهر الداهرين ، ولا شك أن الله تعالى كان عالمًا فى الأزل بأن خلقه إياه وتكليفه بالإيمان لم ينفعه شيئًا بل يصير ذلك سببًا لمحنته وبلائه وأن إبقاءه على العدم الأصلى خير له ، ومع هذا كيف يمكن أن يقال أنه تعالى لا يفعل إلا ما فيه مصلحة للعباد .

وثالث عشرها : أنه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب

---

(١) سورة الحج ، الآية (٧٨) .

وسائر الصفات الذميمة ، نحو الحقد والحسد حتى صدر منهم بسببها أنواع الفساد والشرور فيما يتعلق بهم وبغيرهم ، مع أنه تعالى قادر على أن يخلقهم بحيث لا يصدر عنهم شيء من ذلك كما إذا خلقهم ابتداء فى الجنة وأغناهم عن القبائح الذميمة بالمشتهيات الحسية ، وما يقال : بأنه إنما فعل ذلك ؛ لأن يعطيهم العوض ، ولأن يكون لطفًا لمكلف آخر فضعيف ؛ لأنه لو أعطى ما هو عوض ابتداء من غير تعب ونصب لكان أشد رعاية لمصلحتهم وأكثر إحسانًا إليهم ، وتعذيب الحيوان المخصوص لأجل أن يكون لطفًا لآخر لا يرضى به عاقل .

ورابع عشرها : أن أفعاله وأحكامه تعالى لو كانت معللة بالمصالح فإما أن يكون بحيث يمكن انفكاكها عنها أو لا يمكن ، والقسمان باطلان / (١٨٢/أ) فبطل القول بالمقارنة ، أما الأول ؛ فلأنه لو فرض الفعل خاليًا عنها لوجب أن يكون الفعل عبثًا ؛ لأن كل فعل ثبت تعليله بالمصلحة فإذا فرض خاليًا عنها فإنه يوصف بذلك كما [فى] [(١)] فعل العبد بخلاف ما إذا كان فعله لا للمصلحة بل بمحض الإرداة والاختيار فإنه إذ ذاك يمنع وصفه بذلك .

وأما الثانى ، فلأنه يقتضى أن يكون البارى تعالى مضطرًا فى فعله وأن لا يكون متفضلاً على خلقه بتحصيل مقاصدهم ومآربهم وكل ذلك خلاف النصوص وإجماع السلف ، ولأن الفقهاء مساعدون على فساد هذا القسم .

وخامس عشرها : لو كانت معللة بالمصالح فإما أن يكون مع وجوب التعليل وهو باطل ؛ لأنه لو ترك ذلك لتوجه إليه السؤال ؛ لأن كل من ترك ما وجب عليه فإنه يتوجه عليه أن يقال : لم تركته بالاستقراء لكن ذلك باطل ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [(٢)] أولا مع وجوب التعليل ، وهو أيضًا باطل ؛ لأنه حينئذ يمكن خلو الفعل عن المصلحة ويعود

---

(١) لفظة (فى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية (٢٣) .

ما تقدم من المحذور هو كون الفعل عبثًا .

وسادس عشرها : أنه تعالى مكن العبيد من فعل المعاصى وتركهم يرتكبون الفواحش مع علمه تعالى بذلك وقدرته على منعهم من ذلك ، وذلك ينفى تعليل أفعاله تعالى بالمصالح .

وسابع عشرها : أن متعلق التكليف فى النهى [إما نفس أن لا يفعل ، أو فعل الضد ، وعلى التقديرين يلزم أن يكون التكليف بمتعلق النهى] (١) تكليف ما لا يطاق .

أما على التقدير الأول فلأن نفس أن لا يفعل نفىٌ مَحْضٌ ، وعَدَمٌ صِرْفٌ والقدرة صفة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض ، ولأن هذا المفهوم مستمر من الأزل إلى وقت التكليف فتأثير القدرة فيه تأثير فى تحصيل الحاصل وهو محال.

وأما على التقدير الثانى فلأن المكلف قد يكون غافلاً عن ضد المنهى عنه حال النهى فيكون التكليف به إذ ذاك تكليف بالمغفول عنه وهو تكليف ما لا يطاق *.

وثامن عشرها : لو كانت أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح لوجب أن لا يوجد شر وفساد فى العالم ، لكن الثانى باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة هو : أنه إن لم يكن لغير الله تعالى فعل فى العالم فظاهر ، لأنه حينئذ جميع ما يحصل فى العالم إنما هو بفعل الله وفعله إنما هو للمصلحة فوجب ترتبها عليه فيلزم أن لا يحصل شر وفساد ، وإن كان لغيره تعالى فعل فلا شك أن ذلك الفعل لا يحصل إلا بأقدار الله تعالى لذلك الغير عليه ، واقداره إنما هو فعله فهو لمصلحة فوجب أن تترتب المصلحة عليه ، ولا يترتب عليه شر وفساد وإلا لم يكن فعله لمحض المصلحة بل لها وللمفسدة المساوية أو

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

* آخر الورقة (٤٦) من نسخة (ص) .

الغالبة ؛ ضرورة أنه ليس الغالب فى العالم إنما هو المصلحة بل هو الشر والفساد ، وحينئذ يلزم أن لا يكون فعله معللاً بالمصلحة ضرورة أن مجموع تلك المصلحة والمفسدة ليست مصلحة بل إما عبث أو مفسدة .

فإن قلت : اقداره تعالى إياه إنما هو للمصلحة وما يترتب عليه من المفاسد فإنما هو بسوء اختيار المكلف .

قلت : فاختيار المكلف إن كان من فعله تعالى عاد المحذور المذكور ، وإن كان من فعل العبد فالكلام فى اقداره عليه كما فى الأول ، فيلزم إما التسلسل وهو محال ، أو لزوم الشر والفساد من فعله تعالى .

وتاسع عشرها : لو كانت أفعاله تعالى معللة بالمصالح لما أمات الأنبياء والخلفاء الراشدين ، وأنظر إبليس وسلطه على بنى آدم فيأتيهم من حيث لا يَرَوْنَه ، ولما ملَّك الملوك الجبابرة الظلمة وسلطهم على الضعفاء والصالحين ، ولما أوجب تخليد أهل النار ؛ إذ لا مصلحة فى شيء من ذلك ، أو وإن كان فيه مصلحة لكنها مرجوحة بالنسبة إلى ما فيه من المفسدة والعقوبة .

والعشرون : أن التكليف بمعرفة وجود الصانع متوجه نحو المكلف وهو إن كان حال العلم به فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال ، أو حال عدم العلم به وهو أيضًا محال ؛ لأن فى تلك الحالة يستحيل أن يعرف تكليفه إياه ؛ لأن العلم بذلك يستدعى العلم بالمكلف فحالة الجهل به يستحيل العلم بذلك ، وإذا استحال أن يعرف تكليفه إياه كان التكليف إليه متوجهًا إليه [1] حالة الجهل به وإنه تكليف ما لا يطاق . فثبت بهذه الوجوه أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالمصالح ، وحينئذ لا يغلب على الظن كون الأحكام مشروعة للمصالح وإن رأيناها مقترنة معها [2] .

---

(١) لفظة (إليه) ساقطة من نسخة (ص) .

(٢) انظر ما تقدم من هذه الشبه فى المحصول جـ ٢ ق / ٢٥٠ - ٢٧٠ ، الأحكام للآمدى ٣/٢٨٨ - ٢٩٠ .

وأما الكلام على الدليل على المقدمة الثالثة فهو أن الدليل الأول مبنى على أن استحصاب الحال حجة وسيأتى الكلام فيه أيضًا .

سلمنا حجيته فى الجملة لكن لا نسلم أن الموجب لذلك الظن ليس إلا تينك المقدمتين بل هما مع ما نعلمه من أمرين آخرين من الإنسان وهما كون الإنسان بطبعه يميل إلى جلب المصالح ودفع المضار وهذا المعنى غير موجود فى حق الله تعالى ؛ فإن الله تعالى منزه عن ذلك وكونه [1] يراعى النوع المخصص من الحاجة ، وليس المطلوب دفع عموم الحاجة حيث كان دفع الحاجة مطلوبًا وإلا لاندفعت الحاجات كلها ، بل دفع الحاجة الخاصة ، فلا جرم عند العلم بذلك يحصل الظن /. (١٨٣/أ) بأن الإنسان إنما فعل الفعل الفلانى لأجل كذا، وليس هذا النوع من العلم حاصلاً من جهة الله ، فلا جرم لم يجب حصول ذلك الظن بل المعلوم منه تعالى خلافه ؛ بدليل اختلاف أفعاله وأحكامه بالنسبة إلى الأزمان والأشخاص .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على صحة قولكم لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أن الحكم لو كان معللاً فإما أن يكون معللاً بالحكمة وهو باطل؛ لأن الحكمة غير مضبوطة فلا يجوز ربط الأحكام بها ، أو بالوصف وهو أيضًا باطل .

أما أولاً : فلأن الوصف إنما يكون علة لاشتماله على الحكمة بدليل أنه لو لم يتضمنها لم يجز جعله علة ، ولما بطل أن تكون الحكمة علة بطل أن يكون متضمنها لأجلها يكون علة .

وأما ثانيًا : فلأن الحكمة حينئذ تكون علة علته فيعود ما تقدم من المحذور.

وثانيها : أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بدفع حاجة العبيد؛ إذ

---

(١) فى (ص) : (وكون هذا الأمر الآخر) .

لو كانت معللة به لاندفعت الحاجات بأسرها ؛ لأن الحاجات كلها مشتركة فى كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها ، وتلك الخصوصيات يجب أن لا تكون حاجة وإلا لما حصل بها الامتياز ، كما أنها مندرجة تحت الحاجة المشتركة بين الكل حينئذ ، فإذا ثبت أن الأحكام شرعت لدفع الحاجة وثبت أن الحاجات كلها مشتركة فى كونها حاجة لزم دفع الحاجات كلها لكنها غير مندفعة بأسرها وهو ظاهر ، فبطل كونها معللة به .

وثالثها : أن تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه يقتضى توقيف المقتضى على الشرط أو تخلف الحكم عنه لمانع كلاهما على خلاف الأصل فالتعليل بدفع الحاجة على خلاف الأصل .

بيان الملازمة : أن أحكام الشرع من قبلنا كانت حسنة فى تلك الشرائع ؛ ولذلك كانت معمولة بها ثم صارت قبيحة فى زمان شريعتنا ؛ ولذلك حسن نسخها ، ولا يجوز أن يكون ذلك من مقتضيات ماهية ذلك الفعل من حيث هو ؛ لأن ماهية الفعل الواحد لا يقتضى حكمين مختلفين بحسب ماهيته ، بل ذلك لأن اقتضاءه لذلك الحكم كان مشروطًا بشرط لم يوجد فى زمننا ، أو لأنه وجد فى زماننا ما يمنعه من اقتضائه ، وإنما كان يلزم أحد ما ذكرنا من الأمرين .

ورابعها : لو كانت الأحكام مشروعة لتحصيل المصالح لحصلت المصالح قطعًا ضرورة أن الحكيم القادر لا يسلك ما يحتمل أن لا يؤدى إلى المقصود مع قدرته على سلوك ما يؤدى إليه جزمًا لكن* المصالح غير حاصلة قطعًا بدليل أن الزنا والسرقة وغير ذلك من الأحكام المشروعة لمصالحها قد تتخلف عنها ، ولو كانت حاصلة على وجه القطع لما تخلفت فى شىء من الصور ، ولما تخلفت دل على أنها لم تشرع لها (١) .

---

* آخر الورقة (٤٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٢٦٦ - ٢٦٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٠ .

الجواب : اعلم أن ما ذكرتم من الاعتراضات والمعارضات وإن كان قويًا أمكن الجواب عن بعضه ، لكنه بأسره وارد على الدليل الأول دون الثانى واعتمادنا فى إثبات هذا المطلوب إنما هو على الدليل الثانى ، ولا يرد شىء منها [عليه] (١) فلا حاجة إلى تكلف الأجوبة عن تلك الاعتراضات والمعارضات.

وأما الجواب عن المعارضة الأولى من معارضات الحكم فمن وجهين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن الحكمة غير منضبطة بل قد تكون منضبطة وبها يجوز التعليل عند بعضهم .

سلمناه لكن لا نسلم أن الحكمة إذا لم تصلح للعلية لم يكن الوصف المشتمل عليها يصلح للعلية ؛ وهذا لأن عدم صلاحيتها للعلية إنما هى لكونها غير مضبوطة ، وهذا المعنى زائل عندما تكون الحكمة متضمن الوصف فلا يلزم منه عدم صلاحية الوصف للعلية .

قوله فى الوجه الثانى : « إن الحكمة علة لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور » .

قلنا : نعم لكن عندما تكون متضمن الوصف وحينئذ يلزم المحذور المذكور

وثانيهما : النقض بأفعالنا وفيه نظر .

وعن الثانية : النقض بأفعالنا ، وأيضًا : فإن قولنا : الحكم معلل بدفع الحاجة لا نعنى به ما صدق عليه أنه حاجة بل نعنى به حاجة مخصوصة تختص بكل باب ونوع بل بمسألة بخلاف مطلق الحاجة فإنه مشترك بين الكل فلا يلزم اندفاع الحاجات بأسرها .

وعن الثالثة : النقض بأفعالنا ، وأيضًا : فإنه مبنى على تحسين الفعل وتقبيحه وقد مضى إبطالهما .

---

(١) لفظة (عليه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

وعن الرابعة : منع أنه غيـر حاصل قطعًا بل هو حـاصل قطعًا وذلك لأنه ليس المقصـود من شرع الحكم ترتب الحكمة عليه فى كل صـورة من صوره بل تكثـير ذلك النـوع من المصلحة أو تقلـيل ذلك النوع من المفـسدة التى يتـرتب عليه، وهو حاصل قطعًا (١) .

وأيضًا : فـإنه يجـوز أن يكون المقصـود من شـرع الحكم هو كـون تلك الحكمة والمصلـحة بحيث تتـرتب على ذلك الحكم ظاهرًا ولا شك فى أن هذا مصلحة وهو حاصل قطعًا (٢) .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧٠ .

(٢) تعليل الأحكام ورد فى القرآن والسنة فى مواضع لا تكاد تحصى :

فقد علل الله سبـحانه وتعالى تشريع القصاص بقـوله : « من أجل ذلكَ كتبنَا على بنى إسـرائيلَ أنه مَن قـتلَ نفسًا بغيـر نفس أو فسـاد فى الأرض فكأنما قـتل الناس جميعًا» ٥/ ٣٢ وذكر حكمته فى قوله تعالى : ﴿ **ولكمْ فى القصَاصِ حيَاةٌ** ﴾ .

وعلل سبحانه وتعالـى أمره لرسوله ﷺ بالزواج من زينب التى كانت مع زوج تبناه النبى ﷺ هو زيد بن حارثة فقـال سبحانه : ﴿ **لكيـلا يكون على المؤمنين حرَجٌ فى أزواج أدْعيَائهم إذا قَضَوا منهن وطراً** ﴾ ٣٣/ ٣٧ .

وعلل سبـحانه وتعالى توزيع الغنائم على الفـقراء والمساكين واليتـامى وذوى القربى وأبناء السبيل بمنع أن تكون متداولة بين الأغنياء وحدهم فقال سبحانه : ﴿ **ما أفاء اللهُ على رسـوله من أهلِ القُرَى فلله وللرسـول ولذى القربَى واليـتامى والمسـاكينِ وابنِ السبيلِ كيلا يَكون دُولَةً بين الأغْنياء منكم** ﴾ .

وعلل سبحانه تحريم الخمر والميسر بإفضائهمـا إلى النزاع فقال تعالى : ﴿ **إنما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكم العداوةَ والبغضـاءَ فى الخمر والميسر ، ويَصُدَّكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون** ﴾ وغير هذا كثير .

وقد أشـارت السنة إلى تعليل الأحكام ونصت على بعض العلل فقـد قال النبى ﷺ فى تعليل وجوب الإذن عندما يدخل الإنسـان غير بيته : (إنما جعل الاسـتئذان من أجل البصر) .

وقال النبى ﷺ : (كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى من أجل الدافة فكلوا وادخروا) .

وقال ﷺ: (كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، فإنها تذكر الآخرة).

وقال ﷺ : (إذا كنتم ثلاثة فلا يتناج اثنان دون الثالث فإن ذلك يُحزنه) وغير هذا كثير.

==

. . . .

== وقد جرى الصحابة - رضـوان الله عليهم - على هذا المسلك فعللوا وبنوا أحكامهم على رعاية مصالح دل الـشرع على رعايتها وأوقفوا بناء على ذلـك العمل ببعض ما كان معمولاً به لعلة ثم زالت علته ، وذلك فـيما لا يحصى من المسائل : فأبو بكر - رضى الله عنه - جمع صحف القرآن المتفرقة ولم يجـمعها رسول الله ﷺ وعمر - رضى الله عنه - أوقف سهم المؤلفة قلوبهم من الصـدقات وهو ثابت بالنص كما أن عمر - رضى الله عنه - أوقف حد السرقة عـام المجاعة وهو منصوص كما أنه - رضى الله عنه - نهى حذيفة عن الـزواج بيهودية من المدائن مخافـة الفتنة على نساء المسلمين .

وعثمان - رضى الله عنه - جمع المسلمين على مصحف واحد وأحرق ما عداه اتقاء الفتنة بالخلاف .

واتفق الخلفـاء الراشدون عـلى تضمين الصُّنَّاع ، منعًا لـما عرف عنهم من الإهمـال ومحافظة على أمـوال الناس الذين لا يستغنون عن معـاملتهم ، وكان على - رضى الله عنه - يقول فى ذلك : « لا يصلح الناس إلا ذاك » .

وعلى هذا جرى من جاء بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم .

وقد قرر المحـققـون من العلماء كـأبى إسحاق الشـاطبى وشيخ الإسـلام ابن تيمـية وتلميـذه العلامة ابن الـقيم وغيـرهم أن أحكامه تعالى مـعللة بمصالح العـباد وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة كما تقدم لنا أمثلة على ذلك .

ثم أصبح التـعليل فى عصر تأليف الأصـول مثار نزاع طويل فى شكله وموضـوعه وتأثرت كتـابات الأصوليين فـيه بمذاهبهم الكلامـية : « فطائفة نظـرت إليه على أنه عقـيدة من العـقائد ، وأخرى علـى أنه أصل من أصول التفـريع ، ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ، ومنهم من جوزه ولكن فى دائرة ضيقة محدودة ، ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقـة أخرى غير طريقتـه الأولى التى كان يسير عليهـا فى العصور السابقة، فعلمـاء الكلام بحثوا فيه منعًا وجوازًا من جـهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص أو كمـال ، والفقهـاء والأصوليون نظـروا له من ناحية التـشريع وهل يصح أن يكون أصـلاً من أصوله أو لا يصح الاعتـماد عليـه فى التفـريع بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها منن إجماع وغيره .

وقد صرح علماء الأصول بأن الخلاف هنا مبنى على الخلاف فى علم الكلام » .

انتهى من تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبى ص ٩٤ ، ٩٥ .

انظر فيماتقدم منهاج السنة النبوية ١/ ٤٣ - ٤٤ ، شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٠ ومـا بعدها ، تعليل الأحكـام ص ١٤ - ١١١ ، أصول التـشريع الإسـلامى لعلى حسب الله ص ١٧٤ - ١٨١ .

الفصل الثالث

الفصل الثالث

فى قياس الشبه .

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى تعريف ماهيته ، وذكروا له حدوداً :

أحدها : أنه عبارة عن إلحاق الفرع المتردد بين أصلين لمشابهته بإحداهما لمشابهة له فى أكثر صفات مناط الحكم [(١)] ، وهو كقياس العبد على الحر فى وجوب كمال قيمته بقطع الأطراف التى يوجب قطعها فى الحر كمال الدية من حيث إنه يشبه الحر فى كونه آدمياً مكلفاً / (١٨٤/أ) فاهماً للخطاب مثاباً ومعاقباً ، وهو إن شابه غيره من الحيوان من حيث إنه مملوك يباع ويشترى ، فكان مقتضاه أن يجب أرش ما نقص بالغة ما بلغ لكن مشابهته للحر أكثر ، فإلحاقه به بكثرة الشبه [قياس الشبه] [(٢)] .

ولهذا يسميه الشافعى - رضى الله عنه - : « قياس غلبة الأشباه » [(٣)] وهو غير مانع ؛ لأنه يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض أنواع القياس المناسب، وهو ما يكون مشابهته للأصلين بمناسب ، ويكون مشابهته لأحدهما فى أكثر الصفات مع أن المناسب قسيم الشبه .

وأيضاً : اعتبار كثرة المشابهة مشعر بأن ذلك من باب ترجيح أحد

---

(١) هذا التعريف لبعض الحنابلة . انظر : روضة الناظر ص ٣١٢ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٤ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٥ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٨٧ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧٩ ، نهاية السول ٤/ ١١٢ .

القياسين على الآخر وهو غير داخل فى ماهية القياس [1] .

ومنهم من قال : إنه عبارة عما عرف مناط الحكم فيه قطعًا إلا أنه يحتاج إلى النظر فى تحققه فى آحاد الصور [2].

وهو كطلب المثل فى جزاء الصيد ؛ فإن وجوب المثل معلوم قطعًا بالنص وغيره ، لكن تحققه فى آحاد الحيوانات يحتاج إلى الاجتهاد .

وهو فاسد قطعًا ؛ لأن هذا النوع من الاجتهاد معلوم وقوع التعبد به ، واعترف به أكثر منكرى القياس وهو مسمى « بتحقيق المناط » على ما تقدم ذكره فى صدر القياس ، وقياس الشبه ليس كذلك فكيف يكون هو ؟

وأيضًا : فإن النظر فى قياس الشبه فى أصل العلة واستنباطها وتحققها ، والنظر فى تحقيق المناط إنما هو فى تحققها فقط ؛ إذ العلة فيه معلومة بالنص أو الإجماع ، فكيف يكون أحدهما الآخر .

وأيضًا النظر فيما ذكر من المثال [من] [3] تحقيق المناط إنما هو فى الأشبه؛ وذلك لأن النعم لا تماثل الصيد فيكون محمولاً على الأشبه بالمثل ، بخلاف قياس الشبه فإن النظر فيه فى أصل الشبه الذى هو مناط الحكم [4] .

وقيل ما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال ، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر ، فالحكم بالأغلب حكم لغلبة الأشباه .

وهو كعقد الخلع والكتابة فإن فيهما مشابهة المعاوضات والتعليقات فإلحاقهما بالأغلب قياس غلبة الأشباه [5] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٥ .

(٢) انظر : المصدر السابق .

(٣) لفظة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ض) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٥ .

(٥) انظر : المصدر السابق .

وهو أيضًا غير مانع ؛ لأنه يشمل المناسب وغيره ؛ لأن الذى فيه المناطان المختلفان لا على سبيل الكمال أعم من أن يكون ذلك المناط مناسبًا أو غير مناسب .

وأيضًا فإن إلحاقه بالغالب غير خارج عن التعليل بالمناسب (١) .

وقال القاضى أبو بكر - رحمه الله - : الوصف إما أن يكون مناسبًا للحكم بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته ، لكنه يكون مستلزمًا لما يناسبه بذاته وإما لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه ، والأول المناسب .

والثانى الشبه ، والثالث الطرد (٢) .

وهو أيضًا ضعيف ؛ لأنه غير مانع إذ يدخل تحته قياس الدلالة على ما ستعرفه .

وقيل : الوصف إذا لم يناسب الحكم لكن عرف تأثير جنسه القريب [فى الجنس القريب] (٣) لذلك الحكم هو الشبه لأنه من حيث إنه * غير مناسب يظن أنه غير معتبر ، ومن حيث إنه عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الأوصاف ليس كذلك يظن أنه أولى بالاعتبار ، فتردد بين أن يكون معتبرًا ، وبين أن لا يكون معتبرًا ، لكن اعتباره أغلب ولعله السبب فى تسميته بقياس غلبة الأشباه كما نقلناه عن الشافعى - رضى الله عنه - (٤).

---

(١) انظر : المصدر السابق .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧٧ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٤ ، نهاية السول ٤/ ١٠٦ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* آخر الورقة (٤٨) من (ص) .

انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٧٨ ، نهاية السول ٤/ ١٠٦ ، الإبهاج ٣/ ٧٣ .

وقيل : ما توهم المناسبة من غير إطلاع عليها بعد البحث التام ممن هو من أهل الإطلاع عليها .

وتقريره : أن الوصف المعلل به لا يخلو : إما أن تظهر فيه المناسبة ، أو لا تظهر فالأول : القياس المناسب ، والثانى لا يخلو : إما أن يعهد من الشارع الالتفات إليه فى شىء من الأحكام ، أو لم يعهد ، والأول هو الشبه ، والثانى الطرد ، فهو من حيث [إنه لم يوقف على مناسبته بعد البحث التام ربما يجزم بعدم مناسبته] [1] ومن حيث إنه يعهد من الشارع الالتفات إليه يوجب التوقف عن الجزم بعدم مناسبته ، فهو والمناسب يشتركان فى كون كل واحد منهما غير مجزوم [بعدم مناسبته وهو والطرد يشتركان فى كون كل واحد غير مجزوم] [2] بالمناسبة ، فهو مرتبة بين المناسب والطرد وهو دون المناسب وفوق الطرد ، وفيه شبه من كل منهما ولعله السبب فى تسميته قياس الشبه أو غلبة الأشباه كما سبق .

مثاله : قول الشافعى فى الاستدلال فى مسألة إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة [فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو كون كل واحد منهما طهارة] [3] لأجل الصلاة ومناسبتها لتعين الماء فيها غير ظاهرة بعد توغل البحث عنه لكن عهد التفات الشارع إليها فى بعض الأحكام كمس المصحف ، والطواف ، وذلك يوهم اشتمالها على المناسبة .

واعلم أن هذا [4] وما ذكرناه قبله أقرب ما قيل فى تعريف قياس الشبه .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) هذا التعريف قال عنه الآمدى : « إنه الأقرب إلى قواعد الأصول وهو الذى ذهب إليه أكثر المحققين » وقال المصنف عنه هنا والذى قبله : إنه أقرب ما قيل فى تعريف قياس الشبه .

انظر : الأحكام للآمدى ٢٩٦/٣ ، نهاية السول ١٠٦/٤ .

المسألة الثانية

فى إقامة الدلالة على أنه حجة إذا اقترن به الحكم .

والخلاف فيه مع القاضى أبى بكر وغيره [1] .

لنا : أنه يفيد ظن العلية فوجب أن يكون حجة ؛ وإنما قلنا : إنه يفيد ظن العليـة ؛ لأن الحكم إذا كان ثابتًا فى مـحل ولم يعلم هناك وصف مناسب بل علم حصـول الوصف التشبـهى على أحد الوجوه الثـلاثة المذكورة فى تفسـيره أخيرًا / (١٨٥/أ) مع أوصاف أخر طردية ، فإما أن يقال :

إن الحكم غـير مـعلل بمصلحة أصـلاً ، وهو باطل لما تقدم أو هو مـعلل بمصلحـة وهو الحق ، وحينئـذ إما أن يقال : تلـك المصلحة إما أن تـوجد فى ضمن الوصف الشبهى أو فى ضمن الوصف الطردى؛ إذ لا يعلم هناك وصف

---

(١) اختلف الأصوليون فى كون قياس الشبه حجة أو غير حجة على مذاهب أهمها

الأول : أنه حجة وعليه الأكثرون وهو الرواية الصحيحة عن الإمام أحمد وهى التى رجحها القاضى فى العدة .

الثانى : أنه ليس بحجة وهو ما ذهب إليه المحققون من الحنفية ، وهو ما ذهب إليه القاضى أبو بكر والأسـتاذ أبو منصور وأبو إسحـاق المروزى وأبو إسحاق الشيرازى وغيرهم .

الثالث : اعتبـاره فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم ، وهو ما ذهب إليـه الفخر الرازى .

الرابع : إن تمسك به المجتهد كان حجـة فى حقه إن حصلت غلبة الظن وإلا فلا ، وأما المناظر فيقبل منه مطلقًا وهو اختيار الغزالى فى المستصفى .

انظر : المستـصفى ٢/٣١٥ ، المحصـول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٠ ، الروضة ص ٣١٤ ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٥ ، المسـودة ص ٣٧٤ ، نهاية السول ٤/١٠٦ ، تيسير التحرير ٤/ ٥٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٠ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٥٩٤ .

مناسب مستقل بعد البحث التام عنه فلم يجز إثباتها فى ضمنه ؛ لانعقاد الإجماع على أن إثبات الحكم الشرعى لا يجوز باحتمال وجود مدرك له بل لابد وأن يكون لمدرك معلوم ، ولو جاز مثل ذلك لكن لا شك فى أنه على خلاف الأصل ؛ إذ الأصل [عدم] (١) وجود وصف آخر هناك غير ما علم لكن الثانى باطل .

أما أولاً : فبالإجماع ؛ لأن من لم يُجَوِّز التعليل بالشَّبَه لم يُجَوِّز التعليل بالطَّرْد ، ومن جَوَّزهما لم يجوز إحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه ، وإحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه قول خلاف الإجماع .

وأما ثانيًا : فلأن الشبه إما مستلزم للمناسبة على ما ذكره القاضى أو موهم له على ما ذكرناه أخيراً ، أو هو عبارة عن ما عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم على ما ذكرناه فى التعريف الذى قبل الأخير وشىء من ذلك غير حاصل فى الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى يتضمن تلك المصلحة أكثر ، فلم يجز استناده إلى الوصف الطردى ؛ إذ العمل بالظن المرجوح مع الظن الراجح غير جائز .

وأما أنه إذا أفاد ظن العلية وجب العمل به ، فلما تقدم من الأدلة أن العمل بالظن واجب (٢) .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن الدليل يدل على عدم جواز التمسك بالعلة المظنونة على ما تقدم تقريره ، ترك العمل به فى العلة المناسبة لزيادة الظن فوجب أن يبقى ماعداها على الأصل .

---

(١) كلمة (عدم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٠ - ٢٨١ ، روضة الناظر ص ٣١٤ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٧ .

وجوابه : ما سبق غير مرة .

وثانيها : أن الوصف الذى سميتموه شبهًا إن كان مناسبًا فهو مقبول بالاتفاق ، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق .

وجوابه : أنا لا نسلم أن غير المناسب طرد مردود بالاتفاق ؛ وهذا لأن غير المناسب ينقسم عندنا إلى شبه ، وطرد ، فالطرد مردود بالاتفاق ، فلم قلت أن الشبه مردود وهذا أول المسألة ؟

وثالثها : أن المعتمد فى إثبات القياس عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه .

وجوابه : أنه لا يلزم من نفى مدرك مخصوص نفى المدرك مطلقًا [ولا يلزم من عدم عمل الصحابة لهذا النوع من القياس عدم غيره من المدارك] (١) فلا يلزم من عدم عملهم به عدم جواز العمل به لجواز أن يدل عليه مدرك آخر كما ذكرناه وغيره (٢) .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر تلك الأدلة والجواب عليها فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨١ - ٢٨٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٥ ، تيسير التحرير ٤/ ٥٣ - ٥٤ .

المسألة الثالثة

ذهب بعض أصحابنا أن الوصف الشبهى إذا لم يعرف تأثير عينه فى عين الحكم بل عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم لا يكون حجة . وخالفه الباقون وهو المختار (١) .

وهذا النزاع إنما يتصور إذا لم يفسر الشبه بالتفسير الذى قبل التفسير الأخير ، فأما إذا فسر به فلا ، فإنه عين الشبه فلا يتصور النزاع فى حجيته على تقدير حجية الشبه .

لنا : أنه وإن لم يفد الظن الذى يفيده ما عرف تأثير عينه فى عين الحكم، لكنه يفيد قدراً من الظن ؛ لأنا لما عرفنا أن الحكم لا بُدَّ له من علة ، وأن العلة: إما هذا الوصف ، أو غيره ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر فى جنس ذلك الحكم * ، ولم نر هذا المعنى حاصلاً فى غيره من الأوصاف ولا شك أن ميل القلب إلى كون ذلك الوصف علة أقوى من ميله إلى غيره والعمل بأقوى الظنين واجب فالعمل بهذا الظن واجب (٢).

احتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أن الظن الحاصل من تأثير عين الوصف الشبهى فى عين الحكم ضعيف جداً ؛ ولهذا لم يقل بحجيته أكثر الأصوليين ، فإذا انحط عن هذه الرتبة إلى رتبة تأثير جنسه فى جنس الحكم لم يبق منه شىء ، أو وإن بقى منه شىء يسير لكنه لم يجز العمل به ، كما لم يجز العمل بالظن الذى ينشأ من أدنى خيال وقرينة (٣) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٧ .

* آخر الورقة (٤٩) من نسخة (صْ) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٨ .

(٣) انظر : المصدر السابق .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الظن الحاصل من تأثير عينه فى عين الحكم ضعيف جدًا ، وما الدليل عليه ؟ واختلاف الأصوليين فى حجيته لا يدل على ذلك لجواز أن يكون الظن فى نفسه قويًا لكن حصل لهم أقوى منه بعدم حجيته، على أنه لا يستدل على ضعف مأخذ الخصم بمخالفة خصمه .

سلمنا أنه ضعيف لكن لا نسلم أن ضعفه بمثابة لو انحط منه إلى رتبة تأثير جنسه فى جنس الحكم لم يبق منه ما يجوز العمل به ، فإنا لا نسلم أنه يكون كالظن الحاصل من أدنى الخيال .

وثانيهما : أن الظن الحاصل من تأثير جنسه فى جنس الحكم أضعف من [الظن] (١) الحاصل من المناسب المرسل ، وهو ليس بحجة ، فما دونه أولى، وهذا بخلاف الظن الحاصل من تأثير جنس الوصف المناسب فى جنس الحكم فإنه أقوى من الظن الحاصل من المناسب المرسل ، فلا يلزم من عدم حجيته عدم حجيته .

وجوابه : النقض بما إذا عرف تأثير عين الوصف الشبهى فى عين الحكم؛ فإن الظن الحاصل منه أقل من المناسب المرسل من حيث إن مناسبته ظاهرة ، ومناسبة الشبهى ليست كذلك مع أنه حجة باتفاق بيننا وبين الخصم .

فإن قلت : الظن الحاصل من المناسب المرسل وإن كان أقوى من الظن الحاصل من القياس الشبهى من الوجه الذى ذكرتموه لكنه يقوى بوجه آخر ، وهو كونه ملتفت إليه من جهة الشارع بخلاف المناسب المرسل .

قلت : فهذا المعنى حاصل فيما نحن فيه ، فإنه غير ملتفت إليه أيضًا ؛ لأن / (١٨٦/أ) كونه بحيث أثر جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم اعتبار له والتفات إليه كما فى غيره ، فلم قلت أنه ليس كذلك ؟ فإن ذلك أول المسألة (٢) .

---

(١) كلمة (الظن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٨ .

الفصل الرابع

فى الدَّوران

الفصل الرابع
في الدَّوران

ويسمى بالطرد والعكس .

ومعناه : أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ، وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودى والعدمى .

فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودى ، والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمى والعكس .

والكلام فى هذا الفصل إنما هو فى الدوران الوجودى والعدمى ، وقد يسمى بالدوران المطلق [(1)] .

وهو يقع على وجهين :

أحدهما : أن يقع ذلك فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير؛ فإنه لما لم يكن مسكراً فى أول الأمر لم يكن حراماً ، فلما حدث[(2)] السكر فيه حدثت الحرمة فيه ، ثم لما زال السكر عنه بأن صار خَلاً زالت الحرمةُ عنه .

وثانيهما : أن يوجد ذلك فى صورتين : وهو كوجوب الزكاة مع ملك نصاب كامل تام فى صورة أحد النقدين ملكًا تامًا رقبةً ويداً ، وعدمه مع عدم شىء منها كما فى ثياب البِذْلَة والمِهْنَة ، وعَبيد الخِدْمَة فإنه لا تجب فيها الزكاة

---

(1) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٥ ، العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٦ ، نهاية السول ٤/ ١١٨ ، إرشاد الفحول ص ٣٢١

(2) فى الأصل (وجدت) والمثبت فى (ص) .

لفقد شىء مما ذكرناه (١).

واختلف الأصوليون فى أنه هل يفيد العلية أم لا ؟

فذهب الجمهور كالقاضى أبى بكر وغيره إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم (٢) ، وهو المختار .

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد يقين العلية (٣) .

وذهب الباقون من أصحابنا وغيرهم إلى أنه لا يفيد العلية ولا يقينها وهو اختيار الغزالى - رحمه الله - (٤) .

لنا وجوه :

أحدها : أن العقلاء بأسرهم مع اختلاف عقائدهم وآرائهم يفزعون إلى التجربة فى أمر الأدوية والأغذية ، فإنهم لما رأوا أن الأثر الفلانى يحصل عند استعمال الدواء الفلانى ولم يحصل عند عدم استعماله ، فزعوا إليه عندما أرادوا تحصيل ذلك الأثر ، ولولا غلب على ظنهم أنه السبب لذلك الأثر لما فزعوا إليه عند إرادة تحصيله كما لم يفزعوا إلى غيره (٦) .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٥ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٩ ، نهاية السول ٤/ ١١٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦ ، الإبهاج ٣/ ٧٩ .

(٢) واختاره الرازى والبيضاوى والمصنف وغيرهم . انظر : المستصفى ٢/ ٣٠٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٥ ، الروضة ص ٣٠٨ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٥ ، نهاية السول ٤/ ١٢١ ، تيسير التحرير ٤/ ٤٩ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٧٨٤ .

(٤) وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب وغيرهما .
انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٨٥ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٥ ، نهاية السول ٤/ ١٢١ .

(٥) فى (ص) : (الأمر) .

(٦) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٧ .

وثانيها : أن الحكم لابد له من علة على مـا سبق ، فتلك الـعلة إما الذى دار الحكم معه وجودًا وعدمًا ، أو غيره ، الثانى باطل .

أما أولاً : فلأن الأصل عدم ذلك الغير .

وأما ثانيًا : فلأن ذلك الغير إن كـان موجودًا قبل الحكم لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خـلاف الأصل ، وإن لم يكن موجودًا قـبله لم يكن علة لذلك الحكم إذ ذاك والأصل بقاؤه على عدم عليته ، فـيحصل ظن عدم عليته ، وإذا حصل ظن عـدم علية ذلك الغـير حصل ظن عليـه ما دار معـه الحكم وجودًا وعدمًا لا محالة .

وأما ثالثًا : فلأن ذلك الغير إن لم يصلح للعـلية لم يجز جعله علة ، وإن صلح لم يكن مسألتنا ؛ لأنه حينئـذ حصل هناك مزاحم ونحن إنما ندعى عليَّة المدار عند عدم المزاحم فلم تكن تلك الصورة مسألتنا .

ولا يقال : الحكم كما دار مع ذلك الوصف وجودًا وعدمًا ، فكذا دار مع تعينه وحصوله فى ذلك المحل ، فحينئذ يكون المزاحم حاصلاً فلم تجز الإضافة إلى الوصف ، أو يقال : مجموع الوصف مع التعين والحصول فى ذلك المحل علة عمـلاً بالدورانين ، وعلى هذا التقدير لا يجوز تعـديته عن ذلك المحل ؛ لأن نقول : التعين والحصول فى المحل أمران عدميان ؛ إذ لو كانا وجوديين لزم أن يكون للتعين تعين أخر ، وللحصول فى المحل حصول آخر فيلزم التسلسل، ضرورة أن التـعين حينئذ يشـارك سائر التعـينات فى كونه تعينًا ويمتـاز عنها * بخصوصيته ، وكذا الحصول فى المحل فإنه حينئذ يكون له حصول فى المحل ؛ إذ ليس هو جوهر قائم بنفسه ، وهو مـعلوم بالضرورة ، فيكون له حصول فى المحـــل ، فثبت أنهما أمران عـدميان وإذا كانا كـذلك فلا يجـــوز أن يكونا

---

* آخر الورقة : (٥٠) من نسخة (ص) .

[جزئى] [1] علة ولا مزاحمًا لها [2] .

وثالثها : أن الناس إذا شاهدوا من إنسان أنه يغضب عند الدعاء باسم مخصوص ، وإذا دُعِيَ بغيره لم يغضب ، وتكرر ذلك مرة بعد أخرى ، فإنه يحصل لهم ظن أنه إنما يغضب لكونه يدعى بذلك الاسم المخصوص ؛ ولهذا لو سئلوا عن ذلك لعللوا به ، حتى إن الصبيان الذين هم ليسوا من أهل النظر والفكر يعلمون ذلك ؛ ولهذا إذا أرادوا إغضابه يدعونه بذلك الاسم المخصوص[3] متتبعين له فى الدروب والسكك ، ويعللونه به عند السؤال عن ذلك ، ولولا أن الدوران يفيد ظن العلية وإلا لما حصل لهم ذلك الظن .

وأيضًا : إذا ثبت أن الذوران فى هذه الصورة يفيد ظن العلية ، وجب أن يكون فى غيرها كذلك أما أولاً ، فلقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ ﴾[4] والعدل هو التسوية ، ولم تحصل التسوية بينهما إلا إذا اشترك كلها فى إفادة الظن بالعلية .

وأما ثانيًا : فلأن الأصل أن يترتب الحكم على المقتضى والمقتضى لذلك الظن على ما تقدم إنما هو الدوران فوجب أن يثبت ذلك الظن حيث يثبت الدوران [5] .

---

(١) كلمة (جزئى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢٨٦/٢ - ٢٨٩ ، نهاية السول ١٢٢/٤ ، الإبهاج ٨٠/٣ .

(٣) كلمة (المخصوص) ساقطة من (ص) .

(٤) سورة النحل ، الآية (٩٠) .

(٥) استدلال المصنف بآية العدل ، وأن العدل هو التسوية ، وأن من مقتضاه التسوية بين الدورانات ، وأنه لا يحصل ذلك إلا بعد اشتراكها فى إفادة الظن ضعيف ، ووجه ذلك أن مما لا ينبغى القول به : أن الله تعالى أمر بالتسوية فى كل شىء ، حتى فى الأمور التى لا سبيل إلى مراعاة التسوية فيها ، فذلك فهم خاطئ ، لأنه يلزم عليه الحكم بجهل كل إنسان ما دمنا نحكم على بعضهم بالجهل ، وحمارية كل حيوان مادام البعض منه حمارًا ، وحل كل مأكول مادام بعضه حلالاً وما إلى ذلك . ==

احتجوا بوجوه :

أحدها : أنه لا معنى للدوران إلا الطرد والعكس ، والطرد وحده لا يفيد العلية ، لأن حاصله يرجع الى سلامة الوصف عن النقض ، وسلامته عن مفسد واحد لا يوجب سلامته عن / (١٨٦/أ) كل مفسدة ، ولو سلم ذلك لكن لا يلزم من سلامة الشيء عن مفسدات الشيء صحته لذلك ، فإنه كما يعتبر فى كون الوصف علة عدم مفسدات العلة يعتبر أيضًا وجود المقتضى لعليته ، بل اعتبار هذا مقدم على اعتبار ذلك ، والطرد من حيث هو طرد لا إشعار له بالعلية ألبتة ، بل إشعاره بعدم النقض كما تقدم ، فثبت أن الطرد وحده لا يفيد العلية ، والعكس غير معتبر فى العلل الشرعية وفاقًا فمجموعهما أيضًا كذلك .

وجوابه : إن حكم المجموع قد يخالف الآحاد ، فلا يلزم من عدم علية كل واحد منهما عدم علية المجموع ، ألا ترى أن كل واحد من أجزاء العلة ليس بعلة مع أن مجموعها علة [١] .

وثانيها : أن الحكم فى صور الدورانات الوجودية والعدمية ما دار مع المشترك بين تلك الصور فقط بل معه وما يخص كلا منهما ، فلو دل الدوران على العلية فإنما يدل على علية المجموع الذى هو غير مشترك بين الصور كلها فيتعذر الاستدلال به على العلية ، فالحاصل أن ما دل الدوران على عليته ، أنتم لا تقولون بعليته ، وما تقولون بعليته لا يدل الدوران على عليته [٢] .

= وهذا لا يعنى نفى علية المدارات بل هو بيان لوجه الضعف بالتمسك بآية العدل .

قاله الأصفهانى صاحب بيان المختصر ، وغيره .

انظر : البرهان ٢/ ٨٤٠ وما بعدها ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢/ ٢٩٠ ، بيان المختصر للأصفهانى ١٣٨/٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٧ .

(١) انظر : المستصفى ٨١/٢ ، الأحكام للآمدى ٢٩٩/٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٤٦/٢ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٩٩/٣ .

وجوابه : إن جعل الدوران مفيداً لعلية المشترك أولى ، لأن المختص إن لم يصلح للعلية فظاهر ، وإن صلح فكذلك ؛ لكونه أكثر فائدة ، ولجهة ورود الأمر بالقياس .

لا يقال : التعليل بالمجموع المركب من المشترك والمختص أولى ؛ لأن فيه تعدد مدارك الحكم وهو أولى من المتحد ؛ لأنه أقرب إلى تحصيل مقصود الشارع من الحكم ، لأنا نقول : يعارضه أن التعليل بالمشترك تعليل العلة المتعدية . والمطردة والمنعكسة وهو أولى مما ليس كذلك .

وثالثها : أن الدوران قد حصل فى مواضع ولا علية ، وذلك يدل على أنه غير مفيد للعلية .

بيان الأول : أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا مع أن المعلول ليس بعلة وأحد المعلولين المتساويين يدور مع الآخر ولا علية ، والفصل يدور مع معلول النوع كلوازم معلولات النوع ولا علية ؛ لأن المعلوم لا يصير علة علته، وكذا تدور مع العلية مع جزء العلة وشرطها ولا علية ، وذات الله تعالى وصفاته متلازمان نفيًا وإثباتًا ولا علية هناك على رأينا ، وكذا الجوهر والعرض والمتلازمان ، والحوادث مع الزمان والمكان يتلازمان من غير علية أحدهما للآخر ، وكذا غيرها من الصور التى يوجد الدوران فيها منفكًا عن العلية مما يطول استقصاؤها فثبت أن الدوران حاصل فى محال من غير علية .

بيان الثانى من وجهين :

أحدهما : لو كان الدوران مفيداً للعلية مع أنه يوجد فى بعض الصور منفكًا عنها ، فإما أن يقال : أن تخلف العلية عنه لمانع أو لا لمانع ، والقسمان باطلان فبطل أن يكون الدوران مفيداً للعلية .

أما الأول ، فلأنه يلزم منه التعارض وهو خلاف الأصل .

وأما الثانى ، فلأنه يلزم منه تخلف المقتضى عن المقتضى لا لمانع وذلك يقدح فى كونه مقتضيًا ، وأيضًا فإن كونه مقتضيًا للعلية فى بعض الصور دون

البعض مع أن اقتضاءه لها لم يتوقف على شرط إذ لو كان اقتضاؤه متوقفًا عليه لم يكن الدوران وحده مفيدًا للعلية بل الدوران مع ذلك الشرط وليس كلامنا فيه بل فى الدوران وحده .

ولو سلم أن كلامنا فى مطلق الدوران الذى يحتمل أن يكون مع الشرط أو بدونه لكن توقيف المقتضى على الشرط على خلاف الأصل يقتضى ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال .

وثانيهما : أن بعض الدورانات إذا لم يكن مفيدًا للعلية وجب أن يكون البعض الآخر كذلك لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يأْمُرُ بِالعَدْلِ ﴾ (١) والعدل هو التسوية ولن تحصل التسوية بين الدورانات كلها حينئذ إلا بأن يكون شيء منها مفيدًا للعلية (٢) .

وجوابه : أنا لا نسلم أن الدوران الذى ندعيه أنه دليل العلية قد وجد فى بعض الصور منفكًا عن العلية وهذا لأن * الدوران الذى ندعيه أنه دليل العلية هو الدوران الذى لم يقم دليل على عدم علية المدار فيه ، والخالى عن المزاحم، وما ذكرتم من الصورة التى تخلف عنه العلية فليس كذلك فلم يقدح ذلك فى كون الدوران الذى ندعيه أنه دليل العلية (٣) ، وهذا هو الجواب بعينه عما ذكره فى تقرير المقدمة الثانية من لزوم أن لا يكون المقتضى مقتضيًا [ولزوم ترجيح أحد الجانبين على الآخر . قوله : توقيف المقتضى] (٤) على الشرط خلاف الأصل .

---

(١) سورة النحل ، الآية (٩٠) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٩١ - ٢٩٣ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٣٠٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٧ ، تيسير التحرير ٤/ ٥٠ .

* آخر الورقة (٥١) من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٩٨ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

قلنا : نعم لكن دل الدليل عليه وهو كونه جمعًا بين الدليلين فوجب المصير إليه .

ورابعها : أن المدار يجوز أن يكون وصفًا لازمًا للعلة وليس هو العلة ، كالرائحة الفائحة اللازمة للشدة المطرية ، ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بطريق نحو الأصل ، أو السبر والتقسيم ، وحينئذ يلزم الانتقال من طريق الدوران إلى طريق السبر والتقسيم ، وهو كاف فى الاستدلال على العلة فيضيع التعرض لطريقة الدوران (١) .

وجوابه : لو كان احتياج الدوران إلى بيان عدم وصف آخر بالأصل ، أو لعدم / (١٨٨/أ) الوجدان بعد البحث والطلب الشديد قادحًا فى كونه طريقًا إلى الظن بالعلة لقدح ذلك فى أكثر الأدلة كالمناسبة وغيرها ، لأن المستدل إذا أبدى مناسبة وصف أو ذكر دليلاً على الحكم فللخصم أن يقول : إنما يعمل بكل واحد منهما لو سلما عن المعارض ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالأصل أو بالسبر والتقسيم ، ويلزم من ذلك الانتقال من تلك الطريقة إلى غيرها ، وهو كاف فى الدلالة على المطلوب ، وأيضًا : فإن كون ذلك المدار وصفًا لازمًا للعلية ، وأن العلة حينئذ تكون غيره احتمال مرجوح لا يقدح فى ظن علية ذلك الوصف المدار ؛ فإنا إذا رأينا دوران حكم مع وصف وجودًا وعدمًا مع صلاحيته للعلية مع عدم علمنا بوصف آخر غلب على ظننا بكون ذلك الوصف علة وأن احتمال أن تكون العلة غيره وأنه لازم لتلك العلة احتمالاً مرجوحًا والعمل بالظن واجب فيكون العمل بذلك الوصف واجبًا ولا نعنى بكون الدوران حجة سوى هذا وحينئذ لا حاجة للمستدل إلى دفع ذلك الاحتمال المرجوح ؛ لأن طالب الظن ليس عليه دفع الاحتمالات المرجوحة وإنما ذلك على طالب اليقين فلا حاجة له إلى التمسك بالسبر والتقسيم وغيره(٢) .

---

(١) انظر : المستصفى ٨١/٢ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٣٠٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٤٦/٢ .

(٢) انظر : حاشية التفتازانى على العضد ٢٤٦/٢ .

الفصل الخامس

فى السبر والتقسيم

الفصل الخامس
فى السبر والتقسيم

السَّبْرُ فى اللغة : هو الاختبار ، يقال : سَبَرْتُه أى اختبرته [1] ، ومنه يقال : للميل الذى يختبر به الجرح المِسْبَار [2].

وإنما سمى هذا النوع الآتى من الكلام بالسبر والتقسيم ؛ لأن الناظر فى العلة يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها فى أنه هل يصلح للعلية أم لا [3] ؟

ثم اعلم أن التقسيم إما أن يكون دائرًا بين النفى والإثبات وهو التقسيم المنحصر ، وإما أن لا يكون دائرًا [4] كذلك وهو التقسيم المنتشر .

أما الأول : فهو لإفادته العلم حجة فى العلميات والعمليات قطعًا من غير خلاف إن كان الدليل الدال على نفى علة ما عدا الوصف المعين فيه قطعيًا أيضًا وإلا فهو والتقسيم الثانى سواء كان الدليل الدال على نفى علية ما عدا المعين فيه قطعيًا أو ظنيًا حجة فى العمليات لإفادته الظن فقط دون العلميات .

---

(١) انظر : الصحاح ٢/ ٦٧٥ ، المصباح المنير ١/ ٣١٢ مادة (سبر) .

(٢) فى (ص) : (المساب) .

(٣) السبر فى الاصطلاح هو : اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ؟

والتقسيم هو قولنا : أن العلة إما كذا وإما كذا .

وتعريف السبر والتقسيم (مجتمعين) هو : حصر الأوصاف فى الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح علة بدليل ، فيتعين أن يكون الباقى علة .

انظر فى معنى السبر والتقسيم : المستصفى ٢/ ٢٩٥ ، روضة الناظر ص ٣٠٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٦ ، نهاية السول ٤/ ١٢٨ ، تيسير التحرير ٤/ ٤٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٩ .

(٤) كلمة (دائرًا) ساقطة من (ص) .

وطريق إيراد النوع الأول هو أن يقال : الحكم إما أن يكون معللاً بعلة أو لا يكون .

الثانى باطل فيتعين الأول ، وتلك العلة إما الوصف الفلانى أو غيره ، والثانى باطل ويذكر على ذلك دليلاً قاطعًا من إجماع أو نص ، وحصول هذا القسم فى الشرعيات عسر جداً أو على وجه التغليب ، وأما الأقسام الثلاثة الباقية المفيدة للظن فيمكن أن توجد بأسرها فيها (١) .

وطريق إيراد هذا القسم الظنى المسمى بالمنتشر هو أن يقال : الحكم إما أن يكون معللاً ، أو لا يكون ، والثانى باطل ؛ إما لما سبق من الإجماع على أن أحكام الله تعالى بأسرها معللة بالمصالح إن صح ذلك الإجماع ، أو لإجماع الفقهاء والمعتزلة على ذلك ، وإن اختلفوا فى المأخذ كما عرفت ذلك من قبل، ولو سلم عدم انعقاد الإجماع على ذلك ، لكن كونه غير معلل بالمصلحة على خلاف الغالب المألوف من أحكام الشرع بدليل الاستقراء ، وذلك يدل ظاهراً على أن ذلك الحكم معلل وهذا كاف فى هذا المقام ؛ إذ المطلوب إنما هو الظن وهو توجيه .

ثم تلك العلة إما ظاهرة لنا أو غير ظاهرة لنا ، الثانى باطل .

أما أولاً : فلأن ذلك يبطل فائدة التعليل إذ فائدته توسع طرق معرفة الأحكام ، وشرعية انقياد المكلف له وتلقيه بالقبول على وفق داعية الطبع من غير تأبى من جهة النفس وهى بأسرها غير حاصلة فيما خفيت علته .

وأما ثانيًا : فلأن الغالب فى العلل المعللة بها الأحكام إنما هو الظهور واندراج الفرد تحت الأعم والأغلب أغلب على الظن [فيكون كونها ظاهرة أغلب على الظن] (٢) .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٢٩٩ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٤ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

وأما ثالثًا : فلأن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق المعتاد من تصرفات العقلاء وأهل العرف ، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف ، وإذا بطل الثانى تعين الأول ، وحينئذ نقول : العلة إما هذا الوصف ، أو ذلك الوصف ، أو الوصف الفلانى ؛ إذ الأصل عدم ما عداها ، ولأن المجتهد ناظر فى الأوصاف الحاصلة فى محل الحكم فإذا لم يجد بعد البحث الشديد * والطلب الأكيد إلا ما ذكر من الأوصاف الثلاثة أو الأربعة غلب على ظنه أنه لم يكن هناك وصف آخر غير ما ذكر ، فإذا أخبر بذلك غلب على الظن صدقه ؛ لأنه عارف سليم الحس والعقل عدل ثقة ، وحينئذ يحصل الظن بانحصار صفات محل الحكم فيما ذكره المجتهد وأخبر أنه لم يجد سواه فإذا نفى بعد ذلك بدليل قاطع أو ظنى علية ماعدا الذى ادعى عليته غلب على الظن أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والعمل بالظن واجب لما سبق فيكون هذا النوع حجة .

وضابط هذا النوع الظنى : هو [1] أن لا يكون الدليل الدال على انحصار الصفات فى محل الحكم ونفى علية ماعدا الوصف المعين قاطعًا سواء كانا ظنيين أو أحدهما [2] .

فإن قلت : لا نسلم حصر الصفات فيما ذكر فلعل له صفات أخر . قوله: بحث وطلب فما وجد .

قلنا : لا نسلم فلعله لم يبحث ولم يطلب / (١٨٩/أ) وأخبر بذلك كذبًا ترويجًا أو طلبًا للغلبة .

سلمناه لكن ربما وجده ولكن لعله ستره للعليتين السابقتين .

سلمنا أنه لم يجده لكن عدم وجدانه لا يدل على عدمه .

---

* آخر الورقة (٥٢) من نسخة (ص) .

(١) فى الأصل : (وهو) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٤ - ٢٦٥ ، المسودة ص ٤٢٦ .

سلمنا أنه يدل على ذلك بالنسبة إليه لا بالنسبة إلى غيره .

سلمنا أنه يدل عليه مطلقًا لكن لعل الخصم وجد فيه صفات أخر أو ما يدل عليها فحينئذ لا تعتبر تلك الدلالة بالنسبة إليه لعلمه بما يضاده .

سلمناه لكن لا نسلم فساد غير ما عين للعلية .

سلمناه لكن كل واحد منها لا مجموع اثنين أو ثلاثة منها .

سلمنا فسادها مجموعًا ومفردًا ، لكن لا نسلم أنه يلزم منه علية ما عين؛ وهذا إنما يلزم ذلك أن لو كان الحكم هناك معقول المعنى وهو ممنوع .

سلمنا أنه معقول المعنى لكن لا يلزم من عدم علية غير ذلك الوصف عليته ؛ لأن عدم علية غيره من قبيل إبطال المعارض ولا يلزم من عدم معارضة علية الشيء عليته فى نفسه .

سلمنا علية الباقى بمعنى أن غيره ليس بعلة لكن لم لا يجوز أن ينقسم الباقى إلى قسمين وتكون العلة أحد قسميه (١) .

قلت : الجواب عن الأول : أن ما تقدم من الوجهين دليل على انحصار الصفات فيما ذكر ظاهرًا .

قوله : لعله لم يبحث ولم يطلب .

قلنا : الظاهر من حال المسلم العدل الثقة إنما هو الصدق لا الترويج والغلبة لاسيما فيما [لا] (٢) يتسامح بالكذب فيه كالإخبار عن حكم الله تعالى ولاسيما ممن شرفه الله تعالى برتبة الاجتهاد فى الدين ، وبه خرج الجواب عن الثانى ، فإن الستر بعد الوجدان خيانة من المجتهد فى الدين وهو بعيد منه .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠٠ - ٣٠١ ، الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٥ .

(٢) لفظة « لا » ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

وعن الثالث : أنه لا يدل عليه قطعًا لكن يدل عليه ظنًا ، والاستقراء يفيد العلم الضرورى بذلك .

وعن الرابع : أن عدم جودانه بعد البحث الشديد والطلب الأكيد أفاد له الظن بالعدم فإذا أخبر عن ذلك مع أن ظاهر حاله الصدق أفاد لغيره الظن أيضًا كما فى سائر الأخبار اللهم [إلا] [١] إذا اتهمه بالخيانة لكن سبق أن الظاهر عدمها .

وعن الخامس : أن الظاهر من حال الخصم أنه لو وجدها أو وجد عليها دليلاً لأظهره إفحامًا لخصمه ، ونصرة لنفسه ، وإبرازًا لعلم مست الحاجة إلى إبرازه فلو ادعى علمه بها طولب ببيانها فإن لم يبين مع إمكان البيان لم يلتفت إلى دعواه لظهور عناده فيه فلو بين واستدل المستدل على إفساده بدليل لم يعد منقطعًا فيما ادعاه من الحصر ظاهرًا وإفساد غير الوصف الذى عينه .

وعن السادس : أن الكلام حيث يتبين إفسادها بدليل من الأدلة التى تدل على عدم [٢] علية الوصف نحو النقض وعدم التأثير وغيرها من الطرق الدالة على عدم العلية .

وقال الإمام رحمه الله : بلى لا يمكن إفسادها بعدم المناسبة لأنه حينئذ يحتاج إلى أن يبين خلو ما يدعيه علة عن هذا المفسد وذلك لا يتم إلا ببيان مناسبته ، ولو بين ذلك لاستغنى عن طريقة السبر والتقسيم [٣] .

قيل عليه : إن كان بيان عدم مناسبة [الصفات المحذوفة بعد تسليم المعترض مناسبة كل واحد من الصفات المحذوفة وغيرها لم يسمع منه منع مناسبة] [٤] الباقى لكونه منعًا لما سلمه فلا يجب على المستدل بيان مناسبة

---

(١) لفظة : (إلا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) كلمة (عدم) ساقطة من (ص) .

(٣) المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الوصف الثانى .

وإن كان قبل تسليم مناسبة تلك الصفات ، فللمستدل طريق صالح فى دفع السؤال من غير حاجة إلى بيان المناسبة فى الوصف المستبقى وهو ترجيح سَبْرِهِ على سبر المعترض لموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور ، والتعدية أولى من القصور على ما يأتى تقريره فى الترجيحات وهو ضعيف ؛ أما أولاً : فلأن ذلك كلام على سند المنع وهو قد لا يكون جوابًا عن المنع ؛ وهذا لأن المعترض تارة يمنع مناسبة الوصف المستبقى فقط من غير أن يسنده إلى شىء وتارة يسنده إلى شىء نحو الأصل بأن يقول : بأن الأصل عدم المناسبة ، أو يقول : بحثت وسبرت فما وجدت فيه المناسبة [فإذا قال المستدل : بحثت وسبرت فوجدت فيه المناسبة] (١) وسبرى راجح على سبرك لما تقدم كان ذلك كلامًا على سند المنع لا على المنع .

وأما ثانيًا : فلأنه إذا ادعى المناسبة فى الوصف المستبقى ورجحه على غيره، طولب ببيانها فإن لم يبين واقتصر على قوله : بحثت ووجدت فيه المناسبة ، ولم يبينها تفصيلاً لم يصغ إليه ولم يكتف منه بهذا القدر ، وإن اكتفينا بهذا فى جانب النفى لأنه لا كلفة فى الإظهار بعد الوجدان فيكون فى عدم بيانها وسترها معاندا أو لأنا لو اكتفينا منه بهذا القدر لاكتفينا منه فى كل مسألة خلافية أن يقول ابتداء بحثت وفتشت فوجدت على حكم المسألة دليلاً ، إذ الظاهر من حال المجتهد العدل إنما هو الصدق ولا قائل به وإنما اكتفينا منه بهذا فى (٢) النفى لأنه لا طريق إليه إلا ذلك .

وأما ثالثًا : فلأنا لو سلمنا الاكتفاء بهذا القدر فهو أيضًا بيان للمناسبة فى الوصف المستبقى، غايته أنه على وجه جملى فلا يكون ذلك منافيًا / (١٩٠/أ)

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) كلمة (فى) ساقطة من (ص) .

لقول القائل : إنه لا يتم ذلك إلا ببيان * مناسبة الوصف المستبقى فبطل قول المعترض عليه أن لـه طريقًا صالحًا فى دفع السؤال من غير حاجة إلى بيان المناسبة فى الوصف المستبقى فإن ما ذكره بيان للمناسبة فى الوصف المستبقى غايته أنه على وجه جملى .

واعترض على طريقة عدم التأثير [المسمى] (١) بالإلغاء أيضًا : بأن ذلك لا يتم إلا أن يبين أن الحكم ثابت بالوصف المستبقى فى صورة دون سائر الصفات المحذوفة لكن لا يكفى فى ذلك أن يبين أنه يوجد الحكم مع الوصف المستبقى مع انتفاء الأوصاف المحذوفة ، فإنه لو كفى ذلك لكفى فى أصل القياس فلم يكن إلى البحث والسبر وسائر طرق العلية حاجة فإذن لابد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلة [وعند ذلك لابد وأن يشرع المستدل فى بيان الاستدلال ببعض طرق إثبات العلة] (٢) فإن بين الاستقلال فى صورة الإلغاء بالبحث والسبر كما أثبت ذلك فى الأصل الأول فقد استقلت صورة الإلغاء بالاعتبار وأمكن أن يكون ذلك أصلاً [لعلته](٣) وتبينًا أن الأصل الأول لا حاجة إليه فإن المصير إلى أصل لا يمكن التمسك به فى الاعتبار إلا بذكر صورة أخرى مستقلة بالاعتبار تطويلاً بلا فائدة وان بين الاستقلال بطريق آخر فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر وهو الانتقال من طريق إلى آخر فى إثبات كون الوصف علة الحكم وهو قبيح فى مقام النظر ، وفيه نظر من حيث إن الصورة التى يتبين فيها إلغاء الأوصاف المحذوفة قد تكون متعددة فلا يمكن جعل كل واحد منها أصلاً لعلته إذا لم يجتمع فى واحد منها جميع تلك الأوصاف المحذوفة فلم تستقل بالاعتبار فيكون أصل العلة محل السبر والتقسيم الذى اجتمع فيه الأوصاف المحذوفة والمستبقى ومحل

* آخر الورقة (٥٣) من نسخة (ص) .

(١) كلمة (المسمى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) لفظة (لعلته) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

الإلغاء هو تلك الصور .

وعن السابع : أنه باطل بالإجماع إذ الكلام حيث انعقد الإجماع على أنه لا يعتبر فى ثبوت الحكم مجموع تلك الصفات .

وعن الثامن : أنه يلزم منه علية ذلك المعين وإلا لزم أن لا يكون الحكم معللاً ، أو يكون معللاً بما لا يعقل وكلاهما باطلان لما تقدم .

وعن التاسع : أنه لا يلزم علية ذلك الوصف من ذلك الوجه الذى ذكرتم بل من حيث أنه لو لم يكن ذلك الوصف علة إذ ذاك لزم أحد ما تقدم من المحذور .

وعن العاشر : أنه على خلاف الإجماع ، لأن المخالف لم يقل بعلية ذلك الوصف أصلاً ، والمستدل يقول بعليته مطلقًا فالقول بعلية أحد مسمى ذلك الوصف دون الآخر قول لم يقل به أحد (1) .

---

(1) انظر هذه الأجوبة فى : الأحكام للآمدى ٣/٢٦٧ - ٢٦٩ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٣٨ ، فواتح الرحموت ٢/٢٩٩ .

الفصل السادس

فى الطرد

الفصل السادس

فى الطرد [1]

والمعنى منه : الوصف الذى لا يكون مناسبًا ، ولا مستلزمًا للمناسب ويكون الحكم حاصلاً معه فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع فإن فى حصوله معه فيها النزاع ، هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر.

ومنهم من قال : لا يشترط ذلك بل يكفى فى علية الوصف الطردى أن يكون الحكم مقارنًا له ولو فى صورة واحدة .

واختلف العلماء فى حجية الوصف الطردى :

فمن قال : المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق الأولى .

وأما من قال بحجيته فقد اختلفوا فى حجية المطرد :

فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقًا [2].

---

(١) الطَّرْدُ فى اللغة يأتى بمعنى : الإبعاد ، يقال : طَرَدَه طردًا ، أى أبعده ، أما الاطِّراد فهو بمعنى التتابع ، يقال : اطَّرَدَ الشىء اطِّرادًا أى تبع بعضه بعضًا وجرى ، واطردت الأشياء : إذا تبع بعضها بعضًا واطراد الكلام : إذا تتابع .

انظر : الصحاح ٢/ ٥٠١ ، ٥٠٢ مادة (طرد) أما فى الاصطلاح فهو كما بينه المصنف - رحمه الله - .

وانظر تعريف الطرد فى : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠٥ ، نهاية السول ٤/ ١٣٥ ، جمع الجوامع بشرح المحلى ٢/ ٢٩١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٨ ، الإبهاج ٣/ ٨٥.

(٢) وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين .

قال الزركشى : والمعتبرون من النُّظَّار على أن التمسك به باطل ؛ لأنه من باب الهذيان ، وقال إمام الحرمين : وتناهَى القاضى فى تغليظ من يعتقد ربط حكم ==

وذهب بعضهم إلى أنه حجة مطلقًا (١).

ومنهم من فـصَّل [وقال] (٢) بحجيته بالتفسير الأول (٣) دون التفسير الثانى (٤) .

احتج من نفى حجيته مطلقًا بوجوه :

أحدها : أنه يستدل على الاطراد بصحة العلة فى نفسها فيقال : هذه علة فتكون مطردة وإلا لزم نقضها وأنه خـلاف الأصل فلو استدل على صحة العلة بالاطراد لزم الدور .

وثانيها : أنه إنما يعتـبر الاطراد أن لو كان الاطـراد اطراد علة ، فإن اطراد غير العلة غيرمعتبر فـيكون اعتبار الاطراد بالعلة فلو اعتبرت العلة بالاطراد لزم الدور (٥) .

== الله به . وقال ابن السبكى : قال القاضى أبو بكر والأستاذ الاسفراييني : من مارس قواعد الشرع ، واستـجاز الطردَ فهو هازئ بالشريعة مستهين بضـبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد . وقال القـاضى حسين : لا يجوز أن يدانَ اللهُ به . قال ابن السمعانى : وسمى أبو زيد الذين يجعـلون الطرد حجة والطرد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس . قال : ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء .

انظر : البرهان ٢/٧٨٨ ، التبـصرة ص ٤٦٠ ، المستصـفى ٢/ ٨٠ ، روضة الناظر ص ٣٤٠ ، مخـتصـر ابن الحاجب وشرحـه للعضـد ٢/ ٢٤٦ ، الإبهاج ٣/ ٨٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٢١ .

(١) وإليه ذهب الإمام فخر الدين الرازى والبيضاوى فى المنهاج ونقله الإمام الشيرازى فى التبصرة عن أبى بكر الصيرفى وبه قال بعض الحنفية .

انظر : التبصرة ص ٤٦٠ ، المنخـول ص ٣٤٠ ، نهـاية السول ٤/ ١٣٦ ، إرشـاد الفحول ص ٢٢١ .

(٢) لفظة (وقال) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) وهو أن يكون الحكم معه حاصلاً فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع .

(٤) وهو أن الوصف قارنه الحكم ولو فى صورة واحدة .

(٥) انظر : التبصرة ص ٤٦١ .

وفيهما نظر من حيث إنه يصح أن يستدل على أثر الشيء بصحة الشيء في نفسه ، وأن يستدل على صحته في نفسه بأثره مع أن ما ذكرتم من الدور حاصل فيه ، وكذا قد يمكن أن يعتبر الأثر بالمؤثر مع صحة اعتبار المؤثر بالأثر.

وثالثها : إن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم وهذا المفهوم لا يتحقق إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل مع الوصف في صورة النزاع ، [فإذن ثبوت الاطراد يتوقف على ثبوت الحكم في صورة النزاع ، فلو أثبت الحكم في صورة النزاع] (١) بالاطراد لزم الدور (٢) .

وهو ضعيف ؛ لأنا لا نستدل على ثبوت الحكم في صورة النزاع بمصاحبته للوصف في كل الصور حتى يلزم [ما ذكرتم ، بل يستدل عليه بمصاحبته له في كل صورة غير صورة النزاع وحينئذ لا يلزم ما ذكره من الدور] (٣) ، وليس الاطراد عبارة عما ذكره حتى يقال أن ذلك ليس استدلالاً بالاطراد بل هو عبارة عما تقدم تفسيره (٤).

ورابعها : أن حاصل الاستدلال بالاطراد راجع إلى الاستدلال بالمقارنة ، لكن المقارنة وحدها لا تدل / (١٩١/أ) على العلية فإن الجوهر مع العرض يتلازمان ولا علية ، وكذا الحد مع المحدود والذات مع الصفات والحوادث مع الزمان والمكان ، فإن المقارنة حاصلة في هذه الصور من غير علية (٥) .

وهو أيضًا ضعيف .

أما أولاً : فلأنا ندعي عليَّه المقارن الذي لم يدل دليل على عدم عليته ، وما ذكرتم من الصور ليس كذلك .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٠٦ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٠٧ .

(٥) انظر : المصدر السابق .

وأما ثانيًا : فلأنا وإن سلمنا عدم دلالة الدليل على عدم العلية فى تلك الصور لكن تخلف الحكم عن الدليل الظاهرى فى بعض الصور لا يقدح فى دلالته كما فى الغيم الرطب ، فإنه دليل وجود المطر وإن تخلف عنه فى بعض الصور (١) .

وخامسها : أن المطَّردَ فعلُ الطَّارد ، ولا شىء من العلل الشرعية بفعل الإنسان * ، فلا شىء من الطرد بعلة .

وهو أيضًا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أن الطرد فعل الطارد ؛ وهذا لأن الطرد عبارة عن حصول الحكم فى جميع محال الوصف غير صورة النزاع ، وذلك ليس بفعل الإنسان بل بفعل الشارع .

نعم حصول الحكم فى محل الاجتهاد يتعلق بفعله من حيث إنه عدى الحكم من الأصل إليه بجامع مشترك بينهما ، وهو الوصف الطردى ، لكن ذلك بعد ثبوت علية الطرد فى غير محل النزاع ، وحينئذ لا يلزم أن يكون الطرد من فعل الإنسان (٢) .

وسادسها : أن الوصف الطردى ليس فيه إلا سلامته عن النقض وهو من مفسدات العلة ، ولا يلزم من سلامة الشىء عن مفسدات العلة أن يكون علة، وهو أيضًا من جنس ما تقدم ؛ لأنا لا نستدل على عليته من هذه الجهة بل من جهة أن السلامة من النقض من أمارات العلية (٣) .

وسابعها : أن الاستدلال بالطرد على كون الوصف علة تصحيح للدعوى بالدعوى ؛ فإن كون ذلك الوصف علة فى الأصل دعوى ، وكونه علة فى غيره دعوى أخرى ، فتصحيح الأولى بالثانية تصحيح للدعوى بالدعوى .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣٠٧/٢ .

* آخر الورقة (٥٤) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٤٦١ .

(٣) انظر : المستصفى ٣٠٧/٢ ، روضة الناظر ص ٣٠٩ ، الأحكام للآمدى ٣٠١/٣ .

وهو أيضًا من نظائر ما تقدم ؛ فإن الدليل على كون الوصف الطردى علة ليس هو كونه علة فى الفرع حتى يلزم ما ذكره ، بل هو كونه مقارنًا للحكم فى جميع محاله غير صورة النزاع ، وذلك ليس دعوى تحتاج إلى الدليل ، فإن ذلك ثابت بالإجماع أو بالنص ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور [1] .

واحتج من قال بحجيته مطلقًا بوجهين :

أحدهما : أن هذا الحكم لابد له من علة لما تقدم ، وغير هذا الوصف ليس بعلة إذ الأصل عدمه ، وعدم عليته فتعين أن يكون هو العلة .

وجوابه : أن ظن انتفاء الغير إنما يوجب ظن عليته أن لو كان هو صالحًا للعلية فى نفسه وهو ممنوع ، فإن ما لا يكون مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب ، ولا مطردًا ولا منعكسًا لم يصلح للعلية عند الخصم فلم قلتم أنه ليس كذلك فإن ذلك أول المسألة[2] ؟

وثانيهما : أنا إذا علمنا أن الحكم لابد له من علة ، وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ، ظننا كون هذا الوصف علة لهذا الحكم ؛ إذ لو لم يحصل هذا الظن فإما أن يكون لأجل أن ذلك الحكم لا يستند إلى علة ، وهو باطل [لأنه يناقض العلم الأول ، أو لأجل أنه يستند إلى غيره] [3] وهو أيضًا باطل ؛ لأن إسناده إلى غيره يقتضى الشعور بالغير ، والشعور بالغير حال عدم تحقق الشعور بالغير محال .

وجوابه : أنه لا منافاة بين عدم الشعور بالغير على سبيل التفصيل وبين الشعور به على سبيل الإجمال ، واللازم إنما هو الشعور بالغير على سبيل

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٦١ .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٨ ، نهاية السول ١٣٧/٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الإجمال والمقدَّر أولاً إنما هو الشعور [1] به على سبيل التفصيل [2] .

واحتج من قال أنه حجة على التفسير الأول دون الثانى .

أما على الأول فمن وجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا رأى فرس القاضى واقفًا على باب الأمير ، غلب على ظنه كون القاضى فى دار الأمير ، وما ذاك إلا للاطراد .

وثانيهما : أن الاستقراء يشهد أن النادر فى كل باب يلحق بالغالب فإذا علم مقارنة الحكم للوصف فى أكثر الصور ، ووقع النزاع فى مقارنته له فى صورة النزاع وجب أن يلحق بالأكثر إلحاقًا للصورة الواحدة بأكثر الصور .

وجوابه : أنه لا ينكر ظن إلحاقه بالأكثر ، لكن لم قلت أنه يفيد ظن علية ذلك الوصف ، فإنه يجوز أن يلحق من غير علية ، كما إذا رأينا شخصًا من بعض البلاد ، وكان الغالب على أهله بعض المذاهب ، أو الألوان فإنا نحكم أن ذلك الشخص على ذلك المذهب أو على ذلك اللون مع عدم العلية بينهما [3] .

وأما أنه ليس بحجة على التفسير [4] الثانى فمن وجهين :

أحدهما : أن الحكم بكون ذلك الوصف علة مع أنه ليس بمناسب ولا يستلزم له ومع كونه مساويًا لسائر الصفات ، قول فى الدين بمجرد التشهى فيكون باطلاً .

أما أولاً : فلقوله تعالى : ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ

---

(1) فى الأصل : « إنما هو عدم الشعور به » والمثبت من (ص) .

(2) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٠٨ - ٣٠٩ ، نهاية السول ٤/١٣٧ .

(3) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٣٠٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٠ .

(4) فى (ص) : « التقسيم » .

واتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ﴾ (١) .

وأما ثانيها : فبالإجماع .

وجوابه : منع المساواة فإن المقارنة مرجحة فإن فرض وصف آخر مقارن غير متعد ترجح المتعدى لورود الأمر بالقياس ، أو / (١٩٢/أ) متعد إلى فرع آخر فيكون ذلك معارضًا له ، فيجب على المستدل للترجيح وإن كان متعديًا إلى ذلك الفرع الذى ادعى المستدل ثبوت الحكم فيه لم يكن معارضًا له إذ يجوز قيام مُعَرِّف واحد (٢) .

وثانيهما : أن القول بحجيته يفتح باب الهذيان :

كقولهم فى مسألة إزالة النجاسة : مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن .

وكقولهم : فى أن وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب ، شروع فى نافذ فلا يمنع الرد بالعيب كالشروع فى الدرب النافذ .

وكقولهم : سَعْىٌ بين جبلين فلا يكون ركنًا كالسعى بين غيرهما من الجبلين وأمثالهما من الهذيان .

وجوابه : أنا لا ندعى أن مجرد المقارنة كيف ما كانت تفيد العلية بل يشترط أن لا يحصل هناك وصف آخر هو أولى بالرعاية ، وهذا الشرط غير حاصل فيما ذكرتم من المثال فإنه حصل هناك ما هو أولى بالاعتبار من الوصف الذى ذكرتم وهو كون الدهن لَزِجًا ، غير مزيل للنجاسة ، ولما زال شرط العلية لا جرم لم تفد المقارنة ظن العلية (٣) .

فإن قلت : فعلى هذا يجب على المستدل بالطرد أن يتعرض لنفى

---

(١) سورة مريم ، الآية (٥٩) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١٠ - ٣١٢ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٠٩ ، ٣١٠ .

الأوصاف التى هى أولى بالاعتبار حتى يتم استدلاله .

قلت : لا يجب ذلك عليه ؛ لأنه من قبيل نفى المعارض ، ولا يجب على المستدل بيان نفى المعارض ، وهو شرط ثبوت الحكم لا شرط الدلالة ، وإنما يجب على المستدل بيان شرائط الدلالة لا بيان شرائط ثبوت الحكم .

وإذ قد ظهر ضعف دلائل المذاهب الثلاثة وجب التوقف .

الفصل السابع

فى تنقيح المناط

الفصل السابع
فى تنقيح المناط

وقد عرفت فيما سبق أن إلحاق المسكوت عنه [بالمنصوص عليه] (١) بإلغاء الفارق يسمى تنقيح المناط ، وهو * أن يقال : لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا ، وذلك لا مدخل له فى الحكم البتة فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له (٢) .

وهذا الذى يسميه الحنفية بالاستدلال ، ويفرقون بينه وبين القياس بأن يخصصون اسم القياس بما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع الذى لا يفيد إلا غلبة الظن ، والاستدلال بما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذى يفيد القطع حتى أجروه مجرى القطعيات فى النسخ به ونسخه فجوزوا الزيادة على النص به ، ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد (٣) .

والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره ، وكل واحد من القياسين أعنى ما يكون الإلحاق بذكر الجامع وبإلغاء الفارق يحتمل أن يكون ظنيًا وهو الأكثر إذ قَلَّما يوجد الدليل القاطع على أن الجامع علة ، أو أن ما به الامتياز لا مدخل له فى العلية ، وقد يكون قطعيًا بأن يوجد ذلك فيه ، نعم حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذى فيه الإلحاق بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقًا فى المعنى بل فى

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* آخر الورقة (٥٥) من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/٣١٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٨ ، الإبهاج ٣/٨٧ نهاية السول ٤/١٣٩ - ١٤١ .

(٣) انظر : تيسير التحرير ٤/٤٣ ، فواتح الرحموت ٢/٢٩٨ .

الوقوع ، وحينئذ ظهر أنه لا فرق بينهما فى المعنى [1] .

ثم اعلم أنه يمكن إيراد تنقيح المناط على وجهين :

أحدهما وهو الأقوى : أن هذا الحكم لابد له من علة لما تقدم ، فتلك العلة إما المشترك بين الأصل والفرع ، أو المختص بالأصل ، وهذا الثانى باطل؛ لأن الفارق ملغى فيتعين الأول ، وحينئذ يلزم ثبوت الحكم فى الفرع لثبوت علته فيه .

وثانيهما : أن هذا الحكم لابد له من محل ، وهو إما المشترك ، أو المختص والمجموع المركب من المشترك [2] والمختص داخل فى هذا القسم ؛ لأنه لم يوجد فى غيره لكن لا يجوز أن يكون هو المختص ، لأن الفرق ملغى فوجب أن يكون محله المشترك ، ويلزم من هذا ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة حصوله فى الفرع .

وهذا ضعيف ؛ لأنه لا يلزم من وجود المحل وجود الحال فيه فلأن لا يلزم من تعميم المحل تعميم الحال فيه من الصفة أو الحكم بالطريق الأولى[3].

---

(١) انظر : الإبهاج ٣/ ٨٧ .

(٢) لفظة (المشترك) مكررة فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١٦ - ٣١٨ ، الإبهاج ٣/ ٨٧ - ٨٨ .

الفصل الثامن

الفصل الثامن

فيما ظن أنه من طرق إثبات العلة وليس كذلك وهو طرق :

أحدها : زعم بعض الأصوليين [1] ، أن عجز الخصم عن إفساد كون الوصف علة دليل على كونه علة .

وهو فاسد ؛ لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد دليلاً على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلاً على الفساد ، بل هذا أولى ؛ لأنه لا يوجب إثبات ما لا نهاية له بخلاف الطريقة الأولى فإنها تقتضى إثبات ما لا نهاية له : فإن ما لا نعرف دليلاً على فساده لا نهاية له فإن من جملته الأعداد ولا نهاية لها ، وحينئذ إما أن يحكم بكلا الطريقتين وهو باطل :

أما أولاً : فلأنه خلاف الإجماع .

وأما ثانيًا : فلأنه يلزم من ذلك إثبات ما لا نهاية له وهو ممتنع .

وأما ثالثًا : فلأنه يلزم منه أن يكون الشيء الواحد علة ، وأن لا يكون علة وهو ممتنع وتعارض الدليلين الظنيين وإن كان جائزًا لكنه خلاف الأصل لاسيما فى الأشياء العديدة ، أو لا يحكم بواحد منهما وهو المطلوب [2] .

وثانيهما : قال بعضهم : يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك فى الوصف المطلق العام ، وأطبق الجماهير على فساده من حيث إن ذلك يقتضى ثبوت أحكام/ (١٩٣/أ) متناقضة فى الفرع الواحد ؛ لأن ما من فرع يفرض إلا ويشبه أصولاً كثيرة متناقضة الأحكام فى أوصاف عامة ، فلو جاز إلحاق الفرع بالأصل بمجرد الاشتراك فى الوصف العام لجاز إلحاق كل فرع بكل الأصول ؛ إذ ليس إلحاقه ببعضها أولى من إلحاقه بالبعض الآخر ، وحينئذ يلزم ثبوت

---

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني على ما ذكره السبكي فى الإبهاج ٣/ ٩١ .

(٢) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣١٩ ، نهاية السول ٤/ ١٤٣ ، الإبهاج ٣/ ٩١ .

الأحكام المتناقضة فى كل واحد من الفروع ، ولأن ذلك يفضى إلى التسوية بين المجتهد والعامى فى إثبات الأحكام الشرعية فى الوقائع الحادثة ؛ لأن ما من عامى جاهل يفرض إلا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصلاً من الأصول فى وصف عام فيثبت حكمه فيه لاشتراكهما فى ذلك الوصف العام .

واحتجوا : بقول عمر - رضى الله عنه - : (اعرِفْ الأشْبَاهَ والنَّظَائِرَ وَقِسْ الأمورَ برأيك) ويكفى فى كون الشيء شبيهًا بشيء أو نظيراً له الاشتراك فى وصف واحد .

وقوله : (قس الأمور) عام مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة .

وجوابه : منع تحقق المشابهة والنظارة بمجرد الاشتراك فى الأوصاف العامة؛ وهذا لأن الضدين والنقيضين قد يشتركان فى الأوصاف العامة نحو المذكورية والمعلومية والمخبرية مع أنه لا يعد أحدهما شبيهًا ونظيراً للآخر بل لابد من الاشتراك بوصف خاص .

سلمناه لكنه عام وتخصيص العموم بالإجماع جائز إجماعًا ، وقد أجمع السلف على أنه لابد فى الإلحاق من الاشتراك بوصف خاص ، بدليل أنهم كانوا يتوقفون فى حكم المسألة الحادث ، وما كانوا يلحقونها بأن أصل اتفق بعد عجزهم عن إلحاقها بما يشاركها [1] فى وصف خاص ، ولو كان الإلحاق جائزاً بمطلق الوصف لما كان للتوقف إذ ذاك معنى .

وثالثها : قال بعضهم : إثبات الحكم فى الفرع موافقًا لأصل تسوية بينهما فى ذلك فيكون مأموراً به [لقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ** ﴾ [2] وعبور

---

(١) فى (ص) : (باشتراكها) .

(٢) سورة النحل ، الآية (٩٠) .

من حكـــم الأصـــل إلى الفرع فيكون مأمـرا بــه [1]] لقولـــه تعالـــى : ﴿ فاعتبروا ﴾[2] وهو ضعيف جداً .

أما أولاً : فلأن العـدل ليس هو عبـارة عن مجـرد التسوية فـى كل فعل وحكم ، كيف اتفق وإلا لـزم أن تكون المباحات ، والمكروهات والمحـرمات ، مأموراً بها حـيث يحصل بها التسوية ، بل هى عبارة عن التسـوية المخصوصة التى أمر الشارع بالتسوية فيه [3] ، وحينئذ يتوقف كـونه عدلاً مأموراً به على تحقق التسوية المخـصوصة ، فلو أثبت كونه عدلاً مأمـوراً به بالتسوية لزم الدور وهو ممتنع .

وهذا الكلام بعينه يتوجه على الاستدلال بالآية الثانية .

وأما ثانيًا : فلأن غاية مـا فى الباب أنه تمسك بعموم اللفـظ ، وتخصيص العمـوم بالإجماع جـائز ، وأجمع السلف على أنه لابد فى القـياس الذى هو عبور من حكم الأصل إلى الفـرع من دلالة ما على تعين الوصف للعلية بدليل ما سبق [4] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٣) لفظة (فيه) ساقطة من (ص) .

* آخر الورقة (٥٦) من (ص) .

(٤) انظر المحصـول جـ ٢ ق ٢/ ٣٢٠ ، نهـاية السـول ١٤٣/٤ - ١٤٤ ، الإبهـاج ٩١/٣ .

القسم الثانى

الفصل الأول

فى النقض

القسم الثانى

من الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة الحكم

وفيه فصول :

الفصل الأول

فى النقض

وهو عبارة عن وجود الوصف مع عدم الحكم [1] .

وفيه مسائل :

---

(١) النقض فى اللغة هو : إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو عهد ، ويأتى بمعنى الهدم فيقال : نقض البناء أى : هدمه .

انظر : المصباح المنير ص ٦٢١ ، ٦٢٢ ترتيب القاموس المحيط ٤ / ٤٢٧ مادة (نقض).

أما فى اصطلاح الأصوليين فهو كما ذكره المصنف - رحمه الله - عبارة عن وجود الوصف مع عدم الحكم . مثل أن يقول الشافعى فيمن ترك النية فى الصوم ليلاً : تعرَّى أولُ صومِهِ عن النية فلا يصح ، فيجعل العلة فى عدم صحة الصوم عَراء أول الصوم عن النية وخلوه عنها.

فيقول الحنفى له : هذه العلة منقوضة بصوم التطوع ، فإنه صحيح إذا أحدث النية فيه نهاراً ، وبذلك تكون العلة ، وهى عراء أول الصوم عن النية قد وجدت فى صوم التطوع وتخلف الحكم ، وهو عدم صحة الصوم عنه ؛ لأن الصوم فى هذه الحالة صحيح .

وقد اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته .

ومثاله : جواز بيع العرايا - وهى بيع الرطب على رؤوس الأشجار بالتمر - فإنه ناقص لعلة تحريم الربا سواء جعلت علة التحريم الطعم أو الكيل أو القوت أو المال ؛ لأن كلا من هذه الأوصاف موجود فى العرايا والتحريم فيها ، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل ، فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليون فى كونه قادحاً أو غير قادح على مذاهب كما بينه المصنف . ==

المسألة الأولى

اختلفوا فى أن ذلك هل يقدح فى علية الوصف أم لا ؟

فقال الأكثرون : أنه لا يقدح إذا كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء، أو كان تخلف الحكم لمانع ، وإن كان فى العلة المستنبطة ، وهو مذهب أكثر أصحاب الأئمة الثلاثة [1] .

وذهب أكثر أصحابنا [2] إلى أنه يقدح فى علية الوصف وهو اختيار أبى الحسين البصرى [3].

ومنهم من فصَّل فقال : أنه لا يقدح فى المنصوصة ، ويقدح فى المستنبطة[4].

ثم من قال بالقدح فيهما مع وجود المانع فلا شك أنه يقول : إن التخلف لا لمانع يقدح فى عليته بالطريق الأولى .

== وانظر كلام الأصوليين على النقض فى :

المعتمد ٢ / ٨٣٥ ، المنخول ص ٤٠٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٣ ، روضة الناظر ص ٣٤٢ ، الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٨ ، ٤ / ٨٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ ، نهاية السول ٤ /١٤٦ ، الإبهاج ٣ / ٩٢ ، فواتح الرحموت ٢ / ٣٤١، أصول الفقه لأبى النور زهير ٤ / ١٢١ ، تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبى ص ١٧٤ وما بعدها .

(١) انظر : العدة ١ / ١٧٧ ، أصول السرخسى ٣ / ٢٣٣ ، الروضة ص ٣٤٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ ، تيسير التحرير ٤ / ٩ .

وانظر بالإضافة إلى ذلك : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٣ الأحكام للآمدى ٤ / ٨٩ .

(٢) انظر : المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى الموضع السابق نهاية السول ١٤٨/٤ الإبهاج ٣ / ٩٣ .

(٣) انظر : المعتمد ٢ / ٨٣٥ .

(٤) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ ، نهاية السول ٤ / ١٥١ ، الإبهاج ٣ / ٩٣ ، تيسير التحرير ٤ / ١٠ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٤ .

وأما الذين قالوا : لا يقدح ذلك فى العلية فقد اختلفوا فيه :

فقال الأكثرون : أنه يقدح فى عليته [1].

وذهب بعضهم إلى أنه لا يقدح فيها [2].

ولا يبعد التفصيل بين المنصوصة والمستنبطة فى ذلك بأن يقال : لا يقدح فى المنصوصة ، ويقدح فى المستنبطة [3] ، وإطلاق البعض يشعر بذلك إشعاراً ظاهراً [4].

وذكر الشيخ الغزالى فى ذلك تفصيلاً آخر فقال : تخلف الحكم عن العلة يفرض على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يفرض فى صَوْبِ جريان العلة ما يمنع اطرادها وهوالذى يسمى نقضاً ، وهو ينقسم إلى ما يظهر أنه ورد مستثنى عن القياس وإلى ما لا يظهر ذلك فيه ، فما ظهر أنه مستثنى عن القياس مع استيفاء قاعدة القياس فلا يفسد

---

(١) واختاره البيضاوى فى المنهاج ، انظر : المنهاج مع شرحه الإبهاج ٣ / ٩٣ .

(٢) وعليه أكثر أصحاب أبى حنيفة ومالك وأحمد ، انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : الإبهاج الموضع السابق نهاية السول ٤ / ١٥١ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٤.

(٤) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأصل فى هذا النزاع : أن مسمى العلة قد يعنى به العلة المُوجِبةَ ، وهى : التامة التى يمتنع تخلف الحكم عنها فهذه لا يتصور تخصيصها، ومتى انتقضت فسدت ، ويدخل فيه ما يسمى جزء العلة ، وشرط الحكم، وعدم المانع ، فسائر ما يتوقف الحكم عليه يدخل فيها .

وقد يعنى بالعلة : ما كان مقتضياً للحكم ، يعنى : أن فيه معنى الحكم ويطلبه وإن لم يكن موجباً ، فيمتنع تخلف الحكم عنه ، فهذه قد يقف حكمها على ثبوت شروط وانتفاء موانع، فإذا تخصصت فكان تخلف الحكم عنها لفقدان شرط أو وجود مانع لم يقدح فيها، وعلى هذا فينجبر النقض بالفرق .

وإن كان التخلف عنها لا لفوات شرط ولا وجود مانع كان ذلك دليلاً على أنها ليست بعلة ، إذ هى بهذا التقدير علة تامة إذا قدر أنها جميعها بشروطها وعدم موانعها مرجودة حكماً ، والعلة التامة يمتنع تخلف الحكم عنها فتخلفه يدل على أنها ليست علة تامة .

انظر : مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٦٧ ، ١٦٨ ، وتعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبى ص ١٨٤ .

العلة بل يخصصـها بما وراء المستثنى فتكون علة فى غيـر محل الاستثناء ، ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة .

مثال الوارد على العلة المقطوعة : إيجاب صاع من التـمر فى لبن المصراة ، فـإن علة إيجاب المثـل فى المثليات إنما هو تمـاثل الأجزاء ، والشـرع لما أوجب صـاعاً من التـمـر فى المصـراة لم ينقص هذه العلة ؛ إذ عليـها الـتعـويل فى الضمانات ، ولكن استثنى هذه الصورة ، فهذا الاستثناء وأمثاله لا يبين لمجتهد فـسـاد هذه العـلة ، ولا ينبـغى أن يكلف المنـاظر الاحـتـراز عنه حـتى نقول/ (١٩٣/ أ) فى علته : تماثل أجزاء فى غير المصراة فيقتضى إيجاب المثل ؛ لأن هذا تكلف قبيح ، وكذلك صدور الجناية من الشخص علة وجوب الغرامة عليه ، فورود ضرب الدية على العـاقلة في بعض الجنايات لا يفسد هذه العلة ولكنه استثنى هذه الصورة فتخصصت لعلة بما وراءها .

ومثال مـا ورد على العلة المظنونة : مسـألة العَرَايَا فإنها لا تنقـض التعليل بالطعم ؛ إذ فهم أن ذلك استثناء لرخـصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا ، ودليل كونه مستنثى : أنه يرد على كل علة كالكيل وغيره [١] .

وكذلك إذا قلنا : عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية ، لم تنتقض بالحج فإنه ورد على خلاف قياس العبادات ؛ لأنه لو أهل بإهلال زيد صح ولا يعهد مثله .

أما إذا لم يرد مورد[٢] الاستثناء فلا يخلو إمـا أن يرد على العلة المنصوصة

---

(١) القول بأن حكم المصراة ، وحمل العاقلة الدية ، وبيع العرايا ونحو ذلك على خلاف القياس فـيه نظر ؛ فقد قرر المحـققون من العلماء كـشيخ الإسلام ابن تيميـة وتلميذه العلامة ابن القيم وغيرهما أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس ، وأن ما قيل : إنه على خلاف القـياس فلابد من اتصـافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفـها واقتضى مفارقته لها فى الحكم .

انظر ما سبق من التعليق فى ص (٧٠٥) و (٧٠٦) من الرسالة .

(٢) فى الأصل : (موررود) والمثبت فى (ص) .

أو على غيرها . فإن ورد على المنصوصة فلا يتصور هذا إلا بأن ينعطف به قيد على العلة ، ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة .

مثاله قولنا : خارج فتنتقض الطهارة أخذاً من قوله عليه السلام : « الوُضُوءُ مِمَّا يَخْرُجُ »[١] .

ثم بان أنه لم يتوضأ عن الحجامة[٢] ، فيعلم أن العلة بتمامها لم يذكرها فى الحديث[٣] ، وأن العلة إنما هو الخارج من السبيلين ، فكان ما ذكر من مطلق الخروج إنما هو بعض العلة ، فالعلة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء ، لم يتصور إلا كذلك .

وإن لم يكن كذلك فيجب تأويل التعليل ؛ إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل ، أو وإن أريد منه ذلك لكن لا للحكم المذكور بل لحكم آخر كقوله تعالى : ﴿ يُخربونَ بيوتَهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ﴾[٤] ثم علل ذلك بقوله تعالى : ﴿ ذلكَ بأنَّهُم شَاقُّوا الله ورَسولَه ﴾[٥] ومن المعلوم أنه ليس كل من يشاقق الله ورسوله يخرب بيته فتكون العلة منقوضة ، ولا يمكن أن يقال : إنه علة فى حقهم خاصة ؛ لأن هذا يعد تهافتا فى الكلام فإذاً الحكم

---

(١) أخرجه البيهقى من حديث ابن عباس بلفظ : « الوضوء مما خرج ، وليس مما دخل » السنن الكبرى كتاب الطهارة - باب الوضوء من الدم يخرج من أحد السبيلين ، وغير ذلك من دود أو حصاة أو غيرهما ١ / ١١٦ .

وفى إسناده الفضل بن المختار ، وهو ضعيف جداً ، وفيه شعبة مولى ابن عباس ، وهو ضعيف . وقال ابن عدى : الأصل فى هذا الحديث أنه موقوف وقال البيهقى : لايثبت مرفوعاً .

انظر : التلخيص الحبير ١ / ١٢٧ نصب الراية ١ / ٣٧ .

(٢) أخرجه الدارقطنى فى السنن الكبرى ١ / ١٤١ .

(٣) انظر فى الكلام على الوضوء من النجاسة الخارجة من غير السبيلين كالفصاد والحجامة: مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٢٥ .

(٤) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٥) سورة الحشر ، الآية (٤) .

المعلل بذلك ليس هو التخريب المذكور بل وهو لازمه أو جزؤه الأعم هو كونه عذاباً، ولا شك أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه معذب أما بخراب البيت ، أو بغيره ، وهذا وإن كان خلاف الظاهر وتأويلا للنص لكن يجب المصير إليه لئلا يكون الكلام مُنْتَقَضاً .

أما إذا ورد على العلة المظنونة لا فى معرض الاستثناء وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الإخالة أن كانت العلة مخيلة ، أو من طريق الشبه إن كانت شبهاً فهذا يبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض ، أما إذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً عى فساد العلة و [أمكن [1]] أن يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا يجب الاحتراز عنه بينهم فى الجدل للناظر لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد فى هذه العلل الانتقاض والفساد أو التخصيص ؟ وهذا عندى فى محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه .

مثاله : قولنا : أن صوم رمضان يفتقر إلى تبييت النية ؛ لأن النية لا تنعطف على ما مضى ، وصوم جميع النهار واجب وأنه لا يتجزأ ، فينتقض هذا بالتطوع فإنه لا يصح إلا بنية ولا يتجزأ على المذهب الصحيح ولا بمذهب من يقول إنه صائم بعض النهار فيحتمل أن ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع ، ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل ؛ ولهذا سامح الشرع فى التطوع * بما لا يسامح به فى الفرض ، فيكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة وموقفها ، ويكون ذلك وصفاً شبهياً اعتبر فى استعمال المخيل وتمييز مجراه عن موقفه ، ومن أنكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهى أيضاً ، فأكثر العلل

---

(١) كلمة (أمكن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* آخر الورقة (٥٧) من نسخة (ص) .

المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح فى تعيين المحل معنى مناسب وعلى هذا أصل العلة ، وهذا التردد إنما ينقدح فى معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل فإن مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق فإن قولنا : إن كل الصوم واجب وأن النية عزم لا ينعطف على الماضى وأن الصوم لا يصح إلا بنية فإن كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر إلى أصل يستشهد به فإنما يشهد بصحتها ثبوت الحكم فى موضع واحد على وفقه فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنه فى موضع آخر فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع [فقطع الحكم أيضاً يدل على أعراض الشرع عنه ، وقول القائل : إنى أتبعه إلا فى محل إعراض الشرع][1] بالنص ليس هو بأولى من قول من قال: أعرض عنه إلا فى محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم ، وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة عنها ، ولكن إذا لم يصرح واحتمل نفى الحكم مع وجود العلة أن يكون لفساد / (١٩٤/أ) العلة واحتمل أن يكون لتخصيص العلة ، فإن كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة وإبطالها ، وإن كانت مظنونة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم فى موضع على وفقها ، فينقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن إثباتها فى موضع وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه فى مسألة تبيت النية كان ذلك فى محل الاجتهاد .

الوجه الثانى لانتفاء العلة : أن تنتفى لا لخلل فى نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة .

مثاله : قولنا : إن علة رقّ الولد ملك الأم ، ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حراً ، وقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة دافعة مع كمال العلة المرقة بدليل أن الغرم يجب على المغرور ، ولولا أن الرق فى حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد فهذا النمط لا يرد

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

نقضاً على المناظر ولا يتبين للناظر فساد فى العلة ؛ لأن الحكم هاهنا كأنه حصل تقديراً .

الوجه الثالث : أن يكون النقض مائلا عن صَوْب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها ، وشرطها ، وأهلها.

كقولنا : السرقة علة القطع ، وقد وجد فى النباش فيجب القطع فقيل : يبطل هذا بسرقة ما دون النصاب ، وسرقة الصبى وبالسرقة من غير الحرز .

أو نقول البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك فى زمان الخيار فقيل : هذا باطل ببيع المستولَدَة ، والموقوف ، والمرهون ، وأمثال ذلك فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد ؛ لأن نظره فى تحقق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره ، أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه ، أم يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس [عليه] البحث عن المحل والشرط ؟ هذا مما اختلف فيه الجدليون [(١)] .

وهذا تمام كلامه فيما يتعلق بهذا التفصيل ، وهو مما لا بأس به وإن كان فى بعضه نظر .

والمختار وهو أن التخلف إن كان لمانع سواء كان فى المنصوصة المظنونة ، أو فى المستنبطة ، أو كان على وجه الاستثناء فى المنصوصة المقطوعة لم يقدح وإلا قدح[(٢)].

أما إن التخلف أن كان للمانع فلا يقدح فى العلية فلوجوه :

أحدها : أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية ، وقد وجد فى الأصل الوصف

---

(١) انظر : المستصفى ٢ / ٣٣٦ - ٣٣٩ .

(٢) وهو اختيار القاضى البيضاوى . انظر : المنهاج مع شرحه نهاية السول ٤ / ١٥٣ .

المناسب [لثبوت الحكم مقترناً معه ، وفى صورة النقض الوصف المناسب][1] لعدم الحكم مقترناً معـه فلو قلنا : أن تخصيص العلة لمانع لا يقدح فى العلية لكنا عـملنا بهـذين الأصلين ، وإن كنا خـالفنا أصلاً آخـر وهو أن الأصل أن يكون عدم الحكم لعدم المقتضى إذ إحالة انتفاء الحكم إلى المانع يستلزم التعارض الذى هو خلاف الأصل ، ومستلزم خلاف الأصل خلاف الأصل ، ولو قلنا : بأن تخصيص العلة يقدح فى العلية [لكنا خالفنا ذينك الأصلين وإن كنا عملنا بأصل واحد وهو][2] ما تقدم ، ومعلوم أن أعـمال الأصلين أولى من أعمال أصل واحد[3].

فإن قلت : لا نسلم أن مجرد المـناسبة مع الاقتران دليل العلـية بل هما مع الاطراد ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور .

قلت : سيأتى الجواب عنه فى الجواب عن حجج المخالفين .

وثانيها : أن العقل والعـرف يتطابقان على أن الحكم قد يتـخلف فى الصور للمانع ، ولذلك فإن العقلاء وأهل العرف يعرفون ذلك فى تعليلهم الا ترى أن الإنسان قد يعطى للفقير درهماً ويعلله بفقـره ، فإذا منع فقيراً آخر فقيل له فى ذلك ، فيـعلل منعه إياه بفسقه[4] ولم يقبـح هذان التعليلان منـه لا بحسب العـقل، ولا بحـسب العرف ، ولو كـان تخـصـيص العلة غـير جـائز لقبح التعليلان، وإذا ثبت أن ذلك جائز فى العـرف وجب أن يجوز فى الشرع لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[5] » .

وثالثها : أن العلة لا تخلو إما أن تكون منصوصة أومستنبطة، فإن كان الأول

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٩ ، ٣٤٠ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢١ .

(٤) فى الأصل (نفسه) والمثبت فى (ص) .

(٥) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

وإما أن يجعل التنصيص عليها تنصيصاً على الحكم ، أو لا يجعل ذلك بل يجعل كالتنصيص على[1] علته [و[2]] على التقديرين يجب أن لايكون التخصيص قادحاً فى العلية كما أن تخصيص عموم النص لا يقدح على النافى، وإن كانت مستنبطة فكذلك ؛ لأنه ليس فى أدلة الاستنباط إلا أن هذا الوصف علة ، فإما أنه لا يجوز * أن أن يتخلف الحكم عنه لمانع أو فقد شرط فليس فيه دلالة على ذلك أصلاً ، وإذا كان كذلك وجب أن لايكون التخصيص لمانع قادحاً فى علية الوصف ، فإن ما يقدح فى شىء لابد وأن يكون منافياً لوجه دلالة الدليل على ذلك الشىء من كل الوجوه أو من بعضه، أو يكون منافياً لما اقتضاه ذلك الدليل من الحكم[3] .

فإن قلت : هذا ينتقض بما إذا كان تخلف الحكم لا لمانع ولا لفقد شرط فإن ما ذكرتم من الاعتبار حاصل فيه مع أنكم سلمتم أنه يقدح فى عليته .

قلت : لا نسلم حصول ذلك الاعتبار فيه ؛ وهذا لأن تجويز تخلف/(١٩٩/أ) الحكم عن العلة من غير مانع وفقد شرط ينافى معنى العلية التى هى مدلول دليل العلية ؛ لأنه لا معنى لكون الوصف علة للحكم إلا أنه يستلزم الحكم ويعلق به أينما وجد بشروطه بلا مانع ، وتخلف الحكم لا لسبب ينافى هذا المعنى وورود التعبد بالقياس من حيث إنه لا يمكن الاستدلال بحصوله على حصول الحكم بل يحتاج فيه إلى منفصل بخلاف ما إذا كان التخلف لسبب فإنه لا ينافى كل ذلك كما فى صورة وجود المعارض للدليل الدال على الحكم فإنه يستلزم حصول المدلول عند عدم المعارض ومعه لا يستلزم ولا يقدح ذلك فى كونه دليلاً ولو تخلف عنه عند عدمه لقدح ذلك فى كونه دليلاً على الحكم .

---

(١) لفظة (على) ساقطة من (ص) .

(٢) لفظة (الواو) ساقطة من الأصل ، ومثبتة فى (ص) .

* آخر الورقة (٥٨) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق ٢ / ٣٣٦

ورابعها : أن بعض الصحابة قال بتخصيص العلة ، روى عن ابن مسعود - رضى الله عنه - أنه كان يقول : « هذا حكمٌ معدولٌ به عن القياس »[(١)] .

وعن ابن عباس - رضى الله عنه - مثله ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما أحد فكان إجماعاً ، ومن الظاهر أنه لا يجوز أن يتناول [ذلك صور التخصيص بلا سبب لأنه يلزم حينئذ أن يكون الحكم][(٢)] بذلك الحكم المعدول به عن القياس لا عن دليل بل بمجرد التشهى وهو باطل قطعاً ؛ فإن الحكم لا عن دليل باطل فكيف إذا كان على مخالفة دليل آخر فيتعين أن يكون المراد منه ما إذا كان ذلك لمانع يقتضى ذلك الحكم المعدول به عن سنن القياس[(٣)] .

وما يقال عليه : وهو أنهم ، وإن قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا بأن ذلك القياس حجة فهو وإن كان إشكالاً قوياً على هذا المسلك .

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن نقول : إنه أطلق عليه القياس وهو يشعر إشعاراً ظاهراً بكونه حجة ، وتسميته بذلك اعتباراً بما كان قبل ذلك الحكم المعدول به مجاز على خلاف الأصل والقياس الغير المعمول به من المنسوخ والفاسد لا نسلم أنه يسمى قياساً إذ ذاك على الإطلاق فى العرف ، وإن سمى به مقيداً[(٤)].

وخامسها : أن اقتضاء العلة للحكم فى محل ، إن لم يتوقف على اقتضائه فى محل آخر فقد حصل الغرض وهو أن يكون مقتضياً له فى محل وإن لم يكن مقتضياً له فى محل آخر وإلا لكان متوقفاً عليه ،ونحن نتكلم على خلاف

---

(١) لم أعثر عليه فيما رجعت إليه من كتب الآثار ، وقد نقله الرازى أيضاً فى المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٩ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٩ .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٤٢ ، الإبهاج ٣ / ١٠١ .

هذا التقدير ، وإن توقف فلا يخلو إما أن يكون الاقتضاء فى محل آخر يتوقف على الاقتضاء فى المحل المتوقف عليه أولا ، والأول باطل لأنه يلزم الدور ، والثانى أيضاً باطل لأنه يلزم ترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح ، وهو أيضاً ممتنع ، ولما بطل القسمان بطل القول بالتوقف [(١)] .

وهذا ضعيف لما تقدم فى باب العموم ، ولما أنه يقتضى جواز التخصيص وإن لم يكن لمانع وفقد شرط .

وسادسها : أن الوصف المناسب بعد التخصيص يفيد ظن ثبوت الحكم فإنا إذا عرفنا أن العالِمَ مُستَحِقٌ للإكرام مطلوب البقاء غلب على ظننا حرمة قتله ، وإن لم يخطر ببالنا فى ذلك الوقت ماهية القتل فضلاً عن عدم كونه قاتلاً قتلاً عمداً عدواناً للمكافئ مع أنه مخصوص بهذه الصورة ، فلو كان عدم القتل المذكور جزءاً من المقتضى لما حصل الظن بحرمة قتله بمجرد العلم لكونه عالما ولما لم يكن كذلك بل حصل الظن بحرمة قتله بمجرد العلم بكونه عالماً علمنا أن عدم القتل المذكور ليس جزءاً من المقتضى ، وإذا ثبت أنه يفيد ظن ثبوت الحكم لزم العمل به لما تقدم أن العمل بالظن واجب .

وما ذكر جواب عن هذا وهو : أنه ينعطف من الفرق بين الأصل وصورة التخصيص قيد على العلة[(٢)] فليس بجواب عنه ؛ لأنا بينا أنه يحصل لنا غلبة الظن بالحكم وأن لم يخطر ببالنا ذلك العدم فانعطاف القيد إنما يكون بعد خطران الفرق الناشئ من خطر أن ذلك العدم فلم يكن ذلك القيد جزأ من المقتضى .

وسابعها : أن استقراء الشريعة يدل على جواز تخصيص العلة لمعنى يقتضى ذلك ، فإنه قلما تثبت فيها قاعدة ممهدة لعلة معلومة أو مظنونة إلا وقد ورد فيها ما يخصها لمعنى فيه ، أما ما ورد على خلاف العلة المعلومة فيجوز أن

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق٢ / ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ .

إتلاف المثلى سبب لوجوب المثل وإتلاف ذوات القيم سبب لوجود القيمة وهو معلوم فى الشريعة قطعاً مع أنه ورد فى المصراة ما يخالفه ، ولم يبطل تلك القاعدة لورود ذلك الحكم على خلافها وفاقاً وكذلك كون الجناية سبباً لوجوب غرامتها على فاعلها أو متسببها معلوم، مع أنه ورد وجوب الدية على العاقلة فى القتل الخطأ ولم يبطل تلك القاعدة بسببها إجماعاً لما كان ذلك وارداً على وجه الاستثناء لمعنى فيه .

وأما ما ورد على العلة المظنونة فنحو العرايا ، وبيع الجفنة بالجفنتين على مذهب أبى حنيفة - رضى الله عنه - [(١)] والعتق تحت الحر على مذهب الشافعى - رضى الله عنه - مع أن ظاهر قوله عليه السلام : « ملكتِ بضعكِ فاختارى » يدل على أن ملك البضع سبب للاختيار ، ولو قيل بأن مطلق إتلاف المثلى أو ذوات القيم ليس سبباً لوجوب * المثل أو القيمة بل فى غير المصراة لتطرق مثله فى كل ما يدعى علة بأن يقال : إنما هو علة فى غير محل النزاع ولا نسلم عليته فيه ، فإن المناسبة والاقتران ما دل على عليته إلا فى الأصل وحينئذ ينسد باب الاستدلال بالعلة على الحكم فى المتنازع فيه فثبت/ (١٩٦/أ) أن استقراء الشريعة يدل على جواز تخصيص العلة معلومة كانت أو مظنونة لمعانى توجد فى صورة التخصيص وذلك هو المطلوب[(٢)] .

وثامنها : لو لم يجز تخصيص العلة للزم أن يكون العدم جزء علة الوجود فى كثير من الصور لكن الثانى باطل فالمقدم مثله .

أما بيان الملازمة : فهو أنه إذا لم يجز تخصيص العلة لم يتصور انتفاء الحكم عن محل لانتفاء علته ، فإن توقيف الاقتضاء على حصول الشرط أو عدم المانع حينئذ يكون باطلاً بل مجموع ما يتوقف عليه الحكم هو العلة ، فإذا رأينا

---

(١) انظر : المبسوط للسرخسى ١٢ / ١١٤ .

* آخر الورقة (٥٩) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : الإبهاج ٣ /١٠٣ - ١٠٦ .

صوراً يتوقف ثبوت الحكم فيها على الإعدام لزمنا أن نقول أن تلك الإعدام أجزاء لتلك العلل ، أما بيان بطلان الثانى فلوجهين :

أحدهما : أن العلية صفة ثبوتية فيستحيل قيامها بما ليس موجوداً وما جزؤه العدم ليس بموجود ، لأن المركب من الوجودى والعدمى عدمى .

وثانيهما: أن العلية مبنية على التأثير وما جزؤه العدم لا يؤثر [١].

فإن قلت : العلة عندنا مفسرة بالمعرِّف ، والعدم لا يمتنع أن يكون مُعرِّفاً فضلاً عن أن يكون جزء المعرِّف كما فى انتفاء معارض المعجزة فإنه جزء دلالة المعجزة على الصدق .

سلمنا أن العلة مفسرة بغيره ، لكن لا نسلم أنه يلزم أن يكون الإعدام فى تلك الصورة التى يتوقف الحكم عليها أجزاء للعلل ، ولم لا يجوز أن تكون كاشفة عن أمور أخر وجودية تنضم إلى العلل ويصير المجموع علة الحكم[٢] .

قلت : الجواب عن الأول هو : أن البحث فى أن تخصيص العلة هل هو جائز أم لا ؟ ينبغى أن يكون مبنياً على كون العلة مفسرة بغير المعرِّف[٣] فإن بتقدير أن تكون العلة مفسرة بالمعرِّف لا يتجه هذا البحث وأن خروج[٤] المعروف عن كونه معرفاً فى بعض الصور لا يقتضى خروجه عن كونه معرفاً فى البعض الآخر كما فى العام المخصوص ، ولم يظهر بينه وبين العلة حينئذ فرق ، فإذا لم يقدح التخصيص فى حجية العام لم يقدح فى العلية بهذا التفسير ، فأما إذا كانت مفسرة بغيره فإنه يتجه ذلك من حيث إنها حينئذ تشبه العلل العقلية وتخصيصها وانتقاضها غير جائز فكذا ما يشبهه ،وكلامهم يشعر بهذا إشعاراً ظاهراً فإنهم قاسوا العلل الشرعية على العلل العقلية ، ولما فرق

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٤ ، ٣٢٩ .

(٣) فى الأصل (المعروف) والمثبت من (ص) .

(٤) فى الأصل (فإن خرج) والمثبت من (ص) .

بينهما بأن العلل العقلية موجبة لذواتها ، وعلل الشرع ليست كذلك بل هى أمارة ، والأمارة قد تكون أمارة فى الحال ، ولا تكون أمارة فى حالة أخرى والعلل العقلية لا يجوز أن تكون علة فى زمان دون زمان .

أجاب بعضهم : بأنها وإن لم تكن موجبة لذواتها لكنها موجبة بجعل الشارع إياها فوجب أن تجرى مجراها[١] .

وأجاب البعض الآخر : بأن العلل العقلية إنما كانت كذلك لكونها علة ، والعلة الشرعية علة فوجب أن تكون كذلك ، وإنما لم يجب وجود حكمها عند وجودها إذا لم تكن علة كما قبل الشرع أو بعد نسخها فأما ما دام هو علة فلا يجوز أن يتخلف الحكم عنها فإذا تخلف دل على بطلانها ، ومعلوم أن هذا الكلام كله يدل على أن هذا البحث مبنى على أنها مفسرة بغير المعرِّف .

سلمنا أنه غير مبنى عليه لكن لا يجوز جعل العدم جزء العلة وإن كان بمعنى المعرف وإلا لوجب ذكره عند المناظرة ضرورة أنه لابد من ذكر العلة وهو بدون الجزء محال لكن لا يجب ذكره لا فى - العلة ولا فى العام المخصوص وفاقاً فلا يكون جزءا منه [٢].

وما يقال عليه : إن ذلك أمر يتعلق بالاصطلاح وإلا فالتمسك بالعام لا يجوز إلا بعد ظن عدم المخصص ضعيف ؛ لأن الأصل أن يكون الاصطلاح مطابقاً للواقع فى نفس الأمر .

سلمنا أن ذلك ليس بأصل لكن لا نسلم أنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد ظن عدم المخصص فإنه يجوز التمسك بالعام ابتداء ما لم يظهر المخصص على ما تقدم تقريره[٣] فإن أريد به ظن عدمه بالأصل فهذا القدر حاصل فى نفى المعارض الذى ليس بمخصص مع أن نفيه ليس جزءاً من الدليل وفاقاً .

---

(١) انظر : ما سبق من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية فى هذه الرسالة ص (٨٦٠) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٨ .

(٣) انظر : الجزء الأول ورقة (٢٣٨) .

وعن الثانى وهو مما عول عليه أكثر المانعين من تخصيص العلة فى الجواب عن إلزام جعل العدم جزء علة الوجود ، وهو : أن الأصل عدم ذلك الأمر الوجودى لاسيما بوصف كونه ملازماً لذلك العدم .

وأيضاً : فإن ما لا دليل عليه وإن كان لا يجب القطع بنفيه عن نفسه لكن لا شك فى أنه يحصل الظن بنفيه ، والظن كاف فى هذه المسألة إذ هى ظنية .

سلمنا أنه لا يحصل العلم والا الظن وأنه مجرد احتمال لكن لا شك فى أنه لا يجوز إثبات الحكم على مجرد الاحتمال سواء كان الحكم قطعياً أو ظنياً ، فلا يجوز أن يبنى على ذلك الأمر الذى لم يدل عليه دليل عدم جواز تخصيص العلة[1] .

فإن قلت : نحن لا نبنى عدم جواز التخصيص على ذلك الاحتمال بل يقطع به استدلال الخصم ، فإنه لما قال القول بعدم جواز تخصيص العلة يقتضى أن يكون العدم جزء علة الوجود منعنا ذلك فأسندناه إلى ذلك الاحتمال ومجرد الاحتمال كاف فى ذلك وعلى المستدل إبطاله .

سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يدل عليه دليل وأى شىء تعنى به ؟ تعنى به : أنه لا يدل عليه دليل تفصيلى فهذا مسلم ، لكن /(١٩٧/أ) لا يلزم منه أن لا يدل عليه دليل لجواز أن يدل عليه دليل إجمالى .

وإن عنيت به : أنه لا يدل عليه دليل فهذا ممنوع ؛ وهذا لأن لما دل على أن تخصيص العلة غير جائز ودل الدليل على أن * الحكم يتوقف على أمور عدمية فى كثير من الصور ، وأنها لا يجوز أن تكون أجزاء علل الوجود لزم أن يقال أنها كاشفة عن أمور وجودية تنضم إلى الحاصل من قبل ويصير المجموع علة الحكم حتى يلزم الجمع بين الأدلة ولا يلزم بطلان واحد منها[2] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٩ .

* آخر الورقة (٦٠) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٠ .

قلت : الجواب عن الأول : أن مجرد الاحتمال إنما يكفى فى دفع ما يرد على الخصم إذا كان له فى المسألة دليل آخر يصلح أن يبنى اجتهاده عليه ، فأما إذا لم يكن فى المسألة دليل آخر بل لا تصح تلك المسألة إلا بذلك الاحتمال كما هو فى مثالنا فلا نسلم أنه يكتفى بذلك القدر وهذا لأن الناظر هو المجتهد وهو لا يجوز له أن يبنى اجتهاده على مجرد الاحتمال ، فكذا للمناظر فيما يتخذه مذهباً ، نعم له ذلك فى دفع ما يرد عليه من المحذور لكن بشرط أن لا يكون ذلك الاحتمال معتمده فيما ذهب إليه .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن الدليل دل على [أن [1]] تخصيص العلة غير جائز وسنجيب عن كل ما يذكره الخصم من الدلالة عليه .

سلمناه لكن لو[2] لم نجوز تخصيص العلة لزم أيضاً الترك بمقتضى الدليل ما تقدم تقريره فى الوجه الأول فلم كان ذلك النوع من الجمع بين الدليلين أولى من هذا النوع وعليكم الترجيح لأنكم المستدلون فى هذا المقام ؟.

ثم أنه معنا ؛ لأن ترك العمل بالمناسبة والاقتران يقتضى رفع ذات العلة ، وأما ترك دليل عدم جواز التخصيص يقتضى رفع وصف العلة وهو الاطراد ومعلوم أن ما يرفع ذات الشيء أشد محذوراً مما يرفع وصفه .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن اقتضاء العلة للحكم أن لم يعتبر فيه انتفاء المعارض فحينئذ يحصل الحكم سواء حصل المعارض أو لم يحصل عملاً بالعلة السالمة عن معارضة ما ينفى اقتضاؤها للحكم لكن ذلك باطل ؛ لأنه يقتضى أن لا يكون المعارض معارضها ، وإن اعتبر لم يكن علة إلا عند انتفاء المعارض وذلك يقتضى أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل بعضها .

---

(١) لفظة (أن) ساقطة من الأصل ، مثبتة فى (ص) .

(٢) لفظة (لو) ساقطة من (ص) .

وهو ضعيف لأنا وإن سلمنا أنه لا يعتبر فى اقتضاء العلة للحكم عدم المعارض لكن لا يلزم منه وجود الحكم معه لجواز أن يكون انتفاؤه معتبراً فى وجود الحكم وإن لم يكن معتبراً فى الاقتضاء ، فإن الاقتضاء غير حصول الحكم فلا يلزم من أن يكون الانتفاء غير معتبر فى الاقتضاء غير معتبر فى حصول الحكم ، ولهذا حصول المعارض لا ينفى اقتضاء الدليل للمدلول ، وإن كان ينفى حصول المدلول وهذا يسهل دفعه بأن يردد فى حصول الحكم عنها فيقال: حصول الحكم عن العلة أن لم يعتبر فيه انتفاء المعارض [لم يكن المعارض[1]] معارضها ، وإنما الذى يضعفه هو الاعتراض على القسم الثانى ولا محيص عنه سواء ردد فى الاقتضاء أو فى حصول الحكم عنه ، وهو أنا لا نسلم أنه أن اعتبر فيه انتفاء المعارض لم يكن الحاصل قبل انتفاء المعارض تمام العلة بل بعضها وما الدليل عليه ، وهذا فإن من جوز تخصيص العلة جوز أن تكون ذات العلة حاصلة وإن لم يكن الحكم حاصلاً معها لفقد شرط أو وجود مانع فادعاء كون الحاصل قبل انتفاء المعارض لم يكن تمام العلة ادعاء نفس المتنازع فيه من غير دليل.

لا يقال : العدم لا يجوز أن يكون شرط العلة على ما تقدم تقريره أيضاً فلا يجوز أن يجعل انتفاء المعارض شرطاً لأنا نقول : لو لم يجز جعله شرطاً لم يجز جعله جزءاً بالطريق الأولى .

فإن قلت : نحن لا نجعله جزءاً بل نجعله [كاشفاً عنه قلت : قد سبق الجواب عنه، سلمناه لكن نحن أيضاً لا نجعله شرطاً بل [2]] كاشفاً عن أمر وجودى آخر وهو شرط .

وثانيها : وهو ما ذكره أبو الحسين البصرى وهو: أن تخصيص العلة مما يمنع [كونها أمارة على الحكم فى شىء من الفروع سواء ظن كونها جهة المصلحة أو

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

لا يظن [1]] ذلك لكن ذلك باطل ؛ لأن العلة فائدتها كونها توجب العلم أو الظن بثبوت الحكم فى غير الأصل مما يشاركه من الصور فيها وإلا ففى الأصل لا حاجة إليها لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإذا لم يحصل هذا بطل كونه علة .

بيان أنه يمنع كونها أمارة على الحكم : أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً هو كونه موزوناً ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً مثلا مع أنه موزون فلا يخلو : أما أن يعلم ذلك بعلة أخرى تقتضى إباحته أو بنص ، فإن علمنا إباحته بعلة أخرى يقاس بها الرصاص على أصل ثبت فيه ذلك الحكم لكونه أبيض مثلا فإنا إذا علمنا فى شىءأنه موزون وشككنا فى كونه أبيض مثلا لم نعلم قبح بيعه متفاضلاً ما لمنتعلم أنه ليس بأبيض كما لو شككنا فى كونه موزوناً فظهر أنه لا يعلم بعد التخصيص تحريم بيع شىء متفاضلاً لكونه موزوناً فقط فبطل أن يكون كونه موزوناً [وحده علة بل كونه موزوناً [2]] مع كونه غير أبيض ، وإن علمنا إباحته بالنص فالكلام فيه كما فى القسم الأول [3] .

وجوابه : قريب مما مر عن الوجه الأول ، وهو أنا نسلم أنه مما انتفى الحكم عن العلة فى بعض الصور لمعارض فما لم يعلم أو يظن انتفاء ذلك المعارض فى غيره من الصور لا يمكننا إثبات ذلك الحكم فيه لكن لم قلتم أنه يلزم منه أن يكون انتفاء ذلك المعارض / (١٩٨/أ) داخلاً فى ذات العلة بل جاز أن يكون شرطاً ، هذا بعد تسليم انتفاء اللازم وفى مقدماته كلام ستعرفه فى مسألة أن التعليل بالعلة القاصرة يجوز .

وثالثها : أن بين كون المقتضى مقتضياً اقتضاءً حقيقياً بالفعل وبين كون المانع مانعاً منعاً حقيقياً بالفعل منافاةٌ بالذات ، وشرط طريان أحد الضدّين انتفاء

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المعتمد ٢ / ٨٢٢ ، ٨٢٣ والأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٤ .

الضد الآخر ، ولا يجوز أن يكون انتفاء الأول لطريان اللاحق وإلا وقع الدور، فلما كان شرط كون المانع مانعاً بالفعل خروج المقتضى عن * أن يكون مقتضياً بالفعل لم يجز أن يكون خروج المقتضى كـونه مقتضياً بالفعل [بالمانع وإلا لزم الدور فيكون خروجه عن أن يكون مقتضياً بالفعل[1]] بذاته وقد انعقد الإجماع على أن ما يكون كذلك فإنه لا يصلح للعلية [2] .

وهو أيضاً ضعـيف ؛ لأنه إن عنى بالشرط ما ينعدم المشـروط عند عدمه لم يلزم من كون طريان الثانى مشروطاً بانتفاء الأول ، وكون انتفاء الأول مشروطاً بطريان الثانى الدور ، وكـذلك لم يلزم من كون المانع مـانعاً بالفعل مـشروطاً بخروج المقتضى عن كونه مقتضياً ، وخـروج المقتضى عن كونه مقتضياً بالفعل مشروطاً بكون المانع مانعاً بالفعل الدور؛ لأن المتـلازمين والمتضايفين بهذه المثابة مع عدم امـتناعهمـا ، وإن عنى به معنى يتـقدم على المشروط ولو بالرتبـة فلا نسلم تحقق الشـرطية بهذا المعنى فـيما ذكره مـن الموضعين، والذى نحقـقه أن انتفاء أحد الـنقيضين هو عين وجود الآخـر وإلا لزم الواسطة بينهما وهو ممتنع فلو كان أحد المتنافين مشروطاً بانتفاء الآخر لزم أن يكون الشىء مشروطاً بنفسه وهو محال .

ورابعها : وهو أن الوصف وجـد فى الأصل مع وجود الحكم وفى صـورة التخـصيص مع عدمـه ، ووجوده مع الحكم [3] لا يقتـضى القطع بكونه علة لذلك الحكم هناك لكن وجوده مع عـدم الحكم فى صورة التخصـيص يقتضى القطع بأنه ليس بـعلة لذلك الحكم ، ثم أن الوصف الحـاصل فى الفـرع كمـا

---

* آخر الورقة (٦١) من نسخة (ص) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٣) فى الأصل وفى (ص) جاءت العبارة هكذا : (وفى صورة التخصيص مع وجوده، وعدمه مع الحكم) والصواب ما هو مثبت بدلالة السياق والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣١ .

أنه مثل الوصف الحاصل فى الأصل فهو أيضاً مثل الوصف الحاصل فى صورة التخصيص فليس إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالثانى ولما تعارضا لم يجز إلحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية[1].

وجوابه : أنا لا نسلم أن وجود الوصف مع عدم الحكم يقتضى ظن عدم عليته له مطلقاً فضلاً عن أن يقتضى القطع بعدم عليته ؛ وهذا لأنا لما جوزنا انتفاء الحكم لمانع وجدنا فى صورة التخصيص معنى مناسباً لعدم الحكم غلب على الظن إحالة ذلك النفى إلى ذلك المعنى فيبقى ظن علية الوصف كما كان.

سلمنا التعارض لكن الترجيح معنا فإن [الأصل فى [2]] الوصف مع الاقتران أن يكون علة فعند ذلك إذا رأينا الحكم متخلفاً عنه فى صورة وعثرنا فى تلك الصورة على أمر يصلح أن يكون مانعاً وجب إحالة ذلك التخلف على المانع عملاً بالمناسبة والاقتران .

أجاب المانعون عنه : أن الأصل ترتب الحكم على المقتضى ، فحيث لم يترتب الحكم عليه وجب الحكم بأنه ليس بعلة ، عملا بهذا الأصل فصار هذا الأصل معارِضاً للأصل الذى ذكرتموه ، وإذا تعارضا وجب الرجوع إلى ما كان عليه أولاً وهو عدم العلية [3] .

قال المجوزون : الترجيح معنا من وجهين :

الأول : أنا إذا اعتقدنا أن هذا الوصف ليس بعلة يلزمنا ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه .

وأما إذا اعتقدنا أنه علة عملنا [4] بما ذكرتم من الأصل من بعض الوجوه ؛ لأن ذلك الوصف يفيد الأثر فى بعض الصور ، ولا شك أن ترك العمل

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٣١ ، ٣٣٢ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٥.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٢.

(٤) فى (ص) : (علمنا) .

بالدليل من وجه دون وجه أولى من ترك العمل بالدليل من كل الوجوه .

الثانى : وهو أن الوصف الذى ندعى كونه مانعاً فى صورة التخصيص يناسب انتفاء الحكم ، والانتفاء حاصل معه فيغلب على الظن أن علة ذلك الانتفاء إنما هو ذلك الوصف ، وإذا ثبت هذا فنقول : معكم أصل واحد ، وهو أن الأصل ترتب الحكم على العلة ، ومعنا أصلان :

أحدهما : أن المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف فى الأصل علة لثبوت الحكم فيه .

الثانى : أن المناسبة مع الاقتران فى صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفاء الحكم فيها ، ومعلوم أن العمل بالأصلين أولى من العمل بالأصل الواحد[1] .

أجاب المانعون عن الأول : بأنا لا نسلم حينئذ أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية بل عندنا : المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية ، فإن حذفتم الاطراد عن درجة الاعتبار فهو أول المسألة .

وعن الثانى : أنا لا نسلم أن انتفاء الحكم فى محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع؛ لأن ذلك الانتفاء كان حاصلاً قبل حصول ذلك المانع ، والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً [2] .

أجاب المجوزون عن الأول من وجهين :

أحدهما : أن ما ذكرنا من الدليل فى باب المناسبة يفيد أنها مع الاقتران [تفيد ظن العلية من غير إشعار باعتبار الاطراد وذلك يفيد أنها مع الاقتران[3]] دليل العلية من غير اعتبار الاطراد وإلا لزم الترك بمقتضى ذلك الدليل ، والأصل عدم دليل آخر يدل على اعتباره ، وبتقدير حصول ذلك فإنه لا

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٤ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

ينافى مـا هو المطلوب فى هذا المقام ، إذ المطلوب فى هذا المقـام أن لو لـم نقل بعليـة الوصف مع المـناسـبـة والاقتـران لزم الـتـرك بالدليل وهو حـاصل إذ يترك/ (١٩٩/أ) الدليل الذى تقدم ذكره حينئذ .

وثانيهما : هب أن ذلك الدليل لم يفد ذلك لكن نقول : إلا أن الدليل على أن المناسبة مع الاقتـران يفيد ظن العلية هو أنا إذا رأينا الوصف مناسـباً والحكم مـقـتـرناً به فـإنه غلب على الظن بأول النـظر إليه أنه علـة مع قطع النظر عن البحث فى أن الحكم هـل هو مقارن له فى جـميع محـاله أم لا ؟ والعلم بهذا جلى بعد الاسـتقراء والتجربة ، ولو كـان الاطراد جزء دليل العلية لاسـتحال حصــول الظن بالعلية بدونه ، ثم الذى تحـقق أن الاطراد غير داخل فى مـاهية دليل العليـة هو أن حـاصله يرجع إلى السـلامـة عن النقض المعـارض لدليل العلية، وعدم المعارض[1] غير داخل فى ماهية المـعارض الآخر وإلا لم يتصور المعارض[2] .

وعن الثانى أيضاً من وجهين :

أحدهما : أن العلة الشرعـية مُعرِّفـةٌ فلا يمتنع تعليل المتـقدم بالمتأخـر بهذا التفسير.

وهذا الجواب ضعيف لما تقدم أن البحث فى * هذه المسألة بناء على أن العلة مـفسَّرة بغـير المعـرِّف [ويؤكده : مـا أورد عليـه بأن العلة إذا كانت مـفسـرة بالمعرف[3]] لم يمتنع من تعليل ذلك الانتـفاء بعدم المقتـضى تعليله بعدم المانع أيضاً لجواز أن يجتمع على المطلوب الواحد دليلان معرفان :

أحدهمـا وجودى ، والآخر عدمى ، ولا يتـصور النزاع فى المسألة حـينئذ

---

(١) فى (ص) : (التعارض) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢١ ، ٢٢٢ .

* آخر الورقة (٦٢) من نسخة (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

وإنما يجوز اجتماع العلل على المعلول الواحد بمعنى المعرف لا بغيره .

وثانيهما : أن المانع ليس علة للانتفاء الحاصل قبله ، بل هو علة منع الحكم من الدخول فى الوجود بعد أن كان بعرضيةِ الدخول فيه ولا نسلم بعدم هذا المعنى عليه ، وما ذكر الإمام عليه من الاعتراض وهو : أن المعلل بالمانع يستحيل أن يكون إعدام شىء ؛ لأن ذلك يستدعى سابقة الوجود ، وها هنا لم يوجد الحكم ألبتة فيستحيل إعدامه ، وحينئذ يلزم أن يكون المستند إلى المانع إنما هو العدم السابق وحينئذ يلزم المحذور المذكور [1]. فضعيف ؛ لأنا وإن سلمنا أن تأثير المانع ليس فى إعدام شىء موجود ، لكن لا يلزم منه أن يكون المستند إليه ليس إلا العدم السابق الذى يعبر عنه بالانتفاء ، لجواز أن يكون المستند إليه المنع من الدخول بعد أن كان بعرضيته وهو الذى يعبر عنه بالنفى ، ولا شك أن هذا المعنى مغاير للمعنيين السابقين أعنى إعدام شىء أو الانتفاء الأصلى .

وخامسها : وهو أن تعليل نفى الحكم بالمانع وفوات الشرط فى صورة التخصيص يتوقف على وجود المقتضى ، فإن بتقدير أن لا يكون المقتضى موجوداً فيها كان عدم الحكم معللاً فيها بعدم المقتضى لا بالمانع وفوات الشرط ووجود المقتضى فيها يتوقف على وجود المانع وفوات الشرط ؛ فإن بتقدير أن لا يكون المانع موجوداً فيها ولا يكون الشرط فائتاً فيها لم يكن المقتضى موجوداً فيها ، ضرورة أن عدم الحكم فيها حينئذ مضاف إلى عدم المقتضى وإلا لكان الحكم حاصلاً فيها ، وإذا توقف كل واحد من وجود المقتضى ووجود المانع على الآخر كان دوراً محالاً ، وهو إنما لزم من التعليل بالمانع وفوات الشرط فى صورة التخصيص فكان ممتنعاً [2].

وجوابه : أنا وإن سلمنا التوقف من الجانبين مع أن فيه كلاماً ستعرفه فى

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٢ / ٣٣٥ ، ٣٣٦ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢١ .

مسألة أن التعليل بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى أم لا[1] ؟ ومن حيث أنه يمكن أن يعرف وجود المقتضى بالمناسبة والاقتران أو غيره من الطرق مع قطع النظر عن وجود المانع ، وكيف لا وتوقفه عليه يقتضى بطلان كون المناسبة مع الاقتران طريقاً إلى معرفة المقتضى ، وكذا غيره من الطرق يقتضى توقف أحد المعارضين على الآخر ، ومعلوم أن أحد المعارضين لا يتوقف على الآخر لكن توقف المعية لا توقف التقدم والتأخر ، والممتنع إنما هو الثانى دون الأول ، فلم قلتم أن الممتنع هو اللازم ، وما ذكرتم من الدلالة لا يدل عليه لتأتيها فى المتلازمين والمتضايفين[2].

وسادسها : القياس على العلل العقلية والجامع وهو كون[3] الحكم متعلقا بكل واحد منهما وأنهما علة.

وجوابه : منع الحكم فى المقيس عليه ، فإن تخلف الحكم عن العلل العقلية جائز عندنا لفقد الشرط أو وجود المانع على ما عرف ذلك فى موضعه .

سلمناه لكن الفرق بينهما حاصل وهو أنها مقتضية للحكم بذاتها والعلل الشرعية ليست كذلك بل هى علل بوضع الشارع لها فلا يمتنع أن وضعها بحيث يتخلف عنها الحكم لفقد الشرط أو وجود مانع ، فلا يقدح ذلك فى الوضع [4] .

وسابعها : طريق صحة العلة الشرعية اطرادها وهو أن يجرى معها حكمها، فإذا لم يطرد لم يصح لانتفاء طريق صحتها .

وجوابه : أنه إن عنى به انحصار طريق صحتها فى الاطراد فهذا ممنوع ؛ وهذا فإن عندنا طرق صحتها متعددة كما سبق .

---

(١) فى ص (٨٩٠) من الرسالة .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٢ .

(٣) فى (ص) : (أن كون) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٥ ، ٢٢٨ .

وإن عنى به أنه من جملة طرقها فهذا لو سلم لم يلزم منه انتفاء طريق صحتها عند انتفائه ؛ لأن لصحتها طرقاً أخر فلا يلزم من عدم اطرادها انتفاء طريق صحتها[1].

وأيضاً : فإنه إن عنى بالاطراد جريان حكمها فى جميع صور حصولها سواء وجد هناك مانع أو لم يوجد فلا نسلم أنه بهذا التفسير من جملة طرقها ؛ فإن هذا عندنا ممتنع فكيف يكون طريقاً إلى معرفة العلة وإن عنى به جريان حكمها فى جميع الصور التى وجدت فيها شرائطها وارتفعت موانعها فهذا/ (٢٠٠/أ) مسلم لكن لا نسلم أنها لم تطرد بهذا التفسير .

وثامنها : أن العلة فى القياس طريق إلى إثبات الحكم فى الفروع ، فإذا وجدت فى الفرعين امتنع أن يكون طريقاً إلى العلم بحكم أحدهما دون الآخر كما فى الإدراكات والأدلة العقلية .

وجوابه : أن وجودها فى الفرعين لو كان على حد سواء لزم ما ذكرتم فأما إذا لم يكن كذلك بل وجدت فى النقض مع المانع أو مع فقد الشرط ووجد فى الفرع الآخر بدونها لم يلزم ذلك ، وكذا الحكم فى الإدراكات والأدلة العقلية ، فإن الإدراك إنما يحصل إذا وجد مع أسبابها بشرائطها وارتفاع موانعها ، فأما بدون ذلك فلا . سلمناه لكن الفرق بين المقيس والمقيس عليه ثابت وهو ما تقدم[2] .

وتاسعها : لو لم يجب حصول الحكم حيث حصلت[3] العلة فأما أن لا يجب حصوله فى شىء من صور حصولها وهو باطل قطعاً ، أو يجب فى البعض دون البعض فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو ممتنع فيتعين أن يقال : إنه يحب حصوله حيث حصلت .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٥ ، ٢٢٧ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٦ ، ٢٢٨ .

(٣) فى الأصل : (حصل) والمثبت فى (ص) .

[**وجوابه** : منع لزوم الترجيح من غير مرجح وسنده غير خاف مما سبق [1]]

وعاشرها : أنكم وافقتمونا فى المعنى ونازعتمونا فى اللفظ والنزاع فيه لا يليق بذوى التحصيل والتحقيق ، فإن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء .

بيان ذلك : أنا أجمعنا على أنه يعتبر فى ثبوت الحكم فى جميع مجارى علته وجود شرائطها وعدم موانعها ومعارضها ، بقى النزاع * فى أن تلك الأمور التى يتوقف عليها حصول الحكم من العلة هى تسمى جزؤ العلة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك نزاع فى محض اللفظ .

وجوابه : أنا لا نسلم أن النزاع إنما هو فى محض اللفظ بل فى [2] المعنى ؛ وهذا لأن الذين يجوزون تخصيص العلة لفقد الشرط أو [3] وجود مانع يجوزون أن يكون عدم المانع شرطاً وأن يكون الشرط عدمياً ، وإن فسرنا [4] العلة بالموجب والداعى ولا يشترط فيه المناسبة ولا ذكره فى ابتداء التعليل .

وأما الذين لا يجوزون تخصيص العلة فإنهم لا يجوزون أن يكون العدم أو العدمى جزؤ العلة بل هو كاشف عن أمر آخر وجودى ينضم إلى غيره من الأجزاء ويصير المجموع علة ما سبق . وهذا إذا فسرت العلة بغير المعرف .

أما إذا فسرت بالمعرف على ما ذكره الإمام فى هذا المقام فإنهم يجوزون أن يكون العدم جزء العلة لكنه يجب البحث عن مناسبته فإن وجدوه مناسباً صححوا العلة وإلا أبطلوها .

وأما الدليل على أن تخلف الحكم عن العلة [من غير مانع أو فقد شرط[5]]

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* آخر الورقة (٦٣) من نسخة (ص) .

(٢) لفظة (فى) ساقطة من (ص) .

(٣) فى (ص) : (ووجود) .

(٤) فى (ص) : (فسروا) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

يقدح فى عليته فهو أن العلة إذا وجدت بتمامها بحيث لا يفتقد شىء مما يتوقف عليه صدور الحكم عنها ، ولم يوجب الحكم فى بعض الصور وأوجبته فى البعض الآخر لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر وهو محال ، وأيضاً المناسبة مع الاقتران وإن دل على أن الوصف علة الحكم ظاهراً لكن التخلف بدون ظهور ما يصلح أن يكون مستنداً للعدم أيضاً يدل على عدم العلية ظاهراً بالاستقراء ، وحينئذ يتعارض الظاهران ووجب الرجوع إلى ما كان عليه الوصف فى نفسه من قبل وهو عدم العلية [1] .

احتجوا بوجهين :

أحدهما : أن العلل الشرعية أمارات على الأحكام ، فوجودها فى بعض الصور دون حكمها وإن كان من غير مانع لا يقدح فى كونها أمارات على الأحكام ؛ إذ ليس من شرط الأمارة أن يصحبها الحكم ولا يتخلف عنها أصلاً، وإلا لكان دليلاً قاطعاً لا أمارة ولهذا تخلف المطر [2] فى بعض الأوقات عن الغيم الرطب فى الشتاء لا يقدح فى كونه أمارة على نزول المطر ونحوه من النظائر كثير .

وجوابه : أنا لا نسلم أن تخلف الحكم عن الأمارة فى بعض الصور لا يقدح فى كونها أمارة .

قوله : لو صحبها الحكم فى كل الصور لم تكن أمارة بل قاطعاً .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن القاطع هو الذى لا يجوز أن ينفك الحكم عنه [ولو لمانع لا أنه الذى لا ينفك الحكم عنه [3]] ؛ فإن الدليل الظنى قد لا ينفكُّ الحكم عنه وإن كان يجوز أن ينفك عنه لمانع ، وما ذكره من المثال فأنا لا نسلم أنه لا يقدح ذلك فى غلبة الظن فى كونه أمارة على نزول المطر ، وإنما

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(٢) فى (ص) : (النظر) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

يقدح [١] ذلك فيه وفى سائر الأمارات إذا غلب على ظنه حصول ما يلازم انتفاء الحكم فى صورة التخلف فأما [٢] إذا لم يحصل ذلك فلا نسلم أنه لا يقدح ذلك فيه [٣] .

ثم الذى يؤيد ما ذكرنا من الاحتمال هو أن الدليل الذى دل على كون الأمارة أمارة للحكم الفلانى أما أن اعتبر فى كونها أمارة صوراً مخصوصة وصفة مخصوصة ، وهيئةمخصوصة ، أو لم يعتبر ذلك بل دل على أنها أمارة فى سائر الصور كيف ما حصلت فإن كان الأول لم يكن تخلف الحكم فى غير تلك الصور ، وفى غير تلك الصفة والهيئة تخلف الحكم عن الأمارة بل عن بعضها ؛ لأن تلك الخصوصيات معتبرة فى ماهية تلك الأمارة حينئذ وإن كان الثانى امتنع التخلف وإلا لزم الترك بمقتضى دليل الأمارة وهو باطل .

وثانيهما : أن العلة المستنبطة أمارة فجاز تخصيصها كالمنصوصة .

وجوابه : منع حكم الأصل من غير مانع واستثناء وأن /(٢٠١ / أ) قاس عليهما فالفرق واضح [٤] .

---

(١) فى (ص) : (لا يقدح) .

(٢) فى (ص) : (فإذا) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٣٨ ، ٣٤٢ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

المسألة الثانية

القـائلون بأن تخلف الحكم عن الوصف لمانع أو لغـيـر مانع لا يقـدح فى عليته اتفقوا على أن تخلفه كذلك عن حكمة الوصف لا يقدح فى عليته .

فأما القائلون بأن تخلفه عن الوصف يقـدح فى عليته اختلفوا فى أن تخلفه عن حكمه المقصودة هل يقدح فى عليته أم لا ؟

فذهب بعـضهم إلى أنه يقدح مـحتجـاً بأن الحكمة هى المقصـودة من شرع الحكم دون الوصف المشتمل عليها فإذا كان تخلف الحكم [عن الوصف قادحاً فى عليـته مع أنه لـيس بمقصـود بالذات فـلأن يكون تخلف الحكم (1)] عن المقصود بالذات منه قادحاً فى عليته بالطريق الأولى .

فإن قلت : لو تحقق التخلف عن الحكمة المقصودة فى ضمن الوصف لزم ما ذكرتم ، فـأما إذا لم يتـحقق ذلك وهو الغـالب فإن الغـالب أن الحكمة غـير منضبطة فـيحتـمل أن يكون التخلف عن حكمـه هى أنقص مقداراً من مـقدار الحكمة المقصـودة من الوصف ، فحينئذ لا يكون التخلف حـاصلاً عن الحكمة المقصودة فى ضمن الوصف فلا يلزم ما ذكرتم .

قلت : مقدار الحكمة المتخلف عنها إن كـان مثل مقدار الحكمة المقصودة من الوصف أو زائداً عليـه لزم مـا ذكرنا ، وإلا لم يلزم كـمـا ذكرتم لكن وقـوع احتمـال من احتمالين أغلب من وقوع احـتمال بعينه فيـغلب على الظن توجه النقض وبطلان عليتـه، والعمل بغلبـة الظن واجب على ما تقدم تقـريره فيلزم ابطال عليته (2) .

ولقائل أن يقول : هذا إنما يلزم أن لو كانت الحكمة التى تخلف الحكم عنها من نوع الحكمة المقصودة من الوصف ، فأما إذا لم يكن كذلك كما فى المسألة

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(2) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٠ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٢ .

المشهورة التى تذكر مثالاً لهذه المسألة وهى : أن الحنفى إذا قاس العاصى بسفره فى إثبات الرخصة له على العاصى فى سفره بجامع المشقة التى فى السفر وبين مناسبتها للترخص ، فنوقض بالحمَّال وأرباب الصنائع الشاقة فى الحضر لم يلزم ذلك ؛ لأن المشقتين نوعان مختلفان ، ومع اختلاف النوع لا يمكن اعتبار المقدار ، نعم لو تحقق مشقة السفر فى صورة من الصور مع عدم الترخص توجه البحث المذكور[1] .

وذهب الأكثرون إلى * أن ذلك لا يقدح محتجين بأن علية الوصف قد تحققت وفاقاً وبشهادة المناسبة والاقتران ، وتخلفه عن مقدار الحكمة المقصودة من الوصف مشكوك فيه ؛ إذ يحتمل أن تكون الحكمة التى تخلف الحكم عنها نوعاً آخر كما تقدم ، أو وأن كانا نوعاً واحداً لكن يحتمل أن يكون مقدار الحكمة التى تخلف الحكم عنها أقل من مقدار التى جعل لأجلها الوصف علة، فيصير احتمالى الخصم معارضين بهذين الاحتمالين فحينئذ يقع الشك فى تخلفه عن ذلك المقدار ، وإذا كان كذلك وجب اعتقاد بقائه علة ابقاء لما كان على ما كان .

وأيضاً : لو كان تخلف الحكم عن الحكمة يقدح فى علية الوصف لكان تخلف الحكم عن الوصف يقدح فى علية الحكمة لو جوزنا التعليل بها لتساويهما فى ذلك لكن اللازم باطل لجواز أن يكون الوصف مظنة الحكمة غير واجب الاشتمال عليها فيمكن عُراه عنها ، فقد لا يلزمه الحكم ، ومعلوم أن خلوه عن الحكم بهذا المعنى لا يقدح فى علية الحكمة فإنها علة بالذات على التحقيق فأينما تحققت تحقق معها فلا يتصور خلوها عن الحكم [2] .

وفيهما نظر لا يخفى على المتأمل ،والحق فى ذلك أن يقال: إن الحكمتين

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٠ .

* آخر الورقة (٦٤) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٠ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢١ ، ٢٢٢ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨١ .

أعنى مـا تخلف الحكم عنها ، ومـا اشـتمل عليـه الوصف إن كانتـا من نوع واحدولم يظهر نقـصان مقـدار التخلف[1] عنهـا عن مقـدار التى فى ضـمن الوصف قدح [فى عليته [2]] وإلا فلا .

---

(١) فى (ص) (المتخلف) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

المسألة الثالثة

القائلون بتخصيص العلة اختلفوا فى أنه هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفى المانع ، أم لا ؟ فذهب الأكثرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك وهو الحق ؛ لأن المستدل مطالب بذكر الدليل فقط ، وليس ذلك إلا الوصف أو حكمته .

وأما نفى المانع فليس له مدخل فى الإيجاب والتأثير ، فلم يكن منه فى شىء بل هو من قبيل نفى المعارض فلم يجب ذكره كما فى نفى سائر المعارض، ولأنا لو أوجبنا ذكره فى ابتداء الاستدلال فأما أن يجب نفى المانع المتفق عليه وهو باطل .

أما أولاً : فلأنه لا فائدة فيه ، إذ من المعلوم أنه منفى عن الصورة التى وقع النزاع فيها ؛ إذ يستحيل وقوع النزاع مع تحقق المانع المتفق عليه .

وأما ثانياً : فلأنه لا يحصل به الغرض أذ لا يلزم من نفيه ثبوت الحكم ، لاحتمال أن يكون له مانع آخر ، أو يجب نفى جميع الموانع وهو أيضاً باطل ، أما أولاً فبالاتفاق .

وأما ثالثاً : فلأن ايجابه ضرر وعسر ؛ إذ لا يجوز له ذلك إلا بعد أن يحصل له غلبة الظن بذلك بعد الاستقراء والتفتيش التام ، ولا يكفى فى ذلك التمسك بالأصل من غير فحص كما فى حق المجتهد ، ولما بطل القسمان بطل القول بوجوب التعرض للنفى .

ومنهم من أوجب ذلك محتجاً بأن المستدل مطالبٌ بما يكون مُعرِّفاً للحكم ، والمعرف للحكم ليس ذلك الوصف فقط بل هو مع عدم المانع وإذا كان كذلك وجب ذكرهما معاً ، مقتضى هذا الدليل وجوب الغرض لنفى كل الموانع فى الابتداء إلا أن إيجاب ذلك لما يفضى إلى العسر والمشقة كما ذكرتم لم يكن القول به لمعارضة الأدلة النافية للعسر والحرج إياه فأما ذكر المانع المتفق عليه لا يفضى إلى ذلك فوجب ذكره .

وجوابه : النقض بنفى مخصص العام ونفى غيره من المعارض [1] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٠ ، ٣٥١ .

المسألة الرابعة

القائلون بعدم تخصيص العلة اختلفوا فى النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء.

فمنهم من قال : أنه لا يقدح فى العلة وإن كانت العلة مظنونة وإنما يعلم وروده على سبيل الاستثناء إذا كان وارداً على جميع المذاهب وحينئذ يصير كالوارد على العلة المعلومة .

ومنهم من قال : أنه يقدح فيها [ثم [1]] فى وجوبه الاحتراز عنه فى اللفظ خلاف ، والأظهر الوجوب ليكون الكلام مضبوطاً غير منتشر فإنه إذا ذكره مطلقاً أورد عليه تلك الصورة نقضاً فيحتاج إلى الجواب عنه ، فأما إذا ذكره فى أول الأمر سقط عنه هذه الكلفة .

ومنهم من لم يوجب ذكره كما فى المانع ، ولأنه خارج عن نفس العلة وإلا لم يتصور فيه خلاف إذ لا خلاف فى أنه يجب ذكر جميع أجزاء العلة فلم يجب ذكره كغيره من الأمور الأجنبية مما يتوقف عليه الحكم وما لا يتوقف عليه، ثم النقض الوارد على سبيل الاستثناء ليس يجب أن يكون معقول المعنى حتى تكون المسألة السابقة تغنى عن ذكر هذه المسألة [2].

(١) كلمة (ثم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٢، ٣٥٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٩ ، ٤ / ٩١ .

المسألة الخامسة

في الكَسْر

وهو نقضٌ يرد على بعض أوصاف العلة .

وهو كقولنا في مسألة اشتراط النية في الوضوء : طهارة عن حدث فوجب أن يشترط فيه النية كالتيمم .

فيقول الخصم : هذا منقوض بإزالة النجاسة فإنها طهارة عن نجاسة ولا يشترط فيها النية ولا أثر لقيد كونه حدثاً ..

وكقولنا في صلاة الخوف : صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياساً على صلاة الأمن .

فيقول : هذا منقوض بصوم الحائض فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها ، ولا أثر لخصوصية كون العبادة صلاة .

وهو مردود غير مقبول عند جماهير المحققين إلا إذا بين الخصم الغاء القيد الذى وقع به الاحتراز عن النقض ، وأنه لا تأثير له فى الحكم لا [1] باعتبار انفراده ، ولا باعتبار ضمه إلى الوصف الآخر فإنه حينئذ يكون مقبولاً ؛ لأن الخصم إن بقى مستمراً على التعليل بالمجموع كان ذلك قدحاً فى تمام العلة بعدم التأثير وإن علل بالجزء وحده كان ذلك قدحاً فى تمام العلة بالنقض [2] .

لا يقال : إنه وإن لم يكن للجزء تأثير فى الحكم المعلل بالمجموع الحاصل من ذلك الوصف وغيره لكن لم لا يجوز أن يدخل فى التعليل لكن يحترز به عن النقض، ولا يلزم من عدم مناسبته وتأثيره فى الحكم أن لا يدخل فى التعليل ،

---

(١) فى (ص) : « إلا » .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٣ ، ٣٥٤ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٣ .

لأنا نقول: إدخـاله فى التعليل لفـائدة الاحتراز به مـتوقف على كـونه جزء * العلة، فإن بتقدير أن لا يكون جزء العلة لم يندفع به النقض الوارد على العلة؛ إذ العلة وأجزاؤها حينئـذ ما عداه وهو أجنبى بالنسبة إلى ماهيـة العلة وأجزائها والنقض لا يندفع بأمر أجنبى فإذا ثبت أنه ليس جزء العلة لم يمكن الاحتراز به عن النقض لاستحـالة وجود التوقف بدون المتوقف عليـه ، وهذا التقرير أولى من تقرير إلزام الدور وهـو كما يقال : إمـكان الاحتراز به يتـوقف على كونه جزءاً ، وكونـه جزءاً يتوقف على إمكان الاحتـراز به فيلزم الدور لأن ذلك لو سلم للزم منه الدور وهو غير ممتنع[1].

المسألة السادسة

فى كيفية دفع النقض .

وليس له طريق إلا أحد الأمرين :

أحدهما : المنع من حصول تمام العلة فى صورة النقض .

وثانيهما : المنع من عدم الحكم فيها .

أما القسم الأول ففيه أبحاث :

أحدهما : أن المستـدل إذا منع حصـول وجود العلة فى صورة الـنقض فهل يُمكَّن المعترض من إقامة الدلالة عليه أم لا ؟ اختلفوا فيه :

الأكثرون أنه لا يمكَّن ؛ لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى إذ وجود العلة فى صورة النقض مسألة أخرى غير التى أقام المستدل عليها الدليل والعلم بذلك ضرورى ، ولأن فـيه قلب القـاعدة ، فـإن المعترض يصـير مُسـتدلاً ،

---

* آخر الورقة (٦٥) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٣ .

والمستدل يصير مُعْتَرِضاً ، فلو قال المعترض : ما ذكرت من الدلالة على وجود العلة فى الفرع فهو بعينه دالة على وجود العلة فى صورة النقض ، فهذا لو صح كان ذلك نقضاً لدليل وجود العلة فى الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالاً من السؤال الأول إلى غيره فيعد منقطعاً .

نعم لو قال ذلك ابتداءً ، أو قال : يلزمك أحد الأمرين إما نقض العلة أونقض الدليل الدال على وجودها فى الفرع كان مسموعاً متجهاً يحتاج المستدل إلى الجواب عنه [1] .

ومنهم من قال : يمكن من ذلك مطلقاً ؛ لأنه لو لم يمكن منه فربما يفضى ذلك إلى عدم حصول فائدة المناظرة بل إلى المكابرة والعناد ، فإن المستدل قد يستمر على المنع من وجود العلة فى صورة النقض مع ظهور وجودها فيها ، فلا سبيل إلى الدفع إلا بإقامة الدلالة عليه ، ولأن فيه /(٢٠٣/أ) تحقيق النقض فهو إذن من متمماته فله ذلك توسعة للطريق إلى ما رام من إبطال كلام خصمه [2] .

ومنهم من قال : أن تعين ذلك طريقاً للمعترض فى قدح كلام المستدل مكن منه ، وإن كان هناك طريق آخر أولى منه فى القدح فى كلامه لم يمكّن منه[3] .

ومنهم من قال : إن كانت العلة حكماً شرعياً لم يمكّن منه وإلا مكّن لانتشار

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٣ ، ٣٤٤ الأحكام للآمدى ٤ / ٨٩ ، نهاية السول ٤ / ١٧٣ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٨ نهاية السول ٤/ ١٧٤ الإبهاج ٣ / ١١٢ .

(٣) هذا قول الآمدى فى الأحكام ٤ / ٨٩ ونصه : (والواجب إنما هو التفصيل وهو أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعترض فى هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المناظرة ، وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا) .
وانظر مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٦٨ نهاية السول ٤ / ١٧٥ .

الكلام فى الحكم الشرعى جداً بخلاف غيره فإن الأمر فيه قريب [(١)] .

ثانيهما : ثم اعلم أن المنع من وجود العلة فى صورة النقض لا يكون جُزَافاً ومكابرةً بل يكون بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر فى العلة وهو غير حاصل فى صورة[(٢)] النقض ، وذلك القيد لا يخلو إما أن يكون جلياً أو خفياً:

فإن كان جلياً كقولنا فى الحُلِى : مالٌ معد لاستعمال مباح فوجب أن لا تجب الزكاة فيه[(٣)] كثياب البذلة وعبيد الخدمة ، فإن نقض بالحلى المحذور فاندفاع النقض به ظاهر ، لأنه غير مُعَدّ لاستعمال مباح .

وكقولنا : طهارة عن حدث ، فيشترط فيها النية كالتيمم ، فنقض بالطهارة عن النجاسة ، فاندفاع النقض به أيضاً ظاهر فإن الحدث ليس هو النجاسة .

وإن كان خفياً فإما أن يكون معناه واحداً ، أو متعدداً ، إما بطريق التواطؤ ، أو بطريق الاشتراك ، فهذه أقسام ثلاثة .

---

(١) هذا الرأى حكاه ابن الحاجب فى مختصره ٢ / ٢٦٨ .
قال قطب الدين الشيرازى : ما وجدته فى شىء من الكتب وقال : ويحتمل أن يكون المراد ما لم يكن الوصف المدعى علة حكماً شرعياً ، فإنه إن مكن من إثباته لزم قلب القاعدة لصيرورة المعترض مستدلاً لإثباته الحكم الشرعى ، بخلاف ما لو لم يكن الوصف حكماً شرعياً فإنه لا يلزم ذلك قال : وهذا الاحتمال أظهر وفرق الشيخ المصنف هنا بين الحكم الشرعى وغيره . بأن الحكم ينتشر الكلام فيه جداً بخلاف غيره، فإن الأمر فيه قريب .
انظر : الإبهاج ٣ / ١١٣ .

(٢) فى (ص) : (صفة) .

(٣) اختلف الفقهاء فى وجوب الزكاة فى حلى النساء على قولين : أحدهما : أنها لا تجب وبه قال المالكية وهو ظاهر مذهب الحنابلة . وثانيهما : أنها تجب وبه قال الحنفية والظاهرية وهما قولان فى مذهب الشافعية .
انظر : المحلى ٦ / ٩٢ المغنى ٣ / ١١ القوانين الفقهية ص ٩٠ المجموع ٥ / ٤٨٨ شرح فتح القدير ٢ / ١٦٣ .

أولها : أن يكون معناه واحداً كقولنا فى السلم الحالّ : عقدُ معاوضة فلا يكون الأجل من شرطه كالبيع ، فلو نقض بالكتابة ، فدفعه بأن يقال : أنها ليست عقد معاوضة ؛ إذ هى بيع مال الإنسان بمال نفسه وهو غير جائز ، بل هى عقد إرفاق ، ولهذا لا يختل مقصودها لفساد العوض [1] .

وكقولنا فى قصر الصلاة : رخصةٌ شرعت للتخفيف فلا يجب الأخذ به كالإفطار فى الصوم ، فينقض بأكل الميتة حال الاضطرار .

ودفعه أن يقال : لا نسلم أنه حيث يجب شرع للتخفيف ، بل للضرورة وقيام البينة .

وثانيها : أن يكون معناه متعددا بطريق التواطؤ كقولنا فى الصوم : عبادة متكررة، فتفتقر إلى تعيين النية كالصلاة .

فينقض بالحج ، فإنه يتكرر على الأشخاص .

ودفعه بأن المراد من التكرار التكرار بحسب الأزمان والأشخاص ، أو بحسب الأزمان ،وما ذكرتم من النقض ليس كذلك بل هو متكرر بحسب الأشخاص فقط [2] .

وكقولنا فى مسألة أنه يحج عن الميت المستطيع وإن لم يوُصِ : أنه حق لازم عليه فوجب أن يُقْضَ عنه سواء أوصى أولم يوص كالدين ، فنقض بالصلاة والصوم .

ودفعه بعد تسليم الحكم وعدم الفرق الإجمالى بأن يقال : الحق اللازم مقدم على الحق المالى وعلى غيره بالتواطؤ ، والأول هو المراد فى هذا المقام دون الثانى الذى هو المراد من النقض .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٤ ، الإبهاج ٣ / ١١٤ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨٢.

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٥ .

وثالثها : كقولنا : جـمعُ الطلاق فى القرؤ الواحد فلا يكون مُبتدَعـاً كما لو طلقها - ثلاثاً - فى قرءٍ واحد ، مع الرجعة بين التطليقتين [1] .

فنقض بما لو طلقهـا ثلاثاً فى الحيض ، فإنه جمع الطلاق فى الـقرء الواحد مع أنه يكون مبتدعاً وفاقاً .

ودفعه بأن يقال : المراد من القرؤ ها هنا الطهر [2] .

وما يقال : من أنه يدفع أيضاً بتفسير اللفظ ، كما يقال فى المتولد بين الظبى والغنم: حيـوان متولّدٌ بين مـا لا زكاة فيـه بحال ، [وبين ما لا يجب فـيه ، فوجب أن لا تجب فيه الزكـاة قياساً على ما إذا كانت الأمـهات ظبياً ، فنقض بالمتولد بين السائمة والمعلوفة من البقر والغنم ، فدفع بأنه لا يصدق المعلوفة أنه لا تجب فيه الزكاة بحال[3]] فإنها إذا أسمت تجب فيها الزكاة ويكون اللفظ لا يتناوله بحسب العرف أو بحسب الشرع وكل ذلك داخل فيما تقدم يعرف ذلك بالتأمل .

وثالثها : فى أنه هل يجوز دفع النقض بالقيد الطردىّ أم لا ؟

اعلم أن الذين جوزوا التـعليل به فقد اتفقـوا على جواز ذلك ، وأما الذين منعوا منه فقد اختلفوا فيه :

والأكثرون منهم منعوا منه وهو الحـق ؛ لأنه إذا لم يكن لذلك القيد مدخل فى المناسبـة لم يصلح أن يجعل جزء العلـة ، [لأن جزء العلة يجب أن يكون له مـدخل فى المناسبـة فإذا لم يجـز أن يجعل جـزء العلة [4]] لم يجـز دفع النقض به لما عـرفت من قبل ، ولأنه لو جاز دفـعه بالقـيد الطردىّ لجاز دفـعه

---

(١) فى (ص) : (الطلقتين) وهو بمعناه .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٥ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

بنعيق الغراب ، وصرير الباب ، والوقتِ والزمانِ * واللازم باطل فالملزوم مثله، وهذا إنما يتجه ويرد على التفسير الثانى الطردى .

ومنهم من جوزه محتجاً : بأن الشيء وحده ربما لا يكون مؤثراً فى الشيء ولكن مع شيء آخر قد يكون مؤثراً فيه ، وحينئذ يجوز أن يدفع به النقض.

وجوابه : أنه يجوز ذلك لو أنه حصل بشرائطه ، وقد ذكرنا أن شرطه مفقود فوجب أن لا يصح [(١)] .

وأما القسم الثانى ، وهو دفع النقض بمنع عدم الحكم ففيه أبحاث أيضاً :

البحث الأول : [المستدل [(٢)]] إذا منع عدم الحكم فى صورة النقض ففى تمكين المعترض من إقامة الدلالة عليه ما سبق من المذاهب الثلاثة :

الأول فى منع وجود العلة فى صورة النقض .

الثانى عدم الحكم إن كان متفقاً عليه بين المستدل وخصمه توجه النقض لا محالة ، وكذا إن كان مذهباً للمستدل فقط لأنه إذا لم يف بمقتضى علته/ (٢٠٤/أ) فى الاطراد فلأن لا يجب على غيره كان أولى .

وإن كان مذهباً لخصمه فقط فما نقول : هذا الوصف مما لايطرد على أصلى فإنه ثابت فى الصورة الفلانية ، والحكم غير ثابت فيها عندى فلا يلزمنى الانقياد إليه ، ثم يتوجه النقض على المستدل ؛ لأن خلاف الخصم فى تلك المسألة كخلافه فى المسألة المتنازع فيها وهو محجوج بذلك الدليل فى المسألتين معاً .

الثالث : المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهراً بأن يكون الحكم ثابتاً فيها جزماً على رأى المستدل إن كان مجتهداً ، أو على رأى إمامه إن كان مقلداً

---

* آخر الورقة (٦٦) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٥ .

(٢) كلمة (المستدل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

ناصراً لمذهبه ، أو على أحد قوليه غير المرجوع عنه ، أو على أحد قولى أصحابه المستخرجين على قواعد مذهبه أولا يعرف له فيها نص لا بإثبات الحكم ولا بنفيه كان له أن يمنع عدم الحكم فيها إذ ظاهر ما ذكر من القياس وعلته يقتضى أن يكون حجة فله أن يتمسك به ما لم يعلم له نقضاً ، وليس له أن يلتزم فيها الحكم [بمقتضى العلة لأنه ليس له أن يثبت المذهب لصاحبه بالقياس .

وقيل : إذا اقتضى علته ثبوت الحكم [1]] فيما لا يعرف لإمامه فيه نصاً لم يتمسك به بل ينبغى أن يتوقف فيه لئلا[2] يكون متمسكاً بالعلة المنقوضة .

وقيل : له أن يلتزم الحكم بمقتضى علته فى تلك الصورة لأن ظاهر علته يقتضى ثبوت الحكم فيها . وقد يكون خفياً وهو على وجوه :

أحدها : كقولنا فى السلمِ الحالِّ : عقدُ معاوضة ، فلا يكون الأجل من شرطه كالبيع .

فإذا نقض بالإجارة قلنا : ليس الأجل بشرط فى الإجارة بل هو تقدير للمعقود عليه .

وثانيها : كقولنا فى الإجارة : عقدُ معاوضة ، فلا ينفسخ بالموت كالبيع .

فلو نقض بالنكاح .

قلنا : لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت وينفسخ به ؛ وهذا لأنه لو كان فسخاً لكان إذا حصل قبل الدخول كان [3] مشطراً للصداق أو مسقطاً له بالكلية ، وليس كذلك بل يتقرر به المهر كما فى الوطء فليس هو بفسخ بل هو نهايته وغايته ، وذهاب الشىء لانتهائه إلى غايته لا يكون فسخاً وبطلاناً .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) فى نسخة (ص) : (كيلا) وهو بمعناه .

(٣) لفظة (كان) ساقطة من (ص) .

وثالثها : كقولنا فيما إذا قال الرجل أنتِ طالق ونوى ثلاثاً صح ؛ لأنه نوى ما يحتمله اللفظ فوجب أن تعتبر نيته كما إذا قال : أنتِ طالق طلاقاً ، فإذا نقض بما إذا نوى بقوله : أنتِ طالق طلاقاً عن وِثَاق فإنه لا تعتبر نيته .

قلنا : لا نسلم بل تعتبر نيته فيما بينه وبين الله تعالى [١] .

الرابع : المقصود من تعليل الحكم إما إثباته ونفيه معاً ، أو أحدهما .

فإن كان الأول وجب أن يكون الحكم مطرداً ومنعكساً مع علته كالحد مع المحدود فمتى ثبت عند عدمه أو عدم عند ثبوته كان النقض متوجهاً عليه ، وإن كان الثانى فالحكم إما أن يكون مجملاً ، أو مفصلاً ، وكل واحد منهما إما فى طرف الثبوت ، أو فى طرف الانتفاء فهذه أقسام أربعة :

الأول : إثبات الحكم مجملاً ومعناه : أنه يدعى ثبوت الحكم ولو فى صورة واحدة ، فهذا لا ينتقض بالنفى مفصلاً - وهو النفى عن صورة معينة ؛ لأن ثبوت الحكم مجملاً يكفى فيه ثبوته فى صورة واحدة والثبوت فى صورة واحدة[٢] لا يناقضه النفى فى صورة معينة أخرى بل يناقضه نفى الحكم مجملاً .

مثاله : قولنا فى وجوب الزكاة فى مال الصبى : إنه حر مسلم مالك النصاب فتجب الزكاة فى ماله كالبالغ ، فإذا نقض بالحلى ، وثياب البِذْلَة ، وعبيدِ الخِدْمَة لم يتجه لما عرفت .

الثانى : نفى الحكم مجملاً - ومعناه : أنه لا يثبت الحكم فى صورة ألبتة وكان قياس ما سبق [فى الإثبات أن يكون معناه نفى الحكم عن صورة واحدة وذلك لا يقتضى نفى الحكم [٣]] عن كل الصور كما لا يقتضى هذا المفهوم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٦ ، ٣٤٧ الإبهاج ٣ / ١١٤ .

(٢) كلمة (واحدة) ساقطة من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

فى الإثبات فى كل الصـور ولكن لعلمهم إنما اصطلحوا عليـه ؛ لأنه يفهم من قولنا : نفى الشيء مجملاً ما يفهم من قولنا : نفاه مطلقاً وهو يفهم منه عموم النفى بخلاف قولنا : أثبته [1] مطلقاً فإنه يفهم منه فى الأكـثر إثباته فى الجملة وبالجملة هو الاصطلاح ليس فيه كبير [2] أمر ويناقض نفى الحكم مجملاً إثباته مفصلاً ، لأن نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

مثاله : قول القائل فيما إذا قطع مملوك طرف مملوك آخر : إنهما مملوكان فلا يجرى القصاص بينهما كالصغيرين .

فنقض بجريان القصاص [فى النفس .

الثالث : إثبات الحكم مـفصلاً ومـعناه إثبات الحكم[3]] فى صورة مـعينة ويناقضه نفى الحكم مجملاً لا نفى الحكم مفصلاً ، لأن الجزئيتين لا تتناقضان.

مثاله : قول الحنفى فى جريان القصـاص بين المسلم والكافر الذمى فى حالة العمد: أنهما محقونا الدم فوجب أن يجرى بينهما القصاص كالمسلمين وينقضه بالأب والابن فإنه لا يجـرى بينهما قـصاص بحال ، ولا يناقضـه إذا بين عدم جريان القصاص بينهما حالة الخطأ لما عرفت .

الرابع : نفى الحكم مفصلاً لا يناقضه إثباته مجملاً ولا إثباته مفصلاً لما تقدم من أن الجزئيـتين لا يتناقضان ؛ فـإن نفى الحكم مفصـلاً معناه نفى الحكم فى صورة معـينة [وإثبات الحكم مفصـلاً معناه ثبوته فى صورة مـعينة [4]] فهما جزئيتان فـلا يتناقضان [لكن [5]] يناقضه الإثـبات العام فإن نقيض الـسالبة الجزئية الموجبة الكلية .

---

(١) فى (ص) : (لم يثبته) .

(٢) فى (ص) : (كثير) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٥) لفظة (لكن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

وينبغى أن يعد هذا القسم مع الأقسام المذكورة فإن المدعى قد يكون إثبات الحكم على وجه التعميم وحينئذ يناقضه نفى / (٢٠٥/أ) الحكم مفصلاً ومثاله لا يخفى مما سبق [(١)] .

البحث الخامس : الحكم إذا كان ثابتاً تقديراً لا تحقيقياً ، فإنه يكون دافعاً للنقض على الرأى الأظهر فإن المقدر كالمحقق فى ثبوت ما يترتب من الأحكام* على المحقق فإذا كان كذلك وجب أن يكون دافعاً للنقض كما إذا كان متحققاً .

مثاله : قولنا ملكُ الأم علةٌ لرقِّ الولدِ ، فإذا نقض ذلك بولد المغرور بحرية الجارية إذ ينعقد الولد حراً .

قيل : لا نسلم أنه لم يثبت الرق [(٢)] فيه ألبتة بل حصل ثم اندفع بدليل أنه يجب غرم قيمة الولد ، ولولا أن الرق فى حكم الحاصل المندفع وإلا لما وجبت قيمة الولد[(٣)] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٧ ، ٣٤٨ الإبهاج ٣ / ١١٧ .

* آخر الورقة (٦٧) من نسخة (ص) .

(٢) لفظة (الرق) مكررة فى الأصل .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٤٨ ، ٣٤٩ الإبهاج ٣ / ١١٥ .

الفصل الثانى

فى عدم التأثير والعكس

الفصل الثانى

فى عدم التأثير والعكس

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى معناهما : قال الإمام : « عدم التأثير عبارةٌ عما إذا كان الحكم يبقى بدون ما فُرِضَ علّةً له .

وأما العكس « فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم فى صورة أخرى ، لعلةٍ تخالف العلة الأولى [1].

وهما غير مرضيَّان ؛ لأن قوله : يبقى الحكم بدون ما فرض علة له إن عنى به : أنه كذلك فى المحل الذى ادعى أنه علة فيه وهو ظاهر المراد من قوله فذلك غير لازم ؛ لأن عدم التأثير قد يكون بأن يبين أن الحكم يثبت فى غير ذلك المحل بدون ما جعل علة له .

وإن عنى به أنه كذلك فى [2] غير ذلك المحل فقط فهو ظاهر الفساد ؛ لأنه إذا بين أن الحكم يبقى فى ذلك المحل بعينه بدون ما جعل علة له كان ذلك عدم التأثير بالطريق الأولى .

وإن عنى به المفهوم العام الشامل لهذين المفهومين المندرجين تحته فهو أيضاً باطل ؛ لأن العكس أيضاً كذلك ؛ إذ ليس من شرط العكس أن يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة أخرى بل لو حصل فى تلك الصورة بعينها لعلة أخرى

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٥ .

(٢) لفظة (فى) ساقطة من (ص) .

كان ذلك عكساً أيضاً وهو أبلغ فى بيان العكس ، وحينئذ لم يتميز أحدهما عن الآخر .

فالأولى أن يقال : أن عدم التأثير عبارةٌ عن جعل ما يستغنى الحكم عنه علةً أو جزء علة ويلزمه أن يبقى الحكم بعد عدمه .

وأما العكس فهو عبارةٌ عن انتفاء الحكم لانتفاء ما جعل علة الحكم أو لانتفاء العلة.

وإنما قلنا ذلك ولم نقل لانتفاء علته [لأنه[1]] يقتضى أو يشعر بانتفاء جميع علته.

ولا نزاع فى أن العكس بهذا المعنى معتبر فعلى هذا عدم الحكم لازم فى عدم التأثير إن لم يكن هناك علة أخرى غير ما جعل علة للحكم وجد أو انتفى؛ إذ لا يجوز أن يثبت الحكم بلا علة ، ولا بالمذكور لعدم صلاحيته للعلية لعدم المناسبة [و [2]] التأثير والشبه وغيرها من أمارات العلية وهو غير لازم فى العكس فإنه لو قدر عدم علة أخرى فإن الحكم قد يثبت بالمذكور لكونه علة له فى نفسه [3].

المسألة الثانية

فى أن عدم التأثير يقدح فى العلية ، والدليل عليه : أن الحكم لما كان حاصلاً قبل ذلك الوصف ضرورة أنه قديم ، والوصف حادث ، ويبقى بعده أيضاً علمنا أنه مُستغنٍ عن ذلك الوصف ، والمستغنى عن الشىء لا يكون

---

(١) لفظة : (لأنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) لفظة : (الواو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٥ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠١ الإبهاج ٣ / ١١٩ نهاية السول ٤ / ١٨٣ .

معللاً به .

فإن قلت : ذلك إنما يلزم فى العلة بمعنى « المؤثِّر » أو الداعى أما بمعنى «المعرِّف » فلا ؛ وهذا لأن البارى تعالى كان موجوداً قبل العالم ، ويبقى كذلك بعد فنائه مع أنه مُعرِّف لوجوده تعالى .

قلت : إن ذلك وإن كان جائزاً فى مطلق المعرِّف لكنه غير جائز فى الأحكام الشرعية وإلا لزم التكليف لما لا يطاق [1]؛ لأن الحكم بعد ذهاب الوصف لا دليل عليه ، والتكليف بما لا دليل عليه تكليف لما لا يطاق ولأن الوصف إذا لم يكن مؤثراً ولا مناسباً ولا شبه فيه ولا غيره من أمارات العلية كان وصفاً طرديا بالتفسير الثانى ، وقد ثبت أنه لا يجوز التعليل به ، فلا يجوز بالوصف الذى شأنه ما ذكرناه ، فيكون عدم التأثير قادحاً فى العلية [2].

المسألة الثالثة

فى أن العكس غير واجب فى العلة عقلية كانت أو شرعية عند المعتزلة وبعض أصحابنا كالإمام[3] ، وقال قوم أنه واجب مطلقاً [4].

ومنهم من فصل بين العقلية والشرعية فأوجب فى الأول دون الثانى وهو قول أكثر أصحابنا[5] .

ومنهم من قال يجب ذلك فى المستنبطة دون المنصوصة[6] .

وقال الشيخ الغزالى - رحمه الله - : « الوجه فى المسألة وهو أن يقال : الحكم إن لم يكن له إلا علة واحدة فالعكس لازم لا لأن انتفاء العلة يوجب

---

(١) فى الأصل : (لما يطاق) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٥ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٦ .

(٤) انظر : الإبهاج ٣ / ١٢٥ .

(٥) انظر : المرجعين السابقين .

(٦) انظر : المرجعين السابقين .

انتفاء الحكم [بل [(١)]] لأن الحكم لابد له من علة ، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو نفى الحكم لكان ثابتاً من غير علة ، وإن كان له علل فلا يلزم من انتفاء بعضها انتفاء الحكم ، بل إنما يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميعها وينبغى أن لا يكون فى هذا خلاف ونزاع لأحد» [(٢)].

وعند هذا يظهر أن هذه المسألة[(٣)] فرع مسألة : أنه هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة أم لا ؟ وسيأتى الكلام فى ذلك نفياً وإثباتاً فلا حاجة إلى أن تفرد هذه المسألة بالكلام وحدها .

وأما ما استدل به الإمام على جواز[(٤)] ذلك فى العلل العقلية ، وهو :

أن المختلفين يشتركان فى كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر ، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما ، ولوازم الماهية معلولات [الماهية[(٥)]] على ما عرف ذلك فى الكلام، وحينئذ يلزم أن يكون قد اجتمع على ذلك الاختلاف / (٢٠٦/أ) الذى هو أمر واحد علتان مختلفتان وهما الماهيتان المختلفتان[(٦)] . فضعيف .

أما أولاً : فلأنا لا نسلم أن ذلك الاختلاف أمر واحد ؛ وهذا لأن مخالفة هذا لصاحبه غير مخالفة صاحبه لهذا والمعلل بكل واحد منهما خصوصية مخالفته لا مطلق المخالفة ، ولا نسلم أن إطلاق المخالفة عليهما بالتواطؤ ، بل هو بالاشتراك اللفظى .

سلمناه لكن لا نسلم أن لوازم الماهية معلولاتها وما ذكر من الأدلة[(٧)] عليه فقد عرف ضعفه فى محله .

---

(١) كلمة (بل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .
(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣٤٤ .
(٣) كلمة (المسألة) مكررة فى الأصل .
(٤) لفظة (جواز) ساقطة من (ص) .
(٥) لفظة (الماهية) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .
(٦) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٦ .
(٧) فى (ص) : (الدلالة) .

فإن قلت : العلل الشرعيــة أدلة على الأحكام ولا شك أنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتــفاؤه في نفســه ، وحينئذ لا يلزم من انـتفاء العلة انتــفاء حكمها وإن كانت واحدة .

قلت : سبق الجواب عنه من قبل .

فإن قلت : غاية ما ذكـرتم ثمة أنه حينئذ يـنفى الحكم بلا دليل وأنه يستلزم التكليف بما لا يطاق .

فنقول : التكليف بما لا يطـاق إنما يلزم أن لو كـان الحكم إذ ذاك مكلف به وهو ممنوع فجاز أن يكون الحكم * ثابتاً إذ ذاك فلا يكون مكلفاً به .

قلت : المعنى من انتفاء الحكم عند انتفـاء العلة إذا كانت واحدة انتفاء العلم أو الظن وانتـفاؤه في نفســه على وجه يصح أن يكـون مكلفاً به لا انتـفاؤه في نفسه مطلقاً .

---

* آخر الورقة (٦٨) من (ص) .

الفصل الثالث
فى القلب

الفصل الثالث
فى القلب

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى حقيقته .

قيل : هو عبارة عن بيان أن ما ذكره المستدل يدل عليه [1] .

وينبغى أن يزاد عليه فى تلك المسألة بعينها .

وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم ، وإلا لـم يكن مانعاً إذ يدخل تحته ما يدل عليه فى غير المسألة التى هو استدل به عليها أو فى تلك المسألة بعينها لكن على غير ذلك الوجه .

مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقـيقة ، والمعترض يستدل به عليه فى تلك المسألة بطريق التجوز فإن ذلك لا يسمى قلباً وفاقاً .

وقال الإمام : « هو عبارة عن أن يعلق على العلة المذكـورة فى قياس نقيض الحكم المذكور فيه ، ويرد إلى ذلك الأصل بعينه .

وإنما شـرطنـا اتحـاد الأصل ، لأنه لو رد إلى أصل آخـر لـكان حكم ذلك الأصل الآخر إما [2] أن يكون حاصلاً فى الأصل الأول ، أو لا يكون .

فإن كان الأول : كان رده إليه أولى ؛ لأن المسـتدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ، ويمكنه منع وجودها فى أصل آخر .

---

(١) هذا تعريف الآمدى انظر : الأحكام ٤ / ١٠٧ .

(٢) فى الأصل : (إنما) والمثبت فى (ص) .

وإن كان الثانى : كان أصل القياس الأول نقضاً على تلك العلة ؛ لأن ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم [1] .

وهذا غير جامع لأنه مخرج منه ما يكون من القلب فى غير القياس ، ومعلوم أن القلب غير مختص بالقياس ، فإن أراد تعريف نوع خاص منه وهو الذى يكون فى القياس صح .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الذى يبحث فيه فى هذا المقام فإنما يبحث فيما يتعلق بالقلب المختص بالقياس دون غيره .

المسألة الثانية

اعلم أن من الناس من أنكر إمكان القلب على الوجه الذى تقدم تعريفه محتجاً بوجهين :

أحدهما : أن الحكمين أعنى ما يثبته المستدل وما يثبته القالب إن لم يتنافيا فلا قلب؛ إذ لا امتناع فى أن تكون العلة الواحدة مقتضية لحكمين غير متنافين فلا تفسد به العلة ، وهذا يعرفك فائدة قوله فى التعريف : نقيض الحكم المذكور

وإن تنافيا استحال اجتماعهما فى صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه ، فلا يكون قلباً ؛ إذ لابد فيه من الرد إلى ذلك الأصل بعينه .

وجوابه : أن الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما فى الأصل ، لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما فى الفرع إذا أثبت القالب الحكم الآخر فى الفرع بالرد إلى الأصل ومشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه ؛ لما عرفت أن الحكمين فى الفرع لا يجتمعان لدلالة منفصلة، وهذا الكلام كما هو جواب عن شبهة منكر القلب فهو ابتداء دليل على إمكان القلب .

وثانيهما : أن العلة المستنبطة يجب أن تكون مناسبة للحكم ، والشىء

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٧ ، ٣٥٨ والإبهاج ٣ / ١٣٦

الواحد لا يناسب المختلفين فضلاً عن أن يناسب المتنافيين .

وجوابه : أنا نمنع وجوب مناسبتها ؛ وهذا لأنه يجوز أن تعرف علية الوصف بغير المناسبة .

سلمناه لكن يجوز أن تكون المناسبة إقناعية ولما قلب القالب ظهر إقناعية الأولى[(١)] .

ثم اعلم أن القلب معارضة خاصة ، فعلى هذا للمستدل أن يتكلم عليه بكل ما للمعترض أن يتكلم على دليل المستدل من منع الحكم فى الأصل ، والقدح فى علته بالنقض ، وعدم التأثير ، وسائر القوادح ، حتى القلب فله أن يقلب قلبه إذا لم يكن قلب القلب مناقضاً لحكمه الذى ادّعاه أولاً ، وإذا قلب قلبه فسد قلبه وسلم للمستدل أصل القياس الذى ذكره أولاً[(٢)] .

مثاله : قولنا فى بيع الفضولى[(٣)] : تصرف للغير من غير إذنه فوجب أن يصح كالشراء .

فيقلبه القالب بأن يقول : تصرف للغير من غير إذنه فينبغى أن لا يلغو تصرفه كالشراء فإنه لا يلغو بل يصح فى حق المباشر ، وإذا لم يلغو وجب أن يصح فى حق المالك ، ضرورة أنه لا قائل بالفصل .

فيقلبه المستدل بأن يقول : تصرف للغير من غير إذنه فوجب أن لا يصح بالنسبة إلى ذلك الغير ، [كالشراء فإنه لا يصح بالنسبة إلى من اشترى له[(٤)]] [مطلقاً ضرورة أنه لا قائل بالفصل[(٥)]] .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٢/٣٥٨ - ٣٦٠ الأحكام للآمدى ٤/ ١١٠ الإبهاج ٣/ ١٤٠ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٠ ، ٣٦١ الإبهاج ٣ / ١٤١ .

(٣) راجع : فى بيع الفضولى بداية المجتهد ٢ / ١٧٢ كشاف القناع ٣ / ١٥٧ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

وفى هذا المثال نظر من حيث إن المدعى فى القياس الأول إن كان عدم الصحة مطلقاً فيمنع الخصم ثبوت هذا الحكم فى الأصل ، وإن كان فى حق ذلك الغير فيرجع قلب القلب إلى عين الأول / (٢٠٧/أ) ومن الناس من أنكر أن يكون القلب معارضة ، بل هو إفساد العلة ، فعلى هذا ليس للمستدل أن يتكلم على قلبه بكل ما للقالب أن يتكلم على دليل المستدل لما تقدم فى النقض، ثم امتياز القلب عن مطلق المعارضة إنما هو بأمرين لا غير :

أحدهما : أنه لا يمكن [١] فيه الزيادة فى العلة ، وفى سائر المعارضات يمكن.

وثانيهما : أنه لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والأصل ؛ لأن أصل القالب وفرعه هما أصل المستدل وفرعه ويمكن ذلك فى سائر المعارضات[٢] .

المسألة الثالثة

فى أقسام القلب : اعلم أن كل واحد من الحكمين المذكورين فى قياس المستدل وقلب المعترض إما أن يكونا مفصَّلين ، أو مجملين [٣] ، أو أحدهما مفصلاً والآخر مجملاً .

والمفصلان لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يدل على فساد مذهب الخصم صريحاً أو ضمناً ، أو يكون أحدهما يدل صريحاً والآخر ضمناً أى بواسطة فهذه أقسام خمسة .

أولها : وهو ما يكون الحكمان مفصَّلين وكل واحد منهما يدل على فساد مذهب الخصم وهذا ينقسم إلى قسمين :

---

(١) فى (ص) : (لا يمكنه) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٠ ، ٣٦١ .

(٣) فى الأصل : (محكمين) والمثبت فى (ص) .

لأنه إما [1] أن يدل مع [2] ذلك على صحة مذهب نفسه صريحاً أو لا .

مثال الذى لا يدل على صحة مذهب نفسه صريحاً قولنا فى مسح الرأس : عضو من أعضاء الوضوء ، فلا يتقدر بالربع [3] كغيره من الأعضاء .

فيقول الخصم [فى قلبه : عضو من أعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه الاسم [4]] كغيره من الأعضاء فإن كل واحد من هذين * الحكمين يدل صريحاً على إبطال مذهب الخصم ، ولا يدل على صحة مذهب نفسه ، فإن عدم التقدير بالربع لا يدل صريحاً على الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الاسم، وكذلك عدم الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الاسم لا يدل صريحاً على التقدير بالربع ، نعم يدل عليه بواسطة اتفاق الإمامين على أحد الحكمين ونفى ما عداهما .

مثال الذى على الأمرين معاً بطريق الصراحة ، قولنا فى إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فيقول الخصم: طهارة لا تراد لأجل الصلاة فتجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإنه يجوز بالتيمم، فإن كل واحد من هذين الحكمين يدل على الأمرين جميعاً .

وثانيها : وهو ما يكون كل واحد منهما يدل على بطلان مذهب الخصم بواسطة كقول الحنفية فى صحة بيع الغائب [5]: عقد معاوضة مع عدم رؤية

---

(١) فى (ص) : (إنما) .

(٢) لفظة (مع) ساقطة من (ص) .

(٣) أى كما يقوله الحنفية فى أحد أقوالهم . انظر : تحفة الفقهاء ١ / ٩ - وأما الإمام الشافعى - رحمه الله - فقال : يجزىء فى ذلك ما يقع عليه اسم المسح انظر : شرح اللمع للشيرازى ٢ / ٩١٧ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (الأصل) وهو مثبت فى (ص) .

* آخر الورقة (٦٩) من (ص) .

(٥) يرى الحنفية جواز بيع العين الغائبة بغير رؤية ولا وصف .
ويرى الشافعية فى الأظهر عندهم أنه لا يصح مطلقاً .
أما المالكية والحنابلة فى الأظهر فيرون جواز بيع العين الغائبة على الصفة راجع : البدائع٥/ ١٦٣ بداية المجتهد ٢ / ١٥٤ المهذب ١ / ٢٦٣ المغنى ٣ / ٥٨٠ .

المعقود عليه فوجب أن يتمكن المشترى من الفسخ إذا وجد به برَصاً أو جنوناً كما فى النكاح ، فنقول فوجب أن لا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ، فإنه يلزم من التمكن من الفسخ انعقاد البيع قطعاً ، ويلزم من عدم ثبوت الخيار عدم انعقاده ؛ ضرورة أنه لا قائل بالانعقاد مع عدم خيار الرؤية .

وثالثها : وهو ما يكون أحدهما يدل صريحاً والآخر بواسطة ، وهو كقولهم فى هذه المسألة : عقد معاوضة فينعقد مع عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح فنقول كما قلنا فى المثال الأول[1].

ورابعها : وهو ما يكون الحكمان مجملين وذلك لا يصح ، لاستحالة اجتماع الشيئين المتنافيين .

مثاله : قولهم فى الاعتكاف: لبث فى مكان مخصوص ، فاحتاج إلى معنى يصير به قربة كالوقوف [2] ،فنقول:فلم يحتج إلى معنى يصير به قربة كالوقوف فإن الحكمين لا يوجدان فى الأصل صريحاً [3] إذ الوقوف يحتاج إلى معنى يصير به قربة.

وخامسها : وهو ما يكون أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً وذلك يصح كما فى المثال المتقدم ، فإنهم إذا قالوا فيه ما تقدم وقرروه : بأنه يلزم من ذلك كون الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف ؛ لأن كل من قال باشتراط معنى فى كون الاعتكاف يقع عباده قال أنه هو الصوم ، فالقول باشتراط معنى غير ذلك فيه خلاف الإجماع فنقول نحن : لبث فى مكان مخصص فوجب أن يشترط الصوم فى كونه عباده كالوقوف [4].

---

(١) فى (ص) : (المتقدم) .

(٢) راجع ما تقدم فى الكلام على هذه المسألة ص ٥٥٦ .

(٣) كلمة (صريحاً) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر أقسام القلب فى :

المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦١ - ٣٦٣ الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٨ نهاية السول ٤ / ٢١٢ الإبهاج ٣ / ١٣٧ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣١٤ شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٣٢ - ٣٣٤ .

ثم اعلم أن منهم (من) لم يقبل القلب المفصل الذى يدل بواسطة فى معارضة الذى يدل مفصلاً من غير واسطة ، وكذا القلب المجمل فى معارضة الذى يدل مفصلاً لاحتياج كل واحد منهما إلى مقدمة لا يحتاج إليه دليل المعلل وهو حق إن قيل القلب : معارضة كما أن الدليل الذى تكون مقدماته أكثر مرجوحاً بالنسبة إلى الذى لا يكون كذلك ، هذا أن كان عدم قبوله لكونه مرجوحاً ، فإن الدليل المرجوح لا يكون مقبولاً مع وجود الراجح وإن كان ذلك لكونه ليس بدليل إذ ذاك فلا وهو ظاهر [1].

واعلم أن من القلب ما يسمى « قلب التسوية » وهو إنما يقع فى القسم الخامس لأن من ضرورة التسوية الإجمال ؛ ولهذا لم يقبله من لم يقبل القلب المجمل ، وبعض من قبله لم يقبله أيضاً ؛ لأن مقصود القالب من التسوية مناقض لما فى الأصل فإنه يقصد التسوية بينهما فى [عدم الصحة والثابت فى الأصل التسوية بينهما [2]] فى الصحة وبه قدح أيضاً فى تسميته التسوية ، وهو ضعيف فإن القياس على الأصل إنما هو من حيث عدم الاختلاف ، وهو ثابت فيه لكن عدم اختلاف الأصل فى ثبوت الصحة فيهما وفى الفرع فى عدم ثبوت الصحة فيهما وهو [ثابت فيه لكونه عدم اختلاف الأصل [3]] غير مناف لاشتراك فى أصل الاستواء .

مثاله : قول الحنفية فى طلاق المكره : مكلف مالك للطلاق ، فيقع طلاقه كالمختار [4] .

فنقول : مكلف مالك للطلاق فينبغى أن يستوى إيقاعه وإقراره كالمختار [5].

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٣ الأحكام للآمدى ٤ / ١١٠ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) انظر قولهم فى ذلك فى البدائع ٧ / ١٨٢ ، تبين الحقائق ٥ / ١٨٨ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٣ .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٣ الإبهاج ٣ / ١٣٨ مغنى المحتاج ٣ / ٢٨٩ وانظر أيضاً شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٣٤ .

ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ؛ لأن إقراره غير معتبر وفاقاً ، فوجب أن/ (٢٠٨/أ) لا يعتبر طلاقه ، وإلا لم تحصل التسوية بينهما ، فيكون هذا إنما يدل على الحكم المدعى بواسطة اتفاق الإمامين على أن إقراره غير معتبر كما في القلب المجمل على ما عرفت ذلك من قبل .

ثم لا يخفى عليك أن أعلى مراتب القلب ما يدل على بطلان مذهب الخصم وإثبات مذهب نفسه صريحاً [ثم ما يدل على بطلان مذهب خصمه صريحاً ، ثم ما يدل على إثبات مذهبه صريحاً [1]] ثم ما يدل عليهما ، أو على أحدهما ضمناً [2].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٩ .

الفصل الرابع

فى القول بالموجب

الفصل الرابع
فى القول بالمُوجَب [1]

قال الإمام : وهو عبارة عن : تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف [2].

وهو غير جامع ؛ إذ لا يتناول غير القياس ، والأولى أن تبدل العلة بالدليل حتى يتناوله [3].

وهو قادح فى الدليل ؛ لأنه إذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذى رام إثباته أو نفيه [4].

ثم اعلم أن القول بالموجب إما [5] أن يورد على دليل يثبت به المستدل مذهبه، أو يبطل به مذهب الخصم .

---

(١) المُوجَب بفتح الجيم : ما يقتضيه دليل المستدل ، وبالكسر : الدليل نفسه انظر شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٣٩ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٥ .

(٣) فيكون عبارة عن تسليم موجب الدليل مع بقاء الخلاف وذلك بأن يظن المعلل أن ما يأتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم فلا ينقطع النزاع بتسليمه.

والتعريف الذى اختاره المصنف هو ما ذهب إليه الآمدى وابن السبكى أيضاً انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١١ الإبهاج ٣ / ١٤١ نهاية السول ٤ / ٢٢٤ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١١ .

وقد نازع التاج السبكى فى ذلك وقال : « إن هذا يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته ، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له ، وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين ، وإليهم المرجع فى ذلك . وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة » .

انظر . الإبهاج ٣ / ١٤٢ شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٤٧

(٥) فى (ص) (إنما)

فإن كان الأول : فإما أن يكون المطلوب إثبات الحكم [عاماً أو خاصاً [1]] فإن كان الأول لم يتصور فيه إيراد القول بالموجب عليه نفياً كان أو إثباتاً ، لأنه لابد فيه من التزام موجب الدليل عاماً أو خاصاً ، فإذا التزمه على العموم استحال بقاء الخلاف بعده ، وإن التزمه فى صورة خاصة لم يكن [ذلك [2]] قولا بالموجب .

مثاله من القياس والحكم مثبت فى قولنا فى إثبات وجوب القيام فى السفينة فى الصلاة : ان القيام فرض يجب فى الصلاة فى غير السفينة فوجب فى السفينة أيضا كالقراءة ، فلو قال المعترض : أقول بموجبه فى المصلى فى السفينة إذا كانت واقفة لم يستقم ؛ لأن الذى التزمه المعترض ليس هو موجب قياس المستدل ؛ لأن موجبه وجوب القيام فى الصلاة فى السفينة مطلقاً أى على جميع الأحوال [3].

مثاله من النفى قولنا : مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث كالدهن فلو قال الخصم : أقول بموجبه فى المائع النجس لم يصح ؛ لأن الذى التزمه * ليس موجب دليله ؛ لأن موجبه نفى إزالة الخبث عنه فى جميع الأحوال [4].

وإن كان الثانى وهو أن يكون المطلوب إثبات الحكم [على جهة الخصوص فيتصور ذلك فيه سواء كان إثباتاً ، أو نفياً ، أما إذا كان إثباتاً فبأن يكون المطلوب إثبات الحكم [5]] فى النوع أو فى حالة مخصوصة واللازم من دليل

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : التمهيد ٤ / ١٨٧ الأحكام للآمدى ٤ / ١١١ نهاية السول ٤ / ٢٢٥ ، الإبهاج ٣/ ١٤٢ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٦ .

* آخر الورقة (٧٠) من نسخة (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٣ نهاية السول ٤ / ٢٢٦ الإبهاج ٣ / ١٤٢ ، جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٣١٨ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

المستدل إثباته فى صورة ما من الجنس أو على الإطلاق أى فى الجملة .

مثال الأول : ما قيل فى وجوب الزكاة فى الخيل : حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل ، فيقول الخصم : أقول بموجبه إذ تجب فيه زكاة التجارة ، والنزاع إنما هو فى زكاة العين ، ودليلك إنمايقتضى وجوب الزكاة فى الجملة ، هذا لو سلم أن زكاة التجارة يصدق فيه قولنا فتجب فيه الزكاة ولو قال المستدل أن هذا [ليس [1]] قولاً بالموجب ؛ لأن كلامنا فى زكاة العين ، والألف واللام التى فى لفظ الزكاة المذكورة فى القياس للعهد فينصرف إليه ، وحينئذ لا يكون ما التزمه قولا بالموجب لم يستقم ؛ لأن العبرة بدلالة الألفاظ لا بالقرائن ، وشىء من ألفاظ القياس من العلة وغيرها لا يتأتى ذلك بل يصدق عليه فكان قولاً بالموجب[2] .

فإن قلت : فأى فرق بين هذا وبين ما تقدم من المثال وقد قلتم أن ذلك ليس قولاً بالموجب ؟

قلت : لأن قولنا فرض يجب فى الصلاة فى غير السفينة فيجب فى السفينة ظاهر فى وجوبه فى السفينة فى جميع الأحوال ، فالتزامه فى بعض أحوال السفينة وهو حال وقوفها لم يكن قولاً بموجبه بخلاف قولنا : فتجب فيه الزكاة فإنه ليس ظاهراً فى زكاة العين بحسب جوهر لفظه ، ولا فى جميع أنواع الزكاة ، ولا يراد ذلك منه حتى يكون التزام وجوب بعض أنواعه حينئذ ليس قولاً بالموجب ، بل هو ظاهر فى وجوب ما يصدق عليه أنه زكاة ، فإذا التزم بعض أنواعها كزكاة التجارة فقد التزم موجب الدليل فكان قولاً بالموجب ، وكلام بعضهم يدل على أن هذا النوع من الالتزام قول بالموجب أيضاً ، لكن ما ذكرناه أظهر وإن كان محتملاً لما ذكروه .

---

(١) كلمة (ليس) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٣ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٢ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٤٨ ، ٣٤٩ الإبهاج ٣ / ١٤٣ .

مثال الثانى نحو قول الحنفية فى مال الضمان والمغصوب والضال : أنه لو وجبت الزكاة فيها لوجب[1] اداؤها ، لأنه مال وجبت[2] الزكاة فيه فيجب أداؤها [كغيره من الأموال الزكاتية ، فيقول الخصم : أقول بموجبه أنه يجب أداؤها [3]] إذا وجده والكلام فيما قبله ودليلك لا يفيده .

ونحو قولنا فى الملتجىء إلى الحرم : أنه وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان [استيفاؤه جائزاً كما فى حق غيره ، فيقول الخصم : أقول بموجبه فإن[4]] استيفاء القصاص جائزاً لا نزاع فى ذلك ، وانما النزاع فى جواز هتك حرمة الحرم وما ذكره لا يفيده [5] .

وأما إذا كان نفياً فيتصور ذلك أيضاً فيه على قياس ما سبق فى الإثبات كقولنا فى القهقهة : أنها غير ناقضة للوضوء خارج الصلاة ، وكذا فى الصلاة كغيرها /(٢٠٩/أ) من الأفعال نحو الأكل والكلام ، فيقول الخصم : أقول بموجبه أنها لا تنقض فى صلاة الجنازة [6] .

وإن كان الثانى وهو أن يكون القول بالموجب يورد على دليل يبطل به مذهب الخصم وهو على قسمين :

---

(١) فى الأصل : (لوجبت) والمثبت فى (ص) .

(٢) فى (ص) : (وجب) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٥) ذهب الامام أبو حنيفة والامام أحمد إلى أنه إذا قتل فى غير الحرم ثم دخل الحرم لم يقتص منه ما دام فيه ولكنه لا يجالس ولا يعامل إلى أن يخرج .
وذهب الإمامان مالك والشافعى إلى أنه يقتص منه فى الحرم .
انظر المسألة فى أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٢٢ المهذب ٢ / ١٨٨ تفسير القرطبى ٤ / ١٤٠ كشاف القناع ٢ / ٢١ نيل الأوطار ٧ / ١٩٤ .

(٦) انظر فيما تقدم : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٦ الأحكام للآمدى ٤ / ١١١ نهاية السول ٤ / ٢٢٨ - ٢٣٠ الإبهاج ٣ / ١٤٣ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٦ .

أحدهما : أن يكون المطلوب نفى الحكم ، واللازم من دليل المستدل نفى كون شيء معين [1] موجباً له كقولنا فى القتل بالمثقل : التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص [كالتفاوت فى المتوسَّل إليه ، فيقول الخصم : أقول بموجبه وهو أن التفاوت فى الوسيلة لا يمتنع وجوب القصاص [2]] فلم لا يمنع القصاص بشيء آخر نحو وجود مانع آخر ، أو فقد شرط ، أو عدم المقتضى ؟ وما ذكرته لا يفيد امتناع شيء من ذلك .

وثانيهما : أن يكون المطلوب نفى علية ما هو علة الحكم عند الخصم واللازم من القياس نفى علية ملزوم علته ، كقولنا فى أ ن الإجارة لا تنفسخ بالموت : بأن الموت معنى يزيل التكليف فلا تنفسخ به الإجارة كالجنون ، فيقول الخصم: أقول بموجبه ، لا تنفسخ بالموت ، وإنما تنفسخ عنده لزوال الملك ، ولهذا لو باع العين المستأجرة ورضى المستأجر بالبيع انفسخت الإجارة ، والقول بالموجب غير متصور فى الأصل ، لأن القياس ما ذكر لإثبات الحكم فيه فلم يتصور فيه القول بالموجب[3] .

واختلفوا فى أنه هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا اختلفوا فيه :

فذهب بعضهم : إلى أنه يجب لكونه أقرب إلى ضبط الكلام وصونه عن الخبط؛ وذلك لأنا لو لم نوجب ذلك عليه لم نأمن منه أن يورد القول بالموجب وإن كان ما أبطله المستدل هو مأخذ مذهبهم عناداً ، أو قصداً لإبطال كلام [3] المستدل بخلاف ما إذا أوجبنا عليه ذلك فإنه لا يقدم على ذلك خوفاً من ظهور

---

(١) كلمة (معين) ساقطة من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٦٥ ، ٣٦٦ التمهيد ٤/ ١٩٠ الأحكام للآمدى ٤/ ١١٢ الإبهاج ٣ / ١٤٢ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٦ .

(٤) فى الأصل : (الكلام) والمثبت فى (ص) .

عناده ومكابرته .

وذهب الآخرون إلى أنه لا يجب عليه ذلك ؛ لأنه عاقل متدين وهو أعرف بمأخذ مذهبه فيصدق فيما يقوله كما فى غيره من الأخبار على أنه لا فائدة فيه؛ فإنه لو أوجب عليه ذلك فأبداه فأما أن يمكن المستدل من الاعتراض عليه ، أو لا يمكن ، والأول باطل ، لما فيه من انتشار الكلام وقلب الموضوع ، فإنه حينئذ يصير المستدل معترضاً والمعترض مستدلاً ، والثانى يحصل المقصود ؛ لأنه إذا علم أنه لا يعترض عليه فيما يقول فربما يقول ما لا يصح من جعل ما ليس بعلة علة [1] .

ثم الجواب عن القول بالموجب بوجوه :

أحدها : أن يبين المعلل أن الذى التزم فيه المعترض القول بموجب دليله هو صورة النزاع ، أو من جملة صورها إما بالنقل الصريح عن كتاب معتبر لهم ، أو عن إمام لهم اتفق على علمه وعدالته ، أو بأنه مشهور بالخلاف ، أو أن مأخذه عند الخصم كذا وهو حاصل فيما دل عليه كلام المعلل .

وثانيها : أن يتبين أنه وإن لم يكن محل الخلاف لكن يلزم منه الحكم فى محل الخلاف كما إذا استدل على أنه لا يجوز قتل المسلم بالذمى ، فقال المعترض أقول بموجبه فإنه عندى غير جائز بل هو واجب ، فيقول المستدل : يلزم من عدم الجواز عدم الوجوب قطعاً ؛ إذ المراد من الجواز المنفى رفع الحرج عن الفعل لا الإباحة، ولا شك جزؤ الواجب ويلزم من انتفاء جزئه انتفاؤه قطعاً ، وهذان الجوابان يختصان بما إذا كان القول بالموجب يصرف الخلاف إلى غير ما دل عليه ظاهر كلام المستدل.

وثالثها : أن يقول : إن هذا إنما يكون قولاً بالموجب إذا لم يكن كلامى يجرى على ظاهره كما تقدم من المثال لكن ذلك باطل وهو على خلاف الأصل

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٢ .

فلم تكن تلك الصورة قولاً بالموجب .

ورابعها : أن يقول : إن هذا ليس قولاً بالموجب ؛ لأنه إنما يكون كذلك أن لو كان تمام موجب الـدليل حاصلاً فيه ، لكنه غـير حاصل فيـه لأنه فقد عنه المعنى الفلانى وهو مدلول * الدليل لفظاً أو معنى لو أمكنه بيان ذلك [1] .

* نهاية الورقة (٧١) من نسخة (ص) .

(١) انظر فى القـول بالموجب والجواب عنه : الأحكام للآمـدى ٤ / ١١٢ شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٤٥ .

الفصل الخامس

فى الفرق

الفصل الخامس
فى الفَرْق

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

اعلم أن الفَرْق عبارة عن إبداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحكم، أو جزء علته .

واختلفوا فى قبوله وقدحه فى العلة :

فقبله بعضهم وقال بقدحه فى العلة وهو المختار .

ومنع منه الباقون[1] . والكلام فيه نفياً وإثباتاً مبنى على أنه يجوز تعليل الحكم لواحد بعلتين أم لا ؟ فلنتكلم فيه :

المسألة الثانية

يجوز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة وفاقاً[2] ، وذلك نحو أن يعلل إباحة قتل شخص بردته . [والآخر بالقصاص ، والآخر بالزنا بعد الإحصان .

واختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد فى صورة واحدة بعلل مختلفة نحو

---

(١) انظر كلام الاصوليين على الفَرْق فى : البرهان ٢ / ١٠٦٠ أصول السرخسى ٢/ ٢٣٤ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٧ الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٣ المسودة ص ٤٤١ نهاية السول ٤ / ٢٣١ الإبهاج ٣ / ١٤٤ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٣ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣١٩ كشف الأسرار ٤ / ٤٦ إرشاد الفحول ص ٢٢٩ .

(٢) انظر : الاحكام للآمدى ٣ / ٢٣٦ مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٦٩ .

إباحة قتل الشخص الواحد بردته [1]] وقتله الموجب للقصاص : فمنهم من منع ذلك مطلقاً ، قيل هو اختيار القاضي أبى بكر وإمام الحرمين [2].

وقد نقل عن القاضي جوازه مطلقاً [3] ، والتفصيل بين المنصوصة والمستنبطة[4].

والأشهر عن الإمام [5] أنه يجوز عقلاً لكنه /(٢١٠/أ) لم يقع شرعاً .

ومنهم من جوز ذلك مطلقاً وهو مذهب أكثر الفقهاء [6].

ومنهم من فصل فجوز ذلك فى المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار الأستاذ أبى بكر [7] والغزالى [8] والإمام [9].

ومنهم من عكس [10].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : البرهان ٢ / ٨٢٠

وهو ما رجحه الآمدى وذهب إليه ابن السبكى .

انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٦ الإبهاج ٣ / ١٢٤ .

(٣) كما هو مذهب جمهور الأصوليين انظر : الأحكام للآمدى والإبهاج الموضعين السابقين.

(٤) انظر : الإبهاج الموضع السابق .

(٥) أى إمام الحرمين انظر : البرهان ٢ / ٨٣٢ المنخول ص ٣٩٢ الإبهاج ٣ / ١٢٤ .

(٦) انظر : المعتمد ٢ / ٨٠٠ المستصفى ٢ / ٣٤٢ الروضة ص ٣٣٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٤ المسودة ص ٤٢٤ . فتاوى ابن تيمية ١٨ / ٢٧٣ ، ٢٠ / ١٦٩ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨٢ والمصادر السابقة .

(٧) انظر : الإبهاج ٣ / ١٢٤ .

(٨) انظر : المستصفى ٢ / ٣٤٢ .

(٩) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٧ .

(١٠) انظر : المنخول ص ٣٩٢ الإبهاج ٣ / ١٢٤ .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن النزاع فى تعليل الحكم بعلتين يرجع إلى نزاع تنوع ونزاع فى العبارة لا إلى نزاع تناقض معنوى .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أنه لو كان الحكم الواحد معللاً بعلل مختلفة ، لم يخل إما أن يستقل كل واحد منها بالتعليل ، أو لا يستقل واحد منها به بل لا يتم إلا بمجموعها ، أو يستقل أحدها به دون البواقى ، والأقسام الثلاثة باطلة ، والتعليل بالعلل المختلفة باطل .

أما الأول : فلأنه لا معنى لكون الوصف علة مستقلة إلا أنه علة له دون غيره ، فلو كان كل واحدة منها علة مستقلة بالتعليل بهذا التفسير ، لزم أن لا يكون كل واحدة منها علة ، فضلاً عن أن تكون مستقلة .

وأما الثانى : فهو أيضاً باطل ؛ لأنه على نقيض ما فرض من الملزوم فكان باطلاً وبتقدير أن لا يكون باطلاً فالمقصود حاصل ؛ لأنه حينئذ لا يكون ذلك الحكم معللاً إلا بعلة واحدة .

وأما الثالث : فهو أيضاً باطل ؛ لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر وهو باطل ، وبتقدير أن لا يكون باطلاً فالمقصود حاصل على ما عرف ذلك من قبل(1) .

وهذا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أنه لا معنى لكون الوصف علة مستقلة للحكم إلا ما ذكرتم ، بل معناه أنه لو وجد منفرداً لكان مقتضياً له من غير حاجة إلى غيره ومعلوم أن اللفظ منطبق على هذا المفهوم وحينئذ لم يلزم ما ذكرتم من المحذور وما يقال فى جوابه : بأن الكلام إنما هو مفروض فى حالة الاجتماع لا فى حالة الانفراد ، والتقسيم فى حالة الاجتماع ، فعلى ما سبق ضعيف أيضاً؛ لأنه ليس معنى قولنا : « لو وجد منفرداً [أنه لو وجد منفرداً (2)] حالة

---

(1) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٦ .

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لا نزاع أن كل واحدة من العلتين مستقلة بالحكم فى حال الانفراد ، وأنه يجوز أن يقال : أنه اجتمع لهذا الحكم علتان ، كل واحدة منهما مستقلة به إذا انفردت، فهذا أيضاً مما لا نزاع فيه . ==

الاجتماع حتى يكون فرض حالة الاجتماع منافياً له بل معناه : أن العلة المستقلة مآلها [1] هذه الحيثيـة ومعلوم أن فرض حالة الاجتمـاع لا ينافى هذا المفهوم ، وحينئـذ حاصل الكلام يرجع إلى أنه لم لا يجوز أن يـكون الحكم معللاً بكل واحد من العلل المختلفة التى شأنها أنه لو وجدت واحدة منها وحدها لاستقلت بالاتحاد ؟ ومعلوم أن التقسيم المذكور فى الدليل لا يبطل هذا الاحتمال [2].

وثانيها : أنه لو كان الحكم عند اجتماع العلل معللاً بكل واحدة منها لزم أن لا يكون معللا بكل واحدة منها ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن المعلول مع العلة المستقلة يصير واجب الثبوت بها غنياً عن غيـرها، والغنى عن الشيء لا يكون معللاً به ، فلو كان الحكم الواحـد معللا بكل واحدة من العلل المستقلة لزم أن يكون غنياً عن كل واحدة منها ، وحينئذ يلزم أن لا يكون معللاً بكل واحدة منها هذا خلف .

وزيّف بأن هذا إنما يلزم إذا فسرت العلة بغير المعرّف ، فأما إذا فسرت به فلا فإن اجتماع المعرفات المستقلة على معرف واحد جائز .

وثالثها : أن جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة يفضى إلى أحد الأمور الثلاثة :

وهو إما تحصيل الحاصل ، أو اجـتماع المثلين ، أو نقض العلة والأمور كلها باطلة فبطل التعليل بأكثر من علة واحدة .

بيان الملازمة : أن [أى] علة من تلف العلل إذا وجدت فـلابد وأن تقتضى [حصول الحكم ، وإلا لحـصل النقض من غير مانع وهو بـاطل لما تقدم . فإذا حصلت العلة الثانية فإن اقتضى [3]] حصول ذلك الحكم بعـينه ، لزم تحصيل

== انظر : مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٧٠ .

(١) فى الأصل وفى (ص) : (مآله) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٦ مسلم الثبوت ٢ / ٢٨٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الحاصل ، أو مثله لزم اجتماع المثلين ، أو غيرهما أو لم يقتض شيئاً لزم النقض .

وجوابه : أنه لا ينفى حيث تحصل العلل دفعة واحدة ويكون الحكم معللاً بكل واحدة منها .

سلمناه لكن الحكم للحاصل بالعلة السابقة إنما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة إذا فسرت العلة « بالمؤثر » ، فأما إذا فسرت « بالمعرف » فلا نسلم امتناعه .

سلمنا امتناعه مطلقاً ، لكن النقض لمانع وهو غير ممتنع على ما تقدم تقريره فإن حصول الحكم أولاً مانع من حصوله ثانياً [1] .

ورابعها : أن العلة يجب أن تكون مناسبة ، ومناسبة الواحد للمختلفين تقتضى مساواته لهما ، ومساواته لهما يقتضى مخالفته لنفسه ؛ لأن المساوى لمختلفين مختلف ، وهو محال فالملزوم مثله .

وجوابه : أنا لا نسلم أن العلة يجب أن تكون مناسبة [2] ، وقد عرفت سنده فيما تقدم .

سلمناه لكن لا تسلم امتناع مخالفة الشيء لنفسه باعتبارين مختلفين .

سلمناه لكن لم يجوز أن تشترك العلتان فى جهة واحدة وتتحقق المناسبة بينهما وبين الحكم بحسب تلك الجهة [3] .

وخامسها : لو جاز اجتماع العلل على الحكم الواحد ، فإما أن تكون كل واحدة من تلك العلل تؤثر فى كل الحكم ، أو فى بعضه ، والقسمان باطلان فبطل الاجتماع .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٩ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٥ جمع الجوامع بشرح المحلى وحاشية البنانى ٢/ ٢٤٦ مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٧٠ .

(٢) فى (ص) : (مساوية) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٧١ ، ٣٧٤ .

أما الأول ، فلأنه حينئذ يلزم إيقاع الواقع وتحصيل الحاصل ؛ لأن ذلك الحكم لما حصل بواحدة منها فلو حصل بالأخرى لزم ما تقدم .

وأما الثانى فلوجوه :

أحدها : أن الحكم الواحد لا يتبعض .

وثانيها : أن ذلك يقتضى أن يكون معلول كل واحدة منها غير معلول الآخر، فلم يحصل الاجتماع على معلول /(٢١١/أ) واحد [وهو خروج عن المسألة .

وثالثها : أن ذلك يقتضى أن لا يكون كل واحدة منها مستقلة [(١)]] وهو خروج عن المسألة أيضاً [(٢)].

وجوابه : لا يخفى مما تقدم [(٣)].

وسادسها : الإجماع ، وتقريره : أن الأئمة تعلقوا بالترجيح فى كون العلة المرجحة هى العلة بعد ذكر دلالتهم على صحة عللهم ، واكتفوا بذلك عن ذكرالدلالة على بطلان مذهب مخالفهم كما فى ربا الفضل وغيره ولو كان التعليل بأكثر من العلة الواحدة [(٤)] جائزاً لم يفد ذلك ؛ إذ لا يفيد الرجيح سوى ظهور العلة ، ومن جوز التعليل بأكثر من الواحدة لم يذكر أن يكون بعضها أكثر من البعض.

وجوابه : أن ذلك بإجماع من القائسين وليس فيه الحجة بل فى إجماع مجموع * الأمة سلمناه لكن الترجيح متضمناً للإبطال إذ لا يجوز العمل بالمرجوح مع وجود الراجح .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٧٠ .

(٣) فى الجواب على الدليل الثالث .

(٤) فى الأصل : (المختلفة) والمثبت فى (ص) .

* نهاية الورقة (٧٢) من نسخة (ص) .

وهذا فيه نظر . سلمناه لكن حيث أجمعوا على أن العلة فيه واحدة .

واحتج المجوزون بوجوه :

أحدهما : أن العلل إذا اجتمعت فى الشخص الواحد كالقتل والردة والزنا .

فإما أن يقال : أن الحكم لا يثبت فيه أصلاً ، وهو باطل قطعاً .

أو يثبت بواحدة معينة منها ، وهو أيضاً باطل ؛ لأنه يلزم الترجيح من غير مرجح.

أو بواحدة لا بعينها ، وهو أيضاً باطل ؛ لأن ما لا تعين له لا وجود له فى نفسه، وما لا وجود له لا يصلح أن يكون علة .

أو بمجموعها ، وهو أيضاً باطل ؛ لأنه حينئذ يكون كل واحدة منها جزء العلة وليس كلامنا فيه .

فيتعين أن يكون الحكم معللاً بكل واحدة منها (1) .

لا يقال : العلل أن ترتبت فالحكم معلل بالسابق منها ، وشىء من تلك المفاسد المذكورة غير لازم حينئذ وإلا فجواز وجودها دفعة واحدة ممنوع ؛ لأنا نقول : منع جواز وجودها دفعة واحدة منع مكابرة ؛ وهذا لأنا نعلم قطعاً أنه لا منافاة بين تلك الأمور ، فيصح اجتماعها ووجودها دفعة واحدة .

ثم استقراء الأسباب والأحكام يحققه ؛ إذ يمكن أن يصدر من الواحد فى ساعة [واحدة (2)] الزنا والردة معاً ، وكذلك قد يوجد اللمس والمس معاً كما إذا مس الرجل فرج المرأة ، وكذلك يمكن أن يحرم [وطء (3)] المرأة لحيض وإحرام يوجدان منها معاً ، وكذلك لحيض واعتداد ، أو لإحرام واعتداد

(1) انظر الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٧ الإبهاج ٣ / ١٢٦ .

(2) لفظة (واحدة) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(3) لفظة (وطء) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

أو بكلها ، والأقوى أنك إذا جمعت لبن أختك وزوجة أخيك وأوجرت [١] به المرتضعة فإنها تحرم عليك ؛ لأنك خالها وعمها فهذه الصور تدل على وقوع[٢] اجتماع الأسباب دفعة واحدة فضلاً عن جوازه .

وحينئذ نسرد ما ذكرنا من التقسيم فيه ونبطل كلها بما تقدم سوى كون الحكم معللاً بكل واحدة منها

وأما الاستدلال بهذه الصور على المطلوب ، وهو كون الحكم معللاً بعلتين من غير ما تقدم من التقسيم فضعيف ؛ لأن الخصم يمنع ذلك إذ ليس فيه دلالة على ذلك بل ليس فيه دلالة إلا على أن السببين أو أكثر قد اجتمع على الحكم، فأما أن ذلك الحكم معلل بكل واحدة منها [أو بواحدة منها [٣]] فلا .

فإن قلت : هذه الدلالة إنما تتم أن لو كان الحكم الحاصل فى المحل عند وجود تلك الأسباب معاً حكم واحد وهو ممنوع ، بل هناك أحكام متعددة بحسب تعدد تلك العلل ؛ وهذا لأن جواز القتل بسبب الردة غير جوازه بسبب القصاص ، وغير جوازه بسبب الزنا بدليل : أنه إذا رجع إلى الإسلام سقط عنه قتل الردة ، وبقى عليه القتل بسبب القصاص والزنا وإذا عفى عنه سقط الأول وبقى الثانى ، ولو كان الحكم واحداً لاستحال ذلك .

وأيضاً : فإن القتل بسبب القصاص حق للآدمى ، يجوز أن يسقطه [٤] وله أحكام تخصه ، نحو أن له بدلاً ، وأنه يستوفى بما قتل وأن إسقاطه مندوب إليه ، والقتل بسبب الردة ليس لسقوطه سبب سوى الرجوع إلى الإسلام ،

---

(١) جاء فى لسان العرب ٦ / ٤٧٧١ الوجر أن توجر ماء أو دواء فى وسط حلق صبى ، والوجور : الدواء يوجر فى وسط الفم .

(٢) فى ص : (جواز) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) فى الأصل : (يسقط) والمثبت فى (ص) .

وله أحكام تخصه ، نحو : أن يقدم عليه إلا بعد الاستتابة وأنه يجب استيفاؤه، وأنه يقتل بالسيف ، والقتل بسبب الزنا ليس لسقوطه طريق أصلاً ، وله أحكام تخصه ، نحو : أنه يدرأ بالشبهة وأنه لا يستوفى إلا بالرجم ، وأنه إذا هرب لا يتبع ، واختلاف هذه الأحكام يدل على اختلاف متعلقاتها [1].

قلت : الدليل على أن الحكم واحد هو : أن النكاح أمر واحد وحياة الشخص الواحد واحدة ، ومقابل الواحد واحد ، فتحريمه وإزالتها واحد ، والإذن فى إزالة الواحد واحد ، فجواز القتل أمر واحد وإذا ثبت أن تحريم النكاح وجواز القتل كل واحد منهما واحد فى نفسه فنقول عند اجتماع الأسباب عليه : لو اختلف فى نفسه لزم اختلاف ماهية الشىء لحصول أمر عارضى خارج عن ماهيته فإن السبب وحصوله وحده أو مع غيره ، خارج عن ماهية السبب الذى هو الحكم لكن ذلك باطل قطعاً ، نعم الذى سيحصل للحكم عند اجتماع الأسباب زائداً على الذى يحصل له عند واحد منها إنما هو تعدد الإضافة ، وهو[2] الزائل عند زوال واحد منها لا نفس الحكم كما ذكرتم ، فإن ذلك ممنوع لما تقدم ، والأحكام المختلفة التى ذكروها فلم لا يجوز أن يقال : بعضها/(٢١٢/أ) عارضة للحكم ككونه حق الله أو حق العبد ، وبعضها تابعة لتجديد تلك الإضافة المتجددة وحينئذ لا يلزم اختلاف الحكم فى نفسه.

ثم الذى يحققه : أنا إذا علمنا جواز القتل بسبب ، ثم طرأ عليه سبب آخر له ، فإنه لا يتغير الاعتقاد الأول ولم يحصل لنا العلم بتجدد أمر له سوى كونه مضافاً إليه ولا شك أنه خارج عن ماهيته ، ولو كان الحكم مختلفاً لما كان كذلك .

وهذا الجواب بعينه عما ذكر من الوجهين فى الدلالة على تعدد الأحكام

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٧ ، ٣٦٨ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٧ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٤ مسلم الثبوت ٢ / ٢٨٢ نزهة الخاطر ٢/٢٣٨.

(٢) فى الأصل (وهى) والمثبت فى (ص) .

على أنهما لا يأتيان فيما تقدم من صورة إيجار اللبن [١] .

فإن قلت : هب أنه يمكن اجتماع الأسباب وأن الحكم واحد ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إن تلك الأسباب تشترك فى أمر واحد والعلة إنما هو ذلك المشترك .

قلت : هذا باطل لأن الأمة مجمعة على أن الحيض من حيث هو حيض محرم للوطء ، وكذلك العدة والإحرام فالقول بأن العلة هى القدر المشترك بينه وبين غيره مخالف لهذا الإجماع فكان باطلاً .

ولأن بعض هذه الأمور أمر حقيقى ، وبعضها أمر اعتبارى ولا اشتراك بينهما إلا فى عموم أنه أمر ما ، أو ما يجرى مجراه الذى لا يمكن جعله علة الحكم [٢] وإلا لانتقض بالطَّم والرَّم [٣] .

وثانيها : أن علل الشرع أمارات ومُعَرِّفَات ، ويجوز اجتماع المعرفات والأمارات على شىء واحد فكذا العلل [٤] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٣٧١ - ٣٧٣ الأحكام للآمدى ٣/ ٣٣٧ الإبهاج ١٢٧/٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٦٩ ، ٣٧٣ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٢٤ .

(٣) الطَّم والرَّم بالفتح : مصدران من « طم يطم طماً » إذا ردم حفرة ، ورَمَّ يرم إذا صار رميماً أى درست عظامه بالبلا ، وبالكسر هو الشىء المرموم والمطموم به ، وهو مثل لمن جاء بجمع التراب الذى طم ، والرميم الذى طم عليه التراب فلم يدع فى القبر شيئاً ألبتة - وصير ذلك لمن جاء بالعدم المستوعب فهو مثل للكثرة العظيمة » انظر هامش المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٧٣ ، ٣٧٤ وقد نقله عن القرافى فى نفائس الأصول ٣ / ٩٧ - ب .

وانظر : أيضاً المصباح المنير ص ٢٣٩ مادة (رممت) وص ٣٧٨ مادة « طممت » وأدب الكاتب ص ٣٧ .

(٤) انظر : المستصفى ٢ / ٩٦ روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢ / ٣٣٧ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٢٤٥ .

وثالثها : أنه لو امتنع ذلك :

فأما أن يمتنع لكون اجتماع العلل دفعة واحدة ممتنعاً ، وهو باطل لما تقدم .

أو لامتناع مقارنة الحكم مع العلل، بناء على أنه يجوز أن يكون شرط صحة مقارنته لعلة [1] مع العلل عدم الأخرى وهو أيضاً باطل .

أما أولاً : فلأنه خلاف الواقع ، فإن الواقع مقارنة الحكم للعلل ، أى هو حاصل حيث كانت العلل [2] حاصلة ، وهذا لا شك فيه ولا ريب ، وإنما النزاع فى أنه معلل بواحد منها ، أو بكلها ، وذلك لا يقدح فى أصل الحصول معها .

وأما ثانياً : فلأن الأمة مجمعة على أن الحيض والعدة والإحرام * كل واحد منها علة لتحريم الوطء مطلقاً ، وذلك يفيد أن كل واحد منها علة سواء وجد الآخر أو لم يوجد .

وأما ثالثاً : فلأنه يقتضى أن يكون القيد العدمى شرطاً لعلية العلة وهو باطل كما عرفت آنفاً [3] .

وإذا ثبت هذا فنقول : إذا كان كل واحد منها علة له سواء وجد الآخر أو لم يوجد وجب صحة مقارنته لكلها لصحة مقارنة الحكم لعلته [4] أو لامتناع انفراده مع اجتماعها، وهو أيضاً باطل ؛ لأن ذلك الامتناع ليس بذاتى له ، وإلا لكان كل من تصور هذا الاحتمال تصور امتناعه ، لاستحالة تصور الشيء بدون ما هو ذاتى له فلو كان ممتنعاً لكان امتناعه لغيره ، لكن الأصل عدم ذلك الغير ، فوجب أن لا يكون ممتنعاً فيكون جائزاً وهو المطلوب .

---

(١) كلمة (لعلة) ساقطة من (ص) .

(٢) فى (ص) : (العلة) .

* نهاية الورقة (٧٣) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق٢ / ٣٧٤ .

(٤) فى الأصل : (لعلل) والمثبت فى (ص) .

واحتج من لم يجوز ذلك فى المستنبطة بوجوه :

أحدها : وهو ما ذكره الإمام : « أن الإنسان إذا أعطى فقيهاً فقيراً قريباً ، احتمل أن يكون الداعى إلى الإعطاء كونه فقيهاً فقط ، أو فقيراً فقط ، أو كونه[1] قريباً فقط ، أو مجموعها أو مجموع اثنين منها ، وهذه الاحتمالات متنافية ؛ لأن قولنا : الداعى إلى الإعطاء هو الفقر [لا غير [2]] ينافى أن يكون غير الفقر داعياً ، أو جزءاً من الداعى ، وإذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فإن بقيت على حد التساوى امتنع حصول الظن بواحد منها على التعيين: فلا يجوز الحكم بكونه علة .

وإن ترجح بعضها ، فذلك الترجيح يحصل بأمر وراء «المناسبة والاقتران»؛ لأن ذلك مشترك بين هذه الاحتمالات وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح[3] وهو ضعيف ؛ وهذا لأنا نسلم أن احتمال كونه أعطاه لفقره فقط ينافى احتمال كونه أعطاه لفقهه فقط ، لكن لم قلتم : إن احتمال كونه أعطاه لفقره ينافى احتمال كونه أعطاه لفقهه أيضاً كما فى المنصوصة ؟ ولا نسلم أن هذا فى قوة ذاك ، وأين الدليل عليه ؟

ثم الذى يدل على أنه ليس فى قوة ذاك هو : أنه يمكن تقسيمه إليه ، وإلى ما ذكرنا ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين: فإن قلت : ذاك بحسب اللغة ، أما بحسب العرف فلا لأن قولنا : أعطاه لفقره يفيد فى العرف أنه أعطاه له لا لغيره بدليل أن من أراد تكذيبه ومناقضته فإنه يقول : أعطاه لفقهه ، ولولا أنه يفيد نفى غيره وإلا لما جاز ذلك .

قلت : لا نسلم ذلك ؛ وهذا لأن الأصل عدم التغيير ، وأما التكذيب

---

(١) كلمة (أو كونه) ساقطة من (ص) .

(٢) كلمة (لا غير) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر: المحصول جـ٢ ق ٢/ ٣٧٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٢٥، ٢٢٦ نزهة الخاطر ٢ / ٣٣٩ .

والمناقضة فلا نسلم أن ذلك على الإطلاق ، بل حيث عرف المقصود .

سلمناه لكن لا يدل على المقصود ، لاحتمال أن ذلك بطريق النقل للفظ عن وضعه الأصلى ، لا لأنه لا يجوز تعليل الحكم بعلتين مختلفتين .

وثانيها : أن الصحابة والأئمة من بعدهم أجمعوا على قبول الفرق : وذلك[1] يدل على أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين .

بيان الأول : بما روى أن عمر - رضى الله عنه - لما شاور عبد الرحمن فى قضية المجهضة قال له عبد الرحمن : إنك مُؤدِّب ولا أرى عليك شيئاً ، وشاور عليًّا أيضاً فى ذلك فقال له - رضى الله عنه - إن لم يجتهد فقد غشك، وإن اجتهد أخطأ ، أرى عليك الغرة [2] .

ووجه الاستدلال به : أن عبد الرحمن - رضى الله عنه - شبهه بالتأديب والتأديب لكونه مشروعاً /(٢١٣/أ) مستحقاً يقتضى أن لا يجب بسببه شىء وإن أفضى إلى الهلاك كالحدود ، وأن عليًّا - رضى الله عنه - فرق بينه وبين سائر[3] الزاجرات من الحدود بأن التعزيرات المستحقة والتأديبات المندوبة إنما تجوز بشرط سلامة العاقبة فإذا انتهى إلى الهلاك علمنا فوات شرطه ، فلا جرم وجب الضمان بخلاف الحدود المقدرة فإنها تجوز مطلقاً ، ولم ينكر عليه أحد منهم فكان إجماعاً على ما تقدم بيانه فى الإجماع .

بيان الثانى : ظاهر ، فإنه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لم يكن الفرق قادحاً فيما ذكره الخصم من الجامع ، فإنه يجوز حينئذ أن يكون الحكم فى الأصل ثابتاً بكل واحد من الجامع والفارق ، أو بالجامع ومجموع الجامع والفارق ، ويمكن أن يجاب عنه ببعض ما سبق فى حجة المانعين مطلقاً [4] .

---

(١) فى الأصل : (مبنى) والمثبت فى (ص) .

(٢) تقدم تخريجه ص (٦٦٠) من الرسالة .

(٣) كلمة (سائر) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

وثالثها : أن مستند ظن علية المستنبطة إنما هو المناسبة ، والاقتران وما يجرى مجراه ، فإذا وجد ذلك بعينه فى وصف آخر لم يكن حصول ظن العلية فى أحد الوصفين أولى من حصوله فى الآخر ، فأما أن لا يحصل أصلاً فى كل واحد منهما ولا فى مجموعهما وهو باطل ، أو يحصل فى مجموعهما وحينئذ تكون العلة مجموعهما لا كل واحد منهما ، أو يحصل فى كل واحد منهما ، وهو أيضاً باطل ؛ فإنا نجد من أنفسنا اختلال ظن علية الوصف عند الشعور بوصف آخر مناسب لذلك الحكم ولو كان مفيداً لعلية كل واحد من الوصفين لما اختل ذلك الظن كما فى المنصوصتين ، فإن الشارع إذا نص على علية وصف الحكم ثم نص على علية وصف آخر فإنه لا يختل ذلك الظن .

واحتج من قال بالعكس : أن المنصوصة قطعية فأشبهت العلة العقلية واجتماعها على معلول واحد ، شخصى غير جائز ، فكذا هذا بخلاف المستنبطة فإنها ظنية فيصح أن يكون كل واحد منهما علة كما أن سبب ظن العلل حاصل فى كل واحد من الوصفين .

وجوابه : واضح مما تقدم .

وأيضاً فإن العلة العقلية إنما لا يجوز اجتماعها على المعلول الواحد لكونها موجبة لا لكونها قطعية ، وكونها قطعية لا يقتضى كونها موجبة فلا يلزم من عدم جواز اجتماع تلك العلل العقلية عدم جواز العلل المنصوصة وإن كانت قطعية ، ثم هذا لا يتأتى فيما إذا كان النص الدال على علية الوصف من باب الآحاد فإنها منصوصة أيضاً وليست بقطعية [1] .

---

(١) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٦ مسلم الثبوت ٢ / ٢١٣ .

المسألة الثالثة

القــائلون بكون الفرق يـقدح فى العليـة اختلـفوا فى أنه هل هو من تمامـه ولوازمه نفيه عن الفرع أم لا ؟

اختلفوا فيه : فمنهم من أوجب ذلك علــى الفارق ؛ لأن مقصــود الفرق أن تفترق الصورتان وذلك بيان وجوده فى إحدى الصورتين دون الأخرى .

ومنهم من لم يوجب ذلك عليـه ؛ لأنه إن لم يكن موجوداً فى الفــرع فلا معنى لإيجاب ذلك عليه ، وإن كان موجوداً فيه فيفتقر الْمُعَلِّل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق وإلا فينقطع الجامع ، وهذا فيه نظر بين .

ومنهم من فـصل فقـال : إن صـرَّح فى إيراد الفرق بـالاقتـران بين الأصل والفرع [1] فلابد من نفـيه عنه ، وإن لم يصرح به بل قصـد به بيان أن دليله غير تام بأن يقول : دليلك غير مستقل بالدلالة على المطلوب ؛ لأن الدليل دل على أنه لابد من إدراج ذلك الوصف * الذى هو الفرق فى الدليل حتى يكون دليلاً ، وإن كان غير موجود فى الفرع فلا يثبت الحكم فيه لعدم حصول الدليل فيه ، وإن كان حاصلاً فيه كان الحكم بمجموع الوصفين لا بما ذكرت من الجامع وحده فلا يجب ذلك عليه .

هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه واحداً .

فأمـا إذا كان مـتعـدداً فمنهم من منع ذلك لإفـضائه إلى النشـر مع إمكان حصول المقصود بواحد منها [2] .

---

(١) فى (ص) : (والفرق) .

* نهاية الورقة (٧٤) من نسخة (ص) .

(٢) انظر جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٣٢١ .

ومنهم من جوز ذلك ؛ لأن ذلك من باب تكثير الأدلة وهو أقوى فى إفادة الظن.

ثم المجوزون اختلفوا فى أنه إذا فرق المعترض بين أصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا ؟ بل يحتاج إلى أن يفرق بين الفرع وبين كل واحد منها:

فذهب قوم إلى أنه يكفيه ذلك ، وهو الأصح ، لأن إلحاق الفرع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل وإلا لم يعدده وهو غير حاصل ، ضرورة أنه لم يكن ملحقاً بالأصل الذى فرق المعترض بينه وبين الفرع فلم يكن ملحقاً بها بأسرها ، وحينئذ يحصل غرض المعترض وهو إبطال ما رام المستدل إثباته .

ومنهم من قال : لا يكفيه ذلك بل يحتاج إلى أن يفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الأصول ، لأن القياس على كل واحد من تلك الأصول مستقل فى إفادة المطلوب ، فإذا خرج بعض تلك الأقيسة بالفرق عن إفادته فقد بقى الثانى مفيداً للمطلوب فيحصل غرض المستدل .

واعلم أنه أن كان غرض المستدل من الأقسية المتعددة إثبات المطلوب بصفة الرجحان وغلبه الظن المخصوص فالفرق المذكور قادح فى غرضه ، ومحصل لغرض المعترض ، وإن كان غرضه إثبات أصل المطلوب أى [1] إثباته برجحان ما فيهما بقى قياس /(٢١٤/أ) واحد أو أكثر منه سليماً عن الفرق لم يقدح ذلك فى غرضه ولا يحصل به غرض المستدل .

ثم الذين لم يكتفوا بالفرق بين الفرع وأصل واحد بل أوجبوا ذكره بينه وبين جميع تلك الأصول اختلفوا فى أنه هل يجب أن يكون ذلك الفرق واحداً لئلا ينتشر الكلام وليكون موافقاً للمستدل فإنه ذكر جامعاً واحداً فى أقيسته على جميع تلك الأصول أم يجوز أن يكون متعدداً ؟

فمنهم من ذهب إلى الاحتمال الأول .

---

(١) فى (ص) : (أو) .

ومنهم من ذهب إلى الثانى وهـو الأولى ؛ إذ الأول يتعذر فى الأكثـر فيلزم سد باب القدح على المعترض [1] .

ثم إذا ذكر المعـترض الفرق بين الفرع وبين الأصـول واحداً كان أو متـعدداً فهل يكفى للمستدل أن يجيب عنه بالنسبة إلى أصل واحد أو بالنسبة إلى جميع تلك الأصول ؟

اختلفوا فيه : فمنهم من قال : بالاحتمال الأول مصيراً منه بأنه لو قاس عليه فقط فى أول الأمر لكان كافياً له فكذا فى الجواب .

ومنهم من قال : لا يكفيـه ذلك ؛ لأنه التزم صحة القـياس على كل تلك الأصول فيلزمه أن يجيب بحيث تصح كل [2] تلك الأصول . ومنه يعرف أنه لو فرق بين الفرع وبين بعض [تلك [3]] الأصول هل يجب عليه الجواب أم لا [4] .

---

(1) انظر: أصول السرخسى ٢ / ١٤٤ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٢٢٢ .

(2) لفظة (كل) ساقطة من (ص) .

(3) لفظة (تلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(4) انظر : جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٣٢١ .

المسألة الرابعة

فى الجواب عن الفرق وهو من وجوه :

أحدها : منع وجود ذلك الوصف الذى أبداه فارقاً فى الأصل .

وثانيها : المطالبة بتأثير الوصف إن كان طريق إثبات العلة من جهة المستدل غير السبر والتقسيم ، فإن كان هو فلا ؛ لأنه لما ظهر وصف آخر فى المحل يجب على المستدل نفى عليته حتى تثبت علية وصفه .

وثالثها : أن يبين أنه ملغى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم الذى يحاول إثباته وإن كان مناسباً كالذكورة فى باب العتق .

ورابعها : أن يبين أن وصفه قد استقل بالحكم فى صوره دون وصف المعترض ، فعند ذلك يلزم عدم اعتباره ؛ لأن اعتباره علة يستلزم عدم اعتبار المستقل ، واعتبار غير المستقل ، وهو ممتنع ، واعتباره جزؤ علة يقتضى عدم اعتبار ما ثبت اعتباره استقلالاً لفوات ما لم يثبت اعتباره علة ولا جزؤ علة ، وهو أيضاً ممتنع فإن بين المعترض فى تلك الصورة أيضاً وصفاً آخر غير ما عارض به فى الأصل فلابد من إبطاله أيضاً ، وإلا لم يثبت استقلال ما ذكر من الوصف لاحتمال أن يكون الحكم فيه ثابتاً بالمجموع أو بوصف المعترض .

وخامسها : أن يرجح عليته على علة المعترض بما ستعرف من تراجيح العلل، نحو أن يكون الوصف ظاهراً حقيقياً منضبطاً متعدياً وغيرها من التراجيح [1] .

---

(١) انظر : الإبهاج ٣ / ١٤٧ .

القسم الثالث

القسم الثالث

فى أمور ظنت أنها تفسد العلة مع أنها ليست كذلك

وفيها مسائل :

المسألة الأولى

فى تقسيم العلة وهو من وجوه :

أولها : أن علة الحكم إما محله الذى يثبت فيه .

أو جزء من ماهيته وإما العام أو الخاص .

أو خارج عن ماهيته .

والخارج [1] : إما عقلى ، أو عرفى ، أو شرعى ، أو لغوى .

والعقلى : اما نفس المصلحة أو المفسدة وهو التعليل بالحكمة كقولنا : شرع القصاص تحصيلاً لصيانة النفوس عن الإتلاف ، وحرمت الخمر دفعاً لمفاسده

وأما أمارتها كقولنا : جهالة أحد العوضين موجب لفساد البيع فإن الفساد فى الحقيقة إنما هو معلل بتعذر التسليم ، والجهالة أمارة عليه .

وإما صفة حقيقية كقولنا : مطعوم فيكون ربوياً .

أو صفة إضافية كقولنا : مكيل فيكون ربوياً [2] .

---

(١) فى الأصل : (الخارجى) والمثبت فى (ص) .

(٢) الوصف الحقيقى : ما يمكن تعقله باعتبار نفسه ، ولا يتوقف على عرف أو غيره كالإسكار بالنسبة إلى الخمر والإضافى : ما يتعقل باعتبار غيره ، كالأبوة فإنه لا يمكن تعقلها إلا بتعقل البنوة .

انظر : نهاية السول ٤ / ٢٥٣ ، ٢٥٤ مع تعليقات الشيخ بخيت ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٥ .

أوصفة سلبية كقولنا : فى طلاق المكره لم يرض به فلا يقع .

أو ما يتركب من الحقيقية والإضافية كقولنا: بيع صدر من الأهل فى المحل.

أو ما يتركب من الحقيقية والسلبية كقولنا : قتل بغير حق .

أو ما يرتكب من الإضافية والسلبيـة كقولنا : مكيل ليس من الجنس فيجوز فيه التفاضل .

أو ما يتركب من الثلاثة كقولنا : قتل عمد عدوان .

وأما العرفى فكقولنا : هذا عيب عرفا فيثبت به الرد [(١)] .

وأما الشرعى فكقولنا فى المشاع : يجوز بيعه فيجوز رهنه وهبته .

وأما اللغوى فكقولنا فى النبيذ [(٢)] : إنه مسمى بالخمر فيـحرم كالمعتصر من العنب، وكقولنا فى اللواط : إنه مسمى بالزنا فيجب فيه الحد كما فى القبل .

ثم اعلم أن التعليل بالمحل ، أو بجزئه الخاص إنما يكون فى العلة القاصرة ؛ لاستحـالة وجود خصوصيـة المحل ، أو جزئه الخاص فى غيـره ، وأما بجزئه العام المشترك بينه وبين غيره فإنه لا يكون إلا فى المتعدية [(٣)] .

التقسيم الثانى : الوصف المجعول علة إما أن لا يكون فعل المكلف أو يكون فعله .

---

(١) ويشترط فيه أن يكون مطرداً ، لا يختلف بحسب الأوقات ، وإلا لجاز أن يكون ذلك العرف فى زمن النبى ﷺ دون غيره ، فلا يعلل به .

مثاله : الشرف والخسة فى الكفاءة وعـدمها . فإن الشرف يناسب التعظيم والإكرام ، والخسة تناسب ضد ذلك . فيعلل به بالشرط المتقدم .

(٢) النبيذ . فـعيل بمعنى المفعول من نبذ ، بمعنى ألقى وهـو : التمر أو الزبيب الملقى فى وعاء أو سقاء المصب عليه الماء ، والمتروك حـتى يصور ، ويصير مسكراً راجع تاج العروس ٩ / ٤٨٠ ، ٤٨١ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨١ الإبهاج ٣ / ١٤٨ ، ١٤٩ نهاية السول ٤/ ٢٤٣ وما بعدها شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٥ - ٤٧ .

والأول إما أن يكون لازماً : ككون البر مطعوماً .

أو لا يكون لازماً : وهو إما أصلى حاصل بمقتضى الخلقة والطبيعة كالبكارة لولاية الإجبار ، أو لا يكون كذلك *، بل هو طارىء بحسب العادة : كانقلاب العصير خمراً أو الخمر خَلاً.

أما القسم الثانى وهو أن يكون الوصف المجعول علة مِن فعل المكلف فهو إما أن يكون فعل واحد منهم كقتله ، وردته ، أو لا يكون كذلك بل هو بفعل أهل العرف ككون البر مكيلاً (١) .

التقسيم الثالث : الحكم والعلة /(٢١٥/أ) إما أن يكون ثبوتيتين أو عدميتين، أو تكون العلة ثبوتية والحكم عدمياً ، أو بالعكس .

مثال الأول : ثبوت الربا لعلة الطعم .

مثال الثانى : عدم صحة البيع لعدم الرضا .

وهذان القسمان لا نزاع فيهما هكذا ذكره الإمام .

وفيه نظر : فإن من يجعل العلية ثبوتية ينبغى أن لا يجوز ثباتها بالعدم سواء كان علة للحكم الثبوتى أو العدمى .

مثال الثالث : عدم وجوب الزكاة لثبوت الدين ، وهذا القسم الذى تسميه الفقهاء تعليلاً بالمانع وهو مبنى على جواز تخصيص العلة .

اختلفوا فى أنه هل من شرطه وجود المقتضى أم لا ؟

مثال الرابع : استقرار الملك عدم الفسخ فى زمن الخيار وهذا القسم مما اختلف فيه أيضاً ، المشهور عدم الجواز (٢) .

التقسيم الرابع : العلة إما أن تكون ذات أوصاف ، كقولنا : قتل عمد

* نهاية الورقة (٧٥) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨٤

عدوان . فى جواز التعليل به خلاف يأتى ، أو لا يكون كذلك ، كقولنا : التفاح مطعوم فيكون ربوياً .

ثم كل واحد منهما إما أن يظن وجوده ، أو يعلم ، إما ضرورةً أو نظراً وأمثالها لاتخفى على المحصل [(1)] .

المسألة الثانية

اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم ، أو جزئه الخاص :

فمنهم من جوزه ، ومنهم من منعه .

والحق : أنه مبنى على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ، فإن جوز ذلك جوز هنا سواء عرفت عليته بنص أو بغيره ؛ إذ لا يبعد أن يقول الشارع : حرمت الربا فى البر لكونه براً ، أو يعرف مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية إلى إثبات ذلك الحكم فيه .

لا نظر إلى ما يقال : أنه لو جاز ذلك لكان الشىء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ لأنا لا نسلم استحالة ذلك ، واستحالته مبنية على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وهو باطل قطعاً ، وما ذكر على ذلك من الدليل فليس بشىء ، وقد عرفت ذلك فى موضعه ، ولأن ذلك يتأتى إلا فى المحل البسيط ، أما المركب فلا وإن لم يجوز تعليل الحكم بالقاصرة لم يجوز هذا ؛ لأن محل الحكم أو جزئه الخاص يستحيل أن يوجد فى غيره [(2)] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨٦ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٥ الإبهاج ٣ / ١٤٩ نهاية السول ٤ / ٢٥٧ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٢٤٢ وانظر كلام الأصوليين فى صحة العلة القاصرة فى :

البرهان ٢ / ١٠٨٠ المستصفى ٢/ ٣٤٥ الروضة ص ٣٢٠ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٢٤١ فواتح الرحموت ٢ / ٢٧٦

المسألة الثالثة

الحق أنه لا يجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل بمعنى الأمارة ؛ وذلك لأنا وإن جوزنا تعليل حكم الأصل بالعلة ، فإنما يجوز بمعنى الباعث ، أو المؤثر بجعل الشارع إياه مؤثراً ، لا بمعنى المؤثر بذاته ، ولا بمعنى المعرف ، فإن حكم الأصل قد عرف بالنص ، والاطلاع على العلة إنما هو بعده ، ولو جوزنا تعليله بمعنى المعرف لزم الدور ، ولزم أيضاً أن لا يكون فيه فائدة أصلاً ، فكان عبثاً باطلاً بخلاف الفرع ، فإنه يجوز أن تكون العلة فيه بمعنى الأمارة ؛ إذ لا يلزم هذا المحذور فيه ، ولأنه لما عرف حكمة حكم الأصل وعرفت أمارتها ووجدناها فى صورة أمكن جعلها علة لكونها معرفة لوجود الحكمة فيه كما فى الوصف المشتمل على الحكمة .

المسألة الرابعة

يجوز التعليل بالحكمة [١] عند قوم[٢] .

وقال قوم لا يجوز[٣] .

---

(١) تطلق العلة فى اصطلاح الفقهاء على أمور ثلاثة :

الأول : المعنى المناسب لتشريع الحكم كالمشقة فى السفر فإنها معنى يناسب إباحة الفطر فى شهر رمضان للمسافر .

الثانى : الثمرة أو المصلحة التى تترتب على تشريع الحكم ، كرفع الحرج والمشقة المترتب على إباحة الفطر فى رمضان للمسافر .

الثالث : الوصف الظاهر المنضبط الذى يشتمل على المعنى المناسب للحكم بمعنى أن وجوده مظنة لوجوده ، وعدمه مظنة لعدمه ، وذلك كالسفر فإنه أمر ظاهر يمكن التحقق من وجوده وعدم وجوده ، منضبط لأن له حقيقة لا تختلف باختلاف الإفراد والأحوال ، مشتمل على المعنى المناسب للحكم وهو المشقة ، فإن السفرمظنة للمشقة والمشقة يلائمها التخفيف ، وفى إباحة الفطر فى رمضان للمسافر تخفيف عنه فكل واحد من هذه الأمور الثلاثة يطلق عليه اسم العلة فى الاصطلاح.

الا أن الأصوليين خصوا الوصف المنضبط الذى يشتمل على المعنى المناسب للحكم باسم العلة .

الحكم بالحكمة .

وأما الحكمة فالمراد بها عندهم أحد أمرين :

الأول : المعنى المناسب للحكم كالمشقة فى السفر .

الثانى: الثمرة أو المصلحة التى تترتب على تشريع الحكم كرفع المشقة .

انظر : روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١ / ١٥٨ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٦٠ أصول الفقه لزكى الدين شعبان ص ١٢٨ .

(٢) وهو ما ذهب إليه الإمام البيضاوى والرازى والغزالى وغيرهم .

انظر : شفاء الغليل ص ٦١٤ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٨٩ نهاية السول ٤ / ٢٦٠ .

(٣) نسبة الآمدى إلى الأكثرين انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٦ إرشاد الفحول ٢٠٧ .

ومنهم من فصل فقال : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، وإلا فلا ، وهو المختار [1] .

أما الأول فالدليل عليه من وجوه :

أحدها : أنا إذا ظننا أن الحكم فى المحل الفلانى إنما ثبت لحكمة كذا ، ثم ظننا حصول تلك الحكمة فى محل آخر ، فإنه يغلب على ظننا ثبوت ذلك الحكم فى ذلك المحل الآخر ، والعمل بالظن واجب لما سبق ، ولا نعنى بكون التعليل بالحكمة جائزاً سوى هذا .

ومعلوم أن هذا لا يتأتى إلا إذا كانت الحكمة مضبوطة يمكن معرفة مقاديرها، فإنها إذا كانت غير مضبوطة لا يمكن معرفة مقاديرها فيتعذر حصول الظن بالمقدمتين [2].

وثانيها : أنا أجمعنا على أن الوصف الحقيقى إنما يكون علة لاشتماله على الحكمة ، وإن كانت تلك الحكمة خفية غير منضبطة ، فإذن علية الوصف لعلية الحكمة ، وهى علة العلة فأولي أن تكون علة الحكم ، مقتضى هذا أن يجوز التعليل بالحكمة ، وإن كانت خفية ، ترك العمل به فى الحكمة الخفية المضطربة لخفائها وعدم ضبطها ، فوجب أن يجوز التعليل بالحكمة المضبوطة الظاهرة كما يجوز بالوصف الحقيقى بل أولى ؛ لأن عليتها بالأصالة وعلية الوصف بالعَرَض [3] .

وثالثها : أن التعليل بالحكمة جائز عرفاً ؛ إذ يقال : إنما أعطى الأمير لدفع

---

(1) وهو ما ذهب إليه الآمدى وابن الحاجب والمصنف وابن السبكى وغيرهم وهو الظاهر من مذهب الحنابلة .

انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٢ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢١٣ الإبهاج ٣ / ١٥٠ المسودة ٤٢٣ ، ٤٢٤ شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٧ .

(2) انظر : المحصول جـ ٢ ق٢ / ٣٩٠ نهاية السول ٤ / ٢٦٣ .

(3) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٣ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٦.

حاجة الفقير ، وإنما فعل كذا لمصلحة كذا ، أو لدفع مفسدة[1] كذا فوجب أن يجوز شرعاً للحديث [2] .

وأما الثانى فالدليل عليه من وجهين :

أحدهما : أنه لو جاز التعليل بالحكمة مطلقاً لما جاز التعليل بالوصف لكن ذلك جائز بالإجماع ، فوجب أن لا يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً ، بيان الملازمة : أن العلة بمعنى الداعى إلى الحكم ، أو المؤثر فيه إما بجعل الشارع مؤثراً فيه ، أو بذاته على اختلاف فيه ، أو بمعنى المعرف ، إنما هو الحكمة ، لا الوصف ، والعلم بذلك جلى غنى عن البيان ، فإنه وإن فسرت العلة بالمعرف فلا شك فى أنه يعتبر فيها المناسبة وهى بالحكمة ، إذ الوصف لا يكون مناسباً ما لم يعرف اشتماله على الحكمة فالتعليل بالوصف إنما هو لكونه مشتملاً على الحكمة فعليته لعلية /(٢١٦/أ) الحكمة ، فلو جاز التعليل بالحكمة مطلقاً لما جاز التعليل بالوصف ، لأن كل ما يقدح فى التعليل بالحكمة يقدح فى التعليل بالوصف من غير عكس ، ضرورة أن القادح فى الأصل قادح فى الفرع من غير عكس ، فالتعليل بالوصف مع إمكان التعليل بالحكمة تكثير لإمكان الغلط من غير حاجة ، وزيادة مشقة وحرج على المكلف من حيث أنه يجب عليه البحث عنه والنظر فيه ، وكل ذلك ينافى مقتضى حكمة الشارع ونصوصه النافية للحرج والمشقة [3] .

وثانيهما : أن الحكمة إذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص ، والأزمان ، والأحوال ، فإنه لا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم إلا بالبحث الشديد ، والنظر الدقيق ، ونحن نعلم بالاستقراء من ذات الشارع رد الناس فى مثل هذا إلى المظان الظاهرة الجلية دفعاً للتخبيط ، وإزالة

---

(١) فى الأصل : (مسلة) والمثبت فى (ص) .

(٢) وهو حديث (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) وتقدم تخريجه .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩١ ، ٣٩٢ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٣ شرح تنقيح الفصول ٤٠٦ .

التغليط، ونفياً للحـرج والمشقة والـعسر والضـرر ، ألا ترى أن المشقـة لما لم تنضبط ويخـتلف الناس باختلاف الأشـخاص والأحـوال رد الشارع فى جـواز القصر * والفطر بسبـبها إلى مظنتهـا فى الغالب وهو السفـر الطويل ، وكذا وجوب الاعتداد لبراءة الرحم منوط بالوطء الذى هو مظنة شغل الرحم بالماء لا بحقيقة الشغل ؛ لأن ذلك مما يعسر الاطلاع عليه وأمثاله كثيرة فى الشرع (١) .

فإن قلت : لا نزاع فى أنه إذا حصل ظن أن الحكم فى الأصل معلل بحكمة كذا ، وحصل ظن حـصول تلك الحكمة فى صورة أخرى حـصل ظن حصول ذلك الحكم فى تلك الصـورة ، لكن لا نسلـم إمكان حصـول الظنين ، ومـا الدليل عليه ؟

ثم الذى يدل على امتناع حصول ذلك هو أن حاصل التعليل بالحكمة راجع إلى التعليل بحاجة تحصيل المصلحة ودفع المفسدة ، فالحكم لو كان معللاً بها ، فـإما أن يـكون معللاً بمـطلق الحاجـة المحـصّلة ، أو الدافـعة ، أو بـالحاجـة المخصوصة منها .

والأول باطل وإلا لكان حـيث تحقق منـه الحاجـة تحقق الحكم وهو خـلاف الإجماع والاستقراء .

والثانى أيضـاً باطل ؛ لأن الحاجة أمـر باطن خفى فـلا يمكن الوقوف على مقاديرها، وامتياز كل واحدة من مراتبها التى لا نهاية لها عن المرتبة الأخرى ، وحينئذ يـتعذر التعليل بهـا ؛ إذ التعليل بالحاجة المخـصوصة يستدعى تـعقلها وتميزها عما عداها ؛ ضرورة أن التصديق بالشىء مسبوق بتصوره .

ولو سلمنا إمكان حصول الظنين لكن بعسر وحرج أو بدونه ، والأول مسلم لكن التكليف بطلب مثلـه مدفوع بالنصوص النافـية للعسر والحـرج فلا يجوز التعليل به والثانى ممنوع .

---

* نهاية الورقة (٧٦) من نسخة (ص) .

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩٠ الأحكام للآمدى ٣/ ٢٠٣ نهاية السول ٤/ ٢٦١ .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على المطلوب لكنه معارض بوجوه :

أحدها : لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها ؛ لأن القياس مأمور به على ما عرفت ذلك من قبل ، وهو لا يتم بدون وجدان العلة ووجدانها متوقف على الطلب ، وما يتوقف عليه المأمور به المطلق وكان مقدوراً للمكلف فهو مأمور به ، فيكون طلبها مأموراً به فيكون طلب الحكمة مأموراً به ، لكن طلبها غير مأمور به ؛ لأن الحكمة راجعة إلى الحاجة إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد وهى مما يخفى ويزيد وينقص فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة ، وما هذا شأنه [لا يعلم [1]] إلا بمشقة شديدة وكُلْفَة كَلِفَة ، وما يكون كذلك وجب أن لا يكون مأموراً به بالنصوص النافية للحرج والمشقة .

وثانيها : أن استقراء أحكام الشرع يدل : على أن الحكم غير معلل بالحكم، بل بالأوصاف المشتملة عليها ، بدليل أنا لو فرضنا حصول تلك الحكم بدون تلك الأوصاف [لم تترتب تلك الأحكام عليها ، ولو فرضنا حصول تلك الأوصاف [2]] بدون الحكم ترتبت تلك الأحكام عليها ،وذلك يدل ظاهراً على أن الحكم غير معلل بالحكمة .

وثالثها : أن مقتضى الدليل عدم جواز التمسك بالعلة المظنونة ؛ لما تقدم آنفاً، ترك ذلك فى الأوصاف الجلية المضبوطة لمسيس الحاجة وظهورها ، فوجب أن يبقى ما عداها على الأصل .

ورابعها : أن الحكمة متأخرة الحصول عن الحكم ولا شىء من العلة بمتأخر عنه فلا شىء من الحكمة بعلة [3] .

---

(١) كلمة (لا يعلم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩٠ - ٣٩٤ الأحكام للآمدي ٣ / ٢٠٤ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٦ الإبهاج ٣ / ١٥٠ .

قلت[1] : قوله : ما الدليل على إمكان حصول الظنين .

قلنا : من الظاهر أن الحكمة إذا كانت ظاهرة مضبوطة كان الظن بحصولها كالظن بحصول الوصف إذا لم يزد الوصف عليها حينئذ بما يوجب سهولة حصول الظن أو العلم به ، نعم إذا كانت الحكمة خفية مضطربة كان تحصيل الظن أو العلم بحصولها صعب عسر لا أنه غير ممكن .

وبهذا خرج الجواب عما ذكر من الدلالة على امتناع حصول الظن بها ؛ لأنا نمنع أن الحكمة الظاهرة المضبوطة لا يمكن الوقوف عليها ، على أن ما ذكر من الدلالة منقوض بالوصف ، فإنه لا نزاع فى أن المناسبة طريق كون الوصف علة الحكم ، والمعنى بذلك : أنا نستدل بكون الوصف مشتملاً على [المصلحة على كونه علة فلا يخلو إما أن يكون الدال على عليته اشتماله على[2]] مطلق المصلحة وهو باطل ، وإلا لكان كل وصف مشتمل على المصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم أو على مصلحة مخصوصة /(٢١٧/أ) معينة ، وحينئذ نقول : لا جائز أن تكون تلك المصلحة بحيث لا يمكن الاطلاع عليها وإلا امتنع الاستدلال بمناسبة الوصف على عليته للحكم لما تقدم أنه لا معنى لمناسبة الوصف للحكم إلا اشتماله على المصلحة الملائمة للحكم وثبت أنه لا يجوز أن تكون تلك المصلحة مطلق المصلحة فيتعين أن تكون مصلحة مخصوصة معينة ، فلو لم تكن تلك المصلحة بحيث يكون الاطلاع عليها ممكناً لما أمكن الاستدلال بالوصف المناسب على عليته ، وإذا بطل هذا القسم تعين أن تكون تلك المصلحة بحيث يكون الاطلاع عليها ممكناً ، وحينئذ ينتقض الدليل . فظهر بهذا بطلان قولهم : إن الحاجة أمر خفى لا يمكن الوقوف عليها .

وبه خرج الجواب أيضاً عن قوله : إنه وإن أمكن حصول الظنين لكن يعسر حصولهما ؛ فإنا نمنع ذلك أولاً لما سبق ، وننقضه ثانياً بما تقدم وهو الجواب

---

(١) فى (ص) : (الجواب) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

بعينه عن المعارضة الأولى [١].

وعن الثانية : نمنع [٢] أن الأحكام غير المعللة بالحكم والمصالح ؛ وهذا لأن كثيراً من الأحكام معلل بالحكم وحدها نحـو : وجوب التوسط فى إقامة الحد بين المهلك وغير الزاجر ، ووجوب إقامة التعزير وإساقطه وقدره ، وكذا الفرق بين العمل القليل والكثير فى الصلاة وكذا الفرق بين الأكل اليسير والكثير ناسياً فى الصوم على رأى وأمثاله كثيرة ،نعم التعليل بالأوصاف أكثر ؛ لأنها أقرب إلى الضبط والاطلاع عليها أسهل [٣] .

وعن الثالثة : ما تقدم غير مرة .

وعن الرابعة : أنها متأخرة عن الحكم فى الوجود الخارجى ، لا فى الوجود الذهنى وهى علة فـيه ؛ لأنهـا علة بمعنى البـاعث ، وإن فسـرِّت العلة بمعنى المعرف توجه المنع إلى المقدمة الثانية مع ما تقدم [٤]

---

(١) كلمة (الأولى) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩٤ ، ٣٩٥ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٥ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩٦ .

(٤) تعليل الأحكام بالحكم والمصـالح المترتـبة عليـها ثابت بالكتـاب والسنة ، وعلى ذلك جرى الصحـابة - رضوان الله عليهم - والأئمة من بعدهم كمـا تقدمت الإشارة إلى ذلك فى ص (٨١٨) من هذه الرسالة .

والسؤال الذى يرد هنا هو : لماذا منع بعض الأصوليين التـعليل بالحكمة ؟ ومن جوزه منهم فرض الكلام فيه فرضاً وادعى عدم وقوعه فما هو السر فى هذا المنع - والاتفاق على التعليل بالأوصاف الظاهرة ؟

وقد أجاب على ذلك الدكتور محمد مـصطفى شلبى فى كتابه أصول الفقه الإسلامى ١ / ٢٢٩ فذكر أنهم أرادوا ضبط الأقـيسة المنقولة عن أئمتهم بضـوابط ليسهل عليهم السير على نهـجها وتخريج المسائل الجـديدة على ضوئها مع محافظتـهم على سلامة مذاهب أئمتهم وما نقل فيها من فروع ثم ذكر الأدلة على ذلك .

راجع تفصيل ذلك فى الكتاب المذكور .

تنبيه

القائلون بجواز التعليل بالحكمة إذا قيل لهم أن الحكمة مجهولة القدر فى غالب الأمر وإن كانت جلية فى نفسها ، فإن حاجة الإنسان فى مبدأ زمان الجوع ، دون حاجته فى أثنائه وانتهائه ، وإذا كان كذلك لم يكن القدر الموجود فى الأصل ظاهر الوجود فى الفرع فلم يصح القياس لعدم الظن بحصول العلة فى الفرع .

فمنهم من أجاب هذا : بأنا نُعَلِّلُ بالقدر المشترك بين الصورتين ؛ لأنه حصل فى الأصل قدر معين من المصلحة ، وفى الفرع قدر معين ، وكل مقدارين من نوع واحد لابد وأن يكون بينهما قدر معين مشترك بينهما ، وذلك القدر * يناسب التعليل به لكونه مصلحة مطلوبة الوجود .

فإذا نقض ذلك عليهم بأن يقال : المصلحة الفلانية مصلحة وحاجة مع إنها غير معتبرة فى الحكم .

أجابوا : بأنا إنما عللنا الحكم بالقدر المشترك بين الأصل والفرع ونحن لا نسلم أن ذلك القدر المشترك بينهما حاصل فى صورة النقض .

قال الإمام : وهذا ضعيف ؛ وذلك لأنه يحتمل أن لا يكون بين القدر المشترك الحاصل فى الأصل ، والحاصل فى الفرع اشتراك إلا فى نفس كونه مصلحة ، والتعليل بمسمى المصلحة غير ممكن ، وإلا لحصل النقض المذكور وأمثاله من المصالح المنفكة عن الحكم .

وأما وجود قدر مشترك زائد على نفس كونه مصلحة فذلك غير معلوم ولا مظنون والتعليل بمثله غير جائز [1] .

---

* نهاية الورقة (٧٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٩٩ ، ٤٠٠ .

واعلم أن هذا التضعيف ضعيف ؛ لأن ما ذكره من الاحتمال وإن كان جائزاً لكنه غير واجب ، والمنع لا يندفع بمجرد الاحتمال ، بل لابد من الدلالة على أنه لا مشترك بينهما إلا نفس كونه مصلحة حتى يتحقق النقض ويمكن أن يورد الاعتراض على الجواب بحيث لا يرد عليه هذا التضعيف بأن يقال : إنه إن عنى بقوله : إنه لابد وأن يكون بين الأصل والفرع مقدار معين مشترك بينهما مقداراً زائداً على مسمى المصلحة بحيث لا ينتقض ممنوع ، ولابد من الدلالة عليه .

وإن عنى به : نفس الاشتراك فى مسمى المصلحة أو مقداراً زائداً على نفس مسمى المصلحة لكن ليس بحيث لا ينفك الحكم عنه لزم النقض المذكور ومعلوم أن هذا الكلام لا يرد عليه التضعيف المذكور .

المسألة الخامسة

ذهب جمع إلى جواز التعليل بالعدم ثبوتياً كان الحكم أو عدمياً [1] .

ومنع قوم منه إذا كان الحكم ثبوتياً [2].

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أنه لا معنى للعلة إلا المُعَرِّف ، على ما تقدم تقريره ، وهو غير

---

(1) وإليه ذهب الإمام الرازى وأتباعه ، ومنهم الإمام البيضاوى وهو مذهب الحنابلة انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٠ المنهاج مع شرحه نهاية السول ٤ / ٢٦٩ شرح تنقيح الفصول ٤٠٧ ، الإبهاج ٣ / ١٥٢ المسودة ص ٤١٨ روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢ / ٣٣٣ شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٨ .

(2) واختاره الآمدى وابن الحاجب وهو مذهب الحنيفية .

انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢١٤ الإبهاج ٣ / ١٥٢ تيسير التحرير ٤ / ٢ فواتح الرحموت ٢ / ٢٧٤ .

مناف للعدم ، فإن العدم[1] قد يُعَرِّف وجود الحكم الثبوتى ؛ فإن عدم امتثال العبد لأوامر سيده يعرفنا سخطه عليه ، والحكم العدمى فإن عدم العلة يعرفنا عدم المعلول وكذا عدم اللازم ، وعدم الشرط يعرفنا عدم الملزوم وعدم المشروط، وإذا كان كذلك وجب أن يصح قيام العلية بالعدم كما بالموجود[2] .

وثانيها : أنه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات ، والدوران يفيد ظن العلية على ما تقدم تقريره ، والعمل بالظن واجب ، فيكون العمل بهذا القياس واجباً [3] .

وثالثها : لو لم يجز أن يكون العدم علة ، فأما لأن العلية ثبوتية ويستحيل قيام الصفة الثبوتية بما ليس بثابت ، وهو باطل .

أما أولاً : فلأن العلية ليست ثبوتية ؛ وإلا فإن كانت واجبة لذاتها لم تفتقر إلى معروضها وموصوفها ، أو كانت ممكنة /(٢١٨/أ) لذاتها فتفتقر إلى مؤثر يؤثر فيها ، والكلام فى علية تلك العلة كالكلام فى الأول ولزم التسلسل .

وأما ثانياً : فلأنها لو كانت وجودية[4] فإن كانت قديمة ، لزم امتناع قيامها بالمحدثات ، ولزم أيضاً قدم المعلول ، وإن كانت محدثة لزم أن يكون لها موجداً ، والكلام في عليته كالكلام فى الأول ولزم التسلسل .

وأما ثالثاً : فلأن الغلية من الأمور النسبية والإضافية ، وقد ثبت أنه لا وجود لها فى الأعيان .

وأما رابعاً : فلأن المخالف والعرف يساعدان على أنه يجوز أن يكون العدم علة العدم؛ إذ يجوز أن يقال : لم يعص أمره فلم يسخط عليه ، ولم يره فلم

---

(١) فى (ص) : (المعرف) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٧ الإبهاج ٣ / ١٥٢ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٠ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٠ الإبهاج ٣ / ١٥٢ نهاية السول ٤ / ٢٦٩ .

(٤) فى (ص) : (ثبوتية) .

يسلم عليه ، ولو كانت العلية ثبـوتية لاستحال قيامهـا بالعدم سواء كانت علة للعدم أو الثبوت ، أو لأن العلية تقتـضى التأثير والإيجاب وذلك فى العدم لا يعقل فهو أيضاً باطل لما سبق آنفاً أنه لا معنى للعلة إلا لكونها معرفة للحكم، وقد عـرفت أن ذلك جائز على العدم أو لمعنى آخـر ، وهو أيضاً باطل ؛ لأن الأصل عدمه ، ولأن كل من قال بعدم جوازه فإنما قال به بناء على الاحتمالين المذكورين فالقـول بفساده بناء على احتـمال آخر قول مخـالف للإجماع فكان باطلاً ، وإذا بطلت هـذه الأقسـام بطل القـول بعـدم جـوازه فـوجب القـول بصحته[1] .

واحتج المانعون منه بوجوه :

أحدها : أن العلية ثبـوتية ، ضرورة [2] أنها نقيض « الـلا عليَّة » المحمولة على العـدم، والمحمـول على العدم عـدمى ، وإلا لزم كون العـدم موصـوفاً بالثبوت وهو يفضى إلى القول بالسفسطة . ومقتضى النفى ثبوت ، فوجب أن تكون العلية ثبوتية ، وإذا كان كذلك استحال اتصاف العدم بها .

وجوابه : أن الاستـدلال بصورة النفى على الوجود يتـوقف على العلم بأن ذلك المفهوم قبل دخول حرف النفى وجودياً ، فإن بتقدير أن لا يعلم ذلك بل يجوز أن يكون عدميًا ، كان مفهومـه حينئذ بعد دخول حرف النفى وجوديًا ، ضرورة أن [3] عدم العدم ثبوت وإذا كان كذلك كان العلم بكون ذلك المفهوم وجودياً قبل العلم بوجه دلالة صورة النفى على الوجود ، فلو استدللنا بصورة النفى على الوجود لزم أن يكون العلم به حاصلاً قبل العلم بالوجود ؛ ضرورة أن العلم بالدليل وبدلالته قبل العلم بالمدلول فيلزم الدور وهو ممتنع .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٧ .

(٢) فى (ص) : (دليل) .

(٣) لفظة : « أن » ساقطة من (ص) .

سلمنا صحة دلالته لكنه منقوض بالامتناع ، والامتناع مع أنه ليس بوجودى قطعاً .

سلمنا المقدمتين ، لكنه منقوض بالعدم إذا كان علة العدم ، فإن جميع ما ذكروا آت فيه مع أنه يجوز أن يكون العدم علة العدم وفاقاً (١) .

وثانيها : أنه يصح أن يقال : أى شىء وجد حتى حدث هذا الأمر ؟ ولو لم يكن الحدوث متوقفاً على وجود شىء لما صح هذا الكلام ، كما لو قال : « أى رجل مات حتى مرض هذا » حيث لم يكن مرض المشار إليه متوقفاً على موت رجل .

وجوابه : أنا لا نسلم أن صحته واستقامته بناء على خصوصية الوجود بل لعموم الحدوث ، ألا ترى أنه لو قال : أى شىء حدث حتى حدث هذا الأمر، استقام الكلام أيضاً ، وحدوث الأمر يعم الوجود والعدم ؛ ولهذا يصح أن يقال : أى شىء عدم مما كان حتى وجدها الأمر (٢) .

وثالثها : أن العلة لابد وأن يتميز عما ليس بعلة بأى معنى كان وإلا لما صح الحكم عليها بكونها علة ، والتمييز : عبارة عن كون واحد من المتميزين مخصوصاً فى نفسه بحيث لا توجد خصوصيته فى الآخر وإلا لما كان متميزاً ، لكن ذلك غير معقول فى العدم ، لأنه نفى صرف وعدم محض .

وأيضاً لو جاز وقوع التمييز فيه لجاز أن يكون ما نراه من المحسوسات المتميزة بعضها عن البعض إعداماً صرفاً ؛ إذ لا طريق إلى العلم بوجودها إلا ذلك ، ويلزم أيضاً إنسداد باب إثبات الصانع تعالى ؛ لأنه حينئذ يجوز أن يقال : المؤثر فى العالم عدم صرف * ونفى محض ؛ لأنه حينئذ يجوز أن يتميز عن غيره بصفات مخصوصة كما هو على تقدير الوجود .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠١ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٦ - ٢٠٨ شرح تنقيح الفصول ٤٠٧ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٦ ، ٢٠٨ .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك غير معقول فى الإعدام ، وهذا لما سبق أن التميز فى الإعدام واقع ؛ فإن عدمَ اللازم يتميز عن عدم الملزوم بكون ذلك يستلزم عدم الملزوم ، وعدم الملزوم لا يستلزم ذلك ، وكذا عدم أحد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الآخر فيه .

ولا نسلم أنه يلزم تجويز كون هذه المحسوسات إعداماً ؛ وهذا لأنا لا نقطع بوجودها بمجرد تميزها ، بل تميزها بصفات محسوسة نحو الأكوان ، والألوان، ولا نسلم أنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع ؛ وهذا فإن مجرد التميز غير كاف فى ذلك بل لا يصلح ذلك طريقاً إلى العلم بالوجود ، لما سبق ، بل طريقه فى حقه تعالى مشاهدة آثاره من مخلوقاته ومصنوعاته [1].

ورابعها : أن العدم لو كان علة لكان له نسبة مخصوصة ، وإلا لم يكن باقتضاء حكم دون حكم ، فى وقت دون وقت أولى من العكس وحينئذ يلزم أن يكون العدم محل النسبة المخصوصة وهى وجودية ؛ لأنها نقيض للانتساب الذى هو عدمى فيكون محل الصفة الوجودية فتكون موجودة فيلزم أن يكون العدم موجوداً وهو محال.

وجوابه : ما سبق /(٢١٩/أ) ولو سلم دلالة ما ذكره على ذلك لكنه معارض بما يدل على أن النسب والإضافات لا وجود لها فى الأعيان [2] .

وخامسها : أن المجتهد يجب عليه سَبْرُ الأوصاف التى تصلح للعلية وفاقاً ، ولا يجب عليه سبر الأوصاف العدمية ؛ لكونها غير متناهية فلا شىء من الأوصاف التى تصلح [3] للعلية بعدمية .

---

* نهاية الورقة (٧٨) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠١ ، ٤٠٢ شرح تنقيح الفصول ٤٠٧ نهاية السول ٤ / ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٢ ، ٤٠٤ .

(٣) فى الأصل (لا تصلح) والمثبت فى (ص) .

وجوابه : منع المقدمة الثانية ؛ وهذا فأنا لا نسلم أنه لا يجب عليه سبر ما يتخيل المناسبة فيه ، أو الدوران ، أو ما [(١)] يقرب من العلية .

وسلمناه لكن ذلك لتعذره ؛ لأن العدمات لما كانت غير متناهية تعذر سَبْرُها[(٢)] .

وسادسها : العدم ليس من سعى الإنسان فلا يترتب عليه حكم لقوله تعالى ﴿ وأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ﴾ [(٣)] ، لا يقال : هذا ينتقض بجميع المناهى ، فإنا مكلفون فيها بالامتناع ، ونثاب عليه ، ويترتب عليه أحكام ؛ لأنا نقول : قد ثبت أن ذلك تكليف بفعل الضد ، لا بنفس أن لا تفعل[(٤)] الذى هو عدم محض بل ذلك يترتب عليه .

وأجيب عنه : بأنه لو كان كذلك لكان الممتنع عن الفعل فاعلاً للفعل وهو محال .

وهو ضعيف ؛

أما أولاً : فلأنه مناقض لما اختاره هذا المجيب من أن متعلق التكليف فى النهى إنما هو فعل الضد لا نفس أن لا تفعل ، وأيضاً لا محال فى أن يكون الإنسان ممتنعاً عن فعل ويكون فاعلاً لفعل آخر ، بل جوابه : أنه ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلل أن يكون من سعى الإنسان فإن كثيراً من العلل ليس من فعل الإنسان وسعيه ، سلمناه لكن العدم الطارىء قد يكون من سعيه[(٥)] .

---

(١) فى (ص) : (وما يقرب) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٢ ، ٤٠٥ نهاية السول ٤ / ٢٧٠ .

(٣) سورة النجم ، الآية (٣٩) .

(٤) فى (ص) جاءت لفظة : (لأن) بعد قوله : (أن لا تفعل) ولا وجه لها بدلالة السياق .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ .

وسابعها : أن العلة في الأصل لابد وأن تكون بمعنى الباعث على ما تقدم تقريره ، والباعث ما يكون محصلاً للمصلحة أو تكميلها ، أو دافعاً للمفسدة أو تقليلها ، فإذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف لمثل هذا الغرض ، فلابد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف إيجاداً وإعداماً ، وإلا لما كان شرع ذلك الحكم مفيداً للغرض ؛ لعدم إفضائه إلى الغرض المطلوب والعدم المحض لا انتساب له إلى الحكم . ومقصوده ، فلا يكون مفضياً إلى المقصود من شرع الحكم فيمتنع التعليل به.

وجوابه : أنه إن عنى بالعدم المحض ، العدم الأصلي الذى لا يخصص ولا تمييز فيه بوجه من الوجوه فمسلم أنه لا انتساب له إلى شيء لكن لا يلزم من نفى علته علية مطلق العدم الذى وقع النزاع فيه .

وإن عنى به أنه الذى يصدق عليه أنه لا شيء ولا ذات متقررة ولا ثابتة فممنوع أنه لا انتساب له إلى الحكم أو إلى غيره ؛ وهذا لأن الأعدام المضافة ليست أشياء ولا ذوات متقررة مع أن لها انتساباً وإضافة .

سلمنا كل ما ذكرتم لكنه إنما ينفى تعليل حكم الأصل به دون تعليل حكم الفرع ؛ فإنه لا يجب أن تكون العلة فيه بمعنى الباعث بل يجوز أن تكون بمعنى الأمارة (١) .

تنبيه

التعليل بالوصف الإضافى جائز إن قيل بوجود الإضافات وإلا فينبنى على جواز التعليل بالعدم ، فإن جوز ذلك جاز هذا وإلا فلا ، وأما أدلة كونها وجودية أو عدمية فقد عرفت فى علم آخر (٢) .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢١٤ فواتح الرحموت ٢ / ٧٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٥ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٠٩ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٧ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٤٠ .

المسألة السادسة (١)

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى :

فذهب الأكثرون إلى تجويزه ، ومنع منه الأقلون .

احتج الأولون : بأن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجوداً وعدماً ، وقد ثبت أن الدوران يفيد ظن العلية .

ولأن العلة بمعنى المعرف ، ولا بعد فى أن يجعل حكمٌ مُعَرِّفاً لحكم آخر ، بأن يقول الشارع : مهما رأيتم أنى أثبت الحكم الفلانى فى الصورة الفلانية فاعلموا أنى أثبت الحكم الفلانى فيها أيضاً (٢) .

واحتج المانعون بوجوه :

أحدها : أن العلة إن فسرت « بالمُؤَثِّر » أو « بالدَّاعِى » فمن الظاهر أن الحكم لا يجوز أن يكون علة بهما ، وإن فسرت بمعنى « المعرِّف » فكذلك لما سبق من أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون معللاً بمعنى الأمارة .

وجوابه : أنا لا نسلم امتناع تعليل الحكم(٣) به إن فسرت العلة بالداعى ؛ وهذا لأن أحد الحكمين قد يكون داعياً إلى الآخر ومناسباً له من غير عكس ، فيجوز أن يكون علة له بمعنى الداعى المناسب .

---

(١) انظر المسألة فى : المعتمد ٢ / ٧٨٩ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٨ الروضة ص ٣١٩ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٠ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٨ المسودة ص ٤١١ نهاية السول ٤ / ٢٧١ الإبهاج ٣ / ١٥٣ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٣٤ تيسير التحرير ٤ / ٣٤

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٨ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٣٠ نهاية السول ٤ / ٢٧١ .

(٣) فى (ص) : (بالحكم) .

سلمنا امتناع هذا القسم لكن لم لا يجوز إن يكون بمعنى « المعرِّف » لكن فى الفرع لا فى الأصل وما ذكرتم على امتناع هذا القسم دليلاً [1] .

وثانيها : أن الحكم الذى جعل علة إن كان متقدماً على الحكم الذى جعل معلولاً له لم يصلح [2] أن يكون علة له ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز، ولو سلم جوازه لكن لا نشك فى أنه على خلاف الأصل فلا يجوز إثبات العلة بهذه الصفة إلا عند قيام الدليل عليه .

وإن كان متأخراً عنه لم يصلح للعلية أيضاً ؛ لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم .

وإن كان مقارناً له فيحتمل أن يكون الحكم الذى جعل علة معلولاً ، والحكم الذى جعل معلولاً علة ، ويحتمل أن يكون على العكس ؛ لأنه ليس لأحدهما مزية على الآخر حتى يتعين به أن يكون علة فى نفسه ، فعلى التقديرات الثلاثة ، الأول لا يكون علة ولا يصلح للعلية ، وعلى (٢٢٠ / أ) التقدير الرابع صلح لذلك ، ولا يخفى أن وقوع احتمال واحد بعينه أندر من وقوع احتمال من احتمالات ثلاثة ، ولأنه يحتمل أن لا يكون حكم الأصل معللاً ، وبتقدير أن يكون معللاً لكن بالصفة أو بالحكمة لا بالحكم وبتقدير أن يكون بالحكم ، لكن لا بذلك الحكم بل بحكم آخر فيه ، وبتقدير أن لا يكون معللاً بحكم * آخر فيه لكن يجوز أن يكون هو علة لما جعل علة له ، فعلى هذه التقديرات الخمسة لا يكون ذلك الحكم علة ، وعلى السادس يكون علة ، ولا شك أن وقوع احتمال من احتمالات خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد بعينه .

وجوابه : أنا لا نسلم [أن المتأخر لا يكون علة للمتقدم بمعنى « المعرِّف » ؛

---

(١) انظر : المحصول الموضع السابق الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٢) فى (ص) : (لم يصح) .

* نهاية الورقة (٧٩) من نسخة (ص)

وهذا المعرِّف يجوز أن يكون متأخراً عن المعرِّف كالمحدثات بالنسبة إلى القديم

سلمنا امتناع هذا القسم لكن لا نسلم [1]] امتناع قسم المقارنة .

قوله : ليس جعل أحدهما علة والآخر معلولاً أولى من العكس .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن أحد الحكمين قد يكون مناسباً للآخر من غير عكس فيكون جعله علة له أولى ، ومنه يعرف بطلان قوله : لا مزية لأحدهما على الآخر حتى يتعين للعلية [2] .

وثالثها : أن شرط العلة التقدم على المعلول وهو مجهول فيما نحن فيه ، فإذن شرط العلية غير معلوم فلا يجوز إثباته علة إذ ذاك .

وجوابه : منع المقدمة الأولى وسنده قد سبق [3] .

ورابعها : إذا أثبت الشارع حكمين فى صورة واحدة معاً ، فليس لأحدهما مزية على الآخر لا فى الوجود ولا فى الافتقار ولا فى المعلومية فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس ، فإما أن لا يكون واحد منهما علة للآخر وهو المطلوب ، أو يجعل [كل [4]] واحد منهما علة الآخر وهو دور ممتنع .

وجوابه : بعض ما تقدم ، فإنا لا نسلم امتناع الدور فيه ؛ وهذا لأن العلة هى « المعرِّف » ولا امتناع فى كون كل واحد من الشيئين معرِّفاً للآخر [5].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٠٩ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٠ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٣٠ شرح تنقيح الفصول ٤٠٨ نهاية السول ٤ / ٢٧١ - ٢٧٤ الإبهاج ٣ / ١٥٣ فواتح الرحموت ٢ / ١٩١ .

(٣) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ ، ٤١٠

(٤) لفظة (كل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

(٥) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ ، ٤١ ، ٤١٢

فـــــرع

القائـلون بجواز تعليل الحكم الشـرعى بالحكم الشرعـى اختلفـوا فى جواز تعليل الحكم الحقيقى بالحكم الشرعى .

فمنهم من جوز ذلك وهو الحق ؛ لأن المراد من العلة المـعرِّف ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعى يعرف الحكم الحقيقى ، فأما إذا فسرت العلة بالموجب أو الداعى فإنه لا يجوز ؛ وهذا ظاهر بين جداً

ومنهم من منع فإن كـان ذلك بناء على أن العلة عنده مفـسرة بغيـر المعرِّف فهو حق لكن لا نزاع فيه على هذا التقدير ، وإن كان ذلك مطلقاً سواء فسرت العلة بالمعرف أو بغيره فهو باطل لما سبق .

مثاله : أن يعلل إثبات الحـياة فى الشعر بأنه يـحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حياً كاليد [١] .

المسألة السابعة

التعليل بالأوصـاف العرفيَّة حـيث يتأتى كـما فى الكفارة وغـيرها ، وهى كالشرف والخِسَّة ، والكمال والنقصان ، جائز إذا كان مطرداً مضبوطاً مميزاً عن غيره ليعلم حصول ذلك العرف فى زمان الرسول ﷺ أو [٢] حصول الإجماع عليه ؛ فـإن بتقدير أن لا يطرد فى كل الأوقـات ، أو فى كل الأقطار لم يعلم ذلك فلا يجوز التـعليل به وإنما اشترط الضبط المذكـور لكى أمكن تعقله على وجه يتميز بهويته . عن غيره ، وأمكن تعدية الحكم بسببه [٣] .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٢

(٢) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

(٣) انظر المحـصول جـ ٢ ق ٢/ ٤١٣ شرح تـنقيح الفـصول ص ٨ ٤ جمـع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٢٣٤ نهاية السول ٤/ ٢٥٥. ٢٥٦ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦

المسألة الثامنة

التعليل بالوصف المركب جائز عند المعظم[1] ، وقال بعضهم لا يجوز[2] .

لنا أن ما يدل على علية الوصف من الدوران والسبر والتقسيم والمناسبة مع الاقتران لا يختص بمفرد بل دلالته عليه وعلى المركب على حد سواء ، وإذا كان كذلك فلا يمتنع أن يدل شيء من ذلك على أن الوصف المركب علة الحكم فكان علة عملاً بالدليل كما فى المفرد[3] .

احتج من منع ذلك بوجوه :

أحدهما : أن جواز ذلك يفضى إلى نقض العلة العقلية فكان باطلاً .

بيان الأول : أن الماهية المركبة لو كانت علة لزم أن يكون عدم كل واحد من أجزائها علة مستقلة لعدم تلك العلية ضرورة انعدامها عند انعدام كل واحد منها ؛ لأن العلية صفة من صفات تلك الماهية فيكون وجودها متوقفاً على حصول الماهية المتوقفة على أجزائها التى عند عدم كل واحد منها تنعدم الماهية ضرورة انعدام المتوقف بانعدام المتوقف عليه .

---

(١) ذهب أكثر الأصوليين إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان .

انظر : المنخول ص ٣٩٥ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٣ الروضة ص ٣١٩ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٢ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٣٠ ، ٢٣١ نهاية السول ٤ / ٢٨٨ الإبهاج ٣ / ١٥٨ تيسير التحرير ٤ / ٣٥ .

(٢) ذهب بعض الأصوليين إلى اشتراط أن تكون العلة ذات وصف واحد لا مركبة وهو منقول عن الامام أبى الحسن الاشعرى وبعض المعتزلة .

انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩ الإبهاج ٣ / ١٥٩ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٢ .

بيان الثانى : أنه إذا انعدم جزء فقد انعدمت تلك العلية ، فإذا عدم جزء آخر يستحيل انعدامها لاستحالة انعدام المعدوم ، فقد حصل نقض العلة لما تقدم أن عدم كل واحد من أجزاء الماهية علة [لعدم عليتها .

بيان الثالث : أن كون عدم كل واحد من أجزاء الماهية علة [1]] لانعدام علية تلك الماهية أمر حقيقى سواء كان علية الشىء عقلية أو شرعية .

بيان الرابع : ظاهر على ما عرفت أن التخلف عن العلل العقلية محال فى التحسين والتقبيح[2] .

فإن قلت : هذا الدليل يقتضى أن لا توجد ماهية [مركبة [3]] لما ذكرتم من التقرير بعينه ؛ فإن عدم كل واحد من أجزائه علة لعدم تلك الماهية المركبة فإذا انعدم جزء انعدمت تلك الماهية فإذا انعدم جزء آخر لم يحصل انعدام تلك الماهية لأن تحصيل الحاصل محال فيلزم نقض العلة العقلية .

قلت : أجيب بالفرق ، وهو أن الماهية : عبارة عن نفس تلك الأجزاء [4] مجموعة فلم يكن عدم شىء من تلك الأجزاء علة لعدم شىء آخر.أما علية الوصف المركب فهى زائدة على ذات الماهية المركبة ، وعدمها معلل بعدم كل واحد من أجزاء الماهية فظهر الفرق[5] .

وهذا فيه نظر من حيث إن تقرير الدلالة / (٢٢١/أ) يدل على أن عدم الماهية أمر يترتب على عدم كل واحد من أجزائها ، فكيف يكون مع ذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٤ ، ٤١٥ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٣ ، ٢١٤ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩ الإبهاج ٣ / ١٥٩ .

(٣) كلمة (مركبة) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) فى (ص) : (الأشياء) .

(٥) انظر : المحصول الموضع السابق شرح تنقيح الفصول الموضع السابق فواتح الرحموت ٢/٢٩١ ، ٢٩٢ .

عدم كل واحد من أجزائها عين عدمها ؟

وجوابه : أنا لا نسلم أن عـدم كل واحد من تلك الأجزاء علـة لعدم تلك العلية ؛ وهذا لأنـه لو كان كذلك لكان العـدم علة وهو ممنوع ، ولأنه [1] لا يلزم من عدم العلية إذ ذاك أن يكون ذلك العدم علة لجواز أن يكون ذلك لعدم تحقق الشرط وعدم الشرط ليس بعلة .

سلمنا أن العدم يصلح أن يكون علة فى الجملة ، لكن لا نسلم أن عدم كل واحد من أجزاء الماهيـة علة لعدم عليتهـا ؛ وهذا لأن وجود تلك الأجزاء [2] [شرط لتحقق تلك العلية بها ، فـانتفاء كل واحد منها انتفاء [3]] شرط تحقق العلة فانتفاؤها لانتفاء شرطها لا للعلة .

سلمنا ذلك لكن دليلكم إنما يسـتقـيم أن لو كانت العلية زائدة عـلى الماهية وهو ممنوع؛ وهذا لأنهـا لو كانت زائدة لكانـت معلولة للمـاهية فكانت علـية الماهية لها بعلية أخـرى ؛ ضرورة أن المعلول لا يصدر إلا عن علة وهى بالعلية وحينئذ يلزم التسلسل .

سلمناه لكنه يقـتضى أن لا تكون للماهيـة المركبـة صفة من الصـفات وهو باطل قطعاً [4].

وثانيها : أن كل واحد من تلـك الأوصاف عند انفرادها ليس بعـلة ، فعند الاجتـماع إن لم يحدث لها صـفة زائدة على حالة الانفـراد لم تكن علة حالة الاجتماع لما لم تكن علة حالة الانفراد ، وإن حدثت فتلك الصفة إما العلية ، أو ما يقتضيها ، أو لا العلية ولا ما يقتضيها ، فإن كان الأول فالمقتضى لها إما

---

(١) لفظة (ولأنه) ساقطة من (ص) .

(٢) فى (ص) : (الأشياء) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٤١٧/٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩ الإبهاج ١٥٩/٣ .

كل * واحد من أجزائها وهو باطل ؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء علة مستقلة ، أو مجموعها وهو أيضاً باطل ؛ لأن كون المجموع مقتضياً للعلية مع آحادها غير مقتض لها إن لم يكن لأمر آخر زائد على حالة الانفراد لم يكن مقتضياً لها كما كان حالة الانفراد ، وإن كان لأمر كان الكلام فيه كالكلام فى الأول ولزم التسلسل .

وإن كان الثانى والثالث فالكلام فيهما على نهج ما سبق فى العلية ويخص الثالث أنها حينئذ تكون أجنبية عن العلية فلم يكن حصول العلية عندها أولى من حصولها عند حصول سائر الحوادث .

وجوابه : النقض بالهيئة الاجتماعية ، والتفصيل هو أنها حدثت لحدوث الانضمام الحاصل من الفاعل المختار وحينئذ لا يلزم التسلسل [1] .

وثالثها : أن العلة صفة زائدة على ذات العلة بدليل أنه يمكن تعقل الذات مع الجهل بكونها علة ، والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم ، ولأن العلية معنى من المعانى ، والذات جوهر أو جسم فلم يكن عينه وحينئذ لو اتصفت الماهية المركبة بها فإما أن يقال : قامت بكل واحدة من تلك الصفات علية على حدة وهو باطل ، أما أولاً :

فلأنه حينئذ يلزم أن تكون كل واحدة من تلك الصفات علة مستقلة بنفسها وهو خلاف المفروض .

وأما ثانياً : فلأنه يلزم قيام الصفة الواحدة بمحال كثيرة .

أو قامت بمجموعها علية واحدة بمعنى أنه قام ببعضها جزؤ وببعضها الآخر جزء آخر ، وهو أيضاً باطل ؛ [لأنه يقتضى أن يكون للعلية ثلث وربع ونصف ، أو قامت بواحدة منها وهو أيضاً باطل [2]] لأنه حينئذ يلزم أن

---

* نهاية الورقة (٨٠) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٦ ، ٤١٧ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

تكون تلك الصفة بعينها هى العلة دون ما عداها من الصفات ولما بطلت هذه الأقسام بطلت قيام العلية بالماهية المركبة .

وجوابه : [أنه[1]] إنما يلزم أن لو كانت العلية صفة ثبوتية ، وهو باطل وإلا لزم التسلسل كما سبق ، ولأنها لو كانت ثبوتية لزم قيام العرض بالعرض لما أن المعانى تنصرف بالعلية ، ولأنها إضافية ولا وجود لها فى الأعيان ، ولأن معنى العلة المعرف فكأن الشارع قال : مهما وجدت هذه الصفات مجموعة فاعلموا أن الحكم الفلانى حاصل فى ذلك المحل ومعلوم أن هذا لا يقتضى قيام الصفة الحقيقية بها حتى يتأتى التقسيم المذكور ، ولأن معنى العلة الباعث ، وهو أيضاً لا يقتضى أن تكون الصفات متصفة بصفة حقيقية .

سلمناه لكنه منقوض بما وضعت الألفاظ المركبة من الخبرية ، والاستخبارية والأمرية، والوعدية ، والوعيدية [2] .

ورابعها : أن الماهية المركبة لو كانت علة لزم اجتماع العلل على معلول واحد واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : هو أن عدم كل واحدة من تلك الصفات علة لانعدام العلية على ما تقدم تقريره من قبل فإذا فرض انعدام تلك الصفات بأسرها دفعة واحدة لزم اجتماع العلل على معلول واحد .

بيان امتناع اللازم : ما تقدم غيره مرة .

وجوابه لا يخفى مما سبق ها هنا وفيما تقدم .

وخامسها : أن كل واحد من تلك الأوصاف إن كان مناسباً للحكم كان كل واحد منها علة للاقتران والمناسبة وهو على خلاف الأصل [3] وأيضاً : فإنه

---

(١) لفظة (أنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤١٥ - ٤١٧ تيسير التحرير ٤ / ٣٦ .

(٣) فى (ص) (الفرض)

يلزم منه اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد

وإن لم يكن شيء منها مناسباً لم يكن المجموع الحاصل منها [مناسباً[1]] لأن ضم ما لا يناسب إلى غير المناسب لا يوجب المناسبة فلم يكن المجموع مناسباً فلم يصلح للعلية .

وإن كان البعض منها مناسباً [دون البعض الآخر[2]] كان المناسب وحده علة ولم يكن لغيره مدخل فى العلية فلم يكن المجموع المركب علة بل البعض منه .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن كل واحد منها مناسباً لم يكن المجموع المركب منه مناسباً ؛ وهذا لأنه يجوز أن يثبت للمركب ما ليس لمفرداته .

سلمنا أن ما ليس بمناسب بوجه ما لا يتألف منه مناسب لكن /(٢٢٢/أ) لم لا يجوز أن يكون كل واحد منها مناسباً بوجه ما ، وإن كان غير تام المناسبة ، وأنه يتألف منها تام المناسبة فيكون علة[3] .

واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار جواز كون الماهية المركبة علة فإن استقراء الشرع يدل على وجوب وقوعه ، فإن كون القصاص واجباً فى القتل العمد العدوان دون الخطأ لا يمكن أن يستنبط منه علة بسيطة نحو القتل وحده ، أو العمدية وحدها ، أو العدوانية وحدها ، وكذلك كون الربا جارياً فى المطعوم بجنسه ، أو فى المكيل ، أو الموزون بجنسه لا يمكن أن يجعل أحد الوصفين علة مستقلة لذلك بل مجموع الوصفين أو أحدهما بشرط الآخر ، وفى الجملة أن أكثر أحكام الشرع غير ثابت على إطلاقها بل بقيود معتبرة فيها واستنباط العلة البسيطة من مثل هذه الأحكام غير ممكن فيلزم المصير إما إلى كون تلك الأحكام تعبدية وهو على خلاف الأصل ، أو تجويز استخراج العلة المركبة وهو المطلوب .

---

(١) كلمة (مناسباً) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٣) انظر الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٤ ، ٢١٥

المسألة التاسعة

أطبق الكل (١) على أن العلة المنصوصة أو المجمع عليها يجوز أن تكون قاصرة (٢) ، واختلفوا فى المستنبطة :

فذهب أصحابنا (٣) ، والحنابلة (٤) ، وأكثر المتكلمين نحو القاضى منا (٥) ،

---

(١) وممن حكى الاتفاق على ذلك الآمدى وابن الحاجب .

فقد ذكر الآمدى اتفاق العلماء كافة على صحة العلة القاصرة إذا كانت منصوصة أو مجمعاً عليها ، وأن الخلاف إنما هو فى صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجمعاً عليها .

انظر : الأحكام للآمدى ٢ / ٢١٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢١٧

إلا أن ابن السبكى وغيره نقلوا عن القاضى عبد الوهاب حكاية الخلاف فيه .

قال ابن السبكى : « وأغرب القاضى عبد الوهاب فى الملخص ، فحكى مذهباً ثالثاً أنها لا تصح على الإطلاق فيه ، سواء كانت منصوصة أم مستنبطة ، وقال : هو قول أكثر فقهاء العراق . وهذا يصادم ما نقلناه من وقوع الاتفاق فى المنصوصة ولم أر هذا القول فى شىء مما وقفت عليه من كتب الأصول سوى هذا .

انظر : الإبهاج ٣ / ١٥٤ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٤١ إرشاد الفحول ص٢٠٨ .

(٢) العلة القاصرة هى : التى لم تتجاوز محل النص الذى وجدت فيه سواء كانت منصوصة أو مستنبطة كتعليل حرمة الربا فى النقدين بالجوهرية الثمنية .

والعلة المتعدية هى : ما تجاوزت المحل الذى وجدت فيه إلى غيره كالإسكار فى الخمر والنبيذ ، والطعم فى المطعومات والقياس لا يتحقق إلا بالعلة المتعدية انظر : المعتمد ٢/ ٨٠١ المستصفى ٢ / ٣٤٥ نهاية السول ٤ / ٢٧٧ المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٤١ الإبهاج ٣ / ١٥٤ .

(٣) انظر : البرهان ٢ / ١٠٨٠ التبصرة ص ٤٥٢ المستصفى ٢ / ٣٤٥ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ نهاية السول ٤ / ٢٧٧ .

(٤) انظر : التمهيد ٤ / ٦٢ روضة الناظر ص ٣٢١ المسودة ص ٤١١ .

(٥) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ .

والقاضى عبد الجبار[(١)]، وأبى الحسين البصرى[(٢٣)] إلى أنها يجوز أن تكون قاصرة أيضاً[(٣)] ، وذهبت الحنفية وأبو عبد الله البصرى والكرخى إلى امتناعها[(٤)] .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن صحة تعدية العلة إلى الفرع فرع صحتها فى نفسها فلو توقفت صحتها فى نفسها [على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور وهو ممتنع وإذا لم تتوقف صحتها فى نفسها [(٦)]] على صحة التعدية فى نفسها فتصح نفسها وإن لم تصح تعديتها إلى الفرع وهو المطلوب [(٧)] .

فإن قلت : لا يلزم من عدم توقف صحتها نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع صحتها فى نفسها وإن لم تصح التعدية بها ؛ لجواز أن تكون صحتها فى نفسها متوقفة على وجودها فى الفرع ، وهو غير موقوف على صحتها فى نفسها فلا يلزم الدور ، ولا يظن أن صحة تعديتها إلى الفرع هو عين وجودها فيه ؛ لأن المعنى من صحة التعدية إلى الفرع ثبوت الحكم بها فى الفرع ، أوصلاحية الثبوت بها ، ومعلوم أن هذا يتوقف على صحة كونها علة فى

---

(٢) انظر : المغنى ١٧ / ٣٣٩ .

(٣) انظر : المعتمد ٢ / ٨٠١ .

(٤) وإليه ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية انظر فواتح الرحموت ٢ / ٢٧٦ .

(٥) أصول السرخسى ٢ / ١٥٨ كشف الأسرار ٣ / ٣٨٩ تيسير التحرير ٤ / ٥ فواتح الرحموت ٢ / ٢٧٦ .

وهى الرواية الثانية عن الإمام أحمد ورأى أكثر الحنابلة .

انظر : التمهيد ٤ / ٦٢ روضة الناظر ص ٣٢١ المسودة ص ٤١١ .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٧) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٣ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢١٧ نهاية السول ٤ / ٢٨٧ الإبهاج ٣ / ١٥٥ فواتح الرحموت ٢ / ٢٧٧ .

نفسها، فلو كانت صحة كونها علة يتوقف على هذا لزم الدور .

وأما وجودها فى المحل الذى جعل فرعاً فلا يتوقف على صحة كونها علة فى نفس الأمر فلا دور ، ولو أراد بصحة * تعديتها إلى الفرع وجودها فيه منعنا لزوم الدور لما سبق .

سلمنا لزوم الدور لكن دور معية أو غيره ، والأول مسلم لكن لا نسلم امتناعه بل هو صحيح ثابت كما فى المتلازمين والمضافين والثانى ممنوع وما الدليل عليه [1] ؟

قلت : أجيب عن الأول : بأن الحاصل فى محل آخر لا يكون هو بعينه لاستحالة حلول الشيء الواحد فى محلين بل يكون مثله ، وإذا كان كذلك فنقول : كل ما يحصل من الصفات عند حلول مثله[2] فى محل آخر يكون ممكن الحصول عند عدم حلول مثله فى محل آخر لأن حكم الشيء حكم مثله، وإذا أمكن حصول تلك الأمور حينئذ فبتقدير تحققها وجب أن تكون علة لأن تلك العلية ما حصلت إلا بسبب تلك الأمور .

واعترض عليه بمنع عليتها باعتبار تلك الصفات فقط بل بها وبوجود مثلها فى غير الأصل ، فإن لم يعتبر هذا بناء أنه لا مدخل له فى تحقق المناسبة أولشيء آخر فهو أول المسألة [3].

ويمكن أن يجاب عنه : بأن العلية لا يجوز أن تكون بمجموع تلك الصفات وبحصول مثلها فى غير الأصل ، بل يجب أن تكون بمجموع تلك الصفات

* نهاية الورقة (٨١) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢١٧ نهاية السول ٤ / ٢٨٧ الإبهاج ٣ / ١٥٦ .

(٢) كلمة (مثله) ساقطة من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٦ .

فقط ؛ لأن العلة ثبوتية على ما مر وحصول مثلها فى غير الأصل أمر عدمى ،

ضرورة أن الحصول فى الشىء أمر عدمى على ما تقرر ذلك فى موضعه ، والأمور الثبوتية لايجوز أن تكون بالأمور [1] العدمية على ما تقدم تقريره ، ولأن العلة القاصرة لا يجوز أن تكون بمعنى المعرف ؛ لأن حكم الأصل معلوم بالنص لا بها ولا فرع له حتى يعرف حكمه ، بل إما أن يكون بمعنى الباعث ، أو بمعنى الموجب بجعل الشارع إياه موجباً ؛ إذ الإيجاب الذاتى باطل ببطلان التحسين والتقبيح ، وعلى المعنيين لا يجوز أن يكون لحصول مثلها فى محل آخر تأثير فى العلية ، أما بمعنى الباعث فظاهر؛ لأن الباعث للشارع على الحكم إنما هو جهة المصلحة أو المفسدة : إما باعتبار نفسهما على رأى من يجوز التعليل بنفس الحكم ، أو باعتبار المشتمل عليهما على رأى من لم يجوز ذلك، ومعلوم أن حصول مثلها فى محل آخر لا تأثير له فى تحصيل جهة المصلحة أو دفع المفسدة فلم تكن العلية بالمجموع المركب منها ومن غيرها ، وأما بالمعنى الثانى فلأن ذلك راجع إلى الأول أيضاً ؛ لأن الباعث للشارع على جعله علة إنما هو جهة المصلحة أو المفسدة ، ومعلوم أن حصول مثلها فى محل آخر لا مدخل له فى تحصيل مثلها فى محل آخر .

وعن الثانى أنه ليس بدور معية ، والدليل عليه هو : أن صحة تعديتها إلى الفرع فرع صحتها فى نفسها بدليل صحة دخول كلمة [2] ثُمَّ عليه ؛ إذ يصح أن يقال : صحت العلة فى نفسها ثُمَّ عديت ، أو عديت بعد أن صحت ولو كانا معاً لما صح بهذا القول ؛ إذ لا يجوز إدخال كلمة ثم ما بين المضافين والمتلازمين ، فلا يجوز أن يقال : حصلت الأبوة ثم البنوة ، ولا يقال أيضاً : حصل العلو ثم السفل وبالعكس [3] .

---

(١) فى (ص) : (فى) .

(٢) فى الأصل : (قلبه) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢١٧ نهاية السول ٤ / ٢٨٧ الإبهاج ٣ / ١٥٦ .

وثانيها : أنا أجمعنا على أن العلة المنصوصة والمجمع عليها يجوز أن تكون قاصرة ، فكذا المستنبطة اذ لا فرق بينهما سوى /(٢٢٣ /أ) أنه نص عليها أو أجمع عليها ، وذلك لا يوجب تفرقة فى صحة ثبوت العلية وعدمها بل المستنبطة أولى ؛ لأن التنصيص على العلة ربما يوهم الأمر بالقياس مع تعذره فى القاصرة ، والمستنبطة ليس فيها هذا المحذور فكانت أولى بالجواز [١] .

وثالثها : أن طرق العقلية الدالة على العلية من المناسبة والسبر والتقسيم والدوران وجوداً وعدماً قد يدل على علية الوصف القاصرة ، فوجب أن يكون علة كغيره لحصول غلبة الظن فيهما على حد سواء [٢] .

ورابعها : أنها لو امتنعت فإما أن تمتنع لذاتها وهو باطل قطعاً ، أو لامتناع مدركها وهو أيضاً باطل لما سبق ، أو لعدم فائدتها لو سلم أن ذلك يقتضى الامتناع وهو أيضاً باطل ؛ لأن فيه فوائد .

أحدها : معرفة الباعث على الحكم الشرعى وكونه مطابقاً لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة ؛ لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل ، فيكون أفضى إلى حصول مقصود الشارع من شرعية ذلك الحكم ضرورة أنه حينئذ يكون أفضى إلى الحصول .

وثانيها : أنه يفيد عدم الحكم ؛ لأنه يفيد المنع من القياس عليه ، فإنه إذا علم أن الحكم فى الأصل معلل بعلة قاصرة امتنع القياس عليه .

فإن قلت : هذه الفائدة حاصلة بأن لا يجد الحكم معللاً بمتعدية وهو أعم من أن يكون معللاً بقاصرة ، أو لا يكون معللاً أصلاً ، أو وإن كان معللاً بها لكنا لا نجد بعد البحث الشديد فلم تكن تلك الفائدة فائدتها فلم تكن فائدته .

قلت : بتقدير أن يوجد فى الأصل وصف مناسب للحكم متعد فإنه تمتنع

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٥٢ التمهيد ٤ / ٦٢ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٧ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٤٥٢ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٦ .

تعدية الحكم به إلا بشـرط الترجيح ، ولو لـم يكن الحكم معللاً بـالقاصرة لزم تعدية الحكم بالمتعدية من غير شريطة فكان المنع من القياس فى هذه الصورة إنما جاء من التعليل بالقاصرة لا غير .

فإن قلت : هذا إنما يلزم أن لو جاز التعليل بالقاصرة مع وجود المتعدية وهو ممنوع فإنه وإن جوز التعليل بالقاصرة لكن عندمـا لا يمكن التعليل بالمتعدية فأما مع وجود المتعدية فلا نسلم ذلك .

قلت : لو كان التـعليل بالقـاصرة مشـروطاً بعدم المتـعدية لما تصـور وقوع التعارض بينهـما ، لكن القائلون بتجـويز التعليل بالقاصرة أطبـقوا على جواز وقوع التعارض بينهما لكن رجح قوم منهم المتعدية ، والباقون سووا بينهما ولو كان التعليل بالقاصـرة مشروطاً بعدم المتعدية لما تصور وقـوع التعارض وجريان الترجيح بينهما .

وثالثها : أنه لا فائدة أكـثر من العلم بالشىء فـأنا إذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علتـه صرنا عـالمين أو ظانين لما كنا عنه غـافلين ، وذلك كـمال النفـوس ومحبوب القلوب، أو لشىء آخر ولابـد من بيانه لينظر هل هو مقتض للبطلان أم لا ؟ وأيضاً الأصل عـدم اقتـضائه لذلك * وعدم وجوده وإذا انتـفى مدارك البطلان وجب أن يقال: أنه يصح التعليل به [1] .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أن الدليل ينفى القـول بالعلة المظنونة ، ترك العمل به فى المتـعدية لكثرة فوائدها فوجب أن يبقى ما عداها على الأصل .

وجوابه : أنه لما وجب العمل بالمظنون قطعاً كان العمل به عملاً [2] بالمقطوع

* نهاية الورقة (٨٢) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٧ ، ٤٢٨ الـروضة ص ٣٢٠ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٧ مختـصر ابن الحاجب مع شرح العضـد ٢ / ٢١٨ نهاية السول ٤ / ٢٧٨ - ٢٨١ الإبهاج ٣ / ١٥٤ ، ١٥٥ شرح الكوكب المنير ٤ / ٥٤ - ٥٦ .

(٢) كلمة (عملاً) ساقطة من (ص)

لا بالمظنون [1] وأيضاً يجب حمل تلك الأدلة على ما المطلوب فيه القطع لا الظن جمعاً بينه وبين الأدلة الدالة على جواز العمل بالمظنون ولئلا يلزم التخصيص فإن العمل الظن جائز فى كثير من الصور وفاقاً [2] .

وثانيها : أنه لا فائدة فيها ، وما لا فائدة فيه كان نصبه عبثاً ، وهو على الحكيم محال .

بيان الأول : أن فائدة العلة إنما هو معرفة الحكم ، والقاصرة ليس فيها ذلك؛ لأن معرفة حكم الأصل إنما هو بالنص لا بالعلة وليس يوجد فى غيره حتى يعرف منها حكمه فثبت أنه لا فائدة فيه . .

بيان الثانى : ظاهر .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا فائدة فيها ، وقد عرفت أن فيها فوائد .

سلمنا أنه لا فائدة فيها ، لكن لم قلتم أن مالا فائدة فيه يكون عبثاً باطلاً ؟ فإنه لا يمتنع عقلاً أنه تكون باعثة على الحكم فى نفس الأمر ، أو مؤثرة فيه وإن لم ينتفع الطالب لها ، ويكون الطالب لها طالباً لما لا ينتفع به .

فإن قلت : فائدة الخاصة للعلة إنما هو إثبات الحكم فإذا لم يحصل ذلك وجب القول بالبطلان كالبيع والنكاح فإنه إذا لم يحصل منهما حل البضع وجواز التصرفات فى المبيع وجب القول ببطلانهما .

قلت : إن عنيتم ببطلانها أنه لا يثبت لها حكم فى غير محل النص فهذا مسلم وإن عنى بذلك أنها ليست مؤثرة أو باعثة للشارع على الحكم فى نفس الأمر فهذا باطل ، وما ذكرتم لا يدل على بطلانها بهذين المعنيين ، ونحن لا نعنى بكونها صحيحة سوى أحد هذين المعنيين ، ولهذا المعنى قلنا : إن حكم الأصل معلل بعلة لا بمعنى المعرِّف ، فإن العلة لم تعرفنا فى الأصل حكماً .

---

(١) كلمة (لا بالمظنون) مكررة فى الأصل .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٥ الأحكام للآمدى ٣ / ٢١٨ .

سلمنا أن ما لا فائدة فيه يكون عبثاً لا يجوز إثباته لكن متى قبل أن يعلم كونه كذلك أو بعد أن يعلم كونه كذلك ؟ والأول /(٢٢٤/أ) ممنوع والثانى مسلم ، وهاهنا المجتهد الطالب للعلة لا يعلم ذلك إلا بعد أن يعثر عليه ، وحينئذ لا يمكنه منع نفسه عن معرفتها لكونه خارجاً عن وسعه .

وسلمناه لكنه منقوض بالمنصوصة والمجمع عليها [1].

وثالثها : أن العلة الشرعية أمارة فلابد وأن تكون كاشفة عن شيء ، والقاصرة لا تكشف عن شيء من الأحكام فلا تكون أمارة فلا تكون علة . وجوابه [لايخفى[2]] مما سبق [3].

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٥٣ المستصفى ٢/٣٤٥ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٤ - ٤٣٠ الأحكام للآمدى ٣ /٢١٧، ٢١٨ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢١٨ نهاية السول ٤ / ٢٧٧ - ٢٨١ شرح الكوكب المنير ٤ / ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) كلمة (لا يخفى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : التمهيد ٤/٦٦ المحصول جـ ٢ ق ٢ /٤٢٦، ٤٣٠ روضة الناظر ص ٣٢ .

المسألة العاشرة

اتفقوا على أن التعليل بمجرد الاسم غير جائز [1] ، وهو كتعليل وجوب الحد فى الزنا بكون العرب سمته بالزنا حتى يتعدى هذا الحكم إلى كل ما يسمى بالزنا ، فلو ثبت أن اللواط يسمى بالزنا ثبت هذا الحكم فيه لاندراجه تحت الآية ؛ فإن هذا النوع من الاستدلال صحيح ، بل لأن علة وجوب الحد حاصلة فيه .

ونحو تعليل تحريم الخمر بكون العرب منه خمراً .

ثم الدليل عليه هو : أنا نعلم بالضرورة أنه لا أثر لمجرد التسمية فى إثبات الحكم ، ونفيه فلا يكون علة .

وإن عنى به التعليل بمسمى الاسم نحو كونه مخامراً للعقل فذلك صحيح ، لأنه تعليل بالوصف لا بالاسم.

---

(١) نقل الامام الرازى الاتفاق على منع التعليل بالاسم المجرد ، وتبعه فى ذلك الإمام المصنف ولكن هذا فيه نظر ؛ فإن للعلماء فى هذه المسألة مذاهب ثلاثة :

١ - الجواز مطلقاً ، وهو قول بعض الشافعية وبعض المالكية وقول الحنابلة .

٢ - المنع مطلقاً ، وهو قول آخرين من الشافعية والمالكية .

٣ - التفصيل بين المشتق وغيره ، فإن كان مشتقاً جاز وإلا فلا ، وهو مذهب المالكية وبعض الحنفية والشافعية والمعتزلة .

والاختلاف فى هذه المسألة مبنى على اختلافهم فى ثبوت اللغة بالقياس .

انظر : المعتمد ٢ / ٧٨٩ التبصرة ص ٤٥٤ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٢٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤١٠ الأسنوى على المنهاج مع تعليقات الشيخ بخيت ٤ / ٢٥٥ الإبهاج ٣ / ٨٩ جمع الجوامع بشرح المحلى وحاشية البنانى عليه ٢ / ٢٤٢ شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٢ شرح ابن ملك ص ٧٨٧ .

المسألة الحادية عشرة

ذهب أصحابنا إلى أن الحكم فى مورد النص ثابت بالعلة [١] ، وهذا ليس على إطلاقه فإن الحكم فى بعض موارد النص غير ثابت بالعلة ؛ لأن الحكم قد يكون تعبديًا لا يعقل به معنى فيستحيل أن يقال إنه هناك ثابت بالعلة لا يقال : جاز أن يكون ثابتاً بالعلة وإن لم يعقل له ثمة معنى فلا منافاة بينهما ؛ لأنا نقول معنى قولنا : لا يعقل له علة عام يشمل ما إذا كان هناك علة ونحن لا نعقلها ، وما إذا لم يكن هناك علة أصلاً ، وهذا القسم الثانى جائز على رأى فقهائنا ، فإنهم وإن قالوا بجواز تعليل أفعال الله تعالى لكن لا يوجبون تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه فى جميع الموارد بالحكم والمصالح ، بل يجوز لله تعالى أن يشرع من الأحكام ما لا علة له أصلاً ، وإذا كان كذلك فيستحيل أن يقال معه أن الحكم فى جميع موارد النص يكون ثابتاً بالعلة [بل المراد منه أنه ثابت بالعلة [٢]] حيث يجعل أصلاً للقياس ، فإنه ما لم يعقل فيه معنى يصلح أن يكون علة وما لم يدل عليه [٣] دليل لا يمكن جعله أصلاً للقياس .

وذهبت الحنفية إلى أنه ثابت بالنص دون العلة [٤] ، محتجين عليه بوجوه :

أحدها : أن الحكم معلوم ، والعلة مظنونة ، ضرورة أنها مستنبطة بطريق[٥] لا يفيد إلا الظن ، والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم .

---

(١) انظر : المستصفى ٢ / ٢٤٦ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣١ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٧ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ / ٢٣١

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٣) فى الأصل (على) والمثبت فى (ص)

(٤) انظر : تيسير التحرير ٣ / ٢٩٥ فواتح الرحموت ٢ / ٢٩٣

(٥) فى الأصل (بطريق) والمثبت فى (ص)

وثانيها : أنه لو كان الحكم ثـابتاً فيـه بالعلة لكانت العلة أصلاً له كـما فى الفرع،لكنه ليس كذلك بل هى فرع له كمـا تقدم فى أول الباب فلا يكون ثابتاً بالعلة، وبعبارة أخرى إن العلة فى الأصل فرع الحكم كمـا سبق فتكون مفتقرة إليه ضرورة افتقار الفرع إلى الأصل ، فلو كان الحكم ثابتاً بها فى الأصل لكان مفتقراً إليهاضرورة افتقار الحكم إلى العلة وحينئذ يلزم الدور وهو ممتنع .

وثالثها : أن الحكم المنصوص عـليه قد يكون بحـيث يكفر جـاحده والحكم الثابت بالعلة المسـتنبطة لا يكفر جاحـده فلا يكون الحكم المنصوص عليـه ثابتاً بالعلة [1].

واعلم أن الجواب عن هذه الأدلة يظهر عن تلخيص الخلاف فى المسألة .

واعلم أن الخـلاف فى هذه المسـألة آيل إلى الخـلاف اللفظى ؛ لأنه إن عُنى بالعلة : المؤثر [يجعل الشارع إياه مـؤثراً ، والداعى إلى الحكم والباعث عليه فلا شك أن [2]] كونه منصـوصاً عليه لا ينافى أن يكون مـعللاً بهذا المعنى ، والأدلة المذكورة لا تدل على فساد التعليل بهذا المعنى يظهر ذلك بأدنى تأمل ، وبهذا المعنى قال أصحابنا : أن الحكم المنصوص عليه ثابتاً بالعلة ، ولا أظن أن الخصم ينكره .

وإن عنى بالعلة « المعرف » فلا شك أن كونه منصوصاً * عليه ينافى التعليل بالعلة بهـذا المـعنى ، والخـصم إنما ينكر كـونه مـعللاً بالعـلة بهـذا المعنى ، وأصحـابنا لا ينكرون ذلك ، والأدلة المذكورة تدل على فـساد هذا الاحتـمال فقط، وعلى هذا التقدير لا يبقى فى المسألة خلاف معنوى [3] .

---

(١) انظر تلك الحـجج فى المستـصفى ٢ / ٣٤٦ المحصـول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣١ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٧ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٣١ كشف الأسرار ٣ / ٣٤٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

* نهاية الورقة (٨٣) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المستصفى ٢/٣٤٦ المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٣١ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٧ .

المسألة الثانية عشرة

ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة ، خلافاً للأقلين من المتأخرين (١) .

مثاله : قول من يقول : جواز التصرفات نحو البيع والهبة والوقف والإعتاق معلل بالملك ، ولا وجود له فى نظر العقل ، والحس فيقدر له وجود فى نظر الشرع لئلا يلزم أن يكون الحكم معللاً بما لا وجود له حقيقةً ولا تقديراً ، فيكون عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً ، وهو ممتنع .

فنقول : الملك معنى مقدر شرعى فى المحل ، أثره جواز التصرفات المذكورة وغيرها .

ومنه أيضاً قول القائل : الملك الحاصل عقيب البيع والشراء حادث ، ضروره أنه ما كان حاصلاً من قبل فلابد له من سبب وهو قوله : بعت واشتريت ولا وجود لهما حقيقة لأنهما مركبان من الحروف المتوالية (٢) ، التى من شأنها أن يبقى كل واحد منها عند وجود الآخر ، فإذن ليس لهما وجود حقيقى ، فيجب أن يقدر لهما وجود تقديرى فى نظر الشارع ، فإنه لما حكم بحصول الملك الحادث عند تمام التلفظ بهما مع /(٢٢٥/أ) أنه ليس لهما وجود حقيقى فلابد أن يكون ذلك بناء على الوجود التقديرى ؛ لئلا يلزم وجود السبب عند عدم المسبب حقيقةً وتقديراً وهو ممتنع ، وهذا فى جانب المؤثر .

فأما فى جانب الأثر فنحو الدَّين ، فإنه أثر سبب من الأسباب نحو

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣١ شرح تنقيح الفصول ص ٤١٠ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٥١ .

(٢) فى الأصل : (المتناولة) والمثبت فى (ص)

الاستدانة ، أوالإتلاف الذى يوجب الغرم والضمان ، وأثر التملك بعوض فى الذمة ، وليس هو السبَب شرع [ابتداء[1]] الأمر وهو ظاهر ، فيقدرون الذين موجداً فى ذمة المديون ، لكون الدائن متمكناً من طلبه ، وطلب ما ليس له وجود لا عقلاً ، ولا حساً ، ولا شرعاً محال [2].

وزيف الإمام هذا بأن قال : أن الوجوب إما أن يكون مفرداً بمجرد تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا .

أو يكون الفعل فى نفسه بحيث يكون للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم على ما هو مذهب المعتزلة .

فإن كان الأول : لم يكن لتعلق الخطاب حاجة إلى معنى محدث يكون علة؛ لأن ذلك التعلق قديم أزلى ، فكيف يكون معللاً بالمحدَث .

وإن كان الثانى : فالمؤثر فى الحكم جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة فيه إلى بقاء الحروف .

وأيضاً [3] فالمقدر يجب أن يكون على وفق الواقع ، والحروف لو وجدت مجتمعة لخرجت عن أن تكون كلاماً ، فلو قدر الشرع بقاء الحروف التى حصل منها قوله : « بعت واشتريت » لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام .

وقال أيضاً : أما تقدير المال فى الذمة فهو ساقط جداً ، لأنه لا معنى لكون الدين فى الذمة الا أن الشارع مكن الدائن من مطالبة المديون بذلك القدر من المال إما حالاً، أو استقبالاً ، فهذا القدر معقول شرعاً وعرفاً ، فلا حاجة له إلى تقدير وجود المال فى الذمة [4].

---

(١) كلمة (ابتداء) ساقط من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣١ ، ٤٣٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤١٠ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٥٢ .

(٣) لفظة (الواو) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

وفيه نظر ، أما الأول : فلأن الحكم عندنا ليس مجرد تعلق الخطاب ، وإلا لزم أن يكون حادثاً ، فإن التعلق حادث ، وقد اعترف الإمام به .

وأيضاً : فإنه فسر الحكم فى أوله كتابه بالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين فإنه غير مجرد التعلق . فكيف يكون الشيء الواحد عبارة عن نفس الغيرين .

سلمنا صحة تفسير الحكم بمجرد التعلق ، لكن لا نسلم أنه لا حاجة له حينئذ إلى معنى محدث ؛ وهذا لأنه حينئذ يكون حادثاً فيكون مفتقراً إلى سبب حادث ، ثم هو منقوض بالأحكام المعللة بالأسباب والعلل الحادثة ، فإن ما ذكره ينفى الجواز لا الحاجة فقط .

فإن قال : معنى التعليل فى تلك الصور التعريف .

قيل [1] بمثله فيما نحن فيه ، فعند هذا يرد عليه أن يقال : الأمر الاعتبارى لا يكون أشد محذوراً من العدم ، فإذا جاز التعليل بالعدم بمعنى المعرِّف جاز التعليل بالأمر الاعتبارى بذلك المعنى أيضاً ؛ لأنه مثله أو أولى منه بذلك .

وأما الثانى: فهو ضعيف أيضاً ؛ لأنه يقتضى أن لا يجوز التعليل بالوصف؛ لأنه يمكن أن يقال : المؤثر فى الحكم جهات المصلحة [و (٢)] المفسدة، فلا حاجه فيه الى الوصف وهو خلاف الاجماع ؛ لأن التعليل بالوصف جائز اجماعاً ، سواء جاز التعليل بالحكمة أو لم يجز .

وأما الثالث : فهو أيضاً من نسق ما تقدم ؛ إذ ليس معنى [3] قولنا : أن التقدير يجب أن يكون على وفق الواقع أن المقدر يعطى حكم الواقع أن لو كان موجوداً حتى يلزم ما ذكرتم ، بل معناه : أنه يعطى حكم سبب موجود .

سلمنا ذلك لكن ذلك فى غير ما قدر فيه فإنه لو أعطى فى ذلك أيضاً حكم

---

(١) فى الأصل : (قل) والمثبت فى (ص) .

(٢) لفظة (الواو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى (ص) جاءت العبارة هكذا جـ : (اذ معنى ليس)

والواقع لم يبق للتقدير معنى وفائدة ، وأما قوله : لا معنى للدين إلا أن الشرع مكنه من المطالبة بذلك القدر من المال إما حالاً أو مآلاً فغير جيد ؛ لأن ما ذكره أثر الدين لا نفسه ، وأثر الشيء غير الشيء ، فلا يكون الدين عبارة عنه ، نعم لا حاجة إلى تقدير وجوده فى الذمة لأن المطالبة الثابتة حالة عدمه لا يقتضى ذلك .

المسألة الثالثة عشرة

فى تقسيم العلة باعتبارات أخر غير ما تقدم وهو من وجوه :

أحدها : العلة لا يخلو إما أن يكون لها حكم واحد ، أو لا يكون لها حكم واحد بل يكون حكمها متعدداً ، وحينئذ اما أن تكون متماثلة أو مختلفة ، أو متضادة . فهذه أقسام أربعة (1) :

أحدها : أن يكون حكمها واحداً ، وهو كالقتل الخطأ إذا اعتبرته بالنسبة إلى ذات واحد فإن حكمه إيجاب الدية فقط .

وثانيها : أن يكون حكمها متعدداً لكنها متماثلة وهذا إما أن يكون فى ذات واحدة ، أو فى ذاتين .

والأول : محال ؛ لاستحالة اجتماع المثلين .

والثانى : جائز وهو كالقتل الخطأ إذا اعتبرته بالنسبة إلى ذاتين فإنه يوجب لكل واحد منهما * ما لا على القاتل .

وثالثها : وهو أن يكون لها أحكام مختلفة ، غير متضادة ، وهذا جائز سواء كان بالنسبة إلى ذات واحدة كالحيض يوجب تحريم الصوم والصلاة والإحرام بالحج والوطء ، أو بالنسبة إلى ذاتين وهو ظاهر .

---

(1) هذا تقسيم للعلة من حيث ثبوت الحكم الواحد بها أو الأحكام .

* نهاية الورقة (٨٤) من نسخة (ص)

ورابعها : أن يكون لها أحكام متضادة ، وهذا لا يتصور ، وهذا لا يتصور إلا أن يكون فى محلين مختلفين ، أو وإن كان فى محل واحد [لكن بشرطين مختلفين لا يمكن اجتماعهما وإلا لزم اجتماع الضدين ، أو الترجيح من غير مرجح ، أو أن لا تكون العلة علة ، وكل ذلك محال

بيانه : أنه لو لم يكن اقتضاؤها للحكمين المتضادين فى محلين مختلفين لكان فى محل واحد [1]] أو فى محلين متماثلين ، والاختلاف بالتعين والتشخص لا مدخل له فى اختلاف الحكم فيرجع ذلك إلى / (٢٢٦/ أ) اتحاد المحل ، ثم بعد هذا لو لم يكن اقتضاؤها لهما بشرطين لا يمكن اجتماعهما لكان إما أن يكون بشرط واحد أو بشرطين يمكن اجتماعهما وحينئذ إن اقتضاهما فقد لزم الأمر الأول ، أو يقتضى واحداً منها بعينه فقد لزم الأمر الثانى ، أولا يقتضى واحداً منها فقد لزم الأمر الثالث.

مثال ما إذا كان فى محلين مختلفين : ذبح المحرم فإنه فى الصيد يحرم أكله وفى غيره يحلل .

مثال ما إذا كان بشرطين مختلفين لا يمكن اجتماعهما : ذبح المسلم الصيد بشرط كونه حلالا يوجب حل أكله وبشرط كونه محرماً يوجب تحريم أكله .

وثانيها : أن العلة قد يكون اقتضاؤها لمعلولها موقوفاً على شرط مثل الزنا فإنه لا يوجب الرجم إلا بشرط الاحصان وقد لا يكون كذلك وهو كالزنا بالنسبة إلى وجود الجلد .

وثالثها : العلة قد تثبت الحكم ابتداء فقط كنية التجارة فى وجوب زكاتها فإنها إذا قارنت ابتداء حصول الملك الحاصل بعوض أثبته ، وإن قارنت بعده لم تؤثر وقد تثبته ابتداء ودواماً كنِيَّة القُنْيَة فإنها تثبت عدم الوجوب ابتداءً ودواماً ، وقد تكون العلة قوية على الدفع دون الرفع كالعدَّة ، وقد تكون قوية عليهما

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

كالرضاع فى إبطال النكاح[1].

تنبيه : شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم ، وإلا لم يكن اقتضاء حصول الحكم لشيء أولى من اقتضائه ، وحينئذ إما أن لا يقتضى له ولا لغيره وهو باطل ؛ لأنه يقتضى له ولا لغيره[2] وهو باطل ؛ لأنه يقتضى [أن لا تكون العلة علة ، أو يقتضى له ولغيره وهو أيضاً باطل ، لأنه يقتضى[3]] أن تكون العلة علة عامة مثبتة لذلك الحكم فى كل المحال ، وهو محال ، ولما كان عدم الاختصاص يستلزم هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً[4] .

المسألة الرابعة عشرة

اعلم أن الاستدلال قد يكون بذات العلة على الحكم ، وقد يكون بعلية الحكم للحكم عليه .

أما الاستدلال بذات العلة على الحكم فصحيح[5] ، وهو كما يقال : قتل عمد عدوان ، فيجب القصاص به.

وأما الاستدلال بعلية العلة للحكم على الحكم ففاسد ؛ لأن علية العلة للحكم يتوقف على اقتضاء العلة للحكم ، وكونه مترتباً عليها لولا المانع ، بحيث يجب أن يكون فلو استفيد اقتضاؤها بها وترتبه عليها من العلية لزم الدور[6] .

واحتج الإمام على هذا المقام بأن العلية أمر إضافى يتوقف ثبوتها على ثبوت

---

(١) انظر هذه الأقسام فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٣٤-٤٣٧ نهاية السول ٤/ ٢٩٨-٣٠٠.

(٢) فى (ص) : (ولغيره) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٦ .

(٥) فى الأصل : (صحيح) والمثبت فى (ص) .

(٦) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٧ نهاية السول ٤ / ٢٩٣ .

المضافين ، فيتوقف على ثبوت الحكم فإثبات الحكم بها دور (١) .

فاعترض عليه . بأن صدق قول القائل : القتل سبب لوجوب القصاص لا يتوقف لا على وجود القتل ، ولا على وجود القصاص وحينئذ لا يلزم الدور.

سلمناه لكن العلة لما فسرت بالمعرف انقطع الدور ، ومراده منه انقطع الدور الممتنع وإلا فلزوم الدور على تقدير تفسير العلة بالمعرف أيضاً ظاهر ، وإنما الدور فى المعرفات غير ممتنع وهما متجهان ، لأن النسبة لا تقتضى تحقق المنتسبين فى الخارج ، بل فى الذهن كما عرفت ذلك غير مرة ، وهما غير واردين على ما حررنا من الدلالة وهو ظاهر (٢) .

[فإن(٣)] قلت : يرد على ما ذكرتم أن يقال : إنا لا نسلم أن علية العلة تتوقف على اقتضاء العلة للحكم وكونه بحيث يجب أن يكون مترتباً عليها لولا المانع ؛ وهذا لأنه لا معنى للعلية إلا هذا وحينئذ لا يتصور أن يقال : إنه متوقف عليه ؛ لأن توقف الشيء على(٤) الشيء يقتضى ثبوت المغايرة بينهما فحيث لا مغايرة لا يعقل ذلك.

[قلت (٥)] الدليل على أنه غيره : أن اقتضاء الشيء للحكم وكونه مترتباً عليه لولا المعارض أعم من أن يكون ذلك بطريق العلية أو غيرها ، نعم إذا أضيف الاقتضاء إلى العلة تخصص ، لكن ذلك لا يقتضى أن يكون عينه ؛ فإن هذا التخصيص خارج عن ماهية الاقتضاء وداخل فى ماهية العلية فهما متغايران ، ولئن سلم أنه عينه لكن نقول : أن يكون الحكم مترتباً على العلة وكونها مقتضية له إما أن يكون عين العلة أو غيرها ، فإن كان الأول لزم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٧ نهاية السول ٤ / ٢٩٤ .

(٢) هذا الاعتراض لصاحب التحصيل انظر نهاية السول ٤ / ٢٩٤ الإبهاج ٣ / ١٦١ .

(٣) كلمة (فإن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) فى الأصل : (للشىء) والمثبت فى (ص) .

(٥) كلمة (قلت) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

الاستدلال بالشىء على نفسه وهو ممتنع ، وإن كان غيرها لزم الدور على ما سبق ، فعلى التقديرين الاستدلال بالعلية على ثبوت الحكم وترتبه على العلة ممتنع وهو المقصود [1] ، والاستدلال بعلية العلة له صورتان :

إحداهما : أن يقال : سببه وجوب القصاص حاصل فيجب القصاص .

وثانيهما : أن يقال : قتل عمد عدوان سبب لوجوب القصاص حاصل فيجب القصاص ففى الأول يجعل نفس السببية علة ودليلاً ، وفى الثانية جزء العلة جزؤ الدليل وكلاهما باطلان كما سبق .

المسألة الخامسة عشرة

اعلم أن تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى يسمى تعليلاً بالمانع .

واختلفوا فى أنه هل يشترط فى صحة هذا التعليل بيان وجود المقتضى أم لا؟

فذهب جمع إلى اشتراطه [2] .

وأباه الآخرون (٣).

ولا يخفى عليك أن هذا الخلاف إنما يتأتى إذا جوزنا تخصيص العلة فأما إذا لم نجوز ذلك فلا يتصور هذا الخلاف ؛ لأن التعليل بالمانع حينئذ لا يتصور

---

(١) انظر : الإبهاج ٣ / ١٦١ .

(٢) واختاره الآمدى .

انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٣٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤١١ نهاية السول ٤ / ٢٩٦ .

(٣) وإليه ذهب الإمام الرازى وابن الحاجب والمصنف .

انظر : التبصرة ص ٤٥٦ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٣٢ شرح تنقيح الفصول ص ٤١١ نهاية السول ٤ / ٢٩٥ .

فضلاً عن أن يكون مشروطاً ببيان وجـود المقتضى أم لا ،وكذا الخلاف فيما إذا علل عدم الحكم بفوات شرط [1].

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن الأحكام مشروعـة لمصالح الخلق على ما تقدم تقـريره ، فما لا مصلحـة فيه لا فـائدة فى شرعـه ، وما لا فائدة فى / (٢٢٧/أ) شـرعه يكون انتفاؤه لانتفاء فائدته ، سواء وجد هنـاك ما يقتضى عدمه أو لم يوجد . وفرق بين عدم الحكم لعدم المقتضى ، وبين عدم[2] الحكم لمقتضى العدم ، فإن الأول نفى للمقتـضى ، والثانى إثبات له ، وهو غير مستـلزم له وإذا كان كذلك كان عدم الحكم لعدم المقـتضى لا لوجود المانع فما لم يوجد المقـتضى للإثبات كان نفى الحكم للمانع أو للشرط ممتنعاً .

وجوابه : أنا نسلم أن عـدمـه لعـدم المقـتضـى ، لكن لا نسلم أن ذلك * يقتضى أن لا يكون عدمه لوجود المانع ، وما الدليل عليه ؟

فإن قلت : الدليل عليه وهو أنه يلزم منه إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو ممتنع .

قلت : لا نسلم لزوم هذا الذى يدل على تعليله بالمانع أنه لو لم يكن معللاً به أيضاً لزم الترك بالمناسبة والاقتران ، وأنه خلاف الأصل ، ولأن علل الشرع أدلة ومعرِّفات فلا يمتنع اجتمـاعها على مدلول واحد [ومعرِّف واحد [3]] فلا يلزم من تعليله بعدم [4] المقتضى امتناع تعليله بوجود المانع [5].

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٨ .

(٢) فى (ص) (مقتضى) .

* نهاية الورقة (٨٥) من نسخة (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) فى (ص) : (العدم) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٢ .

وثانيها : أنه لو علل عدم الحكم بالمانع فـإما أن يعلل به العدم الأصلى وهو باطل.

أما أولاً : فلأن العدم الأصلى واجب أزلى والواجب لا يعلل .

وأما ثانياً : فلأنه كـان حاصلاً قبل المانع ، والشـرع الحاصل [1] قبل يمتنع تعليله بالحاصل بعد ، أو العـدم المتجدد وفيه تسليم المقـصود ؛ لأن تجدد عدم الحكم لا يحصل إلا بأحد أمرين .

أحدهما : أن يكون عدم الحكم بعد وجوده .

وثانيهما : أن يكون الحكم بفـرضيـة الدخول فـمنعه المانع من الـدخول ، وعلى التقديرين لا يتحقق ذلك إلا عند قيام المقتضى .

وجوابه : منع امتناع تعليل المتقدم بالمتـأخر بمعنى المعرف ومنع كون الواجب لا يعلل بذلك المعنى .

سلمنا امتناع هذا القسم ، فلم لا يجوز أن يكون المعلل المتجدد .

قوله : ذلك لا يتحقق إلا عند قيام المقتضى .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنا لا نعنى بالعـدم المتجدد إلا أنه حـصل لنا العلم بعدم الحكم من قبل الشرع ، ومعلوم أن هذا لا يقتضى تحقق المقتضى [2] .

وثالثها : أن عدم الحكم معلل بعدم المقـتضى وفاقاً ، فلو علل بالمانع إذ ذاك أيضاً فإما نفس ذلك العدم ، أو مثله وهما باطلان ، لما فيه من تحصيل الحاصل واجتـماع المثلين أو غـيرهما ، وفـيه تسليم المقـصود ، أو خـلاف الغرض لا غيرهما ، إما العدم المتجدد ، أو ثبوت الحكم .

وجوابه ما سبق فى الأول [3] .

---

(١) فى الأصل : (فالحاصل) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ .

(٣) انظر . المصدر السابق ص ٤٤٢

ورابعها : أن إسناد انتفاء الحكم إلى انتفاء المقتضى أظهر عند العقل من إسناد انتفائه إلى وجود المانع .

أما أولاً : فلأنه أعم وأغلب .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتوقف ذلك إلا على عدم المقتضى ، وأما إسناد انتفائه إلى وجود المانع فيتوقف على وجود المانع ومناسبته واقتران العدم معه ، ثم الوجود يتوقف على مقدمات لا يتوقف عليها العدم والمتوقف على أقل المقدمات أظهر عند العقل من المتوقف على أكثرها فثبت أن إسناد انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أظهر عند العقل من إسناد انتفائه إلى وجود المانع ، وحينئذ إن كان ظن عدم المقتضى أقوى من ظن وجود المانع أو مثله لم يجز التعليل بالمانع ؛ لأنه حينئذ يكون ظن عدم المقتضى أرجح من ظن وجود المانع ، أما فى الصورة الأولى فظاهر ، وأما فى الثانية فلأنهما لما استويا فى الظن واختص عدم المقتضى بمزية ، وهى أن ظن إسناد عدم الحكم إليه أظهر من ظن إسناد إلى وجود المانع كان ظن تعليل العدم بعدم المقتضى أظهر من ظن تعليله بوجود المانع ، وإذا كان كذلك لم يجز التعليل بوجود المانع ؛ لأن مع وجود العلة الراجحة لم يجز التعليل بالعلة المرجوحة ، وإن كان ظن عدم المقتضى مرجوحاً بالنسبة إلى ظن وجود المانع جاز التعليل بالمانع ، بل وجب لكن ذلك يتضمن رجحان ظن وجود المقتضى ؛ لأن ظن عدمه لما كان مرجوحاً وجب أن يكون ظن وجوده راجحاً ، ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين فيكون التعليل بالمانع يتوقف على بيان رجحان وجود المقتضى وهو المطلوب .

وجوابه : أن مجرد العلم أو الظن بوجود المانع يقتضى ظن عدم الحكم ، بدون الالتفات إلى الأقسام الثلاثة التى ذكرتموها [١] .

وخامسها : أن التعليل بالمانع يتوقف على بيان وجود المقتضى فى العرف فوجب أن يكون فى الشرع كذلك .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٣

بيان الأول : أن من قال فى طير القفص : إنما لا يطير ، لأن القفص يمنعه، فهذا التعليل موقوف على العلم أو الظن بكون الطير حياً قادراً على الطيران ، فإن بتقدير أن يكون ميتاً ، أو كان مقصوص الجناح امتنع هذا التعليل ، ونظائره كثيرة .

بيان الثانى بالحديث المشهور [1] .

وجوابه : منع توقف التعليل عليه فى العرف ؛ وهذا لأن[2] العرف فى ذلك مختلف ، فتارة يتوقف عليه كما فى المثال الذى ذكرتم ، وتارة لا يتوقف عليه كما إذا علمنا أو ظننا وجود سبع فى طريق شخص ، فإن /(٢٢٨/أ) هذا القدر كاف فى حصول الظن فى أن ذلك الشخص لا يحضر ، وإن لم يخطر ببالنا سلامة أعضائه ، وأن له داعية الحضور ، ويمكن أن يجعل هذا مع الحديث المشهور الذى تمسك به الخصم دليلاً فى المسألة ابتداء [3] .

واحتج الآخرون بوجوه :

أحدهما : أن بين المقتضى والمانع عناداً وتضاداً ، والشيء لا يتقوى بضده ومعانده بل يضعف فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو حال وجود المقتضى ، فلأن يجوز حال قوته وهو حال عدم المقتضى بالطريق الأولى [4] .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من جواز تعليل عدم الحكم بالمانع حال وجود المقتضى الذى هو شرط التعليل به [جواز تعليله به حال عدم المقتضى الذى هو مناف لتعليله به [5]] وأما كونه قوياً إذ ذاك ضعيف حال وجوده فممنوع أولاً ؛

---

(١) وهو قوله ﷺ : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح » وقد تقدم تخريجه .

(٢) فى الأصل (فإن) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ .

(٤) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٢٣ شرح تنقيح الفصول ص ٤١١

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

وهذا لأن وجود المقتضى لما كان شرط تأثيره فى عدم الحكم استحال أن يقال إنه يضعف إذ ذاك ؛ لأن الشىء لا يضعف حال وجود شرط تأثيره .

سلمناه لكن لا يلزم منه أيضاً عدم الجواز ؛ لأن المأخذ فى هذا ليس هو القوة والضعف حتى يلزم ما ذكرتم بل غيرهما كما عرفت مما تقدم فلا يلزم ما ذكروه .

وثانيها : أن توقيف اقتضاء المقتضى على شرط خلاف الأصل لا سيما إذا كان ذلك الشرط يستلزم خلاف أصل آخر ، ولا شك أن المانع مقتضى لعدم الحكم فتوقيف اقتضائه* بعدم الحكم على وجود المقتضى الذى يستلزم التعارض الذى هو خلاف الأصل بينه وبين نفسه خلاف الأصل وهذه الحجة لا بأس بها.

وثالثها : أن الوصف الوجودى إذا كان مناسباً للحكم العدمى أو كان دائراً معه وجوداً وعدماً حصل لنا ظن عليته له والعمل بالظن واجب ، فيكون العمل بعليته واجباً ولا نعنى بكونه علة سوى هذا [1] .

وجوابه : منع حصول الظن بذلك مطلقاً ، بل إذا لم يكن شرط ، أو أن كان له شرط لكن إذا وجد شرائط تأثيره فلم قلتم أن ذلك حاصل هاهنا ، ثم أنه لا يمكنكم إلا إذا بينتم أن وجود المقتضى ليس بشرط له فالاستدلال به على عدم اشتراط وجود المقتضى دور [2] . [3].

---

* نهاية الورقة (٨٦) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٣٩

(٢) كلمة (دور) ساقطة من (ص)

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٣ ، الإبهاج ٣ / ١٦٢

فرع [1]

ثم أن شرطنا بيان وجود المقتضى فى التعليل بالمانع فلا يجب على المستدل فى الفرع موجوداً فيه لم يكن الحكم ثابتاً فيه وهو المطلوب . وإن كان موجوداً فيه كان ذلك لمصلحة كذا ، أو دفع حاجة كذا ، وهذا المعنى حاصل فى الأصل ، والعدم ثابت فيه بالإجماع ، فيكون عدم الحكم فيه معللاً بالمانع وأنه حاصل فى الفرع فيلزم عدم الحكم فى صورة الفرع [2].

تنبيه

شرط[3] بعضهم أن يكون الاتفاق حاصلاً على وجود الوصف الذى جعل علة الحكم فى الأصل .

وهو ضعيف ؛ لأنه لما[4] أمكن إثباته بالدليل حصل الغرض ولأنه ليس شرط حصول الاتفاق على هذه المقدمة من مقدمات القياس أولى من اشتراطه فى غيرها [بل ربما يكون غيرها [5]] أولى بذلك لمدار القياس عليه .

والحق أن وجود ذلك قد يكون معلوماً بالضرورة ، وقد يكون بالنظر ، وقد يكون مظنوناً بالأمارة الموجبة لها [6] .

---

(١) كلمة (فرع) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

(٣) المراد بهذا البعض : بشر الريسى كما فى شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/٢١٣ .

(٤) لفظة (لما) ساقطة من (ص)

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٦) انظر المحصول جـ ٢ ق ٢ /٤٤٥، ٤٤٦ نهاية السول ٤/٢٩٧ الإبهاج ٣ / ١٦٣.

خاتمة لهـذا القسم بمسائل فى أحكام العلة لم يتقـدم ذكرها فيمـا قدمنا من الأقسام .

المسألة الأولى

ذهب الجماهيـر إلى أن العلة الواحدة الشرعيـة يجوز أن تكون علة لحكمين مختلفين شرعيين معاً [(١)] ، خلافاً لبعضهم [(٢)] .

والدليل على جوازه هو : أن العلة إن فسـرت بالمعرَّف فجوازه ظاهر ؛ لأن الشىء الواحد يجوز أن يكون معرفاً لمختلفين .

وإن فسرت بالبـاعث فلا يمتنع أيضاً ؛ لأن الوصف الواحد قـد يكون باعثاً على حكمين مختلفين لمناسبته لهما بأمر مـشترك بينهما ، وإلا فمناسبة الواحد لمختلفين لخصوصهما ممتنع ، وهو كمناسبة الزنا لتحريمه ، ووجوب الحد عليه، ومناسبة القـتل العمد العدوان لوجـوب القصاص ، وحرمـان الميراث ووجوب الكفارة على رأينا.

وإن فسـرت بالُموجِب وكانت العلـة مركبـة لم يمتنع ذلك أيضـاً ؛ لجواز أن يكون الموجب المركب مصدراً لأثرين مـختلفين كما فى العلل العقليـة المركبة ، وإن كانت بسيطة فكذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن تكون العلة البـسيطة موجبة لأثرين مختلفين ؛ إذ القول بأن الواحـد لا يصدر عنه إلا الواحد باطل قطعاً على أن القول بكون العلة الشرعية موجبة باطل .

وأيضاً : الوقوع دليل الجواز وزيادة قد وقع ذلك فى الشرع كما تقدم .

وأيضاً : فإن مجـرد عقد النكاح علة لإباحة الوطء ، وعلـة لجريان التوارث بينهـما [بشـرط الموت ، وموجب للصـداق وموجب لحـرمتـها علـى أصول

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٨ مختصـر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٨ الإبهـاج ٣ / ١٦٦ جمع الجـوامع وشـرحه للمـحلى ٢ / ٢٤٦ فـواتح الرحمـوت ٢/٢٨٨

(٢) انظر المصادر السابقة .

الزوج[1]] وفروعه ولحرمة أمهـا عليه ، ولا شك فى أن هذه الأحكام مختلفة بالنوع وله نظائر كثيرة [2] .

واحتج المخالف : بأنها لو كانت علة لحكمين مختـلفين لكانت مناسبة لهما لكن ذلك باطل ؛ لأن المعنى من مناسـبة الوصف للحكم أن ترتبه عليـه كاف فى حصول مقصوده ، فلو كـان الوصف الواحد مناسباً لحكمين فمن حيث إنه مناسب لأحدهما يجب أن يكفى ترتبه عليه فـى حصول المقصود ، ومن حيث إنه مناسب لهمـا وجب أن لا يكفى ذلك بل لابد فى ذلك من ترتيبهـما عليه فـوجب أن يكفى أحدهـما فى ذلك ، وأن لا يكفى أحـدهمـا ، هذا خلف فما/ (٢٢٩/أ) أفضى إليه يجب أن يكون كذلك .

وأيضاً : لو ناسبهما بجهـة واحدة فهو ممتنع ؛ لأن الشىء الواحد لا يناسب المختلفين لخـصوصهـما ، أو بجهـتين مختلفـتين فحينئـذ يلزم أن تكون العلة مختلفة ، لأن كل واحدة من تينك الجهتين المختلفتين هى العلة بالحقيقة إلا أنها قامتا بذات واحدة [3] .

وجواب الأول : أنا لا نسلم أن المعنى من كـون الوصف مناسباً لـلحكم ما ذكرتم مطلقاً ، بل ذاك إذا كان ما ترتب عليه كل المناسب ، فأما إذا كان بعض المناسب فلا، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور .

وعن الثانى : مـا تقدم وهو أنه لا يلزم من عـدم مناسـبة الجهة الواحـدة المختلفتين بخصوصهما عدم مناسبتها لهما مطلقاً ، لجواز أن تكون مناسبة لهما باعتبار أمر مشترك بينهما ، واستلزم الوصف له يقتضى استلزام ذينك المختلفين لكونهما لا ينفكان عنه [4].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٨ العـضد على مـختصـر ابن الحاجب ٢ / ٢٢٨ الإبهاج ٣ / ١٦٦ .

(٣) انظر : الأحكام للآمـدى ٣ / ٢٣٨ المحـلى على جـمع الجـوامع ٢ / ٢٤٦ فـواتح الرحموت ٢/ ٢٨٨ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٩ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٤٧ .

المسألة الثانية

الوصف الذى جعل عله الحكم بمعنى الباعث لا شتمالها على الحكمة يجب أن لا يمكن بمثابة يلزم منه إثبات الحكم ، أو نفيه مع القطع بانتفاء الحكمة أو تحققها فى صورة .

مثاله : ضبط الحنفية لما يجب به القصاص وعدمه بالجرح وعدمه أونفيه [(١)].

فنقول : لا شك فى أن القصاص إنما وجب لصيانة النفس المعصومة عن الفوات،فلو ضبط وجوبه وعدم وجوبه بمجرد الجرح للزم وجوب القصاص فى حق من جرح ولم يقتل ، أو قتل بما يقتل قطعاً أو غالباً ولم يجرح ممتنع لكونه يخالف [مقتضى الحكمة التى فى صيانة النفس .

فإن قلت : الأول غير لازم لأنا لا نضبطه [(٢)]] بمجرد الجرح ،بل بجرح يؤدى إلى القتل ،أو يحصل عقيبه فوات النفس ، وذلك غير حاصل فى الصورة التى فرضتموها .

قلت : نحن إنما نورد ذلك على من أطلق القول فى ذلك على ما هو المشهور من أصحابكم ، فأما من قيَّده بما ذكرتم ، فيرد عليه ما إذا جرح من غير قصد إلى الفعل، أو وأن قصد الجرح لكنه لا يقتل فلا يحصل فوات النفس عقيبه إلا على الندرو، كما إذا غرز إبرة فى العقب ومات عقبه من غير أن يعقبه ألم ولا [(٣)] ورم ، فها هنا حصل [(٤)] فوات النفس عقيب الجرح مع عدم وجوب القصاص ، ولو التزم الخصم وجوب القصاص فى هذه الصورة فبعيد جداً .

---

(١) انظر : المبسوط للسرخسى ٢٦ / ١٢٣ حاشية ابن عابدين ٦ / ٥٧٧ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) فى (ص) : (أو) .

(٤) فى الأصل : (حصول) والمثبت فى (ص) .

فإن قلت : هذا لازم عليكم أيضاً ، فـإن من مذهبكم أن الاستـبراء واجب وإن كانت الجارية المبيعة بكراً ، أو صغيرة ، أو آيسة [(١)] ، ففى هذه الصورة قد أثبتم الحكم لتحقق ضابط الحكمـة وهو تجدد الملك مع القطع بانتفاء الحكمة [(٢)] وهى الاحتراز عن اختلاط المائين * فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا فيما أوردتم علينا .

قلت : بمنع الحكم فيها أولاً علـى رأى لبعض أصحابنا [(٣)] ، ولو سلم فإنما كان كذلك لإطلاق الحديث الوارد فى هذا الباب [(٤)] من غير فصل بين البكر والموطؤة وبين الآيسة وغيرها ، فلو خلينا والمناسبـة ما كان لنا أن نجعل الضابط بحـيث يلزم منه ثبوت الحكم مع القـطع بانتفـاء الحكمة عنه ، لكن الشـرع لما رتب الحكم على الضابط المشتمل على الحكمة على الإطلاق من غير فصل بين أفرادها وجـب علينا أن نجريه على إطلاقـه ؛ لأنه إن لم تجوز أن يسـتنبط من الحكم المدلول عليه بالنص علة على وجـه يرفعه بالكلية أو يخـصصه فظاهر ، وإن جوزنا الثـانى دون الأول فكذلك ؛ لأنه قد تأكد إطلاقه بإيمانه حـيث قال مـرتبـاً علىٰ حصـول الملك : (أَلاَ لا تُوْطَأُ حـامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَحِيضَ [(٥)]) فـإن ذلك يدل على علية حـصول الملك بوجـوب الاستبراء من

---

(١) انظر : الغاية القصوى للبيضاوى ٢ / ٨٥٧ ، ٨٥٨ .

(٢) فى (ص) : « الحكم » .

* نهاية الورقة (٨٧) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : شرح المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٧٩ تحفة المحتاج ٨ / ٢٧٣ .

(٤) وهو حديث (أَلاَ لا تُوْطَأُ حـامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَحِيض) ويأتى تخريجه قريباً .

(٥) أخرجه أبو داود من حـديث أبى سعيد الخـدرى - رضى الله عنه - فى كتاب النكاح باب فى وطء السبايا ١ / ٤٩٧ .

ولفظه أن النبى - ﷺ - قال فى سبايا أَوْطَاس : (لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة) وإسناده حسن انظر : التلخيص الحبير ١ / ١٨٢ .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٣ / ٦٢ ، ٨٧ ، ٤ / ١٠٨ . ==

المناسبة لقوة الإيماء ، كما أن الإيماء قد يترك لقوة المناسبة ، فإذا اجتمع الإيماء مع الإطلاق فلأن تترك المناسبة بالطريق الأولى .

وأيضاً : إذا ظهر تأثير الوصف فى الحكم فى الأصل ، فإنا نعدى به الحكم إلى الفرع ،وإن لم تظهر لنا مناسبته ونرجحه على الوصف الذى ظهرت لنا مناسبته ولا يكون مؤثراً ، وإذا كنا نترك المناسبة لأجل التأثير فى الفرع الذى ما يتناوله النص فلأن نتركها فى الصورة التى يتناولها النص مع التأثير كان أولى .

فإن قلت : لا نسلم أنه لا يجوز به الضبط ؛ وهذا لأنه وإن كان بمثابة يلزم منه ثبوت الحكم فى صورة بدون حكمة ذلك الضابط فى الأصل ، لكن يجوز أن يكون ضابطاً لحكمة أخرى فى تلك الصورة التى ليست فيها حكمة الأصل فحينئذ لا يلزم أن يكون ثبوت الحكم فى تلك الصورة خالياً عن الحكمة فلا يلزم منه مخالفة مقتضى الحكمة .

قلت : كلامنا فيما إذا كان يلزم منه ثبوت الحكم مع القطع بانتفاء مسمى الحكمة، فالألف واللام فى الحكمة فى قولنا : يجب أن يكون بمثابة يلزم منه إثبات الحكم أو نفيه مع القطع بانتفاء الحكمة أو تحقيقها إنما هو لتعريف الماهية لا للعهد ، وحينئذ يلزم سقوط هذا الاعتراض بالكلية [1] .

سلمنا أنهما للعهد لكن نقول : هذا الاحتمال باطل ؛ لأن كون ذلك الضابط يختص فى كل صورة بحكمة مخالفة لحكمة الصورة الأخرى أما أن يكون لذاته أو لازم لذاته أو لغيرهما والأول باطل ؛ لأنه حينئذ يلزم اشتراك

== وأخرجه أبو داود من حديث رويفع بن ثابت بلفظ : « لا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبى حتى يستبرئها بحيضة » .

وأخرجه ابن أبى شيبة ٤ / ٣٧٠ عن على قال : « نهى رسول الله ﷺ أن توطأ الحامل حتى تضع ، أو الحائل حتى تستبرأ بحيضة وقال ابن حجر فى التلخيص : لكن فى إسناده ضعف وانقطاع .

وانظر : التلخيص الحبير ١ / ١٨١ ، ١٨٢ .

(١) فى الأصل : (بالمحلية) والمثبت فى (ص) .

تلك الصور فـى تلك الحكم ضرورة اشتـراكها فـى موجبـها وهو /(٢٣٠/أ) خلف مـخالف للفـرض والثانى أيـضاً باطل ؛ لأن ذلك الغـير إمـا أن يكون مختـصـاً بكل واحدة من تلك الصـور ، أو لا يكون كذلك، فـإن كان الأول فـحينئـذ يكون الضابط لـكل واحد من تلك الحكم مـجمـوع الأمـرين مما به الاشتراك ومما به الاختصاص ، فيكون ضابط الحكـمة مختلفاً وليس كلامنا فيه بل فيما إذا كان الضابط واحداً والحكم مختلفه فيكون خلفاً .

وإن كان الثانى فأما أن يكون مشتركاً بينها بأسرها وحينئذ يلزم الاشتراك فى الحكم أيضاً لما سبق ، أو لا يكون كـذلك بل كان أجنبياً عنها بأسـرها وحينئذ تكون نسبته لكل [1] واحد من تلك الصور على السـوية فليس اختصاص ذلك الضابط مع ذلك الأمر بحكمة فى صورة أولى من اختصاصه معه بتلك الحكمة فى صورة أخـرى وإلا لزم الترجيح من غيـر مرجح ، وحينئذ إمـا أن يختص بتلك الحكمة فى كل الصور أو لا يختص بهـا فى شىء منها وكل واحد منهما باطل فما أفضى إليه يكون أيضاً كذلك [2] .

---

(١) فى (ص) (إلى كل واحد) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

المسألة الثالثة

قيل الوصف الذى جعل ضابطاً لحكمته يجب أن يكون جامعاً للحكمة بحيث لا توجد الحكمة فى صورة بدونه قطعاً ؛ لأنه لو وجدت فى صورة بدونه فإما أن يثبت الحكم المرتب على الضابط المشتمل عليها فى تلك الصورة، أو لا يثبت فإن كان الأول لزم أن تكون الحكمة هى العلة دون الضابط ، وأنه يكون مستغنى عنه ؛ لأن الحكم إذا كان بحيث يوجد بوجود الحكمة وينتفى بانتفائها كانت الحكمة هى العلة ويكون الضابط مستغنى عنه فيمتنع نصبه ضابطاً ، وإن كان الثانى لزم إلغاء عين الحكمة التى لأجلها يثبت الحكم وهى ممتنع لما فيه من عدم اعتبار [المقصود [1]] الأصلى واعتبار الفرع الذى هو غير مقصود [2] .

واعلم أن الكلام فى هذه المسألة ينبغى أن ينبى على الكلام فى مسألتين وهما : أن التعليل بعلتين مختلفتين هل هو جائز أم لا ؟

وأن التعليل بالحكمة المجردة عن الضابط هل هو جائز أم لا ؟

فمن جوز ذلك لزمه تجويز ما نحن فيه ولا يتأتى عليه الدليل المذكور ، ومن لم يجوز ذلك لزمه امتناع ما نحن فيه لتأتى الدليل المذكور عليه .

مثاله : ضبط الحنفية العمدية باستعمال الجارح، فإنه يلزم منه إهمال العمدية مع تيقن وجودها وذلك فيما أصاب رأس الإنسان بصخرة عظيمة [أ [3]] وألقاه فى بحر مغرق أو نار محرقة لا خلاص منها [4] .

---

(١) كلمة (المقصود) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٠ .

(٣) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) يرى الإمام أبو حنيفة القتل بالمثل قتلاً شبه عمد أيا كان المثقل ثقيلاً أو خفيفاً ذلك الحديد فى رواية لأنه يعمل عمل السلاح.
==

المسألة الرابعة

المشهور أنه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة عنه فى الوجود [1] .

وقيل بجوازه [2]. وهو الحق إن أريد بالعلة المعرِّف ؛ لأنه لا يمتنع تأخر المعرِّف عن المعرَّف .

وإن أريد بالعلة البَاعِث أو المُوجِب سواء كان بجعل الشارع أو بذاته فلا .

لكن قد تقدم أنه لا يجوز تعليل حكم الأصل بالأمارة فحينئذ يلزم أن لا يجوز تعليل حكم الأصل بالعلة المتأخرة عنه فى الوجود لكن لا لكونها متأخرة، بل لكونها لا يجوز أن تكون معرفة فأما فى غيره فيجوز .

فإن قلت : إنما جوزتم ذلك فى الفرع ؛ لأنه يجوز أن تكون العلة فيه بمعنى المعرف، لكن فائدة العلة إنما هوالتعريف وذلك غير حاصل فيما نحن فيه ، فإن الحكم معلوم فيه قبل علته فيمتنع لامتناع فائدته .

قلت : ينتقض ذلك بجواز اجتماع المعرِّفات على المعرِّف الواحد ، وبجواز اجتماع الأدلة على المدلول الواحد ، فكل ما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا

== ويرى الإمامان الشافعى وأحمد أن القتل بالمثقل الذى يقتل غالباً سواء أكان كبيراً أو صغيراً وكان فى مقتل أو فى مرض أو حر أو برد شديدين هو قتل عمد لأنه يقتل غالباً . ويرى الإمام مالك أن القتل بمثقل قتل عمد سواء أكان مما يقتل غالباً أم لا يقتل غالباً ما دام الفعل عدواناً لا على وجه اللعب والتأديب . انظر المغنى ٨ / ٢٦٠ مغنى المحتاج ٤ / ٤ حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ٤ / ٢٤٢ حاشية ابن عابدين ٦ / ٥٧٧ .

(١) اختاره الآمدى وابن الحاجب انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤١ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٨ نهاية السول ٤ / ٢٧٥ جمع الجوامع بشرح المحلى ٢/٢٤٧ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨٩ .

(٢) واختاره البيضاوى ونسبه الأسنوى إلى الرازى انظر المنهاج مع شرحه نهاية السول ٢٧٦/٤ .

هاهنا، وعند هذا تعرف أنه لا يمتنع أيضاً تعليل حكم الأصل بالعلة بمعنى الأمارة ؛ لأن غاية ما يلزم فيه إنما هو اجتماع المعرِّفين على حكم الأصل النص والعلة وذلك مما لا امتناع فيه .

فإن قلت : هب أنه لا يمتنع من هذا الوجه، لكنه يمتنع من وجه أخر، وهو أن الحكم إن كان ثابتاً قبل العلة المتأخرة عنه لا لعلة لزم ثبوت الحكم فى غير الأصل لا لعلة وهو ممتنع؛ لامتناع ثبوت الحكم من غير تحقق مدرك من مداركه

وإن كان ثابتاً بعلة أخرى كانت معه فحينئذ يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين وأنتم بينتم امتناعه وبتقدير جوازه * فإنما تجوز ذلك إذا وجدتا معاً فأما إذا ترتبتا فلا يعقل ذلك فيه ؛ لأن الحكم معلل فيه بالأولى دون الثانية .

قلت : وإن لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين جاز ما نحن فيه ولا يلزم منه ثبوت الحكم من غير تحقق مدرك من مداركه ؛ فإن المدرك فى الفرع غير منحصر فى العلة حتى يلزم من انتفائها انتفاء الحكم أو ثبوته من غير مدرك ؛ وهذا فإنه يجوز أن يكون الحكم معلوماً بالبقاء على العدم الأصلى ثم يعلل ذلك بأمر وجودى مناسب له ، ومعلوم أن البقاء على العدم الأصلى ليس بعلة وهو مدرك من مدارك الأحكام ، ولا يظن أن المعلل بالأمر الوجودى غير المعلل بالبقاء على العدم الأصلى ؛ لأن المعلل بالأول إنما [هو [1]] عدم متجدد وهو عدم ما كان بفرضية الدخول فى الوجود وهو غير العدم الأصلى ؛ لأنا بينا أن التعليل بالمانع لا يتوقف على وجود المقتضى . مثاله تعليل إثبات الولاية للأب على الصغير الذى عرض له الجنون بالجنون[2] فإن الولاية ثابتة للأب قبل عروض الجنون فهل [3] يجوز أن تعلل بالجنون أم لا ؟ فعلى ما تقدم[4] والله أعلم .

---

* نهاية الورقة (٨٨) من نسخة (ص) .

(١) كلمة (هو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) كلمة (بالجنون) ساقطة من (ص) .

(٣) فى الأصل : (فقيل) والمثبت فى (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤١ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٨ تيسير التحرير ٤ / ٣٠ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨٩ .

المسألة (٢٣١ / أ) الخامسة

العلة المستنبطة من الحكم يجب أن لا ترجع إليه بالإبطال ، ومعلوم أن ذلك لا يكون إلا فى الأصل ، فإن العلة إنما تستنبط من حكم الأصل لا غير .

والدليل عليه : أن العلة فرع لهذا الحكم والفرع لا يرجع إلى أصله بالإبطال، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال ؛ لأن إبطال الأصل إبطال فرع، إبطال الشىء نفسه محال[1] .

هذا صحيح أن عنى بذلك إبطاله بالكلية ، فأما إذا لزم منه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغى أن يجوز ؛ لأنه كتخصيص العلة بحكم نص آخر وهو جائز ، فكذا هذا ، وإن كان بينهما فرق لطيف لا ينتهى إلى درجة أن لا يجوز القول بذلك معه .

مثاله : تعليل الحنفية وجوب الزكاة فى نصابها بدفع حاجة الفقير مطلقاً [2]، فإن ذلك يرفع وجوب الشاة بعينها الذى دل عليه صريح النص وهو الحكم الذى استنبط العلة منه .

فإن قلت : نحن لم نستنبط العلة المذكورة من ذلك النص وأمثاله بل من النصوص المطلقة نحو قوله تعالى : ﴿ وَآتُوا الزَّكَاة ﴾ [3] وقوله - عليه السلام- :

« هاتوا بربع عشور[4] أموالكم » [5] وعلى هذا التقدير لا يكون فى العلة

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٤ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٢٨ نهاية السول ٤ / ٣٠٢ المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٨٠ / ٢٤٧ تيسير التحرير ٤ / ٣١ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨٩ .

(٢) انظر : المبسوط للسرخسى ٣ / ٢٠ .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٤٣) .

(٤) فى (ص) : (هاتوا عشر أموالكم) .

(٥) أخرجه أبو داود عن أبى اسحاق عن الحارس وعاصم بن صخرة عن على رضى==

ما يرجع إلى أصله بالإبطال فإن الحكم [1] الذى استنبطت العلة منه[2] إنما هو مطلق الوجوب لا وجوب شيء مخصوص [3].

قلت : استنباط مطلق دفع حاجة الفقير منه ممكن أما دفع حاجته بقدر مخصوص من المال منه فغير ممكن ، والتمسك إنما وقع بالثانى دون الأول ، فلم يمكن استنباطه إلا عن النصوص الموجبة لمقدار معين نحو قوله عليه السلام: « فِى كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةٍ شَاةٌ » [4].

== الله عنه - عن النبى - ﷺ - أنه قال : « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم «الحديث فى كتاب الزكاة باب فى زكاة السائمة ١ / ٣٦٢ وقال أبو داود : جعله بعضهم موقوفاً على على.

وأخرجه الترمذى فى أبواب الزكاة باب ما جاء فى زكاة الذهب والورق ٢ / ٦٦ عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على قال الترمذى : وسألت محمد بن إسماعيل أى البخارى عن هذا الحديث فقال : صحيح عن أبى اسحاق .

وأخرجه النسائى فى كتاب الزكاة باب زكاة الورق ٥ / ٣٧ .

وأخرجه ابن ماجه فى أبواب الزكاة باب زكاة الورق والذهب ١ / ٣٢٩ .

انظر التلخيص الحبير ٢ / ١٨٤ .

(٣) فى (ص) (الحكمة) .

(٤) فى (ص) : (منها) .

(٥) انظر : تيسير التحرير ٤ / ٣١ ، ٣٢ .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب وجوب الزكاة باب زكاة الغنم ٢ / ٥٢٧ وذلك من حديث أنس رضى الله عنه فى كتاب الصديق رضى الله عنه وفيه : وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الزكاة باب فى زكاة السائمة ١ / ٣٦٠ عن ابن عمر رضى الله عنهما كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة .. الحديث وفيه : (وفى الغنم فى كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة) .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الزكاة باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم ٢ / ٦٦ وأخرجه النسائى عن أنس فى كتاب الزكاة باب الإبل ٥ / ١٧ ، وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب الزكاة باب صدقة الغنم ١ / ٣٣٢ ، وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ١/ ١١ ، ٢ / ١٥ ، وأخرجه الحاكم فى كتاب الزكاة ١ / ٣٩ عن أنس رضى ==

المسألة السادسة

شرط قوم أن العلة المستنبطة يجب أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن والسنة المتواترة ، وهو بناء على أنه لا يجوز تخصيصها بالقياس ، وقد بينا صحته [(١)] ، وفَسَادُهُ يُعْرَفُ من ذلك [(٢)] ، وأن لا تكون معارضة لعلة أخرى [تقتضى نقيض حكمها ، وهذا إن عنى به أن لا تكون معارضة لعلة أخرى[(٣)]] كيف كانت فهذا مما لا وجه له ؛ لأن بتقدير أن تكون راجحة على ما يعارضها من العلة لا مانع من استنباطها وجعلها علة ، ولا يظن أن كون تخصيص العلة غير جائز من هذا ؛ لأن تلك مسألة وما نحن فيه مسألة ؛ لأن ما نحن فيه ليس من شرطه أن تكون العلة معمولة بها فى صورة .

وإن عنى به أن لا تكون معارضة لعلة أخرى راجحة عليها فهذا وإن كان شرائط صحة العلة المعمول بها لكن ليس من شرائط صحة العلة فى ذاتها ، فإن العلة المرجوحة والدليل المرجوح لا يخرجان بسبب المرجوحية عن أن يكون علة أو دليلاً وإلا لما تصور التعارض إلا بين الدليلين المتساويين .

وأن لا تكون متضمنة لإثبات زيادة على النص وهذا أن عنوا به أن لا تكون[متضمنة لإثبات [(٤)]] زيادة منافية لمقتضى النص فهذا صحيح ، وإن عنوا به أن لا تكون متضمنة لإثبات زيادة على النص كيف كانت الزيادة فهذا باطل ؛ لأنا بينا أن الزيادة على النص كيف كانت الزيادة فهذا باطل ؛ لأنا بينا أن

== الله عنه وقال : حديث صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى .وأخرجه البيهقى فى كتاب الزكاة باب كيف فرض الصدقة ٤ / ٨٥ .

(١) أى عند الكلام على تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة . الجزء الأول ورقة ٢٦٨ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣٠ / ٢٤٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الزيادة على النص ليس بنسخ [1] وأن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه وهو باطل ؛ لأنه يجوز القياس على الذى ثبت حكمه بدليل ظنى بخبر الواحد، والبراءة الأصلية ، والعموم ، والمفهوم، وغيرها .

وأن تكون موجودة فى الفرع قطعاً ، أى يعلم ذلك على وجه القطع وهو أيضاً باطل ؛ لأنه من جملة مقدمات القياس فجاز أن يكون ظنياً كغيره من المقدمات ، وأن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابى ، وهو أيضاً باطل ؛ لأنه ليس بحجة [وبتقدير كونه حجة [2]] لكن لا نسلم أنه يكون راجحاً على القياس ، وبتقدير أن يكون حجة لكن يجوز أن يكون مستنده فى ذلك علة مستنبطة من أصل آخر أيضاً فلم يكن مشروطاً بعدم مخالفة فرع مثله [3].

(١) انظر : الجزء الأول ورقة (٣٧٥) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

الباب الخامس

فى الركن الرابع وهو الفرع

الباب الخامس
فى الركن الرابع وهو الفرع

وهو الذى يراد ثبوت الحكم فيه وله شروط :

الشرط الأول : أن تكون العلة الموجودة فيه يجب أن تكون مثل علة حكم الأصل من غير تفاوت - ألبتة - لا فى الماهية ولا فى القدر ، أى فى النقصان فأما فى الزيادة فقد لا تضر بل تكون أولى بالحكم ، كما فى قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف بجامع الإهانة والإخلال بالتعظيم .

وقولنا : « من غير تفاوت فى الماهية » جار مجرى التوكيد والتوضيح [(١)] ؛ لأن قولنا : مثل علة حكم الأصل يُنبىء عن هذا ؛ لأن المثل لا يكون إلا إذا كان غير متفاوت فى الماهية ، ويندرج تحت ما ذكرنا أيضاً ما إذا قيس نوع على نوع آخر كقياس وجوب القصاص فى القطع على وجوب القصاص فى القتل بجامع ما يشتركان من الجناية المشتركة بينهما ؛ لأن التعدية حينئذ تكون بعلة مثل علة حكم الأصل فإن ما يوجد فى الفرع من الجناية المشتركة بينه وبين الأصل يكون مثل الموجودة منها فى الأصل .

ويندرج أيضاً تحت قياس العكس لأن تعدية الحكم فيه من الأصل إلى الفرع على تقدير نقيض المدعى [(٢)] فيه إنما هو بعلة مثل علة الأصل * . [(٣)]

الثانى : أن يكون /(٢٣٢/أ) حكم الفرع مثل حكم الأصل ، إما نوعاً كقياس وجوب القصاص فى النفس فى صورة القتل بالمثقل على وجوب

---

(١) فى الأصل : (التوبيخ) والمثبت من (ص) .

(٢) فى الأصل : (الدعى) والمثبت فى (ص) .

* نهاية الورقة (٨٩) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المستصفى ٢ / ٣٣٠ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٩٧ الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٨ نهاية السول ٤ / ٣٢٩ الإبهاج ٣ / ١٧٥ .

القصاص فى صورة القتل بالمحدد ، أو جنساً كقياس إثبات ولاية النكاح على الثيب الصغيرة بالقياس على إثبات الولاية فى مالها ، فإن المماثلة إنما هو فى جنس الولاية لا فى نوعها ، واعتبار هذا القيد على ما ذكرنا فى حد القياس ظاهر ؛ فإنا ذكرنا فيه أنه إثبات مثل حكم معلوم آخر وهذا لا يتحقق إلا إذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل .

ومنهم[1] من استدل على اشتراطه بأن قال : الأحكام غير مشروعة لذواتها بل لما يترتب عليها من المصالح ومقاصد العباد سواء ظهر المقصود أو لم يظهر.

فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل علمنا أن ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل ضروره اتحاد الوسيلة فيجب إثباته .

وأما إذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل مع أنهالوسيلة إلى تحصيل المقصود، فإفضاؤه إلى الحكمة المطلوبة يجب أن يكون مخالفاً لإفضاء حكم الأصل إليها إذ المخالفة [2] بينهما فى الإفضاء أما أن يكون لزيادة فى إفضاء حكم الأصل إليها ، أو فى إفضاء حكم الفرع .

فإن كان الأول فلا يلزم من شرع الحكم فى الأصل رعاية لأصل المقصود وزيادة الإفضاء إليه ، شرع الحكم فى الفرع تحصيلاً لأصل المقصود [دون زيادة الإفضاء إليه ؛ لأن زيادة الإفضاء إلى المقصود [3]] مقصودة فى نظر العقلاء وأهل العرف .

وإن كان الثانى فهو ممتنع ؛ لأنا أجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع فى الأصل ، وعند ذلك فتنصيص الشارع على حكم الأصل دون حكم الفرع يدل على أن حكم الأصل أفضى إلى المقصود من حكم الفرع ، وإلا فلو كان

---

(١) وهو الآمدى انظر : الأحكام ٣ / ٢٤٨ .

(٢) فى الأصل (المخالف) والمثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الفرع أفضى إلى المقصود من حكم الأصل لكان أولى بالتنصيص عليه [١].

وفى هذه الدلالة نظر ؛ وذلك لأنا نسلم أنه إذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل علمنا أن ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل لكن لماذا يلزم منه إثبات مثل الحكم ؟

فإن قلت : لأن ذلك المقصود مقصود للشارع وهذا الحكم وسيلة إليه فيجب إثباته ليحصل مقصود الشارع .

قلت : نسلم أن ذلك المقصود مقصود للشارع فى الجملة لكن قد حصل ذلك حيث حصل فى الأصل ، فلم قلت أنه مقصود له على وجه التكرر حتى يلزم منه إثبات ما هو وسيلة إليه فى غير الأصل ، فالحاصل أن ما ذكره راجع إلى الاستدلال بحصول مقاصد [الدلائل على تقدير ثبوت [٢]] الوسائل على ثبوتها وهو فاسد ؛ لأنه يمكن أن يقال : دفع حاجة الفقير مقصود للشارع من وجوب الزكاة فى المال ، فبتقدير أن تجب الزكاة فى المال ثابتاً يحصل هذا المقصود فوجب أن يجب .

وأيضاً : **قوله** : مع أنه الوسيلة إلى تحصيل المقصود فإفضاؤه إلى الحكمة المطلوبة يجب أن يكون مخالفاً لإفضاء حكم الأصل إليها .

إن عنى به أنه يكون وسيلة إلى تحصيل مثل مقصود الأصل فهو غير لازم ؛ لأن بتقدير أن يكون حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل لا يجب أن يكون وسيلة إلى مثل ذات المقصود .

وإن عنى به : أنه يكون وسيلة إلى تحصيل مقصود من مقاصده ، أما مثله ، أو مخالفاً لما أن الحكم لا يشرع لا لمقصود فهذا مسلم ، لكن التقسيم المرت

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٨ الإبهاج ٣ / ١٧٥ تيسير التحرير ٣ / ٢٩٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

على هذا القسم غيـر منحصر ؛ لأنه حينـئذ يجوز[١] أن يكون إفـضاؤه إلى الحكمـة المطلوبة منه [مـخـالفاً فى النـوع لإفضـاء حكم الأصل إلى الحكمـة المطلوبة منه [٢]] فى الأصل وحـينئذ لا تنحـصر الأقسـام المحتـملة على هذا التقدير فيما ذكره من الأمرين ؛ لأن بتقدير أن يكون الحكم مخالفاً له فى النوع والإفضـاء إلى المصلحة أيضاً مـخالفاً له فى النـوع لا يجب أن يكون ذلك إما لزيادة فى إفضـاء حكم الأصل إليها ، أو فى إفـضاء حكم الفرع إليـها ؛ لأن ذلك إنما يجب بعد الإيجاد فى النوع ، أما مع المخالفة فى النوعية فلا .

فـإن قلت : صـريح قولكم هنا يدل علـى أن كون حكم الفـرع مماثلاً لحكم الأصل شرط ، وظاهر ما ذكرتم فى حد القيـاس يقتضى أنه ركن فإنكم ذكرتم فيه أنه إثبـات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر ، وإنما يذكـر فى الحد الأركان دون الشروط ، ولأنه لا يتصـور القياس بدون هذا القيد ، فـإنه لو أثبت فى الفرع حكم من غير اعتبار ثبوته بمحل آخر لم يكن ذلك من القياس فى شىء ، وإن أثبت باعتـبار ثبوته فى مـحل آخر لزمت المماثلة وإن أثبت فـيه حكم باعتـبار ثبـوت حكم آخر فى مـحل آخر فـإن لم يكن ذلك لعلة جـامعـة بينهمـا لزم التحكم؛ إذ ليس ثبوت ذلك الحكم فـيه أولى من ثبوت حكم آخر فيـه باعتبار ثبوته فى مـحل ما وأن كان لجـامع ؛ إذ الجامع الواحد يجـوز أن يكون مثبـتاً لحكمين مخـتلفين على ما تقدم تقـريره ، فحينئـذ ما عرف عليـة ذلك الجامع لذينك الحكمين مـن ذلك المحل قطعـاً ؛ إذ ليس الحكم الذى أثبت فى الفـرع مقارن له فى ذلك المحل بل بمحل آخر ؛ إذ مجرد المناسبة لا يفيد ظن العلية ما لم يقارنها الحكم وهو المعنى من اعتبارها وحينئذ يصير ذلك المحل أصل القياس فى الحقـيقـة وحصلت المماثـلة ولو أثبتت عليـة وصف فى / (٢٣٣/أ) صورة بالمناسبة مع الاقـتران أو بالدوران أو بغيرهمـا ثم أثبت الحكم فى صورة النزاع بماثبت كون ذلك الوصف علة من غير إلحاق إلـى تلك الصورة بل بقاعدة كلية

---

(١) فى (ص) (لأنه يجوز حينئذ) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

بأن يقال : هذا الوصف علة لما ثبت، وكل ما ثبتت العلة فيه يجب ثبوت الحكم فيه : فيجب ثبوت الحكم فى هذه الصورة لثبوت العلة فيه ، فنحن نمنع أن يكون ذلك قياساً لما سيأتى ، هذا إذا عرفت علية الجامع بالاستنباط ، أما إذا عرفت بالتنصيص فإن كان ذلك فى صورة مخصوصة بأن قال : علة هذا الحكم هذا الوصف لزمت المماثلة أيضاً ، وإن لم يكن كذلك بل نص على العلية مطلقاً بأن : قال علة الحكم الفلانى الوصف الفلانى فنحن لا نسلم أن إثبات ذلك الحكم فى موارد ذلك الوصف قياس ؛ وهذا لأن ما نحن فيه وهو قياس الفقهاء قياس تمثيلى ، وهذا الذى ذكرتموه من الصورة ليس منه فى شيء؛ لأنه ليس فيه إلحاق صورة بصورة بل هو إثبات للحكم فى صورة جزئية بقاعدة كلية ، وهو قياس المقدمتين والنتيجة فحينئذ كون حكم الفرع مثلا لحكم الأصل ركن فى القياس لا شرط .

قلت : لا منافاة * بين ما ذكرتم وبين ما ذكرنا ؛ فإن ما ذكرنا هو أنه شرط الفرع، وما ذكرناه من التحديد وما ذكرتم من الدلالة يقتضى أن يكون ركناً فى القياس ، ولا امتناع فى أن يكون الشيء ركناً لمجموع ويكون شرطاً لبعض أجزائه كقراءة الفاتحة فإنها ركن فى الصلاة ، وشرط لصحة القيام ، وكذلك التشهد بالنسبة إلى القعود بل أركان الصلاة كلها بهذه المثابة فإن بعضها شرط لصحة بعضها بمعنى أن صحة بعضها لا يوجد بدون صحة البعض الآخر .

الشرط الثالث : أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس ، وهذا على رأى من يجوز تخصيص العلة ، فأما من لم يجوز ذلك فلا يتصور اعتباره على رأيه ، وهذا فى الحقيقة ليس شرطاً للفرع الذى يقاس بل للفرع الذى يثبت فيه الحكم بمقتضى القياس [1] .

الرابع : أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه، وهذا ظاهر إذا كان ذلك

---

* نهاية الورقة (٩٠) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٤٨ .

الحكم المنصوص عليه على خلاف القياس وإلا لزم تقديم القياس على النص وهو ممتنع ، فأما إذا كان على موافقته ، فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع بعينه الذى دل على حكم الأصل أو غيره .

فإن كان الأول فالقياس ينبغى أن يكون باطلاً أيضاً ؛ لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من العكس ؛ لأن نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ؛ لأن التمسك به مستدرك ؛ لأنه لا يفيد فائدة زائدة أصلاً، ولأنه جار مجرى إثبات حكم الأصل بالعلة المستنبطة فيكون إثباتاً للأصل بالفرع ، فإن العلة فى محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه.

وأما إذا كان غيره فالقياس جائز فيه عند الأكثرين ؛ لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظن بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحد فإن القياس فى هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلاً ؛ لأن العلة المستنبطة من الحكم الذى هو ثابت فى الأصل والفرع بمقتضى نص واحد على حد سواء فرعه فلا يفوته ؛ لأن الفرع لا يؤكد أصله، بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكميهما متغايرين فإن العلة المستنبطة من حكم الأصل ما هى فرع الحكم الثابت فى الفرع لنصه [1] .

ومنع بعضهم من قياس المنصوص عليه مطلقاً محتجين بقصة معاذ - رضى الله عنه- فإنها تدل على مشروعيته عند فقدان النص ، وتدل على عدم مشروعيته عند وجدان النص ؛ لأن الحكم فى حديث معاذ - رضى الله عنه - معلق بكلمة إن ، وقد ثبت أن المعلق بكلمة إن عدم [2] عند عدمه ، فدل على أن الحكم بالقياس عند وجدان النص غير جائز ، وبأن الدليل ينفى العمل

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٩٩ الأحكام للآمدى ٣ / ١٥٠ نهاية السول ٤/ ٣٣٣ تيسير التحرير ٣ / ٣٠ .

(٢) كلمة (عدم) ساقطة من (ص)

بالقياس لما سبق غيره مرة ، ترك العمل به فى صورة فقدان النص للضرورة فيبقى ما عداه على الأصل ، وبالقياس على ما إذا كان حكم الفرع المنصوص عليه مخالفاً أو موافقاً لكنه ثابت بنص واحد .

وجوابه الأول : بمنع أن مفهومه الشرط حجة [1] ، وهذا لا يستقيم على رأينا .

سلمناه لكن المراد منه وجوب الحكم بقرينة توليته القضاء ، وبقرينة قوله : « فإن لم تجد فى كتاب الله ، قال : فبسنة رسوله » فإن الحكم بالسنة جائز مطلقاً سواء وجد فى الكتاب ما يدل عليه أو لم يوجد ، وبالإجماع ، وحينئذ لا يبقى فيه دلالة على المطلوب ؛ لأن النزاع إنما هو فى الجواز لا فى الوجوب، ونحن نقول : إن وجوب الحكم بالقياس مشروط بعدم وجدان النص ، فأما عند وجوده لا يجب الحكم بالقياس عندنا وإنما هو جائز فليس فيه دلالة على المطلوب .

سلمنا إطلاقه لكنه يدل عليه بطريق المفهوم وهو ضعيف بالنسبة إلى دلالة المنطوق ، ودلالة المعقول ، فوجب ترجح دلالة عموم قوله تعالى : ﴿فاعتبروا﴾ ودلالة ما ذكرنا من المعقول هنا ، والذى ذكر على أن القياس حجة / (٢٣٤/أ) عليه .

وعن الثانى : ما سبق غير مرة .

وعن الثالث : بالفرق أما بينه وبينما إذا كان الحكم مخالفاً فظاهر وأما بينه وبين الصورة الثانية فما تقدم من الإشارة إليه والكلام فى شرطية هذا ما تقدم فيما قبله [2] .

الخامس : أن لا يكون الحكم فى الفرع ثابتاً [قبل الأصل ؛ لأنه لو كان

---

(١) انظر كلام المؤلف على ذلك فى الجزء الأول ورقة (٣٢٩)

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٩٩ نهاية السول ٤/ ٣٣٤ تيسير التحرير ٣/ ٣٠١ .

كذلك للزم أن يكون الحكم فى الفرع ثابتاً [1]] بلا دليل ؛ ضروره أن دليله إنما هو القياس على ذلك الأصل فقط ؛ إذ الكلام مفروض فى فرع شأنه هذا وهو ممتنع ، أما إذا كان على حكم الفرع دليل آخر وذكر ذلك على سبيل الإلزام على الخصم فلا يمتنع ذلك [2]

وشرط بعضهم كأبى هاشم[3] واتباعه أن الحكم فى الفرع يجب أن يكون معلوماً بالنص فى الجملة لا تفصيلاً والمطلوب [بالقياس تفصيله فلولا العلم بورود ميراث الجد [4]] وإلا لما جاز استعمال القياس فى توريثه مع الإخوة ، وهو باطل .

أما أولاً : فلأن أدلة القياس تنفيه .

وأما ثانيا : فلأن الصحابة قاسوا « أنتِ عَلَيَّ حرامٌ » على الطلاق واليمين ، والظهار ، ولم يوجد فى ذلك نص يدل على الحكم لا جملة ولا تفصيلاً [5].

خاتمة

لهذا النوع فى بيان أنواع الأقيسة وأصنافها وإن تقدم ذكر بعضها .

وبيانها بتقسيمات :

القسمة الأولى : القياس إما أن يكون بذكر الجامع ، أو بإلغاء الفارق ، فإن كان الأول فذلك الجامع إن كان هو العلة فهو المسمى بقياس العلة سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بين الأصل والفرع نفس العلة .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ٢٥١ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٤٩٨ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٤٩٨ الأحكام للآمدى ٣/ ٢٥١ نهاية السول ٤ / ٣٣٢ الإبهاج ٣ / ١٧٥ تيسير التحرير ٣ / ١ ٣

مثاله . قولنا فى القتل بالمثقل : قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص كما فى صورة الجارح ، وإن كان الجامع وصفاً لازماً من لوازم العلة ، أو أثراً من آثارها ، أو حكماً من أحكامها فهو المسمى بقياس الدلالة ، سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بينهما دليل العلة لا نفسها .

مثال الأول : قياس تحريم النبيذ [على[1]] تحريم الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة [2] للشدة المطربة ، وهى ليست نفس العلة بل هى لازمة من لوازمها .

مثال الثانى : كقولنا فى القتل بالمثقل : قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً ، فوجب فيه القصاص كما فى الجارح فكونه أثم به ليس هو نفس العلة بل هو أثر من آثارها .

مثال الثالث : كقولنا فى مسألة قطع الأيدى باليد الواحدة : إنه قطع موجب لوجب الدية عليهم [فيكون موجباً لوجوب القصاص[3]] عليهم كما لو قتل جماعة واحداً فوجب الدية على المباشر* ليس نفس العلة الموجِبة للقصاص بل هو حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص بدليل اطرادها وانعكاسها ، كما فى القتل العمد العدوان والقتل الخطأ ، وشبه العمد فإلحاق صورة القطع بالقتل فى وجوب القصاص بجامع ما يشتركان فيه من وجوب الدية على القاتل يكون من باب قياس الدلالة .

ومن هذا الباب الاستدلال على الشىء بآثاره وخواصه وإن لم يعقل هناك علة كقولنا فى الوتر : صلاة تؤدى على الراحلة من غير أذان ولا إقامة فلا يكون فرضاً كسائر النوافل [4].

---

(١) كلمة (على) ساقطة من الأصل .

(٢) كلمة (الملازمة) ساقطة من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

* نهاية الورقة (٩١) من نسخة (ص) .

(٤) اختلف الفقهاء فى حكم الوتر ==

وإن كان الثـانى فهو المسمى بالقـياس فى معنى الأصل [كإلحـاق البول فى الكوز وصبه فى الماء الدائم بالبـول فيه فى النهى[1]] عنه وقد سـبق أنه يسمى بتنقيح المناط أيضاً [2].

القسمة الثانية : القياس ينقسم إلى مؤثر ، وملائم .

أما المؤثر فإنه يطلق باعتبارين .

أحدها : ما أثر عين الوصف فى عـين الحكم ، أو فى جنسه ، أو [3]جنس الوصف فى عين الحكم .

وثانيهما : ما كانت العلة فيه منصوصـة بالتصريح ، أو الإيماء أو مجمعاً ، ولا يخفى عليك أن بين التفسيرين عموماً وخصوصاً من وجه دون وجه

وأما الملائم ، فهو : ما أثر جنس الوصف فى جنس[4] الحكم .

ومنهم من قال : الملائم أقسام ثلاثة ، هذا [وما أثر عين الوصف فى جنس الحكم، أو جنس الوصف فى عين الحكم والمؤثر قـسم واحد وهو [5]] ما أثر عين الوصف فى عين الحكم [6] وقد سبق بعض هذا [7].

== فذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الوتر واجب .

وذهب الأئمة الثلاثة إلى أنه غير واجب بل هو سنة مؤكدة .

انظر الأقوال فى ذلك مع الأدلة فى :

المهذب ١ / ٨٣ المغنى ٢ / ١١٧ شرح فتح القدير ١/ ٤٢٣ القـوانين الفقهية ص ١٩ كشاف القناع ١ / ٤٨٦ - ٤٨٨ .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣٢٠ مـختصر ابن الحاجب وشرحـه للعضد ٢ / ٢٤٧ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٤١ فواتح الرحموت ٢ / ٣٢٠ .

(٣) فى الأصل : (أو فى جنس) والمثبت فى (ص) .

(٤) فى (ص) : (عين) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٦) انظر : المستصـفى ٢ / ٣١٩ الأحكام للآمدى ٤ / ٤ مختصر ابن الحـاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٤٢ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٨٢

(٧) انظر ص ٧٨٨

القسمة الثالثة : القياس ينقسم إلى : ما يكون ثبوت الحكم فى الفرع مساوياً لثبوته فى الأصل ويسمى بالقياس فى معنى الأصل وقد سبق مثاله .

وإلى ما لا يكون كذلك ، وهو ينقسم إلى قسمين ؛ لأنه إما أن يكون ثبوت الحكم فى الفرع أولى من الأصل ، أو لا يكون كذلك بل يكون أدنى ، والأول يسمى بالقياس بالطريق الأولى سواء كان قطعياً أو ظنياً على ما سبق مثالهما .

والثانى يسمى بالقياس مطلقاً من غير تقييد .

ولذلك اختلف فى كون القسمين السابقين قياساً أم لا ، بخلاف هذا القسم فإنه أطبق الكل على كونه قياساً .

مثاله : كقياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر ، وكقياس سائر المطعومات على الأشياء الستة .

وقد ينقسم القياس إلى جلىّ . وإلى خفىّ .

فالجلى القسمان الأولان[1] وما كانت العلة فيه منصوصه .

والخفى القسم الثالث [2] وقد تقدم للجلى والخفى تفاسير أخرى فى باب التخصيص بعضها مضاف للمذكور هنا ، وبعضه مخالف له [3].

القسمة الرابعة : القياس إما أن تكون العلة فيه منصوصة ، أو مستنبطة فالأول يسمى بالقياس المنصوص [عليه .

والثانى لا يخلو إما أن يكون طريق استنباطها المناسبة [4]] والإخالة أو السير

---

(١) وهما قياس العلة وقياس الدلالة .

(٢) وهو القياس فى معنى الأصل .

(٣) انظر : المنخول ص ٣٣٣ الأحكام للآمدى ٤/ ٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٧ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٣٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٢٠ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

والتقسيم ، [أو الشبه ، أو /(٢٣٥/أ) الطرد والعكس أو الطرد فقط .

فالأول يسمى قياس المناسبة وقياس الإخالة .

والثانى يسمى قياس السبر والتقسيم [1]]

والثالث يسمى بقياس الشبه .

والرابع قياس الدوران والاطراد والانعكاس .

والخامس يسمى بالقياس الطردى [2].

القسمة الخامسة : القياس ينقسم إلى قياس التلازم ، وإلى غيره .

فالأول هو الذى صرح فيه بصيغة الشرطية ، كقولنا: لو وجبت الزكاة فى حلى البالغة لوجبت فى حلى الصبية ؛ لأن وجوب الزكاة فى حلى البالغة إنما كان لدفع حاجة الفقير ، أو لصيانة المال للمناسبة والاقتران ، وهذا المعنى بعينه حاصل فى صورة النقض فيلزم من الوجوب في صورة النزاع الوجوب فيها ، لكن اللازم منتف فيلزم انتفاء الملزوم .

وقال الإمام : « يمكن أن يعبر قياس التلازم بعبارة أخرى أشد تلخيصاً من الذى تقدم ، وهى أن يقال : ثبوت الحكم فى الفرع يفضى إلى محذور ، فوجب أن لا يثبت دفعاً للمحذور ؛ وإنما قلنا ذلك ؛ لأنه لو ثبت الحكم فى الفرع فأما أن يكون الحكم [معللاً [3]] بالمشترك بينه وبين النقض أو لا يكون معللاً به بل بغيره ؛ إذ لا يجوز أن لا يكون معللاً أصلاً وإلا لما صح القياس؛ إذ القياس فرع تعليل الحكم .

فإن كان الأول لزم النقض ، إذ المشترك موجود فى صورة النقض والحكم غير حاصل فيه .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣١٨ الأحكام للآمدى ٤ / ٤

(٣) كلمة (معللاً) ساقط من الأصل ومثبتة فى (ص)

وإن كان الثانى لزم النقض أيضاً ؛ فإن المناسبة مع الاقتران دليل العلية فحصولهما بدون العلية يوجب النقض [١].

وفى كون هذا أشد تلخيصاً من الأول نظر .

والثانى هو الذى لم يصرح فيه بصيغته وأقسامه قد عرف مما تقدم .

القسمة السادسة : القياس ينقسم إلى ما يكون الحكم فى الأصل المقيس عليه ثابتاً بعلتين مختلفتين كعدم وجوب الزكاة فى حلى الصبية حين يقاس عليه حلى البالغة ، فيقال : حلى معد لاستعمال أمر مباح ، فلا يجب فيه الزكاة كحلى الصبية، أو لا يكون كذلك كما لو قيس الحلى المتنازع فيه على ثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة .

والأول يسمى بالقياس المركب لثبوت الحكم فيه بعلتين مختلفتين ، فالحكم وإن كان ثابتاً فى نفس الأمر بواحدة منهما عند كل واحد من المجتهدين لكن الاتفاق عليه ما حصل إلا بمجموعهما ، فلعله سمى مركباً بهذا الاعتبار وهو يكون فى النفى تارة كما سبق وهو الأكثر ، وفى الإثبات أخرى[٢] كقولنا فى ولاية الإجبار على البكر البالغة : بكر فوجب أن يثبت عليها ولاية الإجبار كما فى البكر الصغيرة .

واختلفت فى حجيته فالأكثرون على أنه ليس بحجة ؛ لأنه لا يجدى نفعاً ؛ إذ الخصم يسلم أن الحكم فى الأصل ثابت لكن يمنع أن يكون ثابتاً بالموجود فى الفرع بل بالمختص بالأصل ، فحينئذ يحتاج المستدل إلى أن يثبت عليته بالمناسبة والاقتران أو بغيرهما من الطرق ، وهو انتقال مسألة إلى أخرى وهو أيضاً بعينه موجود فى علة الخصم فإن بين ذلك فى صورة أخرى لا يتأتى للخصم فيها مثله فليقس عليه لئلا يطول الكلام من غير فائدة .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٠١ ، ٥٠٢ وكذلك الإبهاج ٣ / ١٧٦ .

(٢) فى الأصل : (الأخرى) والمثبت فى (ص)

ولأن المعتمد فى القياس إنما هو عمل الصحابة ولم ينتقل عنهم التمسك بالقياس المركب فلم يجز التمسك به .

وذهب الأقلون إلى أنه حجة يجوز التمسك به ، وعليه المتأخرون من الخلافين .

واحتجوا عليه بأدلة القياس المطلقة والعامة فإنها * لم تفرق بين قياس وقياس فوجب اندراج الكل تحتها ، ولا يخفى ضعف هذا التمسك والثانى يسمى بالقياس على الإطلاق وبالأقيسة البسيطة مقابلة له بالمركب (١) ولكن هذا آخر كلامنا فى القياس .

النوع الخامس عشر
فى الاعتراضات [وأجوبتها (٢)]

وهى تنقسم إلى صحيحة ، وفاسدة .

أما الصحيحة فهى وجوه عديدة :

الأول : الاستفسار ، وهو : طلب شرح مدلول اللفظ .

وضابط ما يصح عنه الاستفسار هو : ما لا يفهم معناه إما لإجماله أو لغرابته (٣) ؛ ولهذا قيل : إن كل ما فيه الاستبهام صح عنه الاستفهام (٤).

---

* نهاية الورقة (٩٢) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٣ / ١٩٧ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢١١.

(٢) كلمة (وأجوبتها) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر فى تعريف الاستفسار الأحكام للآمدى ٤ / ٦٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد٢/ ٢٥٨ تيسير التحرير ٤ / ١١٤ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٣١ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣١ إرشاد الفحول ص ٢٢٩ .

(٤) هذا القول لأبى بكر الباقلانى انظر : الأحكام للآمدى ٤ /٦٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٥٨ .

وهذا لأن الاستفهام طلب القيم ، وهو عند حصوله أو سبب حصوله باطل؛ أما الأول فظاهر ، وأما الثانى : فلأن وجود سببه يدل ظاهراً على وجوده وطلبه إذ ذاك طلب الحاصل ، وهو ممتنع ، وبتقدير أن لا يكون الفهم حاصلاً فإنه يكون من تقصيره ، أو لعدم قابليته ، وإلا لم يكن ذلك البيان كافياً وعلى التقديرين ليس له الاستفهام إذ لا يزيل ذلك بيانه الثانى وإلا فبيانه الأول أزال ذلك لكونه مثله فى كونه بياناً له .

وهذا السؤال متجه ، وإن كان بعض المتأخرين من الجدليين أنكره [1] ؛ لأن التصديق[2] فرع التصور[3] ، فلو لم يكن معنى اللفظ معلوماً عنده لم يمكنه منع دلالة الدليل على المتنازع فيه ، ولا نسلمهما ؛ لأن المنع أو التسليم عن عماية باطل ، ومن هذا نعرف أن هذا السؤال [مقدم [4]] بالرتبة على غيره من / (٢٣٦/ أ) الأسئلة فلا جرم استحق التقديم وضعاً [5] .

وصيغته : « ما » وما يجرى مجراه فى السؤال عن التصور عن مدلول اللفظ نحو قولك : إيش تعنى من هذا اللفظ ؟ ، أو هل المراد منه هذا أو ذاك [6]؟

فإن قلت : ينبغى أن لا يقبل هذا السؤال ؛ لأن اللفظ لا يخلو إما أن لا يكون فيه الإجمال ، أو يكون ، وعلى التقديرين يجب أن لا يقبل أما إن كان الواقع هو الأول؛ فلأن السؤال حينئذ يكون باطلاً لما سبق ، ولأن طلب التفسير مع أن اللفظ مفسر نوع من العناد فكان باطلاً .

---

(١) فى (ص) : (أوله) .

(٢) عرفه الرازى فى المحصول جـ ١ ق ١ / ١٠٥ بأنه : إسناد الذهن أمراً إلى أمر بالنفى أو بالإثبات إسناداً جازماً أو ظاهراً .

(٣) التصور : ادراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفى أو إثبات .
انظر : التعريفات ص ٥٩ .

(٤) كلمة (مقدم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٦٩ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٥٨ جمع الجوامع وشرحه للمحلى وحاشية البنانى عليه ٢/ ٣٣١ شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٠ .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٠ .

وأما إن كان الواقع هو الثانى ؛ فلأنه حينئذ يجب بيان نفيه على المستدل ؛ لأن شرط دلالة الدليل أن لا يكون مجملاً وبيان شرط الدلالة على المستدل فلا فائدة فى هذا السؤال فكان باطلاً .

قلت : نختار من القسمين القسم الثانى ، وإنما لا يجب على المستدل بيان نفى الإجمال فى كل واحدة من آحاد الصور وإن كانت الدلالة متوقفة على نفيه؛ لأن الأصل عدم الإجمال فلا يجب عليه بيان نفى الإجمال فى كل واحدة من الصور اعتماداً على الأصل ، فإذا استفسره المعترض فله أيضاً دفعه بأن يقول : سؤال الاستفسار يقتضى تحقق الإجمال والأصل عدمه ، فإذا بين المعترض إجماله بأن بيَّن تردده بين احتمالين ، أو بيَّن أنه مشترك بين المعنيين ، وإن لم يبين تساويهما ؛ إذ الأصل عدم الترجيح أو لأن ذلك مما يشق ، فعلى المستدل إذ ذاك بيان نفيه إما بأن يقول : أحد الاحتمالين بعينه راجح بناء على أنه حقيقة اللفظ ، والآخر مجازه ، أو الحقيقة راجحة بناء على أنها الأصل فى الكلام ، أو بناء على أنه الغالب فى الاستعمال أما لغةً ، أو عرفاً ، أو شرعاً، أو بأن يبين أن مراده من الاحتمالين إنما هو هذا دون ذاك ولا يكفى فى ذلك أن يقول يجب اعتقاد رجحان الاحتمالين دفعاً للإجمال عن الكلام ؛ لأن ذلك لا يعين ما هو المراد منهما ، هذا كله إذا كان سبب الاستفسار الإجمال [1] .

أما إذا كان سببه غرابة اللفظ[2] ، فليس له إلا أن يعين المراد أو يقول هذا اللفظ مشهور متداول فيما بينهم إذا كان كذلك ، وذلك يدل ظاهراً على أن

---

(١) مثال الإجمال : كما لو قال المستدل : المطلقة تعتد بالأقراء فلفظ « الأقراء » مجمل فيقول المعترض : ما مرادك بالأقراء ؟ فإذا قال : الحيض ، أو الإطهار . أجاب بحسب ذلك من تسليم أو منع .

انظر : جمع الجوامع بشرح المحلى مع حاشية البنانى ٢ / ٣٣١ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣١.

(٢) مثال الغرابة : كقوله : لا يحل السيد أى الذئب . فيطلب منه تفسير السيد .

انظر المرجعين السابقين .

معناه مشهور فيما بينهم فـلا يجب عليه بيانه ، ولا يكفيه فى حسن السؤال عدم معرفته إن كان اللفظ مشهوراً فيما بينهم ؛ لأن ذلك يضاف إلى تقصيره ، أو بلادته ، وحينئذ لا يحسن منه هذا السؤال [١] .

الاعتراض الثانى

أن يمنع كون هـذا الحكم مما يمكن إثباته بالقـياس ، وهذا السـؤال إذا توجه على المستدل أى بأن كان ذلك الحكم فى نفس الأمر كذلك ، أو عند المناظرين فليس له الجواب وتعين انقطاعه ، وهو على ضروب وأنحاء :

أحدهما : أن يكون ذلك الحكم مما لا مدخل للقياس فيه ألبتة بالاتفاق سواء كان القياس قطعياً أو ظنياً .

مثاله : إثبات كـون التسـمية آية من الفـاتحة ، أو إثبـات كونها لـيست بآية منها[٢] ؛لأن طريق إثبات القـرآن ليس إلا النقل المتواتر ؛ لأنه معجـزة الرسول الدالة على صدقه ، فيجب أن تكون مقطوعة المتن والدلالة ، وذلك لا يحصل

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٧٠،٧١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٥٨ ، ٢٥٩ مختصر الروضة ص ١٦٦ تيسير التحرير ٤ / ١١٤ إرشاد الفحول ص ٢٢٩.

(٢) اتفق الفقهـاء على أن البسملة جزء من آية فـى قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ سورة النمل ، الآية (٣٠) .

واختلفوا فى أنها هل هى آية من الفاتحة ومن أول كل سورة أو لا ؟ على أقوال :

الأول : هى آية الفاتحة ومن كل سورة وهو مذهب الشافعى - رحمه الله - .

الثانى ليـست آية من الفاتحـة ولا من شىء من سور القـرآن وهو مذهب مـالك - رحمه الله-

الثالث هى آية تامة من القرآن أنزلت للفصل بين السـور وليست آية من الفاتحة وهو مذهب أبى حنيفة - رحمه الله وهو الأصح عند الحنابلة

انظر المهذب ١ / ٧٩ بـدائع الصنائع ١ / ٣ ٢ تفسيـر القرطبى ١ / ٩٣ كـشاف القناع ١ ٣٣٥ ٣٣٦ حاشية ابن عابدين ١ / ٣٢٩ ، ٣٣

بالقياس بل بالنقل المتواتر ، ولأنه أصل الشريعة من غير جهة المعجزة أيضاً ؛ إذ أصول الأحكام والأركان مذكورة فيه فيجب أن يكون مقطوعاً به من هذا الوجه أيضاً .

والمراد من هذا القياس قياس المعنى .

وأما قياس الدلالة فلا يمتنع إجراؤه فيه لكن لا يفيد القطع ، وذلك كاستدلال أصحابنا [1] فى أن التسمية آية من آية القرآن : بأنها مكتوبة بخط المصحف فى أوائل السور من غير نكير ، بل النكير حذفها عنها مع أنهم كانوا يجردون المصاحف عما ليس منه كالتأمين حتى عن الأعشار [2] ، والنقط ، وذلك إن لم يفدنا القطع بكونها من القرآن فلا أقل من أن يفيد الظن الغالب بكونها منه ، والمسألة لقوة الشبهة فيها من الجانبين منعت من حصول القطع فيها ، وكذلك منعت من التكفير من الجانبين .

وثانيها : أن يكون الحكم مما يراد فيه القطع لا الظن ، والقياس المستعمل فى إثباته لا يفيده ، بأن لم تكن مقدماته قطعية كأكثر المباحث الكلامية ، كما يقال: الفعل فى الشاهد لا لغرض ، أو لغرض الإيلام عيب قبيح فوجب أن يكون فى الغائب [3] كذلك ، والجامع كون الفاعل فاعلاً بالاختيار ، ويلزم من هذا أن لا يكون الله تعالى فاعلاً للكفر والمعاصى ، إذ ليس له فى خلقه غرض لا بالنسبة إلى ما يرجع إليه سبحانه وتعالى ، ولا بالنسبة إلى العبد ؛ لأنه ليس له فى ذلك مصلحة ، ولا يقع لا عاجلاً ولا آجلاً بل محض المضرة والإيلام ، وذلك لا يصلح أن يكون غرضاً ، ويلزم من هذا أن لا يكون خالقاً* لأفعال العباد ، ولأن تكون أفعاله معللة بالمصالح ويلزم أن يتطرق

---

(١) انظر : المهذب ١ / ٧٩ .

(٢) مثل الحزب ونحوه .

(٣) التعبير عن الله عز وجل بالغائب لا يليق كما سبقت الإشارة إليه .

* نهاية الورقة (٩٣) من نسخة (ص)

التحسين والتـقبيح إلى أفعـاله تعالى ، وهذه المباحث كلها يراد فـيها القطع ، والقياس المستعمل فيه لا يفيده .

وثالثها : أن يكون الحكم المثبت بالقياس قاعدة من قواعد أصول الفقه ككون خبر الواحـد حجة بالقياس على قبـول الفتوى والشهادات وككون إجمـاع غير الصحابة حجه بالقياس على إجماع الـصحابة ، وككون القياس حجة بالقياس على الاجتهاد /(٢٣٧/أ) فى طلب القبلة ، فإن كان المطلوب فى هذه القواعد فالقياس فيها باطل كما فيمـا ذكر من قبل ، وإن اكتفى فيها بالظن ساغ القياس فيها كما فى غيرها من الظنيات ، وقد تقدم أن الأكثرين من الأقدمين على أن هذه القواعد يجب أن تكون معلومة ، وأن أدلتـها تكون معلومة ، وأن أدلتها يجب أن تكون قاطعة [(١)] فلا يجرى فيها القياس .

ورابعها : أن يكون الحكم المثبت بالقياس من أمـور الخِلْقَة والعادةِ ، كإثبات الحيض للحامل بالقياس على الحائل بجامع جواز الاستحاضة عليهما فقد ذكرنا من قبل أن ما طريقة العادة والخلقة لا يجرى فيها القياس [(٢)] ؛ لأن أسبابها غير معلومة ، ولا مظنونة ، فيتعذر جريان القياس فيه ، وبالجملة : إن الحكم مهما كان لا يجرى فيه بالقياس بالاتفاق ، أو عند المستدل لما تقدم من الأسباب ، أو غيره نحو أن لا يكون المقيس عليه صـالحاً لذلك : بأن كان منسوخاً ، أو كان الحكم خاصـاً فى تلك الصورة ، أو نحـو أن لا تعقل فـيه علة مناسـبة ، أو شبـهية ، أو طردية عند من يقـول بهما ، فـإنه لا يمكن إثباته بالقيـاس [فإذا حاول المستدل إثبـاته بالقياس[(٣)]] وتوجـه إليـه المنع فلـيس له الجـواب وتعين انقطاعه ، فأما إذا كان الحكم مما لا يجرى فيه القياس عند الخصم دون المستدل فله أن يثـبت ذلك بالقيـاس ، فإن توجـه إليه المنـع فله أن يجب عنه بالدلالة على جواز جريان القياس فيه [(٤)].

---

(١) انظر ص ٣٦٢ من هذه الرسالة .

(٢) انظر ص ٧٣٧ من هذه الرسالة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر الكلام على هذا الاعتراض فى : الأحكام للآمدى ٤/ ٧٥ مـختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦١ .

الاعتراض الثالث

فساد الاعتبار .

ومعناه : أن ما ذكره من القياس أو تركيبه فاسد الاعتبار [١] ، كما إذا كان القياس مخالفاً للنص ، أو للإجماع [٢] ،أو كان أحد مقدماته كذلك ؛ لعدم صحة الاحتجاج به حينئذ ، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس كما تقدم ذكره ، أو كان تركيبه مشعراً بنقيض الحكم المطلوب ، ويختص هذا القسم [بفساد [٣]] الوضع .

ومثاله : إلحاق المصراة بغيرها من المعيب فى حكم الرد وعدمه ، ووجوب بدل لبنها الموجود فى الضرع ؛ لأن هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها [٤].

---

(١) انظر كلام الأصوليين على هذا الاعتراض فى اللمع ص ٦٥ ، ٦٦ روضة الناظر ص ٣٣٩ الأحكام للآمدى ٤ / ٧٢ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٥٩ المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ٢ / ٣٢٤ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣٦ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٠ .

(٢) مثال ما خالف النص : قياس الصوم الواجب أداء على الصوم الواجب قضاء فى أن كلا منهما لا يصح بنية من النهار بجامع أن كلا صوم مفروض ، فهذا مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿ **والصائمين والصائمات أعدَّ الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً** ﴾ فإنه يدل على أن كل صائم يحصل له أجر عظيم ، وذلك يستلزم الصحة ومثال ما خالف الإجماع : قياس الزوجة بعد موتها على الأجنبية فى أنه لا يجوز للزوج أن يغسلها ، كما أنه ليس له أن يغسل الأجنبية ، فهذا قياس مخالف للإجماع ، وبيانه : أن علياً غسَّل فاطمة بعد موتها ولما علم بذلك الصحابة لم ينكروا عليه .

انظر : شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٧ مذكرة أصول الفقه للشنقيطى ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٣) كلمة (بفساد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر . شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣٨

وأما إلحاق الفرع بالأصل الذى الفرق بينه وبين الفرع ، وإن كان ظاهراً جداً فليس من هذا القبيل على الأظهر ؛ لأن سؤال « الفَرْق » سؤال مستقل قادح فى كون المشترك علة فلم تصح فيه العلة ، بخلاف ما نحن فيه فإنه ما رد القياس لكون مقدماته ما صحت فى ذاتها ، بل لمخالفة القياس أو أحد مقدماته لمقتضى النص أو الإجماع .

وهذا السؤال يمكن أن يتقدم على سؤال المَنُوعَات ؛ لأنه لما كان فاسد الاعتبار أغنى ذلك عن منع مقدماته ، ويمكن أن يتأخر ؛ لأن المستدل يطالب أولاً بتصحيح مقدمات ما ادعاه من صحة القياس ، فإذا قام بذلك فبعد ذلك إن أمكن إثبات مقتضاه أثبت وإلا رد لعدم اعتباره [1] .

وسبيل الجواب عن هذا السؤال : بالطعن فى سند النص ، وبمنع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد اعتبار القياس إن أمكن ، أو تأويله ، أو القول بالموجَب ، أو المعارضة بنص آخر ليسلم له القياس ، أو أن يبين أن القياس فى قوة النص كما فى مفهوم الموافقة ؛ ولهذا جاز النسخ به كما بالنص فحينئذ تجرى فيه الترجيحات فإن كان له ما يرجحه على ذلك النص سقط سؤال عدم اعتبار القياس عنه وإلا لزمه ذلك[2] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٢ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢٥ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٥٩ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢٤ مختصر الروضة ص ١٦٦ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣ إرشاد الفحول ص ٢٣٠ .

الاعتراض الرابع

فساد الوضع .

اعلم أنه ينبغى أن يعرف أولاً معنى صحة وضع القياس حتى يسهل معرفة فساد وضع القياس ؛ لأن فساد الوضع ضد صحة الوضع ، ومعرفة الضد يعين على معرفة الضد الآخر لاسيما إذا كان عدمياً ، فإن معرفة الملكات تتقدم على معرفة إعدامها .

فصحة وضع القياس : أن يكون على هيئة صالحة بحيث يترتب عليه ذلك الحكم سواء كان على هيئة يصلح لأن يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفى ، أو الإثبات ، أو التخفيف ، أو التغليظ ، أو غيرهما ، أو لم يصلح ذلك أيضا[1] .

مثال الثانى : ما إذا كان المذكور فى القياس وصفاً لا يصلح للعلية نحو الوصف الطردى إذا قلنا لا يجوز التعليل به .

مثال الأول : ما إذا كان المذكور فى القياس وصفاً مشعراً بضد ذلك الحكم إما فى النفى كقولنا فى أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كلفظ الإجارة ، فإن كون غير النكاح ينعقد به يقتضى انعقاد النكاح به لا عدمه ؛ لأن اعتبار يقتضى الاعتبار لا عدم الاعتبار[2] .

---

(١) انظر البرهان ٢ / ١٠٢٨ الأحكام للآمدى ٤ / ٧٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦ المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ٢ / ٣٢١ ، مختصر الطوفى ص ١٦٦ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٤٤ تيسير التحرير ٤ / ١٤٥ فواتح الرحموت للآمدى ٢ / ٣٤٦

(٢) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٧٣

وفى هذا المثال نظر من حيث أنه ليس فيه إلا مناسبة الاعتبار بالاعتبار لا أن فيه وصفاً يشعر بانعقاده .

والأولى أن يذكر له مثال آخر ، وهو كقولنا فى بيع المعاطاة فى المحقَّرات : بيع لم يوجد فيه سوى الرضا فوجب أن لا ينعقد كما فى غير المحقرات ، فإن حصول الرضا مما يناسب الانعقاد (1) لا عدمه .

وكقولنا : مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة ، فيقال : المسح يشعر بكراهة التكرار كما فى الخف .

وأما فى التخفيف فكقول الحنفية : القتل العمد العدوان كبيرة محضة وجناية عظيمة ، فلا تجب فيه الكفارة كما فى غيره من الكبائر نحو الردة والفرار من الزحف فإن كونه كبيرة محضة وجناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف .

وأما فى التضييق والتوسيع /(٢٣٨/أ) فهو كقولهم فى أن وجوب أداء الزكاة على التراخى : مال وجب على وجه الارتفاق لدفع الحاجة فوجب أن يكون على التراخى كالدية على العاقلة ، فإن كونه وجب لدفع الحاجة يقتضى أن يكون واجباً على الفور لا على التراخى (2) .

ثم اعلم أن بين هذا السؤال [وما قبله (3)] عموماً وخصوصاً مطلقاً فإن كل ما كان فاسد الوضع كان * فاسد الاعتبار من غير عكس فقد عرف ذلك مما سبق .

وقيل على كون فساد الوضع سؤالاً مستقلاً بنفسه : بأن اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه إما أن يدعى أنه مناسب لنقيض الحكم من الجهة

---

(1) فى (ص) : (الاعتقاد) .

(2) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٣ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٠ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢١ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٤٤ .

(3) كلمة (وما قبله)ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* نهاية الورقة (٩٤) من نسخة (ص) .

التى تمسك بها المستدل ، أو من جهة أخرى ، فإن كان ذلك من الجهة التى تمسك بها المستدل فيلزم أن يكون الوصف غير مناسب لحكمه ؛ ضرورة أن الوصف الواحد لا يناسب حكمين متنافين من جهة واحدة فيرجع حاصله إلى القدح فى المناسبة ، وهو عدم التأثير لا أنه سؤال آخر .

وإن كان ذلك من جهة أخرى فلا يمنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التى تمسك بها ، ثم لا يخلو إما أن يكون كل واحدة من المناسبتين معتبرة فى صورة ، أو لا يكون كل واحد منهما معتبرة أو تكون إحداهما معتبرة دون الأخرى ، فإن كان الأول فحاصله يرجع إلى سؤال المعارضة لا أنه سؤال آخر فيجب على المستدل الترجيح ، وإن كان الثانى خرج كل واحدة منهما أن يكون دليلاً ، فلم يكن وصف المستدل مشعراً بنقيض الحكم المرتب عليه ، وإن كان الثالث فتلك إما مناسبة المستدل ، أو المعترض ، فإن كان الأول كان ما ذكر من المناسبة مشعراً بترتب الحكم هو مطلوب المستدل دون حكم المعترض فلم يكن مشعراً بنقيض الحكم [الذى المطلوب ، وإن كان الثانى كان المعتبر مناسبة المعترض لا المستدل فلم تكن مناسبة المستدل مشعراً بنقيض الحكم [1]] المطلوب إذ مجرد المناسبة غير كافية فى الإشعار بترتب الحكم أو نقيضه عليه بل لابد وأن يكون مع المناسبة معتبراً أيضاً [2].

وجوابه : أنه ليس فساد الوضع منحصراً فيما إذا كان الوصف مشعراً بنقيض الحكم المطلوب حتى يكون القدح فيه قدحاً فى فساد الوضع ، بل هو أعم منه لما سبق أنه ينقسم إلى قسمين .

سلمناه فلم لا يجوز أن يكون من جهة واحدة .

قوله : إن مناسبة الواحد من جهة واحدة لمختلفين محال .

قلنا : نعم إذا كان حقيقتين ، فأما إذا كانتا إقناعيتين ، أو أحدهما إقناعية

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٢) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٧٤ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦١

والأخرى حقيقية فلا سلم إحالته

سلمناه فلم لا يجوز أن يكون من جهتين مختلفتين .

قوله : فإن كانت المناسبة من جهتين معتبرتين فحاصله يرجع إلى سؤال المعارضة.

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن سؤال المعارضة أعم منه ، والعام ليس عين الخاص فحينئذ يكون له أن يورد ذلك تارة على وجه المعارضة ، وتارة على وجه فساد الوضع ويختلف جواب المستدل عنه بحسب اختلاف الإيرادين .

فعلى الأول يجيب بالترجيح وبالمعارضة وبالقدح فى مناسبته .

وعلى الثانى يتعين الأخير .

سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن تكون المناسبة الحقيقية المعتبرة إنما هى مناسبة المعترض ، ومناسبة المستدل ليست مناسبة حقيقية معتبرة بل إقناعية فعند بيان جهة مناسبة المعترض يتبين أن ما ذكره من الوصف مشعر بنقيض حكمه فيكون فاسد الوضع[1] .

الاعتراض الخامس

المنع : وهو متطرق إلى جميع مقدمات القياس ، فتارة يمنع حكم الأصل وتارة يمنع كونه معللاً [وبتقدير كونه معللاً يمنع كونه معللاً [2]] بالوصف الذى أبداه إما لعدم صلاحيته للعلية ، وبتقدير صلاحيته لها لكن يمنع كونه معللاً به لاحتمال أن يكون معللاً بغيره ، وبتقدير أن يكون معللاً به لكن يمنع

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٧٤ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦١ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢١ مختصر الروضة ص ١٦٦ تيسير التحرير ٤/١١٧ إرشاد الفحول ص ٢٣٠

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

وجوده فى الأصل، وبتقدير وجوده فيه يمنع كونه وصفاً متعدياً بل هو قاصر على تلك الصورة ، وبتقدير كونه متعدياً يمنع كونه حاصلاً فى الفرع فهذه ممنوعات محضة تتوجه إلى مقدمات القياس ، وأجوبتها بإزالة تلك الممنوعات بطرقها المشهور [1] ، وقد تقدم ذكر أكثرها [مثل الجواب عن المنع الثانى والثالث [2]] أن يبين [أن [3]] فى المحل وصفاً مناسباً فيقول : لو لم يكن الحكم معللاً به ، فإما أن لا يكون معللاً أصلاً ، أو يكون معللاً بغيره ، والأول باطل لما تقدم فى باب المناسبة من أن الأحكام معللة بالحكم والمصالح ، والثانى أيضاً باطل ؛ إذ الأصل عدم وصف آخر ولو أبدى المعترض وصفاً آخر فجوابه بالترجيح على ما ستعرف ذلك .

غير أن العلماء اختلفوا فى أن منع الحكم إذا توجه على المستدل هل يصير منقطعاً أم له أن يجيب عنه بالدلالة على إثباته كغيره من المنوعات ؟ فذهب جمع إلى انقطاعه ، لأنه إن لم يجب عنه فظاهر ، وإن أجاب عنه للدلالة عليه فكذلك ؛ لأنه شرع أولاً فى الدلالة على حكم الفرع والآن عدل عنه ، وشرع فى الدلالة على حكم الأصل فصار كما لو شرع فى إقامة الدلالة على مسألة ثم انتقل عنها إلى مسألة أخرى [أ [4]] وإلى دلالة [أخرى [5]] فإنه يصير منقطعاً وفاقاً فكذا ها هنا /(٢٣٩/أ).

وذهب جمع إلى أنه لا يصير منقطعاً بذلك بل له أن يجيب عنه بالدلالة

---

(١) انظر كلام الأصوليين على هذا الاعتراض فى البرهان ٢ / ٩٦٨ المنخول ص ١ ٤ روضة الناظر ص ٣٤٠ الأحكام للآمدى ٤ / ٧٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦١ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢٦ شرح الكوكب المنير ٤ /٢٤٦ تيسير التحرير ٤ / ١٢٧ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٢ إرشاد الفحول ص ٢٣

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

(٣) كلمة (أن) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

(٤) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

(٥) كلمة (أخرى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

على إثباته كغيره من المنوعات ، وهو الأظهر [لأنه [(١)] لما شرع في الدلالة على إثبات حكم الفرع فقد التزم الشروع في إثبات ما هو من لوازمه كما في غيره من المقدمات فإنه لو وجه إليه منع كون الوصف الذى أبداه علة وحاصلاً في الأصل أو في الفرع فإنه يجيب عنه بإقامة الدلالة [عليه وفاقاً فكذا ها هنا لأن كل واحدة من هذه المقدمات ركن [(٢)]] من أركان القياس فلا يصير بالمشروع في إقامة الدلالة على حكم الأصل منقطعاً بخلاف ما لو شرع في مسألة أخرى ، أوفى دلالة أخرى ؛ لأن كل واحد منهما ليس من لوازم ما شرع فيه أولاً بل هو أمر أجنبى عن فيكون بالشروع فيه يصير منقطعاً ، أما إقامة الدلالة على ثبوت حكم الأصل فهو من لوازم إثبات الحكم في الفرع عند توجه المنع إليه فلا يصير به منقطعاً .

ومنهم من فصل فقال : إن كان منع الحكم ظاهراً بأن لا يكون فيه إبهام ومشابهة ولم يختلف قول إمامه في ذلك ، كما لو قيس ولوغ الخنزير على ولوغ الكلب في وجوب الغسل سبع مرات بجامع كونه [نجس العين[(٣)]] فيقول الخصم : إن الحكم في ولوغ الكلب غير ثابت عندى بل الواجب غسله ثلاثاً كسائر النجاسات الحكمية فإنه يصير منقطعاً .

وإن لم يكن ظاهراً * كما إذا قاس الحنفى الإجارة على النكاح في أنه ينفسخ بموت أحد العاقدين فيقول : عقد على المنفعة فيبطل بموت أحد العاقدين كالنكاح ، فنقول: لا نسلم أن النكاح يبطل بموت أحد[(٤)] العاقدين بل الموت منتهى النكاح ، هذا هو المذهب عندنا ، والاستحسان عندكم ، لأن

---

(١) كلمة (لأنه) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت في (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

* نهاية الورقة (٩٥) من نسخة (ص) .

(٤) كلمة (أحد) ساقطة من الأصل ومثبتة في (ص)

لأبى حنيفة - رضى الله عنه - فى المسألة قياساً واستحساناً فالقياس أنه يبطل به ، والاستحسان أنه لا يبطل به بل ينتهى أن غايته فهذا خفى فإن بين البطلان والانتهاء اشتراكاً ظاهراً ، وفرقاً خفياً ، فإنه لا يصير منقطعاً ، وهذا اختيار الأستاذ أبى إسحاق .

وقال الشيخ الغزالى - رحمه الله - : « يتبع فى ذلك عرف المكان الذى هو فيه ، ومصطلح أهله فى ذلك ، فإن كانوا يعدون ذلك انقطاعاً فإنه يصير به منقطعاً وإلا فلا ، وقد نقل عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى أنه لا يصير به منقطعاً ، ولا يجب عليه ذكر الدلالة على الحكم أيضاً بل له أن يقول . إنما قست على أصلى [1].

وهذا بعيد جداً : لأن القياس على أصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا بطريق الاعتقاد ولا بطريق الدلالة عليه لا ينتهض دليلاً على الخصم ، نعم يستقيم ذلك إذا فرع على مذهب نفسه لكن لا يتصور فى ذلك منع ولا تسليم [فإن قلت[2]] : إذا كان اللفظ الدال على ثبوت حكم الأصل عاماً وهو ينقسم إلى ممنوع الحكم ، وغير ممنوع الحكم ، فإذا منعه الخصم بناء على أن الحكم غير ثابت فى جميع أفراد العام وليس للمستدل دليل على إثبات ذلك الحكم على سبيل العموم فهل يصير بذلك منقطعاً ، أم له أن يقول : إنما قست على تلك الأفراد التى ثبت الحكم فيها دون الجميع أو وإن قست على جميع تلك الأفراد لكن إذا خرج بعض تلك الأفراد عن أن يكون أصلاً بقى الباقى صالحاً لذلك فلا يبطل قياسى بالكلية .[قلت[3]] : الأشبه أنه لا يصير منقطعاً بمجرده وله أن يجيب عن منعه بالاحتمال الأول دون الثانى ، وذلك لأنه لما قاس على جميع تلك الأفراد ولم يصح له ذلك كمن ادعى دلالة

---

(١) انظر تلك الأقوال فى المنخول ص ٢ ٤ الأحكام للآمدى ٤ / ٧٥ ، ٧٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦١ ، ٢٦٢ إرشاد الفحول ص ٢٣

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص)

(٣) كلمة (قلت) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص)

الدليل على المطلوب من وجهين ولم يصح له إلا وجه واحد فإنه يصير به منقطعاً فكذا [هنا (١)] .

واعلم أنه إذا كان فى المسألة روايتان عن إمام الخصم ، أو عن بعض أصحابه فله أن يمنع الحكم بناء على إحدى الروايتين ، وللمستدل هنا طريق آخر فى الجواب بأن يقول : إنما قست على أشهر الروايتين وعلى المذهب المفتى به ، والرواية الأخرى غريبة ، والمناظرة تقع على المذهب المفتى به ، وعلى المشهور (٢) .

ثم إذا ذكر المستدل الدلالة على الحكم .

فمنهم من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع ، وتعذر الاعتراض منه على دليل المستدل لإفضائه إلى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الأصلى فى أول النظر .

ومنهم من قال : لا يعد منقطعاً ، ولا يمنع من الاعتراض على الدليل ، ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلاً على الحكم وإلا لم يكن لقبول منع الحكم مع تمكين المستدل من الاستدلال عليه معنى ، فإنه إذا علم أنه لا يمكن المعترض من الاعتراض على ما يذكر من الدليل على الحكم فإنه ربما يذكر ما ليس [دليلاً عليه (٣)] (٤) ومن جملة المنوع القوية منع وصف العلة ، كقولنا فى أن إفساد صوم رمضان بالأكل والشرب لا يوجب الكفارة : الكفارة (٥) شرعت زجراً عن ارتكاب الجماع الذى هو محذور الصوم فوجب أن يختص به كالحد .

---

(١) كلمة (هنا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الموضعين السابقين .

(٥) كلمة (الكفارة) ساقطة من (ص)

فيقول المعترض . لا نسلم أن الكفارة شرعت زجراً عن الجماع الذى هو محذور الصوم بخصوصيته ، بل زجراً عن الإفطار الذى هو محذور الصوم وهو شامل للموضعين أعنى الجماع والإفطار

ونحوه أيضاً قولنا : فيما إذا قتل المسلم الذمى : قتل غير مكافٍ له فوجب أن لا يجب عليه القصاص كما إذا قتل الحربى ، فيقول الخصم : لا نسلم أنه قتل غير مكاف له ؛ وهذا لأن المكافأة فى جميع الأمور غير معتبرة وفاقاً/ (٢٤٠/أ) بل فى بعضها ، فلم قلت أن الإسلام مما يجب رعاية المكافأة فيه حتى لا يجب القصاص ، وسبيل الجواب فيه : أن يبين أن ذلك الوصف حاصل فى العلة معتبر فيها مثلاً أن يقول فى المثال الأول : أنه عليه السلام رتب الكفارة على الجماع لأن الأعرابى لما سأل عن ذلك أوجب عليه الكفارة فكان نازلاً منزلة قوله : جامعت فى نهار رمضان فكفِّر ، وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية على ما سبق تقريره فوجب أن تكون العلة هو الجماع بخصوصيته لا الإفطار بعمومه ؛ لأنه لم يرتب على عموم الإفطار .

ونحوه أيضاً فى المثال الثانى ، فإنه (لما) قال عليه السلام : « لا يقتل مسلمٌ بكافر » دل على أنه لا يقتل لكونه مسلما لما سبق ، وللمناسبة فوجب أن لا يكون الكافر مكافئاً له .

الاعتراض السادس

التقسيم .

وهو فى الاصطلاح : عبارة عن تردد اللفظ بين احتمالين متساويين أحدهما مسلم لا يحصل المقصود ، والآخر ممنوع وهو يحصل المقصود .

أما إنه يجب أن يكون متردداً بين معنيين فلأن معنى التقسيم ينبىء عنه ، فإن اللفظ إذا لم يكن متردداً بين احتمالين لم يكن للتقسيم والترديد فيه معنى

وأما الثانى فلأنه لو لم يكن الاحتمالان متساويين بل كان اللفظ فى أحدهما

أظهر لم يكن للتقسيم فيه وجه أيضاً بل يجب حمله على ظاهره ممنوعاً كان أومسلّماً لما ثبت من وجوب حمل الألفاظ على ظواهرها .

وأما إنه يجب أن يكون أحدهما مسلماً لا يحصل المقصود والآخر ممنوعاً يحصل المقصود ، فلأن كلاهما لو كانا مسلّمين يحصلان المقصود أو لم يحصلاه لم يكن للتقسيم معنى أيضاً ؛ لأن المقصود حاصل على التقديرين [أو غير حاصل على التقديرين [1]] ويلتحق بهذا القسم أعنى ما إذا كان أحدهما مسلّماً والآخر ممنوعاً [ما [2]] إذا كانا يحصلان المقصود لكن يرد على أحدهما من القوادح والاعتراضات خلاف ما يرد * على الآخر ؛ لأن له حينئذ غرضاً صالحاً فى التقسيم وهو إيراد تلك الاعتراضات عليه ، فإنه ربما لا يقدر على الجواب عنها فينقطع [3].

مثاله : أن يستدل على وجوب الزكاة فى مال الضمان [أى المدفون الضائع[4]] بأنه وجد فيه ملك نصاب كامل معد للنماء بأحد الإعدادين أعنى إعداد الله تعالى كما فى الذهب والفضة ، وإعداد العبد كما فى مال التجارة ، وهو سبب لوجوب الزكاة بالدوران ، أو بالمناسبة ، فتجب فيه الزكاة عملاً بالسبب.

فيقول المعترض : السبب مطلق الملك ، أو الملك رقبة ويداً ، والأول ممنوع، والثانى مسلم ، وهو مقصود فى صورة النزاع ، ثم يقدح فى دورانه ومناسبته بالمزاحم والفارق .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) كلمة (ما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* نهاية الورقة (٩٦) من نسخة (ص) .

(٣) انظر هذا الاعتراض والكلام عليه فى . روضة الناظر ص ٣٤١ الأحكام للآمدى ٤/ ٧٧ وما بعدها مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٢ المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ٢ / ٣٣٣ إرشاد الفحول ص ٢٣١ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص)

ونحوه أيضاً لو قيل فى الاستدلال على ثبوت الملك للمشترى فى زمان الخيار إنه سبب ثبوت الملك للمشترى فوجب أن يثبت ، ويبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل المضاف إلى المحل .

فيقول المعترض : السبب مطلق البيع ، أو البيع المطلق الذى لا شرط فيه ، والأول ممنوع ، والثانى مسلم ، لكنه مفقود فى صورة النزاع ضرورة أنه مشروط بالخيار .

ثم لو منع المعترض فى سؤال التقسيم بناء على أن اللفظ غير محتمل للمعنيين فيكفيه فى تصحيحه أن يبين إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين ، ولا يجب عليه أن يبين تساويهما ؛ لأن ذلك تفصيلاً مما يتعذر أو يتعسر ، ولو فرض أنه يبين ذلك لكن من المعلوم أن ذلك لا يكون بياناً لتساويهما من كل الوجوه بل لو أمكن ذلك فإنه يكون من وجه فللمستدل أن يقول : فلم قلت : إنهما يتساويان من كل الوجوه فجاز أن يحصل التفاوت بينهما من وجه آخر .

وأما بيانه على وجه الإجمال ؛ فلأنه يمكنه أن يقول : التفاوت يستدعى ترجح أحدهما على الآخر وزيادة عليه ، والأصل عدم تلك الزيادة والرجحان، وفيه نظر من حيث إنه معارض بما أنه احتمال نادر إذ الغالب إنما هو التفاوت ، ولأن التفاوت يحصل بطريقتين ، والتساوى بطريق واحد فكان وقوعه أغلب على الظن وإذا أثبت المستدل المقتضى لثبوت الحكم فلا يصح من المعترض سؤال التقسيم بالنسبة إلى وجود المانع وعدمه بأن يقول : متى يلزم ترتب الحكم عليه إذا لم يكن معه مانع أو مطلقاً سواء كان معه المانع أو لم يكن ؟ والأول مسلم ، والثانى ممنوع ، فلم قلت : إنه لا مانع معه فيما ذكرت من الصورة لأنه ليس على المستدل بيان انتفاء الموانع والمعارض لما فيه من الحرج والمشقة ، نعم لو بين المعترض وجود المانع فى تلك الصورة فهو إشارة إلى المعارضة فيجب على المستدل الجواب عنه لكنه جواب عن سؤال المعارضة

[لا[1]] عن سؤال التقسيم[2]

وأما الجواب عن سؤال التقسيم فمن وجوه :

أحدها : أن يبين أن اللفظ فى اللغة موضوع لهذا المعنى وهو الذى يريد إثباته إما بالنقل الصريح عن أئمة اللغة ، أو ببيان الشارع المعصوم عن الكذب والخطأ ، أو بالاستعمال ؛ فإن /(٢٤١/أ) الاستعمال دليل الحقيقة على ما تقدم فى اللغة بيانه ، وحينئذ يلزم أن لا يكون موضوعاً لمعنى آخر وإلا لزم الاشتراك وهو على خلاف الأصل ، وحينئذ يحصل الغرض سواء كان مستعملاً فى معنى آخر بطريق التجوز أو لم يكن ، أما إذا لم يكن مستعملاً فيه فظاهر ، وأما إذا كان مستعملاً ، فكذلك لأن المجاز ليس مساوياً للحقيقة فلم يحصل التساوى ، فلم يصح سؤال التقسيم ، وإن ادعى كون ذلك المجاز راجحاً يعرف الاستعمال فدفعه بالأصل ؛ إذ كون المجاز بحيث يصير راجحاً على الحقيقة خلاف الأصل لاستلزامه هجران الحقيقة وصيرورتها مهجورة .

وثانيها : أنه لم يمكنه ادعاء كون اللفظ حقيقة فى ذلك المعنى بحسب الوضع الأصلى بأن كان وضعه لغيره معلوماً بطريق النقل أو غيره فيدعى كونه حقيقة فيه بحسب النقل إما من الشارع أو من أهل العرف ، أو يدعى أنه ظاهر فيه بحسب عرف الاستعمال كما فى الألفاظ الشرعية ، والعرفية العامة ، والمجازات الراجحة بعرف الاستعمال ، وهذه الأشياء وإن كانت خلاف الأصل لكنها قد تقع فتثبت به المدعى لكن يحتاج فى ذلك إلى إقامة الدلالة عليه فإن الخصم ينفيها بالأصل كما تقدم .

وثالثها : أن يدعى ظهور أحد احتمالى اللفظ بسبب ما انضم إليه من القرينة فى لفظ المستدل إن كانت هناك قرينة لفظية وإلا فيدعى قرينة عقلية أو حالية إن

---

(١) لفظة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٧٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٣ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٣٤

أمكن ادعاؤهما ويختلف ذلك بحسب المسائل التى يقع الكلام فيها .

ورابعها : أن يقول : يجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فى هذا المعنى أعنى المعنى الذى يدعيه المستدل ؛ لأنه لو لم يكن ظاهراً فيه ، فإما أن تكون دلالته عليه وعلى غيره على السوية وهو باطل؛ لأنه يقتضى الإجمال وهو على خلاف الأصل فما يفضى إليه يكون أيضاً على خلاف الأصل ، أو لا يكون كذلك بل دلالته على غيره أرجح من دلالته على ذلك المعنى وهو أيضاً باطل؛ لأنه خلاف الإجماع إذ الخصم يزعم أنه مجمل بالنسبة إلى المعنيين والمستدل يزعم أنه ظاهر فيما يدعيه فالقول أنه ظاهر فى غيره خلاف إجماعهم .

وخامسها : أن يبين أن للفظ احتمالاً آخر غير ما يعرض له المعترض بالمنع والتسليم وهو مراده وهو ظاهر فيه .

وهذا الجواب إنما يتأتى إذا أورد المعترض السؤال بحيث يلزم منه الإجمال بين المعنيين ، كما إذا قال : هذا اللفظ مشترك بين هذين المعنيين فإن أردت به هذا فمسلم لكن لا يحصل الغرض ، وإن أردت به المعنى الآخر فممنوع ، أما إذا أورده على غير هذا الوجه كما إذا قال : إن أردت به هذا المعنى فمسلم وإن أردت به غيره * فممنوع ؛ فإن على هذا التقدير لا يلزم أن يكون ما عداه أمراً واحداً مساوياً له بل جاز أن يكون ما عداه أمور كثيرة وحينئذ لا يصح هذا الجواب [1].

---

* نهاية الورقة (٩٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر فى جواب سؤال التقسيم: الأحكام للآمدى ٤ / ٧٨ - ٨٠ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٢ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٢٣٣ مختصر الروضة ص ١٦٧.

الاعتراض السابع

المطالبة بتصحيح العلة .

وهى عبارة عن منع كون الوصف المدعى علة [1].

واعلم أن هذا المنع وإن كان من جملة الممنوعات التى تقدمت الإشارة إليها، وإلى أجوبتها على سبيل الإجمال لكن إنما أفردناها لأن بعضهم منع كون هذا السؤال سؤالاً صحيحاً محتجين بوجوه :

أحدها : أنه لو قبل هذا السؤال فى الوصف الذى أبداه المستدل ، وأوجبنا عليه ذكر الدلالة عليه لقبل أيضاً فيما يذكره دليلاً عليه ، وهكذا فى الثالث والرابع ، ولزم أن يتسلسل ولا ينقطع ، وهو ممتنع لإفضائه إلى الخبط وعسر الضبط .

وجوابه : أنه ينقطع لو ذكر ما يفيد غلبة الظن بعليته من الإيماء ، والمناسبة والدوران وغيرها من الطرق الدالة على علية الوصف ، ولا يمكنه أن يمنع ذلك علية ما يكون كذلك ، لما ثبت أن تلك الطرق دالة على العلية ، ولو قال : إن تلك الطرق إنما تفيد غلبة الظن بالعلية فلم قلت : إن ما غلب على الظن عليته علة ؟

قلنا : لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بغلبة الظن ، ولا نعنى بكونه علة سوى أنه يجب علينا أن نعمل بمقتضاه من إثبات الحكم عليه أو نفيه ، وحينئذ لا يبقى له كلام متوجه ألبتة .

وثانيها : أن حاصل هذا السؤال يرجع إلى طلب المناسبة والإخالة ، وهى

---

(١) انظر كلام الأصوليين على هذا الاعتراض فى : روضة الناظر ص ٣٤٠ الأحكام للآمدى ٤ / ٨٢ ، ٨٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٣ ، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ٢ / ٣٢٥ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٤ .

شرط العلة ، ولا يجب على المستدل بيان شرائط العلة للحرج والمشقة فإنها كثيرة نحو أن لا تكون منتقضة ولا معارضة وغيرهما من الشرائط

وجوابه : أنا نمنع أن المناسبة والإخالة شرط للعلة التى تثبت عليته بها بل هى جزء العلية ، ويجب على المستدل الدلالة على وجود العلة وهو مفتقر إلى بيان وجود أجزائها .

سلمناه أنها شرط لكن الشرط على قسمين :

شرط لذات العلة ، وشرط لتأثيرها ، ويجب على المستدل بيان النوع الأول؛ ضرورة توقف وجود الذات عليه دون النوع الثانى ، وما نحن فيه من قبيل النوع الأول دون الثانى بخلاف ما ذكرتم .

وثالثها : أنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع إلى الأصل بجامع ، وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته ، فوجب أن لا يطالب بشيء آخر وعلى المعترض القدح فى ذلك إن أراد .

وجوابه : منع أنه لا معنى للقياس سوى ما ذكرتم ؛ وهذا لأن مطلق الجامع غير معتبر فيه ، بل المعتبر الجامع الصالح للعلية وهو الذى يغلب / (٢٤٢/أ) على الظن كونه علة .

ورابعها : أن حاصل القياس يرجع إلى تشبيه الفرع بالأصل وقد حصل ذلك بما ذكرنا(١) من الجامع والشبه حجة .

وجوابه : ما سبق من أن مطلق المشابهة غير كافية بل لابد من مشابهة يغلب على الظن عليته .

وخامسها : الأصل أن كل ما ثبت الحكم معه فى الأصل أن يكون علة ، فمن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلة احتاج إلى بيانه .

---

(١) فى الأصل . (بما ذكر) والمثبت فى (ص).

وجوابه : منع أن ما ذكرتم هو الأصل بل الأصل أن كل ما ثبت معه الحكم فى الأصل من الأوصاف المناسبة ، أو المومئ إليها بنوع من أنواع الإيماءات أن يكون علة لا مطلق الوصف .

وسادسها : أنا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة ، والأصل عدم غيره فعلى المعترض القدح فيها بإبداء غيرها .

وجوابه : أنه إن حكم بذلك بعد طلب وبحث شديد فهو طريق من طرق العلة ، فيكون ذلك جواباً عن سؤال المطالبة وهو يعد قبولاً لا رداً له ، وإن حكم بذلك فى أول الأمر لم يصلح هذا دليلاً على الرد إذ القول الغير المطابق لا عبرة به .

وسابعها : أن علة الأصل لابد وأن يكون متنازعاً فيها ليتصور الخلاف فى الفرع ؛ إذ ليس الكلام فى وجوده فى الفرع ، وذلك إنما يكون إذا لم يكن فيها ما يوجب الاتفاق على عليته ولو ظهرت مناسبته مع الاقتران لحصل الاتفاق على عليته فلم يتصور النزاع .

وجوابه : منع انحصار النزاع فيما ذكروه ؛ لجواز أن يكون النزاع حاصلاً مع ظهور المناسبة والاقتران ، بناء على حصول وصف آخر مناسب لذلك الحكم أيضاً .

وثامنها : أن عجز المعترض عن الاعتراض على ذلك الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة ، وحينئذ يكون المنع من صحته منعاً مع وجود دليل صحته وهو غير مقبول.

وجوابه : ما مضى فى القياس ، وهو أن العجز عن القدح لو كان دليلاً على الصحة لكان العجز عن التصحيح دليلاً على الفساد فيلزم أن يكون ذلك الوصف صحيحاً وفاسداً معاً ؛ ضرورة عجز كل واحد من المستدل والمعترض من التصحيح والإفساد .

سلمناه لكن لا نسلم أن المعترض عجز عن القدح فيه ، وكونه لا يقدح فيه

لغرض صحيح وهو أن المنع أسهل من المعارضة لا يدل ذلك على عجزه عنه .

وتاسعها : أن هذا الوصف مطرد ، لم يتخلف الحكم عنه فى صورة من الصور فكان صحيحاً .

وجوابه : أنه إن اكتفى بالطرد فهذا جواب عن سؤال المطالبة لا رد له ، وإن لم يكتف به لم يصلح هذا دليلاً على الطرد .

وعاشرها : ما تقدم فى القياس من أن إلحاق الفرع بالأصل فى الحكم بمجرد الوصف المشترك بينهما تسوية بينهما فى الحكم واعتبار الفرع بالأصل فوجب أن يكون مأموراً به لقوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل** ﴾ وكقوله ﴿ **فاعتبروا** ﴾ .

وجوابه : أيضاً سبق ثمة [1] ، وإذا ظهر ضعف أدلة الخصم فلنذكر ما يدل على صحة هذا السؤال فنقول :

الدليل عليه من وجوه :

أحدها : إثبات الحكم فى الفرع مما لا يمكن إسناده إلى مجرد ثبوت الحكم* فى الأصل من غير جامع بينهما فلابد إذن من الجامع ، ثم الجامع يجب أن يكون بمعنى الباعث لما تقدم من أن تعليل حكم الأصل بالوصف بمعنى الأمارة غير جائز ، ومطلق الوصف غير باعث ، وكذا الوصف الطردى ، فيمتنع الإلحاق بمطلق الوصف[2] ، والوصف الطردى ، فلو لم يقبل سؤال مطالبة تأثير الوصف لأفضى ذلك إلى الإلحاق بمطلق الأوصاف ، لعلم المستدل بذلك أنه لا يطالب ببيان تأثيره ، وحينئذ لا يبقى لاشتراط أن يكون الوصف مناسباً أو مؤثراً أو مومَئ إليه معنى .

---

(١) انظر ما تقدم من الحجج والإجابة عليها فى : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٢ - ٨٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٤ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢٥ تيسير التحرير ٤ / ١٣٠.

* نهاية الورقة (٩٨) من نسخه (ص) .

(٢) كلمة (الوصف) ساقطة من (ص) .

وثانيها : أن السؤال الصحيح هو الذى به يتبين فقد أمر من الأمور المعتبرة فى ماهية القياس وأركانه [1] ووجوده وسؤال مطالبة تأثير الوصف كذلك ؛ لأنه إن لم يبينه المستدل فيتبين فقده ، وإن بينه فيتبين وجوده فوجب أن يكون صحيحاً كسائر الأسئلة التى شأنها ما ذكرناه .

وثالثها : أن الأصل عدم جواز التمسك بالقياس لعدم دلالة الدليل عليه ، ولعدم جواز العمل بالظن لما تقدم من النصوص الدالة على عدم جواز العمل بالظن ، خالفناه فى القياس الذى كانت العلة فيه مناسبة أو مؤثرة ، لإجماع الصحابة فوجب أن يبقى ما عداه على الأصل [2] ،فإذا ثبت أن سؤال المطالبة سؤال صحيح فيحتاج إلى الجواب.

وجوابه : بإظهار المناسبة والإخالة فى الوصف ، أو بإظهار تأثيره أو بكونه مومئ إليه ، أو بكونه خاصة الحكم ، أو أثراً من آثاره ، أو ببيان أن ما عداه لا مدخل له فى الحكم ، أو غيرها من الطرق الدالة على علية الوصف [3].

الاعتراض الثامن

سؤال عدم التأثير [4] .

ومعرفته تتوقف على معرفة التأثير ، وهو : عبارة عن ظهور مناسبة العلة

---

(1) فى الأصل وفى (ص) : (وأركانها) .

(2) انظر . الأحكام للآمدى ٤ / ٨٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٣ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٢٥ تيسير التحرير ٤ / ١٣٠ .

(3) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٦٤ المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٢٥ مختصر الروضة ص ١٦٧ تيسير التحرير ٤/ ١٣١ إرشاد الفحول ص ٢٣١ .

(4) انظر فى كلام الأصوليين عليه : التبصرة ص ٤٦٤ المنخول ص ٤١١ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٥ روضة الناظر ص ٣٤٩ الأحكام للآمدى ٤ / ١١٣ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٥ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٠٧ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠١ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٨ إرشاد الفحول ص ٢٢٧ .

فى نفسها . أو ظهور مناسبتها فى اعتبار الشرع فى غير محل النزاع [1]

وعند هذا ظهر أنه لا يعترض بعدم التأثير على العلة المنصوصة أو المجمع عليها ؛ لظهور تأثيرها بالنص أوالإجماع ، فإن الحكم يزول بزوالها لا محاله

وهو عبارة عن جعل ما ليس بعلة ، ولا جزء علة لعدم ظهور مناسبة وشبهه ، وما يقوم مقامهما علة الحكم أو جزء علته [2] ، وعند هذا يظهر الفرق بينه وبين العكس ، ومغايرته له ، وإن زعم بعضهم أن لا فرق بينهما ؛ لأن فى صورة العكس انتفى العلة والحكم وإن لم يجب انتفاؤه / (٢٤٣/أ) فيه لكن لوجود علة أخرى ، وأما فى صورة عدم التأثير المنتفى ليس بعلة ولا جزء علة والحكم إنما هو باق ببقاء علته ، ولنذكر الآن أقسامه ، وأحكامه ، وطريق الانفصال عنه حيث أمكن .

أما أقسامه فقد قسمه أرباب النظر أقساماً عدة .

أحدها : عدم التأثير فى الوصف ، وهو : أن يجعل الوصف الذى لا يصلح للعلية ، ولا لجزء العلة علة ، أو جزء علة ،ويلزمه عدم الانعكاس قطعاً ، أى لا يلزم من زواله زوال الحكم .

مثاله : أن يقال فى أذان صلاة الصبح : صلاة لا يجوز قصرها ، فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها كصلاة المغرب ، فإن عدم جواز القصر لا يصلح للعلية، ولا لجزء العلة للحكم المذكور [3].

---

(١) انظر : المستصفى ٢ / ٣١٩ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٢٧٥ الأحكام للآمدى ٤ / ٣ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٤٢

(٢) انظر المنخول ص ٤١١ المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٣٥٥ الأحكام للآمدى ٤ / ٨٥ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٥ الإبهاج ٣ / ١١٩

(٣) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٨٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ [illegible] الإبهاج ٣ / ١٢ المحلى على جمع الجوامع ٢ [illegible] ٣ شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٦٥ فواتح الرحموت ٢ ٣٣٨ إرشاد الفحول ص ٢٢٧

وثانيها : عدم التأثير فى الأصل والفرع جميعاً ، كقول من قال فى اعتبار العدد فى الاستجمار بالأحجار : عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية ، فينبغى أن يعتبر فيها العدد قياساً على رمى الجمارة ، وإذا اعتبر فيه العدد وجب أن يكون ثلاثة ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفصل ، فقولنا : لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الأصل والفرع معاً [1].

وثالثها : عدم التأثير فى الأصل دون الفرع ، كقولنا فى منع نكاح الأمة الكتابية : أمة كافرة فلا تنكح ، كالأمة المجوسية فكونها أمة لا أثر له فى الأصل ؛ لأن نكاح المجوسية غير جائز مطلقاً أمة كانت أو حرة ، لكن له تأثير فى الفرع [2].

واختلف فى هذا النوع [3].

فرده بعضهم كالأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين .

وأكثر المحققين على قبوله أى فى بيان عدم التأثير بناء على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وقد تقدم الكلام فى هذا الأصل نفياً وإثباتاً [4].

ورابعها : عدم التأثير فى الفرع دون الأصل وهو على قسمين :

أحدهما : أن يذكر وصف فى الفرع يتحقق الخلاف فيه بدونه كقولهم : نوى صوم رمضان قبل الزوال فوجب أن يصح كما لو نوى من الليل .

---

(١) انظر : الإبهاج ٣ / ١٢١ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٠٩ إرشاد الفحول ص ٢٢٧ .

(٢) انظر : البرهان ٢ / ١٠٢٢ الإبهاج ٣ / ١٢٠ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٨ .

(٣) فى الأصل : (الفرع) والمثبت فى (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٥ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٦ المسودة ص ٤٢١ الإبهاج ٣ / ١٢١ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٠٩ .

فقيل : كونه من رمضان لا مدخل له فى تحقق الخلاف ؛ إذ يتحقق الخلاف فيه بدونه ، فإنه لو نوى مطلق الصوم كان فيه الخلاف أيضاً .

وهذا أيضاً مما اختلف فى قبوله ؛ فرده بعضهم ، وقبله بعضهم ، والخلاف فى قبوله ورده مبنى على جواز الغرض فى الدليل ، وعدم جوازه ولما كان المختار جواز الغرض فى الدليل لا جرم كان المختار قبول هذا النوع .

وثانيهما : أن يلحق الفرع بالأصل بوصف لا تأثير له على إطلاقه فى الفرع وفاقاً، كقولنا فى إثبات ولاية الفسخ فى النكاح بالعيوب الخمسة : عيب ينقض الرغبة فى المعقود عليه ، فوجب أن تثبت به ولاية الفسخ كما فى البيع، فالوصف المذكور فى الإلحاق لا تأثير له فى الفرع على إطلاقه وفاقاً ، ولهذا لا يثبت الخيار فى النكاح بكل عيب شأنه ما ذكر إجماعاً [1].

وخامسها : عدم التأثير فى الحكم ، وهو أن يذكر فى الدليل وصفاً لا تأثير له فى الحكم المعلل به ، كما إذا قيل فى مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا : طائفة مشركة *، فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا [2] فى دار الحرب كأهل الحرب، فالإتلاف فى دار الحرب لا تأثير له فى نفى الضمان وإثباته وفاقاً فإن من أوجب الضمان أوجب مطلقاً سواء كان الإتلاف فى دار الحرب أو فى غيرها ، ومن نفاه نفاه مطلقاً سواء كان الإتلاف فى دار الحرب أو فى غيرها .

والفرق بين هذا وبين الثانى فرق ما بين العام والخاص لأنه يلزم من أن لا يكون له تأثير [فى الحكم أن لا يكون له تأثير[3]] فى الأصل والفرع من غير

---

(١) انظر : البرهان ٢ / ١٠١٧ الأحكام للآمدى ٤ / ٨٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٦ الإبهاج ٣ / ١٢١ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣١٠ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٨ إرشاد الفحول ص ٢٢٧ .

* نهاية الورقة (٩٩) من نسخة (ص) .

(٢) فى الأصل : (أمواله) والمثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

عكس ، وربما زعم بعضهم اتحادهما ؛ ولهذا لم يذكر القسم الثانى ، ويحتمل أن يكون ذلك لكون الخامس أعم منه فهو يغنى عنه [١].

ثم اعلم أن عدم التأثير فى الوصف حاصله راجع إلى سؤال المطالبة فجوابه جواب سؤال المطالبة [٢].

وأما عدم التأثير فى الأصل والفرع معاً فجوابه أن يبين تأثيره فيهما أو فى أحدهما إن أمكن وإلا فيبين فائدته فى دفع النقض كما فى المثال الذى ذكرناه ، فإنه لو لم نقيده بقولنا : لم يتقدمها معصية لورد رجم الزانى نقضاً عليه ، فإن لم يتيسر له ذلك فقد لزمه سؤال عدم التأثير وحينئذ يصير منقطعاً .

وقيل : إن بين تأثيره ولو فى أصل آخر غير ما قاس عليه كفى وعُدَّ مجيباً عنه .

وأما عدم التأثير فى الأصل فجوابه وجهان :

أحدهما : بيان جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وهذا ليس جواباً عنه بعد القبول بل هو دفع له من أصله ، فإنه مهما ثبت جواز هذا لم يصح سؤال عدم التأثير فى الأصل أصلاً ؛ لجواز أن يكون الزائل علة ، ويكون الحكم ثابتاً بعده بعلة أخرى فلم يظهر عدم تأثيرها فى الأصل .

وثانيهما [٣]: أن حاصله أعنى عدم التأثير راجع إلى المعارضة فى الأصل فجوابه جواب المعارضة فى الأصل من غير تفاوت [٤].

وأما عدم التأثير فى الفرع فجوابه بفوائد الفرض فى الدليل فإن تلك الفوائد

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/٨٦ الإبهاج ٣/ ١٢٢ المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٠٩ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٦ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٠٨ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٩ .

(٣) كلمة (وثانيهما) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٦

المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٠٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٩ .

تدل على أنه ليس عديم[(١)] التأثير .

ويخص القسم الثانى منه أن يقال : إنا وإن أجمعنا على أنه لا تأثير له فى الفرع على عمومه ، لكن ما حصل الإجماع على أن (٢٤٤ / أ) لا تأثير لخصوصه فيه ، فاللفظ وإن كان عاماً جاز أن يراد منه الخاص ، إما لأنه جائز الإرادة من ذلك العام وهو موجب لها [(٢)] ، وإما بطريق أن يزاد قيد آخر فيه ، نحو أن يقال فى مثالنا : عيب ينقض الرغبة فى المعقود عليه ، لفوات [(٣)] معظم المقصود منه فوجب أن تثبت به ولاية الفسخ كما فى البيع [(٤)].

واعلم أن هذا لو ذكره ابتداء صح ومنع من ورود هذا السؤال ؛ لأنا نمنع أن يكون هذا الوصف لا تأثير له فى الفرع حينئذ ، لأنه ثبت بالحديث خيار الفسخ وفاقاً وليس ذلك إلا لفوات معظم المقصود من العقد ، وإن ذكره بعد ورود السؤال فالظاهر أنه يعد منقطعاً ، لأنا بينا أن ما ذكره أولاً ليس بعلة بل العلة مجموع الوصف .

وأما عدم التأثير فى الحكم فهو راجع إما إلى عدم التأثير فى الوصف أو إلى سؤال الإلغاء ، لأنه إن كان طردياً لزم الأول ، وإن كان مؤثراً لزم الثانى ، وعلى التقديرين فجوابه جوابه [(٥)].

---

(١) فى الأصل : (عدم) والمثبت فى (ص) .

(٢) فى (ص) : (له) .

(٣) فى الأصل : (كفوات) والمثبت فى (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٦ المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣١٠ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٦ المحلى على جمع ٢ / ٣٠٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٣٩ .

الاعتراض التاسع

القدح فى مناسبة الوصف المعلل به ، وذلك بأن يبين أن مناسبته للحكم ليست حقيقية ، بل إقناعية ، أو بأن يبين إلغاء الشارع لها ، أو لعدم اقترانها بالحكم ، أو بأن يستلزم مفسدة راجحة ، أو مساوية للمصلحة .

وجوابه : ببيان المناسبة الحقيقية لو أمكن والقدح فى الإلغاء وبيان الاقتران والترجيح إجمالاً وتفصيلاً [1] .

الاعتراض العاشر

القدح فى صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المصلحة المقصودة ، وذلك قد يكون ببيان عدم إفضائه إليه ، وقد يكون ببيان إفضائه إلى ضده .

كما لوعللت حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال[2] والنساء المؤدى إلى الفجور ، فإذا حرمت بالحرمة المؤبدة انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور .

فيقول المعترض : هذا الحكم غير صالح لإفضائه إلى هذا المقصود ؛ لإفضائه إلى ضده ، وذلك لأن سد باب النكاح أفضى إلى وقوع الفجور ، إما لأن الإنسان حريص على ما منع ، وإما لأنه يتعين طريقاً إلى وقوعه ؛ فإن ما لوقوعه طريق واحد وقوعه بذلك الطريق أغلب مما لوقوعه طريقان .

وجوابه : أن الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر إلى المرأة بشهوة والهم بهما

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٨٧ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٦٧ المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣١٨ فواتح الرحموت ٢/ ٣٤٠ إرشاد الفحول ص ٢٣١ .

(٢) فى (ص) : (بين النساء والرجال) .

عادة فيصير كالطبعى[1] بمر[2] الأيام ولهذا قيل : العادة طبيعة خامسة فيصير كالأمهات فيكون أفضى إلى سد باب الفجور [3]

الاعتراض الحادى عشر

الاعتراض بكون الوصف المعلل به الحكم باطناً خفياً ، كما لو علل صحة البيع فى المعاطاة بالرضا ، أو كما لو علل الحكم بالقصد كما فى ضمان الوديعة بمجرد نية القطع والخيانة [4].

وطريق ايراده أن يقال : إن الشارع جعل الأوصاف التى تعلل بها الأحكام معرفات لها فوجب أن تكون جلية ظاهرة ، وإلا لما حصل الغرض وهو تعريف الأحكام بها ، وذلك يغلب على الظن عدم سلوك الشارع هذا المسلك فلم يجز التعليل به .

وأيضاً خفى فلو كان الوصف أيضاً خفياً لزم تعريف الخفى بالخفى وهو ممتنع .

وجوابه : أنه إن ضبط الرضا أو القصد بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة ، والأفعال والقرائن الظاهرة لم يلزم ما ذكرتم من المحذور [5].

وقريب من هذا : الاعتراض بعدم انضباط الوصف المعلل به ، كالتعليل

---

(١) فى (ص) : (كالطبيعى) .

(٢) فى (ص) : (لهم) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٧ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٧ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٧٨ فواتح الرحموت ٢ / ٣٤١ إرشاد الفحول ص ٢٣١

(٤) فى الأصل : (والجناية) والمثبت فى (ص) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٦٧ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٧٩ تيسير التحرير ٤ / ١٣٧ فواتح الرحموت ٢ / ٣٤١ إرشاد الفحول ص ٢٣١ .

بالحكم ، والمصالح كالتعليل بالزجر والردع والحرج والمشقة [1] ،وقد تقدم الكلام فيه وفى الاعتراض بالنقض ، والكسر ، والعكس والفرق ، والقلب ، والقول بالموجب على سبيل الاستقصاء فى باب القياس * فلا حاجة إلى الإعادة .

الاعتراض الثانى عشر

سؤال المعارضة [2].

وهو إما فى الأصل أو فى الفرع .

أما فى الأصل فقد تقدم الكلام فيه سؤالاً وجواباً ، إذ هى عبارة عن الفَرْق وجوابه .

ويندرج تحته سؤال التعدية وجوابه ، وهو : أن يعين المعترض فى الأصل معنى ويعارض به ، ثم يقول للمستدل : ما عللت به ، وإن تعدى إلى الفرع المختلف فيه ، فكذا ما عللت به يتعدى إلى فرع آخر مختلف وليس أحدهما أولى من الآخر .

مثاله : قول بعض أصحابنا فى إجبار البكر البالغة : بكر فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة .

فيعارضه الخصم بالصغر ويقول : الحكم فى الأصل ثابت بالصغر عندى لا بالبكارة وهى وإن تعدت إلى البكر البالغ فالصغر أيضاً متعد إلى الثيب

---

(1) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٨٨ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٢٦٨ شرح الكوكب المنير ٤ / ٢٨٠ فواتح الرحموت ٢ / ٣٤١ إرشاد الفحول ص ٣٣٢.

* نهاية الورقة (١٠٠) من نسخة (ص) .

(2) انظر كلام الأصوليين عليه فى : البرهان ٢ / ١٠٥٠ المنخول ص ٤١٦ الروضة ص ٣٤٥ الأحكام للآمدى ٤ / ٩٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٠ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٥٣ تيسير التحرير ١٤٦/٤ إرشاد الفحول ص ٢٣٢ .

الصغيـرة، وكل واحدة من الصورتين مختلف فيــه فليس أحدهما [أولى [1]] من الآخر .

ومن الناس من قــال : إن سؤال الـفرق عبــارة عن المعارضــة فى الأصل أو الفرع.

ومنهم من قال : إنه عبارة عنهما معاً حـتى لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً وهما ضعيفان ؛ لأن المعارضــة فى الفرع إن كان لمعنى موجود فيه يقتضى نقيض حكم الأصل كان ذلك تعليلاً بالمانع ، وليس ذلك من الفرق فى شيء؛ لأن ما علل به حكم الأصل حاصل فـى الفرع لكن وجد معنى آخر مانع من ثبـوت ذلك الحكم فـيــه ، وإن كـان لدليل من خـارج فكذلك ؛لأن ذلك لا يقتضى القدح فى اشتراك الأصل والفرع فى المعنى الذى لأجله ثبت الحكم فى الفرع فلا يجوز أن يجعل عبارة عنهما [2].

وأمـا /(٢٤٥/أ) المعارضــة فى الفــرع فهى : أن يعـارض حكم الفــرع بما يقتضى نقيضه إما بنص ، أو ظاهر ، أو بقياس ، أو بوجود مانع ، أو بفوات شرط ثبوت الحكم فيه بطريق القياس ، نحو أن لا يكون مـجمعاً عليه فيحتاج إلى تقريره هذه الدلائـل ، وبيان وجه دلالتـها على نحو مـا كان يحتـاج إليه المستدل [3].

واختلفـوا أيضاً فى قـبوله فـرده بعضهم لا سـيمـا المتأخرون مـن الجدليين محتجين : بأن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت ، وهو ظاهر إلا فى صورة ما إذا كـانت المعارضة بفوات الشـرط فإنا نتبين عـدم تمام دلالته أو ذاك ، وإذا تمت دلالته فقد وفى بما التزم فى الاستدلال فـهو بعد ذلك مخير إن شاء سمع المعارضة ، وإن شاء لم يسمع كاستدلال مستأنف .

---

(١) كلمة (أولى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٣ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠١ المسودة ص ٤٤١ إرشاد الفحول ص ٢٣٢

وأيضاً فإن حق المعترض أن يكون هادماً لا بانياً ، والمعارضة فى حكم الفرع بناء لا هدم ، بخلاف المعارضة فى الأصل فإن حاصلها يرجع إلى منع المقدمة، وهو كون الحكم معللاً بما ذكر من الوصف وهو مقدمة [1] من مقدمات قياس المستدل ، فلا يلزم من قبول المعارضة فى الأصل قبول المعارضة فى الفرع [2].

وقبله الباقون وهم الأكثرون ؛ لأنه وإن لم يكن هدماً لكن يلزم منه هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليله بدليله ، ولا حجر [3] عليه فى سلوك طرق الهدم لاسيما إذا تعين المعارضة له بأن كانت مقدمات دليل المستدل صحية فحينئذ لو لم تقبل المعارضة فى الفرع لبطلت فائدة المناظرة واختلت فائدة البحث والمحاورة .

وجوابه : دفعه بالقدح فيه بكل ما يقدح به فى الدليل وبالمعارضة ، فإن لم يكن فبالترجيح على الأصح [4].

ومنهم من أنكر قبول الترجيح ، لأن ما ذكره المعترض وإن ثبت أنه مرجوح بالنسبة إلى ما ذكره المستدل ، لكن لا يخرج بذلك عن أن يكون اعتراضاً على الدليل فيحتاج إلى الجواب [5].

وهو ضعيف جداً ؛ لأن الاعتراض المرجوح لا يجب الجواب عنه اكتفاء بظهور وجه الدلالة وهل يجب على المستدل أن يذكر فى دليله ما يومئ إلى الترجيح ؟

---

(١) فى الأصل : (مقدمات) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : البرهان ٢ / ١٠٥٠ المنخول ص ٤١٦ الأحكام للآمدى ٤ / ١٠١ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٥ إرشاد الفحول ص ٢٣٢ .

(٣) فى (ص) (ولاحجة) .

(٤) انظر : البرهان ٢ / ١٠٥٤ الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٦ إرشاد الفحول ص ٢٣٢ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٢ .

منهم[1] من يوجب ذلك محتجاً بأن المناظرة تلو الاجتهاد ، والاجتهاد يتوقف عليه ، فوجب أن يكون الأمر فى المناظرة كذلك فيكون الترجيح جوابه يتم به الاجتهاد فيكون جزؤ الدليل ، فلو لم يذكره المستدل لم يكن ذكر تمام الدليل بل بعضه .

واعلم أن هذا يتجه إذا كان الدليل المعارض لحكم الفرع معلوماً للمجتهد ، أو كان ظاهراً جلياً ، فأما إذا كان خفياً غير معلوماً له[2] فلا ؛ لأنه لا يجب عليه الترجيح بالنسبة إلى ما لا يعلمه فى الاجتهاد فضلاً عن أن يكون [فى المناظرة ، فالحاصل أن المناظر تلو المجتهد فما يجب عليه فى إثبات الحكم يجب[3]] على المناظر فى المناظرة.

ومنهم من لم يوجب ذلك لما فى تكليف ذكره من الحرج والمشقة .

ومنهم من فصل فقال : إن كان الترجيح بأمور خارجية نحو تكثير الأدلة ، أو كون الحكم حظراً ، أو إباحة ، أو غير ذلك ، فلا يجب ، وإن لم يكن كذلك بل لأمور عائدة إلى ذات العلة بأن يكون ما به الترجيح صفات لذات العلة فيجب ذكره ذاكراً لتمام الدليل بخلاف النوع الأول فإنه أمر خارج عن الدليل لا يتوقف عليه الدليل ، لا فى ذاته ولا فى صفاته بل يتوقف عليه إعماله لا غير[4].

---

(١) فى الأصل : (ومنهم) والمثبت فى (ص) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٢ .

(٢) فى الأصل : (به) والمثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) وهو اختيار الآمدى انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٦ .

الاعتراض الثالث عشر

اختلاف ضابط الأصل والفرع مع اتحاد حكمتهما .

مثاله : قولنا فى شهود القصاص بالزور : تسببوا إلى القتل عمداً عدواناً ، فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب كالمكره فيعترض عليه بأن الحكمة فى الأصل إنما هو الإكراه ، وضابط الحكمة فى الفرع وإنما هو الشهادة ، وهما وإن اشتركا فى مقصود الزجر لكن لا يمكن تعديه الحكم به وحده ، لاحتمال أن ما وجد من التسبب فى ضابط الأصل * راجح على ما وجد منه فى ضابط الفرع ولا بما يتضمنه من الضابط ؛ لأنه لا اشتراك فيه ويمتنع الإلحاق دونه .

وجوابه : إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشتراك فيه الضابطان من التسبب إلى القتل المضبوط عرفا ، أو بأن يبين أن إفضاء ضابط الفرع إليه مثل إفضاء ضابط الأصل إليه ، أو راجح عليه ، وحينئذ يلزم أن يكون أولى بثبوت الحكم .

مثاله فى مسألتنا : أن نقول : إن الإغراء على القتل بالشهادة الموجبة لاستحقاقه أفضى لاستحقاقه أفضى إليه من الإكراه عليه ، لما فى الأول من الميل الطبيعى إلى التشفى والانتقام ، مع كونه جائزاً مسلطاً عليه عرفاً ، وعقلاً، وشرعاً دون الثانى ، وبالجملة يبين تساوى الإفضائين أو غلبة إفضاء الفرع إليه مما يساعد عليه فى كل مسألة [1].

---

* نهاية الورقة (١٠١) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٣ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٦ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٢٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٤١ إرشاد الفحول ص ٢٣١

الاعتراض الرابع عشر

اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط فى الأصل والفرع .

مثاله : قولنا فى مسألة اللواط : أولج فرجاً فى فرج مشتهىً طبعاً محرماً شرعاً ، فيجب عليه الحد كما فى الزانى ، فيعترض عليه : بأن الضابط وإن كان متحداً لكن الحكمة مختلفة فإن الحكمة فى اللواط إنما هو صيانة النفس عن رذيلة اللياطة ، وهى مخالفة لحكمة الأصل ، وهو دفع محذور اختلاط المياه واشتباه الأنساب المفضى إلى ضياع الصبى وهلاكه وهو مؤد إلى انقطاع نسل جنس الإنسان ، فإذن لا يلزم من اعتبار ضابط الأصل لما لزمه /(٢٤٦/أ) من الحكمة المخصوصة اعتباره فى الفرع للزوم حكمة أخرى إياه ؛ لجواز أن لا تقوم الحكمة الثانية مقام الحكمة الأولى فى نظر الشارع .

وجوابه : أن يبين أن حكمة الفرع مثل حكمة الأصل أو أكثر محذوراً منها كما فى مسألتنا ، فإن الزنا وإن كان يؤدى إلى ضياع المولود المؤدى الى انقطاع النسل ، لكن اللواط يؤدى إلى عدم الولادة بالكلية ، وهو أفضى إلى انقطاع النسل من الضياع المؤدى إليه ، فيلزم أن يكون أولى بوجوب الحد منه ، فإن لم يكن أولى فلا أقل من اشتراكهما فى وجوب الحد الزاجر عنهما ، أو أن يبين مناسبة القدر المشترك بين الحكمتين للحكم فيكون الحكم معللاً به ، فإن فرق بين الأصل والفرع بالقدر الذى يمتاز الأصل عن الفرع ، فجوابه : حذفه عن درجة الاعتبار بطرقه التى سبقت الإشارة إليها [1].

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٧ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٢٦

الاعتراض الخامس عشر

اختلاف حكم الأصل والفرع .

وتقريره أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الأصل فلا يصح معه القياس، فإن من شرط القياس اتحاد الحكم ؛ لأنه عبارة عن تحصيل مثل حكم الأصل فى الفرع ، ومعلوم أن ذلك لا يتحقق بدون الاتحاد .

وجوابه : ببيان اتحاد الحكمين نوعاً أو جنساً ، كقياس صحة البيع على صحة النكاح فيما لم يره المشترى [1] وكقياس وجوب تعيين نية الصوم على وجوب تعيين نية الصلاة فى النوع الأول ؛ فإن الاختلاف إنما هو راجع إلى محل الحكم ، وهو غير مضر للقياس بل [هو [2]] شرطه فإن الفرع ما لم يكن مخالفاً للأصل لم يصح القياس ، وكقياس قطع الأيدى باليد الواحدة على قتل الجماعة بالنفس الواحدة فى النوع الثانى ؛ فإن الحكمين متحدان بالجنس دون النوع ، فإن القطع نوع ، والقتل نوع آخر، ويشملهما الجراح ، فإن لم يمكن بيان الاتحاد نوعاً أو جنساً كما إذا كان أحد الحكمين إثباتاً والآخر نفياً ، أو كان أحدهما إيجاباً والآخر تحريماً ، فحينئذ يكون السؤال لازماً [3].

ثم هذه الأسئلة كلها واردة على قياس جامعه معنى مناسب فأما الذى لا يكون كذلك كقياس الشبه ، أو قياس الدلالة ، أو غيرهما مما سبق من أنواع الأقيسة فلا بل يرد عليها بعضها ، ولا يخفى على المحصِّل الفطن تمييز ما يرد

---

(١) لفظة (الواو) ساقطة من (ص) .

(٢) لفظة (هو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ١٠٤ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٧٨ تيسير التحرير ٤ / ١٦٧ إرشاد الفحول ص ٢٣١ .

منها على كل واحد من أنواع الأقيسة وما لا يرد ، فلذلك[1] أعرضنا عن ذكر ذلك .

فإن قلت : هل يجوز أن تورد هذه الأسئلة كلها معاً أم يجب الترتيب فيها ، وبتقدير أن يجب [الترتيب فيها [2]] فما الذى يجب أن يقدم منها وما الذى يجب أن يؤخر ؟

قلت: الأسئلة لا تخلو إما أن تكون من نوع واحد كالنقوض ، والمعارضات بأن يورد السائل نقوضاً كثيرة على علة المستدل ، أو تعارض علته بمعانى عديدة فى الأصل [ثم [3]] كل واحد منها يصلح أن يكون علة، أو جزؤ علة ، أو من نوعين كالمطالبة مع المعارضة ، أو النقض معهما ، فإن كان الأول فقد اتفقوا على جواز الجمع فيه ؛ إذ لا يلزم منه تناقض ولا نزول من سؤال إلى سؤال آخر ، وإن كان الثانى فإن كان غير مترتبة كالنقض مع عدم التأثير فإن كل واحد منها يقدح فى أن الوصف المذكور علة ولا ترتيب بينهما ؛ إذ يجوز أن يقال : ما ذكرت من الوصف ليس بعلة لأنه منقوض أو لكونه غير مؤثر فقد ذهب الأكثرون إلي جواز الجمع بينهما كما سبق ، ومنع منه الأقلون للانتشار، ويلزمهم ذلك فى النوع الأول [4].

وإن كانت [مترتبة كالمعارضة مع منع وجود الوصف فى الأصل أو كالمنع مع المطالبة فإن المعارضة والمطالبة إنما تكون [5]] بعد تسليم وجود الوصف فى الأصل ، أو كالستفسار مع المنع فإن المنع بعد فهم المعنى فقد ذهب الأكثرون

---

(١) فى الأصل : (فكذلك) والمثبت فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) كلمة (ثم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٠ تيسير التحرير ٤ / ١٦٨ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٧ إرشاد الفحول ص ٢٣٤

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) ولكنه جاء فى الأصل بعد قوله: « إذ يجوز أن يقال ما ذكرت والسياق يقتضى إثباته هنا والمثبت فى نسخة (ص) .

إلى عدم جواز الجمع بينهما ؛ لأن الاعتراض بالسؤال المتأخر منها مشعر بتسليم متعلق السؤال الأول إذ لو بقى السائل مُصِراً على السؤال الأول لم يتوجه السؤال الذى بعده بالرتبة فحينئذ لا يستحق إلا جواب السؤال الأخير .

وذهب الباقون إلى جوازه أيضاً .

وهو اختيار * الأستاذ أبى إسحاق وهو الحق وعليه العمل فى الكتب والمصنفات لأن السؤال الثانى والثالث وإن أشعر بتسليم متعلق السؤال الأول لكن تقديراً لا تحقيقاً ، كما هو الدأب فى إيراد الاعتراضات فى المصنفات فهو إن صرح بذلك بأن قال بعد منع وجود الوصف فى الأصل : ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم مناسبته للحكم ، ولئن سلمنا المناسبة لكن هنا مناسب آخر ، فلم قلتم : إن ما ذكرتم هو العلة فلا شك أن ذلك على تقدير التسليم فلا يضره الانتقال من السؤال إلى ما بعده ، وإن لم يصرح بذلك نزل عليه لاحتماله لاسيما وقد جرت العادة بذلك [(١)].

وأما الذى يجب أن يقدم على الكل سؤال الاستفسار ؛ لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع ، أو المعارضة ، والأسئلة كلها ترجع إليهما ، ثم بعده سؤال فساد الاعتبار ؛ لأنه نظر فى فساد الدليل من حيث الجملة ، وما بعده أخص منه [وهو [(٢)]] نظر فى فساده من حيث التفصيل ، والأول مقدم على الثانى لسهولة إقضائه إلى الغرض ، ولكنه يبطل أصل الدليل بالكلية بخلاف غيره ثم بعده [(٣)] فساد الوضع ، لأنه /(٢٤٧/أ) أخص منه

---

* نهاية الورقة (١٠٢) من نسخة (ص) .

(١) وهو اختيار الآمدى انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٦ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٠ تيسير التحرير ٤ / ١٦٩ فواتح الرحموت ٢ / ٣٥٨ إرشاد الفحول ص ٢٣٤.

(٢) كلمة (هو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى الأصل : (بعد) والمثبت فى (ص) .

والنظر فى العام مقدم على الخاص ، ثم بعده سؤال المنوع ، ولا يخفى عليك ترتيب بعضها على البعض .

ثم بعده النقض وعدم التأثير والعكس على رأى من جعل عدمه قادحاً فى العلية ، ولا ترتيب بين هذه الثلاثة ؛ لأن كل واحد منها يقدح فى العلة ، والكسر مؤخر عن النقض ، ولا يخفى عليك تعليله ، ثم بعده المعارضة فى الأصل هكذا قيل ، وعلل بوجهين .

أحدهما : أن النقض معارض لدليل العلية ، والمعارضة فى الأصل معارضة لنفس العلة فكان متأخراً عن المعارض لدليل العلية .

وفيه نظر ؛ وهذا لأن النقض وإن كان معارضاً للدليل الذى يدل على علية الوصف من حيث أنه يبقى علية الوصف الذى دل ذلك الدليل على عليته ، لكن المعارضة فى الأصل أيضاً كذلك فإنها تبقى علية ذلك الوصف فتكون معارضة للدليل الدال على عليته ففى كل واحد منها منافاة العلية ومعارضة الدليل الدال على علية الوصف فلم يظهر الفرق بينهما من هذه الجهة .

وثانيهما : أن النقض لإبطال العلة ، والمعارضة فى الأصل لإبطال استقلالها .

وفيه أيضاً نظر ؛ لأن النقض والمعارضة فى الأصل كل واحد منهما يدل على عدم علية الوصف على سبيل الاستقلال ؛ فإن من الظاهر أنه ليس فى النقض ما يدل على أن الوصف المذكور لا يصلح أن يكون جزؤ العلة وحينئذ تكون الدلالة على عدم علية الوصف على سبيل الاستقلال أعم من أن تكون بطريق الإبطال ، أى : يبطل بالكلية بحيث لا يكون له مدخل فى العلية[1] ، أو بطريق عدم الاستقلال ، أى ويكون له مدخل فى العلية والدال على العام لا يدل على الخاص لا بطريق المطابقة ولا بطريق الالتزام .

---

(١) كلمة (العلية) ساقطة من (ص)

وعلى هذا التقدير لا يظهر الفرق بينهما من هذا الوجه .

ثم هذا التعليل يقتضى تقديم المعارضة فى الأصل على النقض ؛ لأن الإبطال أخص من عدم الاستقلال ، والنظر فى العام مقدم على الخاص ، اللهم إلا أن يريد بعدم الاستقلال أن يكون له مدخل فى العلية فحينئذ تحصل المباينة بينهما لكن ينبغى أن يقدم أيضاً ككون النقض أخص بالنظر إلى إبطال العلية وإن لم يكن أخص منه بالنظر إلى المفهوم ، وإذا بطل هذا فالحق أحد القولين وهو إما أنه لا ترتيب بينهما ؛ لأن كل واحد منها قادح فى علية الوصف على سبيل الاستقلال كما سبق ، أو أن المعارضة فى الأصل مقدم على النقض ؛ لأنها نظر إلى إبطال العلية فى المحل

الأصلى ، والنقض نظر إلى إبطالها بالنسبة إلى غير محلها الأصلى ، ومعلوم أن الأول أقدم ، فهذا ما خطر بالبال فى الحال والله أعلم بالصواب .

ثم المعارضة قد تكون فى الأصل ، وقد تكون فى الفرع ، ولا شك أن الأول أقدم.

وأما القلب ، والقول بالموجَب فيؤخر كل واحد منهما عن الذى تقدم ذكره من الأسئلة ؛ لأن كل واحد منهما يورد بعد تسليم كل ما يتوقف عليه إفادة الدليل للحكم بخلاف ما تقدم ، والقلب مقدم على القول بالموجب وهو ظاهر.

ثم لا يخفى عليك مما تقدم ترتيب بقية الأسئلة بالنسبة إلى ما ذكرنا من الأسئلة وبالنسبة إلى البعض منها إلى البعض[1] ، ولكن هذا آخر كلامنا فى الأسئلة فإنه وإن لم يكن من هذا الفن لكن أوردنا البعض منها لئلا يخلو الكتاب عن هذه الفائدة ، وأما الاستقصاء فيه فأليق بفن الجدل فإنه منه .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٧ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٠ إرشاد الفحول ص ٢٣٤

النوع السادس عشر

الكلام فى التعادل والتراجيح وهو مرتب على قسمين :-

القسم الأول فى التعادل [1] وفيه مسائل .

المسألة الأولى

أطبق الكل على أن تعادل القاطعين المتنافيين عقليين كانا أو نقليين غير جائز؛ لأن مدلول الدليل القطعى يجب أن يكون حاصلاً ، فلو جوزنا تعادل القاطعين لزم حصول مدلوليهما وهو جمع بين المتنافيين وهو ممتنع [2].

---

(١) التعادل فى اللغة التساوى وعدل الشىء بالكسر مثله من جنسه أو مقداره ومنه قسمة التعديل وهى قسمة الشىء باعتبار القيمة والمنفعة لا المقدار . والتعارض لغة : التمانع ومنه تعارض البينات لأن كل واحدة تعترض الأخرى وتمنع نفوذها . انظر : القاموس المحيط ٢ / ٣٣٤ ، ٤ / ١٤ ، معجم مقاييس اللغة ٢٤٧ ، ٢٧٢ .

وقد ذهب جماهير الأصوليين إلى استعمال التعادل فى معنى التعارض ، لأنه لا تعارض إلا بعد التعادل فالأدلة إذا تعارضت ولم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل أى التكافؤ والتساوى .

وذهب الفتوحى من الحنابلة إلى التفريق بين التعادل والتعارض فقال :

« وأما التعارض فهو تقابل دليلين ولو عامين فى الأصح على سبيل الممانعة وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز والدليل الآخر يدل على المنع فدليل الجواز يمنع التحريم ودليل التحريم يمنع الجواز فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له.. وأما التعادل فهو التساوى » ، انظر فى تعريف التعادل : المحصول ج ٢ ت ٢ / ٥٠٥ الروضة ص ٣٨٦ نهاية السول ٤ / ٤٣٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٥٧، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، فواتح الرحموت ٢ / ١٨٩ .

(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٨ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٢ ، الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، ويرى بعض الحنفية ومنهم الكمال بن الهمام جواز التعارض بين الدليلين القاطعين ، لأن ==

واختلفوا فى تعادل الأمارتين [١]: - فمنعه الإمام أحمد [٢] ، والكرخى[٣]، وجمع من فقهائنا [٤].

وجوزه الباقون من الفقهاء والمتكلمين[٥] .

وهؤلاء اختلفوا فى حكمه عند وقوعه على ثلاثة مذاهب :

أحدهما : إن حكمه * التخيير ، وهو اختيار القاضى أبى بكر [٦] ، وأبى على [٧] ، وأبى هاشم [٨].

== التعارض بينهما ، إنما هو فى الظاهر فقط وحينئذ يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليه الآخر ، أو يكون أحدهما ناسخاً ، والآخر منسوخاً ، وقالوا : إن إجازة التعارض فى الظنين فقط ، ومنعه بين القطعيين تحكم انظر تيسير التحرير ٣ / ١٣٦، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢ / ١٨٩ ، وما ذهب إليه الكمال بن الهمام ومن وافقه وجيه ، لأن التعارض بين الدليلين القطعيين إن وجد ، فإنما هو فى الظاهر فقط ، لا فى الواقع ونفس الأمر فليس هناك ما يمنع إمكان التعارض بينهما فى الظاهر والله أعلم .

(١) أى فى الواقع ونفس الأمر لا فى ذهن المجتهد .
انظر : الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٥٩ .

(٢) انظر : المسودة ص ٤٤٨ .

(٣) انظر : فواتح الرحموت ٢ / ١٨٩ .

(٤) انظر : التبصرة ص ٥١٠ المستصفى ٢ / ٣٩٢ - ٣٩٤ ، الأحكام للآمدى ٤ /١٩٧ الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٤ .

(٥) وهو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى والجبائى وابنه ونسبه الآمدى إلى أكثر الفقهاء.
انظر . المستصفى ٢ / ٣٩٢ - ٣٩٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٨ ، الإبهاج ٣ / ٢١٣ .

* نهاية الورقة (١٠٣) من نسخة (ص)

(٦) انظر · المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٠٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٧ .

(٧) انظر : المعتمد ٢ / ٨٥٣ .

(٨) انظر · المعتمد الموصع السابق

وثانيها أن حكمه التساقط ، ويجب الرجوع فى ذلك إلى غيرهما . وهو البراءة الأصلية ، هو مذهب أكثر الفقهاء منهم (١)

وثالثها : وهو القول بالتفصيل : وهو أن هذا التعارض والتعادل إن وقع بالنسبة إلى الواجبات فحكمه التخيير ، فإن التخيير بين الواجبات فى الشرع غير ممتنع كما فى وجوب الحِقَاق ، وبنات لبون (٢) ، وكما فى خصال الكفارة.

وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متنافيين كالإباحة والتحريم فحكمه التساقط فقط والرجوع إلى البراءة الأصلية ، هذا هو النقل المشهور (٣)

وكلام الشيخ الغزالى - رحمه الله - يدل على أن من قال : المصيب واحد والباقون مخطئون لم يجوزوا تعادل الأمارتين ، وأما الذين قالوا : كل مجتهد مصيب فهؤلاء اختلفوا فيه ؛ لأنه قال : « إذا تعارض دليلان عند المجتهد ، وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتخير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون : هذا لعجز المجتهد وإلا فليس فى /(٢٤٨/أ) أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فلزم التوقف ، أو الأخذ بالاحتياط ، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح [وأما المصوبة فاختلفوا فيه (٤) » .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ /٥٠٦ ، الإبهاج ٣ / ٢١٤ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٧ .

(٢) وذلك كما لو ملك مائتين من الإبل يجب عليه أن يخرج ما شاء من الحقاق وبنات اللبون .

والحقة : هى التى تم لها ثلاث سنين ، وسميت بذلك لأنها استحقت أن يطرقها الفحل ، وأن يحمل عليها وتركب

وبنت اللبون هى التى تم لها سنتان ، سميت بذلك لأن أمها حينئذ قد وضعت غالباً فهى ذات لبن

انظر الروض المربع ١ / ٣٦٧ ، ٣٦٨

(٣) انظر الإبهاج ٣ / ٢١٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٥٩

(٤) انظر المستصفى ٢ / ٣٧٨

فقوله : فليس فى أدلة الشـرع تعارض من غيـر ترجيح [(١)] يدل بصراحته على ما قلناه

واختار الإمام [(٢)] أن تعادل الأمـارتين فى حكمين متنافيين والفـعل واحد ككون الفعل الواحد واجباً وحراماً جائز فى الجملة ، غير واقع شرعاً .

هذا صريح كلامه ودليله يدل أيضاً على عدم جـواز وقوعه شرعاً ، فإن ما ذكره من الدلائل[(٣)] لا يختص بامتناع الوقـوع . والأغلب على الظن أن مراده من [قوله . غير واقع شرعاً أنه غير جـائز الوقوع شرعاً وأن تعادلهما فى [(٤)]] فعلين متنافـيين والحكم واحد جائز كوجوب التوجه إلى جـهتين قد غلب على الظن أنهما جهتا القبلة .

واحتج المانعون منه مطلقاً بوجوه :

أحدهما : لو جاز تعـادل الأمارتين على حكمين متنافـيين شرعاً فليـفرض واقعاً إذ الجائز لا يلزم من فرض وقوعه مـحال ، فعند وقوع هذا التعارض إما أن يعمل بهـما وهو مـحال ؛ لأنه يقتـضى الجمع بين المتنافـيين ، أو لا يعمل بواحد منهما وهو أيضاً باطل .

أما أولاً : فلأنه يلزم الترك بالدليلين . .

وأما ثانياً : فلأنه يلزم أن يكون وضعهما عبثاً لكون العمل بهما غير ممكن ، أو يعمل بأحدهما على التعيين وهو أيضاً باطل ، لكونه تحكماً محضاً ، وقولاً فى الدين بالتشهى ، وترجيحاً لأحـد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، أو يعمل بأحدهما لا على التعيين بل على التخيير وهو أيضاً باطل .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٧ ٥

(٢) فى (ص) (الدلالة)

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

أما أولاً : فلأن التخيير بين المباح وغيره يقتضى ترجيح أمارة الإباحة بعينها؛ لأنه لما جاز له الفعل والترك مع أنه لا معنى للإباحة إلا ذلك لزم أن أن يكون ذلك الفعل مباحاً له فيكون ذلك ترجيحاً لإحدى الأمارتين بعينها وقد تقدم إفساده .

وأما ثانياً : فلأنه يلزم أن يكون المكلف مخيراً فى المسألة الاجتهادية وهو باطل بالإجماع .

وأما ثالثاً : فلأنه يلزم أن يكون الأمر بالنسبة إلى الحاكم والمفتى كذلك وحينئذ يلزم عدم فصل الخصومة ودوام المنازعة ، ولزم تخييراً لعامى فى الأحكام الشرعية وكل ذلك ممتنع [1] .

واعترض عليه : بأنه لم لا يجوز أن يعمل بإحدى الأمارتين على التعيين ، لكون العمل بهما أحوط ، أو لكون العمل بها أخذاً بالأقل ؟ وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من أنه تحكم ، أو ترجيح من غير مرجح .

سلمنا فساد هذا القسم ، فلم لا يجوز أن يعمل بإحداهما لا على التعيين .
قوله أولاً : ذلك ترجيح لأمارة الإباحة بعينه .

قلنا : ممنوع ؛ وهذا لأن التخيير بين الفعل والترك مطلقاً هو الإباحة ، وأما التخيير بينهما بناء على الدليلين الذين يدل أحدهما على الحظر والآخر على الإباحة فلا ؛ إذ يجوز من الشارع أن يقول للمكلف : أنت مخير فى الأخذ بأمارة الإباحة ، أو بأمارة الحظر ، إلا [2] أنك متى أخذت بأمارة الإباحة فقد أبحت لك الفعل .

وإن أخذت بأمارة الحظر فقد حرمت عليك الفعل ويصرح له بأن الفعل على

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ت ٢ / ٥٠٧ ، ٥٠٨ الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٨ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٨ ، الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، نهاية الفصول ٤/ ٤٣٥ .

(٢) الهمزة فى قوله (إلا) ساقطة من (ص) .

أحد التقديرين مباح [1] وعلى الآخر حرام ، ولو كان ذلك إباحة للفعل لما جاز ذلك كما لو صرح له بالإباحة ثم صرح له بالحرمة وويؤكده ، أنه يجب عليه اعتقاد الإباحة على تقدير الأخذ بأمارتها ، ويجب اعتقاد الحرمة على تقدير الأخذ بأمارتها ، ولو كان ذلك ترجيحاً لأمارة الإباحة لما اختلف وجوب الاعتقاد .

ومثاله فى الشرع : أن المسافر مخير بين أن يصلى أربعاً فرضاً وبين أن يترك ركعتين فلو صلى أربعاً وقع الكل فرضاً ، ولو صلى ركعتين وقعتا أيضاً فريضتين ، ولا يقال: [إنه [2]] لما خير بين فعل الركعتين وبين تركهما كانتا مباحتين .

وكذلك من استحقَّ أربعة دراهم على غيره ، فقال : تصدقت عليك بدرهمين إن قبلتَ ، وإن لم تقبل ، وأبيت قبلت الكل عن الدين الواجب [فإذا أتى بالأربع وأخذه المستحق كان كله واقعاً عن الدين الواجب [3]] مع أنه كان يجوز للمديون أن يأتى به وأن لا يأتى به .

فالحاصل أن كون الشىء يجوز فعله وتركه بناء على [أمرين [4]] يثبت أحدهما فعله ، والآخر تركه كالمقتضى و النافى لا[5] يقتضى أن يكون ذلك الفعل مباحاً وإن فعله بناء على - المقتضى[6] له أو تركه بناء [على النافى فكذا ما نحن فيه ، فإن المكلف إذا ترك الجمع بين الأختين بناءً على [7]] قوله

(١) فى (ص) : « إباحة » .

(٢)لفظة (إنه) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) كلمة (أمرين) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) فى (ص) (أن) .

(٦) فى ص : (أن المقتضى) .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

تعالى : ﴿ **وأن تجمعوا بين الأختين** ﴾[1] لا يقال : إنه ترك أمراً مباحاً مع أنه كان يجوز أن يجمع بناء على قوله تعالى : ﴿ **إلا ما ملكت أيمانكم** ﴾[2] ولذلك قال عثمان - رضى الله عنه : (أحلتهما آية ، وحرمتهما آية) [3].

سلمنا ذلك لكن هذه الدلالة إنما تتم عند تعارض أمارة الحظر والإباحة أما عند تعارض* الحظر والوجوب لم يلزم ذلك : إذ لم يمكن أن يقال : إن التخيير بينهما ترجيح لأمارة الإباحة بعينها فلم يكن دليلكم متناولاً لكل الصور[4].

قوله ثانياً : يلزم تخيير المكلف فى المسائل الاجتهادية .

قلنا : نعم وانعقاد الإجماع على بطلانه مطلقاً ممنوع بل على بطلانه عند الترجيح لا يمنع منه فإذا حصل الإذن فى الفعل فقد ارتفع ، وأما عند تعارض الأدلة وتساويهما فلا .

قوله ثالثاً : أنه يلزم أن يكون الأمر بالنسبة إلى الحاكم والمفتى كذلك قلنا : لا نسلم وستعرف تفصيل /(٢٤٩/أ) الأمر فيه [5].

سلمنا فساد القول بالتخيير ، فلم لا يجوز أن يقال بتساقطهما والرجوع إلى

---

(١) سورة النساء ، الآية (٢٣) .

(٢) سورة النساء ، الآية (٢٤) .

(٣) هذا الأثر يروى أيضاً عن عمر وعلى وابن عباس - رضى الله عنهم .
أخرجه البيهقى فى كتاب النكاح باب ما جاء فى تحريم الجمع بين الأختين وبين المرأة وابنتها فى الوطء بملك اليمين ٧ / ١٦٣ .
وأخرجه عبد الرزاق فى كتاب النكاح باب « ما نكاح آباؤكم » ٦ / ٢٧٢ ، وراجع هذا الأثر فى تفسير القرطبى ٥ / ١١٧ ، أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٧٤ ، ٧٥ .

(*) نهاية الورقة (١٠٤) من نسخة (ص) .

(٤) انظر هذه المناقشات فى : المستصفى ٢ / ٣٨٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٠٩ - ٥٥١ ، الإبهاج ٣ / ٣٠٣ .

(٥) فى ص (١٠٩٤) من الرسالة .

البراءة الأصلية ؟

قوله : لأن وضعهما حينئذ عبث .

قلنا : هذا مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وقد ثبت بطلانها .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يقال : إن لله تعالى فيه حكمة خفية لا يُطَّلَع عليها ، ثم هو منقوض بالتعادل الذهنى وهو جائز بالاتفاق ، ثم أن ما ذكرتم من الدليل يُشكل بما إذا أفتى مفتيان : أحدهما بالحل ، والآخر بالحرمة ، ولم يظهر رجحان أحدهما على الآخر فى ظن المستفتى ، فإن قولهما بالنسبة إلى العامى كالأمارتين [١] .

وأجيب عنه[٢] : أما عن الأول فهو أنه غير وارد على صورة [٣] النزاع ، فإن النزاع إنما هو حيث تكون الأمارتان متعادلتين وذلك ينفى أن تكون إحداهما راجحة على الأخرى سواء كان ذلك الرجحان لأمر يرجع إلى ما فى نفسها أوغيرها .

وأما عن الثانى ، فهو أن المحظور هو الذى يمنع من فعله ، والمباح هو الذى لا يمنع منه ، فإذا حصل الإذن فى الفعل فقد ارتفع الحجر عن فعله فلا يبقى حظر ألبتة ولا معنى للإباحة إلا ذلك .

وهو ضعيف لأنا نمنع ذلك ؛ وهذا لأنه ما ارتفع الحجر عن فعله مطلقاً بل أن أخذ بأمارة الإباحة ، فأما إذا أخذ بأمارة الحظر فلا ، والمباح هو الذى جاز فعله وتركه مطلقاً من غير شريطة ، وهذا لا يجوز فعله إلا إذا قصد الأخذ بأمارة الإباحة فلم يلزم أن يكون ذلك ترجيحاً لأمارة الإباحة بعينها .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٨ .

(٢) هذا الجواب ذكره الرازى فى المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٣ - ٥١٦ .

(٣) فى (ص) : (صغيرة)

ثم قال المجيب : وأما ما يقال فى سند المنع لم لا يجوز أن يقال من أنه محظور بشرط أن يأخذ بأمارة الحظر ، ومباح بشرط أن يأخذ بأمارة الإباحة فهو باطل بوجهين :

أحدهما : أن الأمارتين لا يخلو أما يقتضيا حرمة الفعل وإباحته باعتبارين مختلفين ، أو باعتبار واحد :

والأول باطل ، لأنه غير مسألتنا التى نحن فيها ، لأن ما نحن فيه هو أن تقوم الأمارتان على إباحة شىء واحد وحظره ، وعلى التقدير الذى قالوه قامت أمارة الإباحة على شىء ، وأمارة الحظر على شىء ، لأنهم لما قالوا عند الأخذ بأمارة الحرمة يحرم الفعل ، وعند الأخذ بأمارة الإباحة يباح الفعل ، فمعناه :

أن أمارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الأخذ بأمارة الحرمة ، وأمارة الإباحة قائمة على إباحة هذا الفعل حال الآخذ بأمارة الإباحة فالأمارتان إنما قامتا على شيئين غير متلازمين ، لا على شىء واحد ، وليس كلامنا فيه ، بل كلامنا فى قيام الأمارتين على حكمين متنافيين على شىء واحد ، وإذا بطل هذا القسم تعين القسم الثانى ، وإذا رفعنا الحجر[1] عن ماهية ذلك الفعل كان ذلك إباحة ، فيكون [ذلك [2]] ترجيحاً لأحدى الأمارتين بعينها ، وإن لم نرفع الحجر عنه كان ذلك حظراً ، فيكون ترجيحاً لأمارة الحرمة بعينها .

وثانيهما : أنه أن عنى بالأخذ بإحدى الأمارتين : اعتقاد رجحانها فهذا باطل .

أما أولاً : فلأنها إذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلاً .

وأما ثانياً : فلأنا نفرض الكلام فيما إذا حصل ظن أو علم بأنه رجحان ففى

---

(١) فى (ص) : (الحجة) .

(٢) كلمة (ذلك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

هذه الصورة تمنع حصول اعتقاد الرجحان .

وإن عنى به العزم على الإتيان بمقتضاها ، فـذلك العزم إن كان عزماً جازماً بحيث يتصل به الفعل لا محالة ، كان الفعل حينئذ واجب الوقوع فيمتنع ورود الإباحة والحظر فيه ؛ لأنه يكون ذلك إذناً فى ايقاع ما يجب وقوعه أو منعاً عن إيقاع[1] ما يجب وقوعه .

وإن لم يكن عزماً جازماً فحينئـذ يجوز له الرجوع ، لأنه إذا عزم عزماً غير جازم على الترك مثلاً - فإذا أراد الرجـوع عن هذا العزم ، وقصد الإقدام على الفعل جاز له ذلك ، فعلم أن ما ذكروه فاسد[2] .

وهذان الجوابان ضعيفـان ، أما الأول : فلأنه لا يلزم من قولنا : أنه يحرم عليه الفعل عند الأخـذ بأمارة الحرمة ، ويباح له عـند الأخذ بأمـارة الإبـاحة أن تكـون الأمارتان قائمتين على حرمة الفعل وإباحته بما ذكرتم من الاعتبارين المختلفين ؛ وهذا لأن الأخـذ بإحدى الأمارتين إنما يكون بعد تمام دلالتـها على الحظر أو الإباحة ، فلو كانت دلالتها على الحظر أو الإباحة مـعتبرة بالأخذ بها لزم الدور .

ولا نسلم أن معنى قولنا : إنه يحرم الفعل إذا أخذ بأمـارة الحرمة ويباح إذا أخذ بأمارة الإباحة ما ذكرتم وسنده ما سبق معناه : أنه إن قصد المكلف العمل بأمارة الحـرمة حرم عـليه الفعل ، لأن دلالتـها على الحـرمة حال أخـذ أمارة الحرمة، وكذا القول فى جانب الإباحة وهو ظاهر غنى عن تطويل البيان .

وأما الثانى فهو أيضاً ضعيف ؛ وهذا لأنا نختار مما ذكرتم من المعنيين المعنى الثالث.

قوله : إن كان ذلك العـزم جازماً فـيمتنع ورود التكليف فـيه ممنوع ؛ وهذا

---

(١) فى الأصل . (وقوع) والمثبت فى (ص) وانظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ١٦ .

(٢) انظر · المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٣ - ٥١٦ .

لأن تكليف ما لا يطاق جائز باتفاق بيننا وبينك [سلمنا امتناعه لكن المأمور إنما يصير مأموراً عندنا [1]] وعندك حال المباشرة لا قبله مع أن الفعل إذ ذاك واجب الوقوع .

سلمنا سلامته عن النقض لكن الجزم على الفعل الناشيء من قصد الامتثال لا ينافى التكليف به وإلا لزم بطلان * التكاليف بأسرها ، بل الذى ينافيه ورود التكليف عليه إذ ذاك ، وما نحن فيه ليس كذلك فإن الجزم على الفعل إنما يحصل بعد قصد الامتثال بمقتضى إحدى الأمارتين وهو لا ينافى التكليف .

سلمنا فساد هذا /(٢٥٠/أ) القسم أيضاً فلم لا يجوز أن يكون المراد منه العزم الغير الجازم .

قوله : فحينئذ يجوز له الرجوع عنه ، فيلزم أن يكون ذلك الذى عزم عليه من الفعل أو الترك حراماً أو مباحاً ، وأن أتى بغيره بقصد امتثال إحدى الأمارتين وهو باطل .

قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد من الأخذ بإحدى الأمارتين العزم الذى ذكرتم بشرط أن يتصل به الفعل أو الترك بقصد الامتثال ، فإذا لم يوجد هذا الشرط لم يوجد الأخذ بإحدى الأمارتين الذى عنده يحرم الفعل أو يباح فلا يلزم حينئذ ما ذكرتم من المحذور [2] .

وأجيب عن الثالث أيضاً بوجهين :

أحدهما : أنه إذا ثبت ذلك عند تعارض أمارتى الحظر والإباحة وجب أن يثبت فى غيره أيضاً ضرورة أنه لا قائل بالفصل .

وثانيهما : أن الإباحة منافية للوجوب والحظر ، فعند تعادل أمارتى الوجوب

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص)

* نهاية الورقة (١٠٥) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٥ ، ٥١٦

والحظر لو حصلت الإباحة لكان ذلك قولاً بتساقطهما [1] ، وإثبات الحكم لم يدل عليه دليلاً أصلاً [2] .

وهذا ضعيف ، لأنه بناء على ما سبق وقد عرفت ضعفه وأجيب عن قوله: لم لا يجوز أن يكون فى التساقط حكمة خفية : بأن المقصود من وضع الأمارة أن يتوصل به إلى المدلول ، فإذا كان هو فى ذاته بحيث يمنع التوصل به إلى الحكم كان خالياً عن المقصود الأصلى منه ، ولا معنى للعبث إلا ذلك .

وهذا بخلاف التعارض الذهنى ، فإنه لما كان بحيث يمكن التوصل إلى رجحان إحدى الأمارتين لم يكن واضعهما عابثاً بل غايته أنا لقصورنا وتقصيرنا ما انتفعنا به [3] .

وبه خرج الجواب أيضاً عن الأخير ، ويخصه أن ذلك للضرورة فإنه لا طريق للعامى سواه إذ ذاك لجهله بطريق التراجيح ، وإذا عرفت ضعف بعض هذه الأجوبة عرفت توجه الاعتراض على الدليل فيكون الدليل مقدوحاً .

وثانيها : أن لله تعالى فى كل واقعة حكماً واحداً على ما سيأتى تقريره ، والخصم مساعد عليه أيضاً ، فلو تعادلت الأمارتان الدالتان على النفى والإثبات لزم من ذلك التضليل والحيرة فى إصابة الحق وهو ممتنع على الشارع الحكيم ، فإن الحكيم إذا كان له طريقان فى تحصيل الغرض سلك أفضاهما إلى حصول الغرض ، ولا شك أن نصب الأمارة الراجحة أفضى إلى إصابة الحق .

وجوابه : أنا وأن سلمنا أن الحكم فى الواقعة واحد ، لكن لا نسلم أنه يلزم منه امتناع تعادل الأمارتين .

قوله : يلزم منه التضليل والحيرة فى إصابة الحق .

---

(١) فى (ص) (بتساقطها) .

(٢) انظر المرجع السابق .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٦، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٨

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه إنما يلزم ذلك أن لو كـان مكلفاً بإصـابة ما هو الحكم عند الله تعالى وليس كذلك ، بل بما غلب على ظنه فإن لم يغلب على ظنه شيء كما فى صورة التـعادل كان الواجب عليه التخيـير ، أو التساقط هو حكم الله تعالى[1] .

[**وثالثها** : أن إحدى الأمارتين تدل على الوجـوب بعينه والأخرى تدل على الحظر بعينه وهذا فى الحكمين المتنافيين ، أو تدل إحدى الأمارتين على وجوب شيء بعـينه والأخرى تدل على وجـوب شيء آخـر بعينه ، وهذا فى الفـعلين المتنافـيين والحكم واحد والقول بـالتخيـير سـواء كان بالنسبـة إلى الحكمين أو بالنسبـة إلى الفعلين مخالف لمقـتضى الأمارتين معاً فكان بـاطلاً ، وكذا القول بتساقطهما ، لأنه يلزم منه الترك بالدليلين .

وجوابه : أن أمارة وجوب الفعل يقتضى وجوبه فقط ، أما المنع من الإخلال به على كل حال فموقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه ، وعلى هذا التقـدير لم يكن التخيـير مخـالفاً لمقـتضى الأمارتين وكـذا القول فى الحكمين المتنافيين فإن أمارة الوجوب دلت علـى الوجوب بعينه ، وأما المنع من الإخلال به على كل حال والرجوع إلى غيره فموقوف على عدم الدلالة على حكم آخر يعادل الأمارتين[2]] .

واحتج المجوزون[3] له مطلقاً بوجوه :

أحدها : أنه لو امتنع تعـادل الأمارتين فأمـا أن يمتنع لذاته وهو باطل ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته عقلاً ، أو لدليل خارجى عقلياً كان ، أو نقلياً وهو أيضاً باطل ؛ إذ الأصل عدمه فمن ادعى فعليه بيانه .

وثانيها : أنا أجمـعنا على جواز التعـادل الذهنى ، فوجب أن يجـوز أيضاً

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠٠ .

(٢) ما بين المعقوفتين من قوله وثالثها إلى قوله الأمارتين سقط بكامله من نسخة (ص)

(٣) فى (ص) : (واحتج مں جوز ذلك من وجوه)

التعادل الخارجى أيضاً .

وأجيب عن الأول : بأنه إثبات للجواز بعدم ما يدل على الفساد ، وأن ليس أولى من إثبات الفساد بعدم ما يدل على الجواز .

وعن الثانى : بأنه قياس خال عن الجامع سلمناه لكن الفرق ظاهر وهو ما تقدم(١).

وثالثها : أن ثبوت الحكم فى الفعلين المتنافيين ، أو ثبوت الحكمين المتنافيين فى الفعل الواحد يقتضى إيجاب الضدين ، وذلك يقتضى إيجاب كل واحد منهما على سبيل البدلية ، ولا معنى للتخيير إلا ذلك .

وجوابه : أنه لا نزاع فى جواز ذلك ، وإنما النزاع فى أنه هل يجوز أن تتعادل الأمارتان على الحكمين المتنافيين أو على الفعلين المتنافيين والحكم واحد، وما ذكرتم لا يفيده (٢).

وإذا ظهر ضعف مأخذ الجانبين وجب التوقف وإن كان الأقرب إنما هو القول بالجواز .

وأما الإمام - رحمه الله - فقال : « أما تعادل الأمارتين فى حكمين متنافيين والفعل واحد فهو جائز فى الجملة ، لكنه غير واقع فى الشرع .

أما أنه جائز فى الجملة ، فلأنه /(٢٥١/أ) يجوز أن يخبرنا رجلان بالنفى والإثبات ، وتستوى عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر .

وأما أنه فى الشرع غير واقع فقد احتج عليه بما تقدم من الوجه الأول فى

---

(١) انظر : الإبهاج ٣ / ٢١٤ .

(٢) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٧ ، الإبهاج ٣ / ٢١٤ .

حجة المانعين منه مطلقاً [1].

ومن الظاهر أن ذلك لا يختص بعدم الوقوع بل يدل على عدم الجواز الشرعى أيضاً ، نعم لا يدل على عدم جوازه عقلاً ، وأما تعادلهما فى فعلين متنافيين والحكم واحد فهو جائز ومقتضاه التخيير [2].

والدليل على جوازه وقوعه فى صور :

إحداها : قوله عليه السلام فى زكاة الابل : (فى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة)[3] ، فمن ملك مائتين فقد ملك أربع خمسينات ، وخمس أربعينات ، فإن أخرجَ الحقاقَ فقد أدى الواجب إذ عمل بقوله عليه السلام : (فى كل خمسين حقة).

وإن أخرج بناتِ اللَّبون فقد عمل بالحديث الآخر وليس أحدهما أولى من الآخر فيتخير بينهما .

وثانيها : من دخل الكعبة فله أن يستقبل أى جانب شاء منها ، لأنه كيف فعل فقد استقبل شيئاً من الكعبة .

وثالثها * : أن الوليَّ إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسدُّ رمق أحد رضيعيه ، ولو قسم عليهما أو منعهما لماتا ، ولو أطعم أحدهما مات الآخر ، فها هنا هو مخير بين أن يطعم هذا فيهلك الآخر ، أو بالعكس ولا سبيل إلا التخيير [4].

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٠٧ ، الإبهاج ٣ / ٢١٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥١٧

(٣) أخرجه أبو فى كتاب الزكاة باب فى زكاة السائمة ١ / ٣٥٨ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب الزكاة باب فى زكاة الإبل والغنم وقال. حديث حسن والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء ٢ / ٦٦

أخرجه ابن ماجه فى تاب الزكاة ، باب صدقة الإبل ١ / ٣٣٠ .

* نهاية الورقة (١٠٦) من نسخة (ص)

(٤) انظر ما تقدم من هذه الصور فى المستصفى ٢ / ٣٨٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ /==

ولقائل أن يقول : لا نزاع فى وقوع مثل هذا التخيير فى الشرع ، وإنما النزاع فى أنه هل يجوز أن تتعادل الأمارتان فى فعلين متنافيين والحكم واحد بحسب النوع ، وبحسب متعلقه ، كما إذا دلت أمارة على[1] أن هذه الجهة جهة القبلة [وتدل أمارة أخرى أن الجهة الأخرى هى جهة القبلة [2]] وتتعادل الأمارتان ، وما ذكرتم من الصور ليس مما فيه النزاع فى شىء ، أما الأول : فلأن الحكم إن كان واحداً فيها بحسب النوع لكن ليس واحداً بحسب متعلقه ، فإن وجوب الحقة غير وجوب بنت اللبون .

وأما الثانى والثالث فهما من أقسام الواجب المخير لا مما نحن فيه ، فإن التخيير فيما نحن فيه هو أن ينشأ من تعادل الأمارتين اللتين تدل كل واحدة منهما على واحد بعينه ، ومعلوم أن ما ذكرتم من الصورتين ليس كذلك ، فإنه ليس أمارة على وجوب استقبال جانب من الكعبة بعينه ، وأمارة أخرى تدل على استقبال الجانب الآخر ، وكذلك ليس أمارة تدل على وجوب إرضاع صبى بعينه ، وأمارة أخرى تدل على وجوب إرضاع الصبى الآخر فليساهما من صور النزاع .

المسألة الثانية

القائلون بجواز هذا التعادل [قالوا : إن وقع هذا التعادل [3]] للإنسان فى عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير ، أو التساقط والرجوع إلى غيرهما .

ومنهم من نقل فيه الوقف أيضاً كما فى التعادل الذهنى وهو بعيد جداً ؛ إذ الوقف فيه لا إلى غاية ؛ إذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان وإلا لم تكن مسألتنا

== ٥١٧ ، ٥١٨ ، الإبهاج ٣ / ٢١٤ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٧ .

(١) لفظة (على) ساقطة من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

بخلاف التعادل الذهنى فإنه يوقف فيه إلى أن يظهر المرجح .

وإن وقع للمفتى كان حكمه أن يُخَيِّرَ المستفتى فى العمل بأيهما شاء ، هذا ما ذكره الإمام[1] .

ومنهم من نقل أنه يجب عليه أن يجزم بمقتضى أحدهما دفعاً للتخيير عن المستفتى .

وهذا فيه نظر ؛ لأنه ليس فى التخيير بين الأخذ بأى الحكمين شاء تخير .

والأظهر أن المفتى فيه بالخيار بين أن يجزم له الفتيا ، وبين أن يخيره ؛ إذ ليس فى كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد فيسوغ له الأمران ولان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره [2] والعامل لنفسه مخير على ما تقدم والمفتى دائر بينهما فينبغى أن يسوغ له الأمران نظراً إلى الجانبين ، وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين لا غير ، لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتهما ، لأن كل واحد منهما يختار الذى هو أوفق له، وليس كذلك حال المفتى [3] .

فإن قلت : فهل للحاكم أن يقضى فى الحكومة بحكم إحدى الأمارتين ، بعد أن كان قضى فيها من قبل بالأمارة الأخرى ؟

قلت : لا يمتنع ذلك عقلاً ، كما إذا استوى عنده جهتا القبلة ، فإن له أن يصلى مرة إلى جهة ، ومرة إلى جهة أخرى .

وكما إذا تغير اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم فى قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانياً لكن منع منه دليل شرعى ، وهو ما روى أنه عليه السلام قال لأبى بكرة [4] :

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ فى ٢ / ٥٢ .

(٢) ساقطة من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٠ .

(٤) فى الأصل ، وفى (ص) (لأبى بكر)

« لا تقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين »[1].

فأما ما روى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قضى فى مسألة الحمارية بحكمين ، وقال : (ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى[2]) فيجوز أن يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بأن ظن فى [3] المرة الأولى قوة إحدى الأمارتين وفى المرة[4] الثانية ظن قوة الأمارة الأخرى [5] .

المسألة الثالثة

المجتهد إذا نقل عنه قولان كالوجوب والتحريم مثلاً ، فإن كانا فى مسألتين مختلفتين كالوجوب فى العبادات ، والتحريم فى المعاملات ، أو كانا فى مسألة واحدة لكن بالنسبة إلى حكمين مختلفين لا منافاة بينهما كالتحريم ، ووجوب الحد كما فى الزنا والسرقة /(٢٥٢/أ) والقذف ، أو كانا فى فعلين متضادين على سبيل البدلية كوجوب غسل الرجلين ووجوب مسحهما ، أو غير متضادين كوجوب الوضوء وتحريم استعمال الماء المغصوب فكل ذلك جائز بالاتفاق [6] وهو ظاهر لا غبار عليه ،وإنما النزاع فى أنه هل يجوز أن يصدر عنه قولان فى حكمين متنافيين على سبيل البدلية فى شىء واحد ، فى وقت واحد من غير أن

---

(١) أخرجه النسائى فى سننه عن أبى بكرة ، لا عن أبى بكر بلفظ : (لا يقضين أحد فى قضاء بقضاءين ، ولا يقض أحد بين خصمين وهو غضبان) ٨ / ٢٤٧ . وقال ابن السبكى فى الإبهاج ٣ / ٢١٥ : « هذا الحديث لا أعرفه ، وقد سألت عنه شيخنا الذهبى فلم يعرفه».

(٢) تقدم تخريجه فى ص (٦٢٩) من الرسالة .

(٣) فى الأصل : (الكرة) والمثبت من (ص) وهو بمعناه .

(٤) فى الأصل : (الكرة) والمثبت من (ص) .

(٥) انظر هذه المسألة فى المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٠ ، ٥٢١ ، الإبهاج ٣ / ٢١٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٨ .

(٦) وممن نقل الاتفاق على هذا الآمدى فى الأحكام ٤ / ٢٠٠ .

يرجح أحدهما على الآخر أم لا ؟

فمن جوز تعادل الأمارتين جوز ذلك، ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا[1].

فإن قلت : التعادل الذهنى جائز وفاقاً فهلا - جوز - ذلك بناء عليه .

قلت : حكمه إذ ذاك التوقف ، أو التساقط والرجوع إلى غيرهما ، وأما التخيير فبعيد لعلمه بأن أحدهما راجح قطعاً ويجب العمل به دون المرجوح ، فإنه لا يجوز العمل به ، وإن جوز التخيير حينئذ فهو قول واحد وهو التخيير وليس هو قولين متنافيين فلم يجز تخريجه على التعادل الذهنى ، والتخيير بينهما حينئذ بعيد وإن نقله بعضهم .

إذا عرفت هذا فنقول : المجتهد إذا نقل له قولان فى مسألة واحدة بالنسبة إلى حكمين متنافيين ، فأما أن يكون القولان منصوصين ، أو لا يكونا منصوصين .

فإن كان الأول إما أن يكونا فى موضعين بأن ينص فى كتاب بتحريم الشيء، وفى كتاب آخر بتحليله أو فى موضع واحد .

فإن كان الأول فإما أن يعلم التاريخ بينهما أو لا يعلم .

فإن علم كان الثانى رجوعاً عن الأول ظاهراً .

وإنما قلنا ظاهراً ؛ لأنه يحتمل أن يكون القول هو الأول هو الراجح عنده ، وإنما أبدى الثانى على وجه الاحتمال ، أى : أنه محتمل فى * الجملة فى المسألة وإن كان مرجوحاً عنده بالنسبة إلى القول الأول .

وإن لم يعلم التاريخ حكى عنه القولان ، ولا يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما بعينه ، وإن علم أن أحدهما مرجوع عنه لا بعينه ظاهراً ، ولا يخفى

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٢

* نهاية الورقة (١٠٧) من نسخة (ص)

عليك أنه لا يجوز العمل بأحدهما إذ ذاك قبل التبين .

وإن كانا فى موضع واحد بأن يقول : فى المسألة قولان ، فإن ذكر عقيب ذلك ما يشعر بتقوية أحدهما نحو أن يقول : هذا أشبه ، أو هذا أمثل ، أو هذا أوفق ، أو ما يجرى مجراها ، أو يُفَرِّع على أحدهما دون الآخر فهو قوله؛ لأن قول المجتهد ليس إلا ما يترجح عنده .

وإن لم يذكر شيئاً من ذلك فإن ذكر القولين فى معرض الحكاية لأقوال الغير فلا يكون القولان قولين له بل ذكرهما على سبيل الحكاية ليرجح أحدهما الناظر فى المسألة ، وإن لم يذكرهما فى معرض الحكاية فيكون القولان له ظاهراً[1] .

فمن لم يجوز تعادل الأمارتين لم يجوز هذا ، ومن جوز ذلك جوز هذا لاحتمال صدور القولين عن الأمارتين المتساويتين ، ثم من الظاهر أنه ليس مضمونهما معاً حقين عنده ، ، فإن اعتقاد التحريم والوجوب مثلاً معاً محال بل ذلك على سبيل البدليه فليس له فى المسألة قولان بل قول واحد .

ومنهم من زعم أن له قولين وحكمهما التخيير ، وهو ضعيف ؛ لأنا لو سلمنا القول به مع أن فيه كلاماً فهو قول واحد لا قولين متنافيين ، فإن من خير بين خصال الكفارة لايقال : إن له فى الكفارة أقوالاً ، بل الحق أن ذلك يدل على تردده فى المسألة وتوقفه فى حكمها وليس للمتردد والشاك فى المسألة قول فضلاً عن أن يكون له فيها قولان [2]، ولا يجوز أن ينسب إليه القولان على سبيل الحقيقة ؛ لأن قول الإنسان على سبيل الحقيقة هو ما يقول به ، وقد ظهر أنه لا يجوز أن يقول بهما ولا بأحدهما عبثاً بل على سبيل البدلية ، والذى يقال فى مثل هذا : إن لفلان قولين فى المسألة فهو على سبيل التجوز

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٩٩ ، الإبهاج ٣ / ٢١٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٤٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠٢ .

من حيث إنه يقول بهذين الاحتمالين فى المسألة على سبيل البدلية لوجدان دليلهما المتساويين دون سائر الاحتمالات .

وإن لم يكونا منصوصين فإما أن يكون أحدهما منصوصاً والآخر منقولاً من نظيره المنصوص عليه وهو غالب ما يقع من هذا الجنس ، أو كلاهما منقولين من مسألتين منصوصتين هما نظير فى المنقول إليها فى وجه معتبر .

فإن كان الأول فإن كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب إليه ذاهب لم يلزم أن يكون قوله فى تلك المسألة قولاً فى هذه المسألة ؛ لاحتمال أنه ذهب إلى ذلك الفرق فلم يجز نسبة ذلك القول إليه فى هذه المسألة ، وكذلك القول فيما إذا كان القولان منقولين من مسألتين منصوصتين .

وإن لم يكن بينهما فرق أصلاً فالظاهر أن قوله فى إحدى المسألتين قوله فى الأخرى ، وإنما قلنا الظاهر ؛ لأنه جاز أن نص عليها عند الذهول من نظيره تلك المسألة فلم يمكن أن يقال إن ذلك القول قوله ؛ لأن قول الانسان فى الشىء يستدعى أن يكون الشىء معقولاً له ، نعم هو لازم قوله لكن لازم القول قد لا يكون قول الإنسان بمعنى أنه يقول به ويرتضيه ، وحينئذ إما أن يكون التاريخ معلوماً أو لم يكن والحكم على كل واحد / (٢٥٣/أ) من التقديرين ما سبق فى القولين المنصوصين (١).

فأما الأقوال المحكية عن الشافعى - رضى الله عنه - فى المسألة الواحدة فهو يحتمل وجوهاً :

أحدها : وهو الأكثر أنه قد نص على حكم فى كتبه القديمة ، وفى كتبه الجديدة نص على حكم آخر ، والناس نقلوهما من غير تعرض لبيان القديم والجديد للاطلاع على مأخذيهما لا للإفتاء ، فإن الجديد ناسخ للقديم فلا يحل الإفتاء به ، اللهم إلا إذا نص على رجحانه على الجديد .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٢، ٥٢٣ ، الأحكام للآمدى ١٤ /٢٠١، ٢٠٢ .

ولا يخفى على من له أدنى فطانة أن هذا يدل على علو شأنه فى العلم والورع .

أما الأول : فلأن ذلك يدل على أنه كان فى طول عمره مشتغلاً بالطلب والبحث والنظر فى أدلة الأحكام ، وإلا لما عثر على الأكثر على أدلة أقوى من الأدلة الأولى.

ولا يحال ذلك إلى اختلاف الاجتهاد مع اتحاد الدليل حتى يقال : إن ذلك يدل على ضعف نظره أولاً ؛ لأن صلاحية الدليل الواحد للدلالة على الحكمين المتنافيين فى شيء واحد فى غاية الندور ولا يجوز إحالة الأكثر إليه ، ولو سلم ذلك فذلك أيضاً يدل على علو شأنه فى العلم إذ يدل على أنه كان [مشتغلاً بالعلم طول عمره ، من حيث إنه كان باحثاً عن الأدلة ، وعن وجوه دلالتها طول عمره حتى كان يظهر له وجه بعد وجه .

وأما الثانى : فلأنه يدل على أنه كان [(1)] متبعاً للحق دائراً معه حيث دار ؛ لأنه متى لاح له حقية شيء بوجه معتبر أقوى من الوجه الأول اتبعه وأظهره ، وأنه ما كان يتعصب لنصرة قوله ، وترويج مذهبه ، بل كان منتهى أمله وطلبه اتباع الحق وإرشاد الخلق إليه .

وثانيها : أن يكون قد ذكر القولين فى موضع واحد ، ونص على الترجيح، كقوله في بعض ما ذكر فيه قولين : أن هذا أصح ، أو أولى ، أو أشبه ، أو أقيس ، أو بهذا أقول .

أو نبَّه عليه كما إذا فَرَّع على أحد القولين دون الآخر فإن ذلك يدل على أن الذى فرَّع عليه أقوى عنده ، أو كما إذا ذكر أحد القولين أولاً أو ما يشبه ذلك، ثم أن الناقل نقل القولين فقط فلم يذكر ما ذكره من الترجيح ، إما لعدم اطلاعه عليه لكونه مذكوراً فى آخر كلامه وهو لم ينته إليه ، أو وإن كان

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

قد انتهى إليه لكن لم يتنبه له للملالة أو غيرها ، أو وإن تنبه له لكنه لم يذكره اختصاراً للمصنف ولعل هذا هو السبب الأكثر فى هذا الباب .

وثالثها : أنه وإن ذكر فى المسألة الواحدة قولين فى وقت واحد ، لكن لم يقل :قولان لى ، بل قال : فيها قولان ، فلعل القولين لغيره وإنما ذكرهما فى كتابه على سبيل الحكاية كما تقدم ذكره ليطلع فيه عليهما وعلى* مأخذهما ، وإيضاح القول فى كل واحد منهما وعليهما .

وأيضاً فإنه قد يلوح للانسان ما ينوى أحد ذينك القولين لكن لا يمكنه القول به لظنه أنه قول حادث ، خارق للإجماع ، فإذا نقل القولين عرف أن المصير إليه ليس خرقاً للإجماع ، ثم أن الناقل ذكر القولين ونسبهما إليه - رضى الله عنه - لظنه كذلك فهذا لا يكون عيباً على الإمام الشافعى - رضى الله عنه - بل على الناقل حيث جزم بالنسبة إليه مع احتمال أن لا يكون كذلك .

وأيضاً : فإنه يحتمل أن يكون المراد من القولين : الاحتمالين وإنما سماهما قولين وذكرهما دون ما عداهما من الاحتمالات ، لأنهما بحيث يمكن القول بهما دون ما عداهما من الاحتمالات فإنه قد يكون ظاهر البطلان .

فأما الاحتمالان المذكوران فإنهما قويان ، بحيث يمكن نصرة كل واحد منهما بوجوه جلية ظاهرة ، ولا يقدر على تمييز الحق منهما عن الباطل إلا البالغ فى التحقيق بالنظر الدقيق فلا جرم أفردهما بالذكر ، دون سائر الاحتمالات الممكنة فى المسألة . فالحاصل أن تسميتهما قولين مجاز باعتبار الصلاحية والصيرورة أى أنهما صالحان لأن يكونا قولين وأنهما يمكن أن يصيرا قولين وهو أحد أسباب المجاز القوية .

ورابعها : أن ينص على القولين من غير أن يرجح أحدهما على الآخر بناء على تساوى أمارتيهما إما فى ذهنه أو فى الخارج إن جوز ذلك ولم يوجد

---

* نهاية الورقة (١٠٨) من نسخة (ص) .

من الإمام الشافعي [١] - رضى الله عنه - قولان على هذا الوجه أعنى من غير ترجيح منه لأحدهما إلا فى سبعة عشر مسألة على ما ينقل ذلك عن الشيخ أبى حامد الإسفراييني [٢] - رحمه الله تعالى .

وهذا أيضاً يدل على كمال علمه ودينه .

أما الأول : فلأن كل من كان أغوص نظراً ، وأدق فكراً ، وأكثر إحاطة بالأصول والفروع ، وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الإشكالات عنده أكثر.

فأما الإصرار على الوجه الواحد طول العمر وعدم التردد بين محتملات المسألة فى المسائل الظنية ، والمباحثات الغير يقينية فذلك لا يكون إلا من جمود الطبع ، وقلة الفطنة ، وكلال القريحة ، وعدم الإحاطة بشرائط الأدلة والاستدلال ، وعدم الوقوف على الأسئلة القادحة ، والاعتراضات المنقدحة .

وأما الثانى فمن وجهين :

أحدهما : أنه لما لم يظهر له فى المسألة وجه الرجحان بين محتمليهما لم يستنكف من /(٢٥٤/أ) الاعتراف بعدم العلم ، ولم يشتغل بالترويج والمداهنة، بل صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ، ومعلوم أن مثل هذا لا يصدر إلا عن الدين المتين ، ولهذا عد المسلمون وأئمة الدين من فضائل عمر - رضى

---

(١) انظر : شرح اللمع للشيرازى ٢ / ١٠٧٩ ، فقد نقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازى عن القاضى أبى حامد المروذى أنه ليس للشافعى مثل ذلك إلا فى بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر.

(٢) ما نقله المؤلف - رحمه الله - هنا عن أبى حامد الإسفراييني ، ذكره أيضاً الرازى فى المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٦ ، قال ابن السبكى فى الإبهاج ٣ / ٢١٦ : « وكأنه اشتبه أبو حامد ، بأبى حامد . وقال أيضاً : ووقع فيه الجزم بأن المواضع سبعة عشر وهو وهم » وتقدم ما نقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازى عن القاضى أبى حامد المروذى . ثم ذكره ابن السبكى أيضاً عن أبى بكر فى مختصر التقريب قوله إن المحققين قالوا إن ذلك لا يبلغ عشراً.

الله عنه - ومناقبه ما روى عنه من اعترافه بعدم العلم فى كثير من المسائل [1].

وثانيهما : أنه لم يقل ابتـداء ، إنى لا أعرف هذه المسـائل حتى لا يحـمل ذلك على تقـصيره فى طلب أدلتـه ومرجـحاته بل بين حكمهـا لكن تردد بين احتـمالين فـيهـا لكونه وجد المسـألة واقعـة بين الأصلين ، دائرة بين الدلالتين القويتين ، فبين وجـه وقوعها بينهما ، وكيـفية مشابهتهـا لهما ، وترددها بين تينك الدلالتين القويتين ، ثم لما لم يظـهر له الرجحان تركهـا على تلك الحالة ليكون ذلك باعثاً له على الفكر بعد ذلك وحثـاً لغيره من المجتهدين على طلب الترجيح ، ولا يخفى أن هذا هو اللائق بالدين المتين ، والعقل الرزين .

فظهر من هذا أن ترديد القولين أو الأقوال فى المسألة ليس عـيباً ولا تقصيراً فى الاجتهـاد كما اعتقـده بعض المتعصبين بل هو من الفضـائل العلية والمناقب السنية كما تقدم تقريره [2] .

القاطعين لزم حصول مدلوليهما وهو جمع بين المتنافيين وهو ممتنع[3].

---

(١) ومنها ما يتعلق بميراث الجـد والإخوة وميراث الكلالة وبعض أبواب الربا انظر : سنن البيهقى ٦ / ٢٤٥ .

(٢) انظر : شرح اللمع للشيرزانى ٢ / ١٠٧٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٣ - ٥٢٨، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠٢ ، الإبهاج ٣ / ٢١٦ .

(٣) انظر : المستصـفى ٢ / ٣٩٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٩٧ ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه للعضـد ٢ / ٢٩٨ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٢ ، الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، ويرى بعض الحنفية ومنهم الـكمال ابن الهمام : جواز التعـارض بين الدليلين القاطعين ، لأن التعارض بينهما ، إنما هو الظاهر فقط وحينئـذ يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليـه الآخر ، أو يكون أحدهما ناسخاً ، والآخر مـنسوخاً ، وقالوا : أن إجازة التعارض فى الظنين فقط ، ومنعه بين القطعيين تحكم . انظر : تيسير التحرير ٣ / ١٣٦ ، مسلم الثبوت مع شرحـه فواتح الرحموت ٢ / ١٨٩ ، وما ذهب إليه الكمال ابن الهمام ومن وافقه وجيه ؛ لأن التعارض بين الدليلين القطعيين إن وجد ، فـإنما هو فى الظاهر فـقط ، لا فى الواقع ونفس الأمـر فليس هناك مـا يمنع إمكان التعارض بينهما فى الظاهر والله أعلم .

واختلفوا فى تعادل الأمارتين [1]: - فمنعه الامام أحمد[2]، والكرخى [3]، وجمع من فقهائنا [4].

وجوزه الباقون من الفقهاء ، والمتكلمين .

وهؤلاء اختلفوا فى حكمه عند وقوعه على ثلاثة مذاهب : -

أحدها : أن حكمه * التخيير ، وهو اختيار القاضى أبى بكر ، وأبى على، وأبى هاشم .

وثانيها : أن حكمه التساقط ، ويجب الرجـوع فى ذلك إلى غيرهما ، وهو البراءة الأصلية ، وهو مذهب أكثر الفقهاء منهم .

---

(١) أى فى الواقع ونفس الأمر لا فى ذهن المجتهد .

انظر : الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٥٩ .

(٢) انظر : المسودة ص ٤٤٨ .

(٣) انظر : فواتح الرحموت ٢ / ١٨٩ .

(٤) انظر : التبصرة ص ٥١٠ المستصفى ٢ / ٣٩٢ - ٣٩٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٧ الإبهاج ٣ / ٢١٣ ، نهاية السول ٤ / ٤٣٤ .

القسم الثانى
فى التراجيح

وفيه فصول :

الفصل الأول

فى مقدمات التراجيح

وفيه مسائل : -

المسألة الأولى : فى حد الترجيح [1]

قال الإمام : هو عبارة عن تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر .

قال : وإنما قلنا : « طريقين ، لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طريقين ، لأنه لو انفرد كل واحد منهما ، فإنه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق »[2].

وهذا فيه نظر من وجهين :

أحدهما : أنه جعل الترجيح عبارة عن التقوية التى هى مستندة إلى الشارع أو المجتهد حقيقة ، أو إلى ما به الترجيح مجازاً ، وهو وإن كان موافقاً

---

(١) الترجيح فى اللغة : التمييل والتغليب مأخوذ من قولهم : رجح الميزان إذا مال .
انظر: المصباح المنير ص ٢١٩مادة (رجح) .
وفى الاصطلاح : اختلف الأصوليون فى تعريفه : -
فعرفه بعضهم بما يفيد معنى الرجحان وهو وصف قائم بالدليل ، ومنهم الآمدى انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٣٩ .
وعرفه بعضهم بما يفيد أنه فعل المجتهد ومنهم الرازى انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٩ ، والبيضاوى انظر: المنهاج مع شرحه نهاية السول ٤ / ٤٤٥ .
والذى يظهر لى - والله أعلم - أن تعريف القاضى البيضاوى ومن وافقه أرجح ، وذلك لأن الترجيح على القول الصحيح فعل المجتهد ، وأما الرجحان فهو صفة قائمة بالدليل .
انظر بالإضافة إلى ما سبق مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣٠٩ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٣ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦١ ، مختصر الطوفى ص ١٨٦ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦١٦ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٤ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٢ / ٥٢٩ .

وملائماً لمعنى الترجيح من جهة اللغة ، لكنه غير ملائم له بحسب الاصطلاح، فإنه فى الاصطلاح: عبارة عن نفس ما به الترجيح ، فلا يجوز أن يجعل عبارة عن التقوية .

وثانيهما : أنه قال : [ليعلم الأقوى ، وهو ليس بشرط ، بل المشترط أحد الأمرين، وهو إما العلم أو الظن ، فكان من حقه أن يقول [1]] ليعلم الأقوى أو يظن، فإن ظن القوة كاف فيه كما فى أصل الدلالة[2] .

وقال بعضهم[3] : هو عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر .

وهذا وإن كان ما يرد عليه الإشكالان المتقدمان ، لكن يرد عليه ، وهو : أنه لا يعرف كون ذلك المقترن موجباً للعمل إلا إذا عرف مرجحاً ، فإن بتقدير أن لا يكون مرجحاً لا يجوز العمل به ، فلو عرف الترجيح به لزم الدور .

وأيضاً جعل عبارة عن الاقتران ، وهو ليس كذلك [4].

وقيل [5] : هو عبارة عن زيادة وضوح يرجع إلى مآخذ أحد الدليلين بما لا يستقل دليلاً .

وهذا أيضاً فيه نظر ؛ لأن زيادة الوضوح ليس نفس الترجيح بل هو مستفاد من دلالته ، فلا يجوز أن يجعل عبارة عنه .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : الإبهاج ٣ / ٢٢٣ .

(٣) هذا تعريف الآمدى فى الأحكام ٤ / ٢٣٩ ، وقريب منه ما عرفه ابن الحاجب فى مختصره حيث قال : « اقتران الأمارة بما تقوى به معارضها » ٢ / ٣٠٩ .

(٤) انظر : نهاية السول ٤ / ٤٤٥ .

(٥) هذا تعريف أكثر الحنفية حيث قالوا : « الترجيح : إظهار زيادة أحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد » انظر : كشف الأسرار ٤ / ٧٧ ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٤ .

وأيضاً يخرج عنه الترجيح بكثرة الأدلة على رأينا .

والأولى فى ذلك أن يقال : هو عبارة عما يحصل به تقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر فيظن أو يعلم الأقوى فيعمل به .

وهذا يتناول الترجيح بالأدلة المستقلة وغيرها .

وإنما جعلناه عبارة عما يحصل به التقوية [لا نفس التقوية [(1)]] لئلا يرد الأشكال المذكور .

وإنما قلنا : طريقين[(2)] لأنه * لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طريقين ، فإنه لو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق .

وإنما قلنا : المتعارضين ، لأن الترجيح إنما يتطرق إلى الدليل عند التعارض لا عند عدمه .

وقولنا : فيظن أو يعلم بيان لأثر التقوية فإنه إذا لم يحصل شىء منهما لم تحصل التقوية .

وإنما قلنا : أحدهما ليندفع الإشكال المذكور .

المسألة الثانية

ذهب الأكثرون إلى وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجيح معلوماً أومظنوناً[(3)] .

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(2) فى (ص) : (طريق) .

* نهاية الورقة (١٠٩) من نسخة (ص) .

(3) وهو القول الراجح ، انظر فى وجوب العمل بالراجح والخلاف فيه : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٣٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ ،==

وقال بعضهم كالقاضى أبى بكر - رحمه الله تعالى - لا يجوز العمل بالترجيح المظنون [1].

قال القاضى : أنا أقبل الترجيح المقطوع به وألازمه وأتابعه ، فأما المظنون فأرده وأخالفه ، لأن الأصل المقرر أن لا يجوز اتباع شيء من الظنون ،لأنه عرضة الأغاليط والخطأ إلا أنا نعتبر الظنون المستقلة بأنفسها لانعقاد إجماع الصحابة - رضى الله عنهم- عليها ، إذ لنا فى الأولين أسوة حسنة ، وهم اعتبروا الظنون المستقلة ، فما وراء الإجماع بقى على الأصل ، والترجيح عمل يظن لا يستقل بنفسه دليلاً ، وانعقاد الإجماع على ما يستقل ليس انعقاداً على ما لا يستقل ، فإذا لم يكن مجمعاً عليه لا يجوز اعتباره واتباعه .

وأيضاً : فإن كل مجتهد مصيب على ما سيأتى تقديره فلا يتحقق الترجيح فيه بخلاف المقطوع به فإن الحق فيه واحد /(٢٥٥/أ) فما كان أقرب إلى المقصود كان أحق بتحقيق الترجيح فيه .

وجوابه : أن الإجماع منعقد على وجوب العمل بالظن [الذى لا يستقل كما انعقد على وجوب العمل بالظن] [2] المستقل كما سيأتى تقريره [3].

== جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦١ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٣ ، نهاية السول ٤٤٦/٤، مختصر الطوفى ص ١٨٦ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٣ ، ٢٧٦ .

(١) بل يجب التوقف . انظر قوله هذا فى : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ ، نهاية السول ٤ / ٤٤٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦١ ، مختصر الطوفى ص ١٨٦ .

وذهب أبو عبد الله البصرى إلى إنكار الترجيح بالمظنون وقال : عند التعارض يلزم التخيير . انظر قوله فى المراجع السابقة .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المستصفى ٢ / ٣٧٩ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٩ ، الأحكام للآمدى ٢٣٩/٤ شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٣ ، نهاية السول٤٤٦/٤، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦١ .

احتج الجماهير بوجوه :

أحدها : إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - عليه فإنهم قدموا خبر عائشة فى التقاء الختانين و على خبر أبى هريرة فى قوله : (الماء من الماء) .

وقدموا خبر من روت من أزواجه : « أنه كان يصبح جنباً » على ما رواه أبو هريرة « أن من أصبح جنباً فلا صوم له » .

وقوى أبو بكر - رضى الله عنه - خبر المغيرة فى ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة . وقوى عمر - رضى الله عنه - خبر أبى موسى فى الاستئذان ، بموافقة أبى سعيد الخدرى .

وقوى على -رضى الله عنه- خبر أبى بكر حيث لم يحلفه ويحلف غيره.

وهذه الصور الثلاثة وإن كان ليس فيها تعارض لكن المقصود أنهم عملوا بالظن الذى لا يستقل كما عملوا بالظن المستقل [(١)].

وأما ما احتج به فى هذا المقام : بأنهم ما كانوا يعدلون إلى الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص واليأس منها .

وكذلك الاحتجاج بحديث معاذ ـ رضى الله عنه ـ .

ووجه الاستدلال به أنه - رضى الله عنه - قدم بعض الأدلة على البعض ، وقرره النبى عليه السلام على ذلك ، وذلك يدل على وجوب العمل بالراجح[(٢)] ، فليس بحجة على صورة النزاع ، لأنه لا نزاع فى ترتيب الأدلة فإن الكتاب مقدم على السنة. وهى مقدمة على القياس كما نطق به صريح الحديث، وهذا القسم هو المسمى بالترجيح المقطوع به ، ولا نزاع فيه كما تقدم

---

(١) انظر هذا الدليل فى البرهان ٢ / ١٤٢ ، المستصفى ٢ / ٣٩٤ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٢٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٣٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٩ .

(٢) هذا ما احتج به الآمدى فى الأحكام ٤ / ٢٤٠ .

ذكره ، وإنما النزاع فى الترجيح المظنون ، وهو الترجيح بالأوصاف والأحوال ، وبكثرة الأدلة على رأى ، وما ذكر من الاحتجاج المقدم ذكره فليس منه فى شىء ألبتة .

وثانيها : أن الدليلين إذا تعارضا لم يرجح أحدهما على الآخر فالعقلاء يوجبون العمل بالراجح ، ولا يجوزون العدول عنه حتى لو عدل عنه أحد سفهوا رأيه ، واستقبحوا تصرفه ، فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ، ولأن الأصل تطابق الشرع والعرف فإن التغيير خلاف الأصل .

وثالثها : لو لم يعمل بالراجح فقط ، فإما أن يعمل بالمرجوح فقط ، وهو باطل، لأنه يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح وهو ممتنع فى بدائه العقول، أو يعمل بهما وهو أيضاً باطل [لأنه يلزم الجمع بين الضدين ، أو لا يعمل بواحد منها وهو أيضاً باطل][1] لأنه يلزم منه تعطيل الدليلين وهو على خلاف الأصل [2].

واحتج الخصم بأمرين : -

أحدهما : التمسك بعمومات القياس نحو قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا ﴾[3]. وقول معاذ (أجتهد رأيى) ، وقوله عليه السلام « اقض بالظاهر » .

ووجه التمسك بها ظاهر [4].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٠ الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٠ ، كشف الأسرار٤/ ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٤) فقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا ﴾ أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل ، والعمل بالمرجوح اعتبار .

وقوله عليه السلام : « اقض بالظاهر » الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر .

انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٠ ، ٢٤١ ، كشف الأسرار ٤ / ٧٦ .

وجوابه : أنه استدلال وقياس فى مقابلة الإجماع والدلائل الجلية فلا يقبل .

سلمناه لكن خرج عن زيادة الظن الذى حصل من القياس الجلى ، ومن القياس الذى نص على عليته ، وزيادة الظنون[١] التى حصلت من كون اللفظ حقيقة وظاهراً فى معنى ، فكذا ما نحن فيه بجامع زيادة الظن .

وثانيهما : أن الترجيح لو اعتبر فى الأمارات لاعتبر فى البينات فى الأقضية والحكومات ، بجامع ترجيح الأظهر على الظاهر ، لكن اللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله .

وجوابه : بعض ما سبق ، ويخصه منع بطلان اللازم ، وهذا لأن الترجيح فى البينات معتبر أيضاً عند بعض القائلين بالترجيح المظنون كمالك[٢] - رضى الله عنه ، والشافعى - رضى الله عنه . على قول له[٣] . سلمناه لكن لا يلزم من عدم اعتبار الأظهرية فى البينات عدم اعتباره فى الأمارات ، لأن اعتباره فى البينات يفضى إلى بقاء النزاع لا إلى غاية وأمد ، فإنه إذا أقام أحدهما شاهدين فربما يقيم الآخر ثلاثة شهود ، ثم يرجع الأول يقيم شاهدين آخرين حتى يصير شهوده أربع وهلم جرا ، فلم يحصل فصل الخصومة ، والحاكم إنما نصب لفصل الخصومة ، فلما كان اعتباره فى البينات مناقضاً ومنافياً لما لأجله نصب الحكام وشرع الشهود لا جرم لم يعتبر بخلاف الأمارات ، فإنه لا يلزم منه هذا المحذور فلا جرم اعتبر عملاً بالمقتضى ، وهو زيادة الظن وزوال المانع[٤].

---

(١) فى (ص) : (الظهور) .

(٢) نقله عنه الجوينى فى البرهان ٢ / ١١٤٣ وانظر : شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ .

(٣) قال الآمدى فى الأحكام ٤ / ٢٤١ ، (عندنا يقدم قول الأربعة على قول الاثنين على رأى لنا).

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٠ ، ٢٤١ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٢١ .

المسألة الثالثة

لا يتطرق الترجيح إلى الأدلة القطعية لوجوه * :

أحدهما : أن الترجيح على ما ذكرناه إنما يتطرق إلى الدليل بعد التعارض ، ولا تعارض بين القاطعين ولا ترجيح .

ولقائل أن يقول : التعارض بين القاطعين حاصل فى الأذهان فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان /(٢٥٦/أ) بحيث يعجز عن القدح فى أحدهما ، وإن كان يعلم أن أحدهما فى نفس الأمر باطل قطعاً ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض كما فى الأمارات ، فإنه ليس من شرط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة فى نفس الأمر بل لا يتصور جريان الترجيح فى المتعادلين فى نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة ؟

وثانيها : أن الترجيح عبارة عن التقوية ، والعلم اليقينى لا يقبل التقوية ، لأنه إن كان بحيث يحتمل النقيض ولو على احتمال بعيد جداً كان ظناً لا علماً وإن كان بحيث لا[1] يحتمله ألبتة لم يقبل التقوية[2] .

وثالثها : أن شرط الدليل[3] القطعى أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية ، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً ، إما بواسطة واحدة ، أو بوسائط ، شأن كل واحد منها ذلك ، وعلى التقديرين يلزم أن لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية .

---

* نهاية الورقة (١١٠) من نسخة (ص) .

(١) لفظة (لا) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٤ .

(٣) كلمة (الدليل) ساقطة من (ص) .

بيانه : أن هذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة :

أحدها : العلم الضرورى بحقية المقدمات إما ابتداء ، أو استناداً .

وثانيها : العلم الضرورى بصحة تركيبها .

وثالثها : العلم الضرورى بلزوم النتيجة عنها .

ورابعها : العلم الضرورى بأن اللازم عن الضرورى بطريق ضرورى ضرورى[1] .

ولا شك أن هذه العلوم الأربعة لا تحصل فى دليلى النقيضين معاً ، وإلا لحصل النقيضان ، فلا يقبل التقوية الترجيح[2] .

ولقائل أن يقول : هب أن حصول هذه العلوم الأربعة فى دليلى النقيضين محال ، لكن قد يحصل فى الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الأربعة فى دليلى النقيضين وذلك حيث يعجز الإنسان فى القدح فى مقدمات الدليل ، وفى صحة تركيبها وفى لزوم النتيجة [عنها مع علمه[3]] بأن اللازم عن الضرورى بطريق ضرورى ضرورى فلم لا يجوز بطريق الترجيح إلى الدليل بناء على هذا الاعتقاد[4] .

---

(١) كلمة (الضرورى) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤١ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : الإبهاج ٣ / ٢٢٤ .

المسألة الرابعة

المشهور أن العقليات لا يتطرق الترجيح إليها .

وهذا على الإطلاق غير صحيح ، فإن من العقليات ما هو ظنى ، وما هو تقليدى كاعتقادات العوام فإن اكتفى منهم بذلك تطرق إليها الترجيح كما فى تقليد الفتوى وإلا فلا ، وكذا القول فيما هو ظنى .

نعم القطعيات منها لا تقبل الترجيح [لكنه ليس مخصوصاً به بل القطعيات الشرعيات أيضاً لا تقبل الترجيح (١)] كما سبق (٢).

المسألة الخامسة

ذهب الشافعى(٣) ومالك (٤) - رضى الله عنهما - إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة (٥)، خلافاً للحنفية (٦) .

ومن جملة صور المسألة ترجيح الخبر بكثرة الرواة (٧).

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر هذه المسألة فى : المستصفى ٢ / ٣٨٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٢٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٣٠، نهاية السول ٤ / ٤٧٢ .

(٤) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٠ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠ .

(٥) وهو مذهب الإمام أحمد انظر : شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٣٤ ، ومحمد بن الحسن من الحنفية ، انظر فواتح الرحموت ٢ / ٢١٠ .

(٦) وهو مذهب الإمام أبى حنيفة وأبى يوسف والكرخى ، انظر : التوضيح مع التلويح ٢/ ٢٣٢، تيسير التحرير ٣ / ١٦٩ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢١٠ .

(٧) مثال ذلك : استدلال من ذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الذكر بالأحاديث ==

لنا وجوه :

أحدها : أن الظن الحاصل يقول الأكثر أقـوى ، والأقوى يتعين العمل به ، فيكون العمل الأكثر متعيناً ولا نعنى بقولنا : يرجح الخبر بكثرة الرواة سوى [1] هذا .

بيان الأول بوجوه :

أحدها : ما روى عنه عليه السلام أنه لم يعمل بخـبر ذى اليدين حتى أخبره بذلك غيره ، وما ذاك إلا لأنه غلب على ظنه عليه السلام صدق المجموع .

وثانيها : إجماع الصحابة على ذلك :

رد أبو بكر - رضى الله عنه - خبـر المغيرة فى توريث الجدة حـتى شهد له محمد بن مسلمة فحينئذ قبله .

ورد عمر - رضى الله عنه - خـبر أبى موسى فى الاستئذان حـتى شهد له أبو سعـيد الخـدرى ، ولولا أن لكثرة الرواة أثراً فى قـوة الظن ، وإلا لما كان كذلك ثم أنه لم ينكر عليهما أحد فكان إجماعاً .

وفى هذا الاستدلال نظر من جـهة أنه غيـر وارد على محل الـنزاع ، فإن محل النزاع هو : أن يفيـد قول الواحد ظناً معتبـراً فى وجوب العمل به ، ثم يرجح عليـه الخبر الآخـر لكثرة رواته ، ومـا ذكرتم من الصورتين فـلا نسلم

== الواردة فى الباب نظراً إلى كثرة العدد ، لأن حديث الإيجاب رواه نفر من الصحابة - رضى الله عنهم - عن النبى - ﷺ - نحو عبـد الله بن عمرو بن العاص وأبى هريرة وعائشة وأم حبيبة وبسرة رضى الله عنهم - وأما حديث الرخصة فلا يحفظ من طريق يوازى هذه الطرق أو يقاربها إلا من حديث طلق بن على اليمامى وهو حديث فرد فى البـاب ، ولو سلم أن حديث طـلق يوازى تلك الأحاديث فى الـثبـوت كان حـديث الجماعة أولى أن يكون محفوظاً من حديث رجل واحد .

انظر : الاعتبار للحازمى ص ١١ .

(١) فى (ص) : (لا) .

أنه أفاد قول الواحد ظناً معتبراً فى وجوب العمل ، وهذا لأنه لو أفاد لما جاز لهم توقيف الأمر على شهادة الآخر ، بل إنما توقف النبى - عليه السلام - وأبو بكر وعمر ، لأن قول الواحد ما أفاد لهم الظن المعتبر فى وجوب العمل به لأجل التهمة فلما شهد الآخر بذلك زالت التهمة ، وبهذا أجيب عنه عن احتجاج من احتج بهذا على إجماع الصحابة على رد خبر الواحد ، وحينئذ يكون الاستدلال به غير وارد على محل النزاع .

وثالثها : أن الرواة إذا كثروا جداً حصل بقولهم العلم ، فالعدد الذى هو أقرب إلى تلك الكثرة أكثر إفادة للظن وإلا لما حصل اليقين بالانتهاء إلى تلك الكثرة ، ضرورة عدم حصول ما بعد تلك المرتبة من الظن وإن لكل عدد من إعداد تلك الكثرة [قدر من الظن إلى أن ينتهى إلى العلم بتلك الكثرة] [1] .

ورابعها : أن قول الواحد يفيد قدراً من الظن ، فإذا انضم إليه الآخر فإن حصلت زيادة بسببه فقد حصل الغرض ، وإن لم يحصل لزم أن يكون الشيء/ (٢٥٧/أ) مع غيره كهو لا مع غيره ، ولزم أيضاً اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد ، ولزم أيضاً جواز أن لا يحصل بانضمام الثالث والرابع زيادة على ذلك ، وحينئذ يلزم عدم إفادة عدد التواتر لليقين واللوازم ممتنعة فالملزوم مثله .

وخامسها : أن احتراز العدد عن تعمد الكذب أكثر من احتراز الواحد منه ، وكذا بعده عن الغلط والسهو والنسيان أكثر من بعد الواحد عنهما ، وحينئذ يلزم أن يكون الظن الحاصل بقوله أقوى من الظن الحاصل بقول الواحد .

وسادسها : أن احتراز العاقل عن كذب يعرف اطلاع غيره عليه أكثر من احترازه عن كذب لا يشعر به غيره .

وسابعها : إذا تعارض دليلان فلابد وأن يكونا متساويين فى القوة فى ذهن

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

من عنده التعارض وإلا لما كانا متعارضين ، فإذا وجد دليل آخر يساوى أحدهما فى القوة موافق له فمجموعهما لابد وأن يكون زائداً على ذلك الآخر فى القوة ، لأن مجموعهما أعظم من كل واحد منهما ، وكل واحد منهما مساوى لذلك الآخر ، والأعظم من المساوى أعظم .

فثبت بهذه الوجوه أن الظن الحاصل بقوله الأكثر أقوى .

وإنما قلنا : إنه يتعين * العمل بالأقوى ، لأنا أجمعنا على وجوب العمل بالأقوى الذى حصل من الأدلة المختلفة المراتب كالكتاب ، والسنة ، والقياس، وعلى وجوب العمل بالأقوى الذى حصل من الدليل الذى ترجيحه بالقوة ، وبحسب وصف يعود إليه ، وإنما كان ذلك واجباً لزيادة القوة والظن فى أحد الجانبين ، وهذا المعنى حاصل فى الترجيح بكثرة الأدلة فيتعين وجوب العمل به[1] .

وما يقال : من الفرق بين الترجيح بكثرة الأدلة وبين الترجيح بالقوة والوصف الذى يعود إليه وهو أن الزيادة حصلت مع المزيد عليه فى محل واحد بخلاف الترجيح بكثرة الأدلة فإنه ما حصلت الزيادة مع المزيد عليه فى محل واحد فضعيف جداً ، لأنه غير مناسب ولا مؤثر فإنا نعلم بالضرورة أنه لا أثر لذلك والفرق يجب أن يكون كذلك .

وثانيها : أن مخالفة الدليل خلاف الأصل ، فكان تكثيرها أكثر مخالفة للأصل فإذا وجد دليلان فى أحد الجانبين ، وفى الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر مخالفة للأصل من مخالفة الدليل الواحد فكان أكثر محذوراً منه ، فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل لجاز ترك الدليلين وحينئذ يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور من غير سبب ولا معارض وأنه ممتنع.

---

* نهاية الورقة (١١١) من نسخة (ص).

(١) انظر الأدلة السابقة التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - فى : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٥ - ٥٣٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٢ ، نهاية السول ٤ / ٤٧٢ .

وثالثها : إذا حصل التعارض بين دليل ودليلين فالعقلاء يوجبون الأخذ بموجب الدليلين حتى أن من عدل عنهما وأخذ بموجب الدليل الواحد سفهوا رأيه واستقبحوا تصرفه ، ألا ترى أن الإنسان إذا قصد السفر إلى جانب فأخبره عدلان بأن الطريق مخوف ، وأخبره عدل بأنه آمن فإنه إذا سلكه وأصابه مخافة سفه العقلاء رأيه وذموه ولم يعذروه ، بخلاف ما إذا كان الأمر على العكس ، فإنه إذا سلكه ولحقه مكروه[1] لم يسفه رأيه وأعذره كل واحد ، وإذا كان كذلك فى العرف وجب أن يكون فى الشرع كذلك لما سبق من الحديث والوجه المعقول [2].

واحتج الخصم بأمور :

أحدها : الخبر ، وهو قوله عليه السلام : « نحن نحكم الظاهر » فالحديث - بإيمائه - يلغى زيادة الظهور من حيث أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته ، ترك العمل به فى الترجيح بقوة الدليل ، لأن هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان فى محل واحد ، والقوى حال اجتماعها تكون أقوى منها حال تفرقها ، بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فإن هناك الزيادة فى محل والمزيد عليه فى محل آخر فلا يحصل كمال القوة لعدم الاجتماع فى محل واحد .

وجوابه : أنه إنما ترك العمل به فى الترجيح بالقوة لما فيه من غلبة الظن وزيادته على ما يقابله فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الترجيح بكثرة الأدلة .

قوله : الترجيح بالقوة يحصل الزيادة مع المزيد عليه فى [محل واحد فيحصل بسبب الاجتماع قوة .

قلنا : نحن نعلم أنه وإن كان][3] محل الزيادة مغايراً لمحل الأصل لكن المجموع يؤثر فى تقوية الظن الذى هو المطلوب من قوة الدليل كما أن الزيادة

---

(١) فى (ص): (محذور) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

مع المزيد عليه فى محل واحـد مؤثر /(٢٥٨/أ) فى تقوية الظن المطلوب منه ، فإنه إذا أخبرنا عـدل عن واقعة حصل لنا ظن ، [فإذا أخبـرنا عدل آخر صار ذلك الظن أقوى][١] مما كان، ولا تزال القوة تزداد بزيادة المخـبرين حتى تنتهى إلى العلم كما فى صورة الترجيح بالقوة فلا فرق بينهما من حيث أنهما يفيدان الظن القوى الذى هـو المطلوب من قوة الدليل ، والفرق بيـنهما من غـير هذا الوجه لا يضر لأنه فرق فى غير محل الجمع [٢].

وثانيها : القياس ، وهو أنا أجمعنا على أنه لا يـحصل الترجيح بالكثرة فى الشـهادات والفـتوى فكـذا هاهنا ، والجامع دفع الضـرر الناشىء من اعـتبـار الأظهرية على الظهور .

وجوابه : منع الحكم فيها ، أما فى الشهادة فقد عرفت الخلاف فيهما ، وأما فى الفتوى ، فلأن كثيراً منهم جوز ترجيح الفتوى بالكثرة أيضاً [٣].

ولو سلم الحكم فيهـما فالفرق بينه وبين الشهـادة ما تقدم[٤] ، والفرق بينه وبين الفتوى أنه يعسر على العامى الترجيح فحط عنه بابه ، وإن كان منه ما هو سهل ، ولهذا يجوز للعامى أن يقلد المفضـول ويعمل بقوله ، وليس للمجتهد أن يعـمل بالدليل المرجـوح ، والافـتـراق فى الحكم دليل على الافـتـراق فى الحكمة.

وثالثها : أنا أجمعنا على أن خبر الواحد مقدم على الأقيسة الكثيرة ، وذلك يدل على أن الترجيح لا يحصل بكثرة الأدلة.

وجوابه : منع الحكم إن كانت أصول تلك الأقيسـة متعددة ، وإن كان أصل تلك الأقيسة شيئا واحدا فالخبر مقدم عليها ، لكن فى الحقيقة يلزم تقدمه على

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر هذا الدليل فى المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٣٨ - ٥٤٠ .

(٣) راجع فى هذه المسألة : المستصفى ٢ / ٣٩٠ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٣٢ .

(٤) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ ، ٤٢١ .

القيـاس الواحد ، لأن تلك الأقيسـة حينئـذ لا تختلف ، إذ لا يجـوز تعليل الحكما لواحد بعلتين مختلفتين [١] [٢].

المسألة السادسة

إذا تعارض دليـلان فإن لم يمكن العمل بكل واحـد منهما بوجـه دون وجه صير إلى الترجيح .

وإن أمكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه صير إليه ، لأنه أولى من العمل بأحـدهما دون الثانى ، إذ فـيه إعمال الدليلين والإعـمال أولى من الإهمال ، ولأنا إذا عملـنا بكل واحد منها بوجه دون وجه فـقد تركنا فى كل واحد منهما الدلالة التبعيـة ، لأن دلالة اللفظ على بعض مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه .

وإذا عملنـا بأحدهما وتركنـا الآخر بالكليـة فقد تركنا الدلالـة الأصلية لأن دلالة اللفظ على كل مفهومه دلالة أصلية ؛ ومعلوم أن ترك الدلالة التبعية وإن كانت متعددة أولى من ترك الدلالة الأصلية ، فظهر أن العمل بكل [واحد[٣]] منهما بوجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما وترك الآخر بالكلية [٤].

---

(١) انظر : المحصـول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤١ ، ٥٤٢ ، الإبهاج ٣ / ٢٣١ ، نهـاية السول ٤/٤٧٣ ، ٤٧٤ .

(٢) ويرى الشيخ الغزالى - رحـمه الله - أن الترجيح بكثرة الرواة مـتروك للمجتهـد فما غلب على ظنه ترجيحه رجحه وقد ذكر الغزالى فى هذا الصدد :
أن الكثـرة وإن كانت تقـوى غلبة الظن ، لكن رب عـدل أقوى ثقـة فى النفس من عـدلين لشدة تيـقظه وضـبطه ، وأن الاعـتمـاد فى ذلك على مـا يغلب على ظن المجتهد.
انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٧ .

(٣) كلمة (واحد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٢ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٥٠ .

ثم نقول : العمل بكل واحد منهما بوجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع :

أحدهما : الاشتراك والتوزيع - إن كان ذلك الشيء قبل التعارض يقبل ذلك كما فى تعارض البينتين عى قول القسمة ، وكما فى اثنين تداعياً داراً بيدهما فإنه يقسم بينهما نصفين ، لأن يد كل واحد منهما دليل ظاهر على ملكه * لها، فإذا تعارضا وأمكن التوزيع والاشتراك قسم بينهما نصفين [١] .

وثانيها : أن يقتضى كل واحد منهما أحكاما فيعمل بكل واحد منهما فى بعض الأحكام [٢] كما فى قياس الجناية على الرقيق على الجناية على الحيوانات وسائر الأموال بجامع كونه مالاً من حيث إنه يباع ويشرى ، وتتعلق به الأغراض المالية ، وكقياس الجناية عليه على الجناية على الحر بجامع كونه آدمياً حراً مكلفاً ، وبالمشابهة فى الصورة ، فمقتضى قياس الأول أن يكون الواجب فى إتلاف نفسه قيمته بالغة ما بلغت كما فى الأموال الغير المثلية ، وفى الجناية على أطرافه أرش ما نقص بالغة ما بلغت ، ومقتضى القياس الثانى أن يكون الواجب فى إتلاف نفسه الدية وإن زادت على قيمته كما فى الحر لكن ينقض منه شيء يسير نحو عشرة دراهم لكونه أنقض حالاً منه حتى لا يلزم المساواة كما يقول أبو حنيفة - رضى الله عنه - وفى الجناية على أطرافه ما هو الواجب على أطراف الحر وإن زادت على مجموع قيمته فأعمل الشافعى - رضى الله عنه - القياس الأول فى الجناية على النفس دون الأطراف فقال : يجب فى إتلافه قيمته بالغة ما بلغت وإن زادت على دية الحر ، وأعمل القياس الثانى فى /(٢٥٩/أ) الجناية على الأطراف دون النفس فقال : جراح العبد فى قيمته كجراح الحر فى ديته ، وإلا كان الواجب فى الأطراف على مقتضى القياس الأول أرش ما نقص سواء زاد على دية الحر أو نقص عنها ، فأعمل كل واحد

---

* نهاية الورقة (١١٢) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٣ ، الإبهاج ٣ /٢٢٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٥٠ .

(٢) انظر : المحصول الموضع السابق .

من القياسين فى حكم دون الذين يقتضيهما فهذا ما حضرنى من مثال هذا النوع.

وثالثها : العامان إذا تعارضا : يعمل بكل واحد منهما فى بعض الصور دون البعض كقوله - عليه السلام -: « ألا أنبئكم بخير الشهداء قيل: نعم يا رسول الله، قال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد[1] » ، وقوله عليه السلام فى حديث آخر : « [ثم [2]] يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد[3])

---

(١) يروى من حديث زيد بن خالد الجهنى - رضى الله عنه - وقد أخرجه مسلم فى كتاب الأقضية باب بيان خير الشهود ٣ / ١٣٤٤ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية باب فى الشهادات ٢ / ٢٧٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى أبواب الأحكام باب الرجل عنده الشهادة لا يعلم بها صاحبها ٢ / ٤٨ .

وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الأفضية باب ما جاء فى الشهادات ٢/ ٧٢٠

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٤ / ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٢) لفظة (ثم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) أخرجه الترمذى فى كتاب الفتن باب ما جاء فى لزوم الجماعة ٣ / ٣١٥ .

عن ابن عمر قال : خطبنا عمر بالجابية فقال : « أن النبى ﷺ قام فينا مثل مقامى فيكم فقال : (أوصيكم بأصحابى خيراً ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد) الحديث وقال : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه .

وأخرجه الحاكم عنه فى كتاب العلم باب خطبة عمر رضى الله عنه بالجابية ١/ ١١٤ .

وفى الصحيحين نحوه عن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ : (خيركم قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن) .

أخرجه البخارى فى كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد ٢/ ٩٣٨ .

وفى كتاب فضائل الصحابة باب فضائل أصحاب النبى ﷺ ٣ / ١٣٣٥ وأخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم ٤ / ١٩٦٣ - ١٩٦٤ .

فيعمل بالأول فى حقوق الله تعالى، وبالثانى فى حقوق العباد [1].

ومثاله من العموم البدلية قوله تعالى: ﴿ **وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس** [2]﴾ والمراد منه الأخ والأخت من الأم .

وقوله تعالى : ﴿ **إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد** [3]﴾ والمراد الأخ والأخت من الأب والأم .

المسألة السابعة

إذا تعارض نصان فإما أن يكونا عامين ، أو خاصين .

أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً .

أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه آخر ، فهذه أربعة أنواع:

النوع الأول

وهو أن يكونا عامين .

فإما أن يكونا معلومين .

أو مظنونين .

أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً ، فهذه أصناف ثلاثة .

الأول : أن يكون معلومين :

فإما أن يكون التاريخ معلوماً .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٣ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٦ ، نهاية السول ٤ / ٤٥١ مع تعليقات الشيخ بخيت .

(٢) سورة النساء ، الآية (١٢) .

(٣) سورة النساء ، الآية (١٧٦) .

أو لا يكون معلوماً .

فإن كان الأول ، فـإما أن يكون أحدهما متـقدماً والآخر متـأخراً ، أو كانا متقارنين.

فإن كان الأول : فإما أن يكون حكم المتقدم قابلاً للنسخ .

أو لم يكن .

فإن كان الأول كان المتأخر ناسخاً للمتقدم سواء كانا آيتين ، أو خبرين ، أو أحدهما آية والآخر خبراً عند من يجـوز النسخ عند اختلاف الجنس ، فأما من لا يجوز ذلك فيمتنع عنده النسخ فى هذا القسم الأخير .

وإن كان الثـانى وهو أن يكون حكم المتقدم غيـر قابل للنسخ فيتـساقطان ، ويجب الرجوع إلى غيرهما .

وإن كانا متقارنين ، وكان الحكم قابلاً للنسخ فـحكمه التخيير إن أمكن فإنه إذا تعذر الجمع ، والترجيح إذ المعلوم لا يـقبل الترجيح لا بحسب الإسناد ولا بحسب الحكم نحو أن يكون الحكم حظراً ، أوْ مـثبتاً أو شرعيـاً ، لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية تعين القول به هذا كله إذا كان التاريخ معلوماً .

فأما إذا لم يكن مـعلوماً فإن كان الحكم قابلاً للنسخ فـها هنا يجب الرجوع إلى غيـرهما ، لأنه يجـوز فى كل واحد منـهما أن يكـون هو المتأخر فـيكون ناسخـاً لحكم الآخر ، وأن يكون هو المتقدم فـيكون منسوخاً بالآخـر فلم يجز تقديم أحدهما على الآخر فيجب الرجوع إلى غيرهما .

وإن لم يكن الحكم قابلاً للنسخ كـان الحكم فيه كما إذا علم تقـدم أحدهما على الاخر وهو الحكم فى المتقارنين أن أمكن [1].

الصنف الثانى : وهو أن يكونا مظنونين .

---

(١) انظر : المحـصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٥ - ٥٤٧ ، شرح تـنقيح الفـصول ص ٤٢١ ، الإبهاج ٣ / ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، نهاية السول ٤ / ٤٥٥ - ٤٦٠ .

فإن علم تقدم أحدهما على الآخر وكان الحكم قابلاً للنسخ نسخ المتأخر المتقدم .

وإن لم يكن الحكم قابلاً للنسخ وجب الرجوع إلى الترجيح .

وإن لم يعلم ذلك سواء علمت المقارنة أو لم تعلم المقارنة أيضاً وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى .

وإن تساويا كان حكمه ما تقدم فى تعادل الأمارتين .

هذا كله إذا كان الحكم قابلاً للنسخ ، فأما إذا لم يكن قابلاً للنسخ تعين الترجيح بكل حال [١].

الصنف الثالث : أن يكون أحدهما معلوماً ، والآخر مظنوناً .

فإما أن يعلم تقدم أحدهما على الاخر ، أو لم يعلم .

فإن علم وكان المظنون متقدماً كان المعلوم المتأخر ناسخاً للمتقدم .

وإن كان المعلوم متقدماً لم ينسخه المظنون المتأخر لاستحالة نسخ المعلوم بالمظنون فيعمل بالمعلوم تقديماً للمعلوم على المظنون .

وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر وجب العمل بالمعلوم سواء علمت المقارنة أو لم تعلم وسنده [٢] ظاهر [٣].

---

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) فى (ص) : (وسببه) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٧ ، شرح وتنقيح الفصول ص ٤٢١ ، الإبهاج ٣/ ٢٢٩ نهاية السول ٤ / ٤٦١ .

النوع الثانى

أن يكونا خاصين :

فإما أن يكونا معلومين ، أو مظنونين ، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً والحكم فى هذه الأصناف الثلاثة ما تقدم فى الأصناف الثلاثة من /(٢٦٠/أ) النوع الأول(١) .

النوع الثالث

أن يكون أحدهما عاماً ، والآخر خاصاً نحو قوله تعالى : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن** (٢) ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ **والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب**(٣) ﴾ فإما أن يكونا معلومين ، أومظنونين أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً فهذه أيضاً أصناف ثلاثة :

أحدها : أن يكونا معلومين فأما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر * أو لم يعلم فإن كان الأول فإن علم تقدم العام وتأخر الخاص فإن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم .

وإن ورد بعد حضور وقته كان ناسخاً لحكم العام فى ذلك الفرد الذى تناوله الخاص ، إذ لا يجوز تأخير بيان التخصيص [إلى بعد حضور وقت العمل بالعام وفاقاً ، وأما من لا يجوز تأخير بيان التخصيص (٤)] عن وقت الخطاب

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٤٨ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢٢١) .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٥) .

* نهاية الورقة (١١٣) من نسخة (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

فعنده في الصـورتين يكون الخاص ناسخاً لحكم العـام في ذلك الفرد ، وعلى هذا جرى كلام الإمام في المحصول [1] ، لأنه حكم على الإطلاق من غيـر ما ذكرنا من التفصيل أن الخاص يكون ناسخاً لحكم العام .

وإن علم تقدم الخاص وتأخر العـام عنه فعندنا يبنى العام على الخاص [2] ، وعند الحنفية ينسخه [3].

وإن كان الثاني وهو أن لا يـعلم تقدم أحدهما على الآخـر ، فإما أن يعلم تقارنهما أو لا يعلم ذلك ، فإن كان الأول خـص العام بالخاص وفاقاً أما عندنا فظاهر ، وأما عندهم فلانتفاء شرط النسخ وهو التأخر .

وإن كان الثـانى فعندنا يبنى العـام على الخاص[4] وعندهم يتوقف فـيه ولا يخفى تعليله وقد سبق ذكره أيضاً [5].

وثانيها : أن يكونا مظنونين فالحكم فيه كما إذا كانا معلومين من غير تفاوت ألبتة.

وثالثها : أن يكون أحدهما معلوماً ، والآخر مظنوناً .

قال الإمام : فهاهنا قد اتفـقوا على تقديم المعلوم على المظنون ، إلا إذا كان المعلوم عاماً ، والمظنون خاصاً ووردا معاً ، وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخـبر الواحد والقـياس[6]، وقـد ذكـرنا أقوال النـاس فيـهـا في باب العموم[7]. وهو غير مـرضى من حيث إنه أشعر كلامـه أن ما ذكره من الحكم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥١ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : فواتح الرحموت ١ / ٣٠٠ ، ٣٤٥ .

(٤) انظر : المحصول الموضع السابق .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥١ ، ٥٥٢ .

(٦) انظر : المرجع السابق .

(٧) انظر : الجزء الأول ورقة (٢٦٠) و (٢٦٩) .

مختص بما إذا كان ورودهما معاً لكنه ليس كذلك وبيانه من وجهين :

أحدهما : لو تأخر الخاص المظنون عن العام المعلوم وكـان قبل حضور وقت العمل بالعـام المعلوم كان أيضاً مـخصصـاً وكان اختـلاف الناس فيه كـما فى المتقارنين ، نعم يستقيم ذلك على مذهب المعتزلة على ما تقدم ذكره .

وثانيهما : لو تقدم الخـاص المظنون على العام المعـلوم فإنه يبنى العـام عليه عندنا ، وهو تقـديم الخاص المظنون على العـام المعلوم مع إنهـما لم يردا مـعاً وعند هذا عـرفت أن الحكم فى هذا الصنف تقـديم المعلوم على المظنون إلا فى هذه الصور الثـلاثة : الصورة التى ذكرها الإمـام رحمه الله تعـالى والصورتين اللتين ذكرناهما .

وعند الحنفية تستثنى الصورتان الصورة التى ذكرها الإمام والتى ذكرناها أولا دون الثالثة ، لأن العام المتأخر عنده ينسخ الخاص المتقدم فهو تقديم للعام .

النوع الرابع

أن يكون كل واحد منهـما عامـاً من وجه خاصـاً من وجه كقـوله تعالى : ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين** [١]﴾ مع قوله تعالى : ﴿ **إلا ما ملكت أيمانكم** [٢] ﴾ فإن الآية الأولى خاصة فى الأختين عامة فى الجمع فى ملك النكاح وفى ملك اليمين ، والثانية عامة فى الأختين وغيرهما خاصة فى ملك اليمين .

وكقوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسـيها فليصلها إذا ذكرها [٣]»

---

(١)سورة النساء ، الآية (٢٣) .

(٢) سورة النساء : (٢٤) .

(٣) أخرجـه البخارى فى كـتاب مواقيـت الصلاة باب من نسى صلاة فليـصل إذا ذكرها ١/ ٢١٥ .

وأخرجه مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها ١ / ٤٧١ .

==

نهيه عليه السلام عن الصلاة فى الأوقات المكروهة [(١)] ، فإن الحديث خاص فى صلاة القضاء ، عام فى الأوقات ، والثانى عام فى الصلاة ، خاص فى الأوقات .

فأما أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو يكون أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً ، فهذه أصناف ثلاثة :

أحدها : أن يكونا معلومين فإن علم تقدم أحدهما على الآخر كان المتأخر ناسخاً للمتقدم عند من يقول : إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم [(٢)] بل

= وأبو داود فى كتاب الصلاة باب من نام عن الصلاة أو نسيها ١ / ١٠٣ .

والترمذى فى أبواب الصلاة باب ما جاء فى الرجل ينسى الصلاة ١ / ١١٤ .

والنسائى فى كتاب المواقيت باب فيمن نسى صلاة وفى باب من نام عن صلاة ٢٩٣/٢، ٢٩٤.

وابن ماجه فى كتاب الصلاة باب من نام عن الصلاة أو نسيها ١ / ١٢٤ .

(١) أحاديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة رواها عدد من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وأبو سعيد الخدرى وعمرو بن عبسة رضى الله عنهم .

وقد أخرج ذلك البخارى فى كتاب مواقيت الصلاة ، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس ١ / ٢١١ .

وأخرجه مسلم فى كتاب صلاة المسافرين باب الأوقات التى نهى عن الصلاة فيها ٥٦٦/١، ٥٦٧ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الصلاة ، باب ما جاء فى كراهة الصلاة بعد العصر وبعد الفجر ١ / ١١٧ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ، باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة ١ / ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

وأخرجه النسائى فى كتاب المواقيت ، باب النهى عن الصلاة بعد الصبح وباب النهى عن الصلاة بعد العصر ١ / ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب النهى عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ١ / ٢٢٦ .

(٢) انظر : العدة ٢ / ٦٢٧ ، المسودة ص ١٣٩ .

هاهنا أولى ، لأنه لم يتلخص خصوص الأول .

وأما عند من لا يقول به فاللائق بمذهبه أن لا يقول بالنسخ في هذا الصنف كما في الأول من جهة الخصوص وفي الثاني من جهة العموم ، ولا بالتخصيص ، لأنه / (٢٦١/أ) لم يتمحض خصوص المتأخر حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر، بل اللائق بمذهبه أن يذهب إلى الترجيح وإن لم يعلم ذلك سواء علم التفاوت أو لم يعلم ذلك أيضاً فاللائق بالمذهبين أن يصار إلى الترجيح لكن لا بقوة الإسناد لأنهما معلومان بل يكون أحدهما حظراً والآخر إباحة ، أو يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفياً ، أو شرعياً والآخر عقلياً، لأن الحكم بذلك طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر إطراح الآخر بخلاف ما إذا كانا معلومين وكانا عامين أو خاصين فإنه لا يجوز الترجيح بذلك على ما تقدم ذكره لأن فيه إطراح الآخر بالكلية وحيث لا يوجد المرجح فالحكم ما سبق في التعادل .

وثانيها : أن يكونا مظنونين فإما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو لم يعلم سواء ، علم التفاوت أو جهل ذلك أيضاً ، والحكم في كل هذه الأقسام مثل ما تقدم إلا في الترجيح بقوة الإسناد فإنه جار هاهنا لكونهما مظنونين فإن لم يحصل الترجيح فالحكم ما سبق .

وثالثها : أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً فإن علم تقدم المعلوم على المظنون عمل بالمعلوم لكونه معلوماً ، وإن علم تأخره عنه عمل به أيضاً لكن لكونه ناسخاً وهذا على رأي من رأى نسخ الخاص بالعام ، وأما على رأينا فالعمل بالمعلوم لكونه معلوماً فإن النسخ متعذر على رأينا كما في الأول من جهة الخصوص وفي الثاني من جهة العموم ، وإن لم يعلم ذلك سواء علم التفاوت أو جهل ذلك أيضاً فالحكم بالمعلوم لكونه معلوماً ، وحيث قدم المعلوم على المظنون لكونه معلوماً لا لكونه ناسخاً فإن ترجح المظنون عليه بما يتضمنه الحكم من إثبات حكم شرعي أو غيره فقد يحصل التعارض وحيث حصل

التعارض فالحكم ما قدمنا [1].

وفى هذا نظر من حيث إن الترجيح بكون الحكم حظراً ، أو نفياً ، أوشرعياً من باب ترجيح المظنون* وترجيح المعلوم على المظنون من باب ترجيح المقطوع كما فى ترتيب الأدلة فكيف يعارضه ؟

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٠ ، نهاية السول ٤ / ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

* نهاية الورقة (١١٤) من نسخة (ص) .

الفصل الثانى

فى تراجيح الأخبار

الفصل الثانى

فى تراجيح الأخبار

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى ترجيح الخبر بكيفيَة السند وهو بأنواع :

النوع الأول

الترجيح بكثرة الرواة ، وعلو الإسناد ، وورع الراوى وهو من وجوه :

أولها : الترجيح بكثرة الرواة ، وقد تقدم بيانه (١).

وثانيها : بعلو الإسناد ، فإنه متى قلت الوسائط كان احتمال الكذب والخطأ والغلط والسهو والنسيان أقل ، فيكون ظن صدقه أكثر فيكون أرجح ، لأنه لا نعنى بكون الدليل أرجح إلا أن إفادته للظن أكثر فهو من هذا الوجه وإن كان أرجح ، لكنه مرجوح من وجه آخر وهو عزة وجوده (٢)، فإن كان بحيث لا يعز وجود مثله فيكون راجحاً من غير معارضة عزة الوجود (٣).

وثالثها : بكون روای أحد الخبرين عدلاً ، والآخر مستوراً ، وهذا على رأى من يقبل رواية المستور دون من لا يقبلها .

---

(١) انظر ص (١١١٦) من الرسالة .

(٢) فى الأصل : (الوجوده) والمثبت فى نسخة (ص) .

(٣) انظر : العدة ٣ / ١٠١٩ ، المستصفى ٢ / ٣٩٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٣ ، الروضة ص ٣٨٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٢ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٤، نهاية السول ٤ / ٤٧٥ .

ورابعها : بكون راوى أحد الخبرين ظهرت عدالته بالاختبار ، والآخر بالتزكية فإنه ليس الخبر كالعيَان .

وخامسها : بكون عدالة راوى أحد الخبرين عرفت باختبار الصحبة الطويلة، والآخر بالصحبة القصيرة .

وسادسها : بكون عدالته ظهرت بتزكية جمع عظيم ، والآخر بجمع قليل.

وسابعها : بكونه مشهوراً بالعدالة والثقة دون الآخر [1].

فإن عرفت عدالة راوى أحد الخبرين بالشهرة ، والآخر بالاختبار فهو فى محل النظر من حيث إن الظن الحاصل من الاختبار قد يكون أقوى من الاشتهار .

وثامنها : بكون عدالة راوى أحد الخبرين ظهرت بتزكية من كان أكثر بحثاً عن أحوال الناس ، أو بتزكية الرجل الأعلم الأورع ، وعدالة راوى الخبر الآخر ظهرت بتزكية من ليس كذلك .

وتاسعها : بكون عدالته عرفت بالتزكية مع ذكر أسباب العدالة دون الآخر .

وعاشرها : بكون راوية غير مبتدع ، وهذا فيه نظر ، لأن بدعته إذا كان بذهابه إلى أن الكذب كفر أو كبيرة كان ظن صدقه أكثر .

وحادى عشرها : تزكية الراوى بالعمل بما رواه راجحه على تزكيته بالرواية عنه أن جعلت الرواية عنه تزكية له ، ومن هذا يعرف أنه إذا عمل أحد الروايين بما روى والآخر خالف ما روى كان ما روى الأول راجحا/ (٢٦٢/ أ)

---

(١) ومثال ذلك : حديث بسرة بنت صفوان فى مس الذكر مع ما يعارضه من حديث طلق ، فحديث بسرة رواه مالك عن عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عروة بن الزبير وليس فيهم إلا من هو عدل صدوق متفق على عدالته ، وأما رواة حديث طلق فقد اختلف فى عدالتهم فالمصير إلى حديث بسرة أولى .
انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٢ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٧ .

على ما روى الثانى.

وثانى عشرها : تزكية العدل ذى المنصب العلى راجحه على تزكية من ليس كذلك لأن منصبه يمنعه من الكذب كما يمنعه دينه[1] .

تنبيهان

أحدهما : اعلم أن واحداً مما ذكرناه من التراجيح لو حصل فى مرتبة من مراتب الرواية أعنى الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجحاً على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح .

وثانيهما : أنه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما بين كثرة الرواة مثلاً وبين قوة عدالة الراوى وشهرتها ، فرب عدل أقوى فى النفس من عدلين فينبغى أن يعتمد المجتهد فى ذلك على ما يغلب على ظنه ، وكذلك إذا ظهرت عدالة راوى بتزكية جمع قليل لكن بخبرة باطنه ، وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن لا عن مثل تلك الخبرة الباطنه ، فإن الأول ربما يغلب على ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وأمثاله ظنه[2].

النوع الثانى

الترجيح الحاصل بعلم الراوى وهو من وجوه :

أحدها : أن يكون أحد الراويين عالماً ، سواء كان عالماً بالفقه أو بالأصول ، والآخر ليس بعالم ، فرواية العالم راجحة سواء كانت الرواية باللفظ

---

(١) هذه الأنواع التى ذكرها المؤلف - رحمه الله - من التراجيح الحاصلة بالورع انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٣ ، ٥٥٨ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٣ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، نهاية السول ٤ / ٤٧٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٧.

(٢) انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٢ .

أو بالمعنى خلافاً لقوم فى الأول .

لنا : أن العالم يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز ، فإذا سمع كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته ، وسبب نزوله ، فحينئذ يطلع على الأمر الذى يزول به الإشكال ، بخلاف من هو جاهل فإنه لا ينتبه لمحل الإشكال ، ولا يبحث عنه ، ولا يسأل عن مقدمته ولا عن سبب نزوله فينقل القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سبب للضلال(١) . .

وثانيها : الأعلم إذا روى كانت روايته راجحة على رواية العالم ، كما فى الأورع بالنسبة إلى الورع .

وسببه : زيادة الثقة بخبره وغلبة الظن بنفى خطئه وغلطه .

وثالثها : رواية العالم بالعربية أولى من رواية من هو جاهل بها ، لأن العالم بها [يتمكن من التحفظ (٢)] عن مواقع الزلل والخطأ ، دون غير العالم بها فكان الوثوق بروايته أكثر .

ويحتمل أن يقال: هى مرجوحة ، لأن الواقف على اللسان يعتمد على معرفته ، ولا يبالغ فى الحفظ اعتماداً على خاطره ، بخلاف الجاهل باللسان فإنه يكون خائفاً من الذهول عنه والخطأ فيه فيبالغ فى الحفظ (٣).

فعلى الأول رواية الأعلم بها راجحة على رواية العالم بها كما (٤) مضى فى الفقه.

وعلى الثانى روايته مرجوحة بالنسبة إلى رواية العالم بها على قياس رواية الجاهل بها .

---

(١) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٤ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٤ ، نهاية السول ٤ / ٤٧٧ .

(٢) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ /٥٥٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٧٨.

(٤) فى الأصل : (كمل) والمثبت فى نسخة (ص) .

ورابعها : أن يكون أحد الراويين صاحب الواقعة فيما يرويه ، فيكون خبره راجحاً على خبر من ليس كذلك .

وبهذا رجحت الصحابة[1] - رضى الله عنهم - خبر عائشة - رضى الله عنها - فى التقاء الختانين على خبر أبى هريرة : (الماء من الماء) .

ورجح الشافعى [2] - رضى الله عنه - خبر أبى رافع[3] [4] ، على خبر

---

(1) انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٣ .

(2) انظر : المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٣ .

(3) هو مولى رسول الله - ﷺ - اختلف فى اسمه توفى فى المدينة بعد استشهاد عثمان رضى الله عنهما .

انظر ترجمته فى : الإصابة ٤ / ٦٧ ، تهذيب التهذيب ١٢ / ٩٢ .

(4) خبر أبى رافع أخرجه الترمذى من حديث أبى رافع - رضى الله عنه - أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونه وبنى بها حلالاً وكنت أنا الرسول فيما بينهما ، فى أبواب الحج باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم ٣ / ١٩١ .

وقال الترمذى حسن . وفى إسناده مطر الوراق وهو صدوق كثير الخطأ كما فى التقريب ١ / ٢٥٢ .

وأخرجه مالك فى الموطأ مرسلاً فى كتاب الحج باب نكاح المحرم ١ / ٣٤٨ .

وأخرجه البيهقى فى السنن ٥ / ٦٦ .

أما رواية ابن عباس فهو ما رواه البخارى أن النبى ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم .

أخرجه البخارى فى كتاب المغازى باب عمرة القضاء ٤ / ١٥٥٣ .

وفى كتاب أجزاء الصيد باب تزويج المحرم ٢ / ٦٥٢ .

وفى كتاب النكاح باب نكاح المحرم ٥ / ١٩٦٦ .

وأخرجه مسلم فى كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهية خطبته ٢/١٠٣١.

وأخرجه أبو داود فى كتاب الحج باب المحرم يتزوج ١ / ٤٢٧ .

وأخرجه النسائى فى كتاب المناسك باب الرخصة فى النكاح للمحرم ٥ / ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٥٠.

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب المحرم يتزوج ١ / ٣٦١ .

ابن عباس فى تزويج ميمونة[1] انه عليه السلام نكحها وهو محرم ، لأن أبا رافع كان السفير فى ذلك فكان أعرف بالقصة [2] .

وخامسها : أن يكون أحد الراويين أقرب إلى النبى - عليه السلام - حالة سماعه الخبر الذى يرويه من الآخر فروايته راجحة على رواية الآخر مطلقاً ، وهو كرواية ابن عمر إفراد النبى - عليه السلام - بالحج ، وكرواية الآخر القران ، إذ روى أنه ، رضى الله عنه - كان تحت ناقته - عليه السلام - وأنه سمع* إحرامه بالإفراد [3]. [4].

وسادسها : أحد الراويين مخالطته للمحدثين أكثر ، فروايته راجحه على

---

(١) هى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية ، كان اسمها « برة » فسماها النبى ﷺ ميمونة تزوجها النبى ﷺ فى شهر ذى القعدة على الأرجح سنة سبع فى عمرة القضاء ماتت سنة ٤٩ هـ على الأرجح انظر : ترجمتها فى الاستيعاب ٤/ ١٩١٤ ، الإصابة ٨ / ١٩١ .

(٢) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٣ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٦ ، نهاية السول ٤ / ٤٧٨ .

* نهاية الورقة (١١٥) من نسخة (ص) .

(٣) أما رواية ابن عمر إفراد النبى ﷺ بالحج : فقد أخرجه عنه مسلم فى كتاب الحج باب الإفراد والقران بالحج والعمرة ٢ / ٩٠٤ - ٩٠٥ .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢ / ٩٧ .

والمراد برواية الآخر أنس - رضى الله عنه -

وحديث أنس - رضى الله عنه - أخرجه عنه مسلم فى كتاب الحج باب فى الإفراد والقران بالحج والعمرة ٢ / ٩٠٥ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب المناسك باب فى الإقران ١ / ٤١٦ ، ٤١٧ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الحج باب ما جاء فى الجمع بين الحج والعمرة ٢ / ١٥٨.

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٣ / ٩٩ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب المناسك باب من قرن الحج والعمرة .

(٤) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٠ .

رواية من ليس كذلك وكميته ظاهرة [1].

وسابعها : أن يكون أحد الراويين حالة روايتـه عالماً بروايته عن شيخـه غير معتمد فى ذلك على نسخة سماعه ، والآخـر معتمد على نسخة سماعه فرواية الأول أولى .

وثامنها : أن يكون طريق أحد الراويين أقوى ، وذلك بأن يروى مـا يقل فيه اللَّبس كـما إذا روى أنه شـاهد زيداً بـبغداد وقـت الظهر ، والآخـر روى أنه شاهده وقت السـحر بالبصـرة ، فرواية الأول أولى لقلة الاشـتباه واللَّبس فـيه بخلاف رواية الثانى [2] .

تنبيه

اعلم أنه قـد يقع التـعارض بين التـراجـيح الحـاصلة من هذا النوع ، وبين التراجيح الحاصلة من النوع الأول / (٢٦٣/أ) فـلا يجب القطع مطلقاً برجحان النوع الأول على الثـانى بناء على أن الورع فى هذا البـاب أكثر اعـتبـاراً من العلم، بدليل أن فـاقده لا تقـبل روايته ، وفـاقد العلم إذا كـان ورعاً تقـبل روايته ، لأن الظنون قد تختلف إذ ذاك فينبغى أن يعتمد المجتهد فى ذلك غلبة ظنه لا غير .

النوع الثالث

الترجيح الحاصل بسبب الحفظ والذكاء والضبط ، والمعنى منه شدة تحفظه لما حفظ وهو من وجوه : -

أحدهما : رواية الحافظ [راجحة على رواية من ليس بحافظ .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٦ ،نهاية السول ٤ / ٤٨٠ .

(٢) انظر : المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٣ .

وثانيها : رواية] [1] الأحفظ راجحة على رواية من ليس كـذلك [وسببها ظاهر] [2].

وثالثها : [رواية الذكى راجحة على رواية من ليس كذلك] [3].

ورابعها : رواية الأذكى راجحة على رواية الذكى لما تقدم .

وخامسها : رواية الضابط راجحة على رواية من ليس كذلك .

وسادسها : رواية الأضبط راجحة على رواية الضابط .

وسابعـها : إذا كان أحـدهما أسرع حـفظاً ، وأسرع نسيـاناً ، والآخر أبطأ حفظاً ، وأبطأ نسياناً ، فـهما متعارضان ، ويحـتمل أن يقال : الثانى أولى ، لأن نسيانه بـعد التحفظ بطىء ، وهو إنما يروى بعـد الحفظ فبقـاؤه بعد الحفظ أغلب على الظن ، ولأن الاستـقراء يحققـه فإن انتفـاع صاحب هذا الطبع بما حفظ من الـعلوم أكثر من انـتفاع صـاحب الطبع الأول لما حفظه مـنها ، ولا يخفى أنه إذا كان أحدهما أسرع حـفظاً وأشد ضبطاً ، والآخر ليس كذلك بأن يكون أبطأ حفظاً [وأقل ضـبطاً ، ومعناه أسرع نسياناً ، أو يكون أسرع حفظاً وأسرع نسياناً ، فإن روايـة الأول راجـحة علـى

الكل [4]] وأن رواية القـسمين الآخيـرين راجحـة على رواية القسم الـثالث ، والكلام فى القسمين الباقيين ما تقدم .

والمراد من قلة الضبط وكثرة النسيان فى هذه الأقسام : هو الذى لا يمنع من قبول الرواية على ما تقدم بيانه فى كتاب الإخبار .

وثامنها : أن يكون أحدهما أكثر حفظاً لألفـاظ الرسول ، فإن روايته راجحة

---

(١)ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

على رواية من ليس كـذلك ، إذ الغـالب فـيمـا يرويه أن يكون لفظ الرسـول والحجة فى الحقيقة ليست إلا فى لفظه - عليه السلام - .

وتاسعها : أن يكون أحـدهما أقوى حـفظاً لكلامـه - عليه السـلام - فإن روايته راجحة على رواية من ليس كذلك .

وعاشرها : أن يكون أحد الـراويين جازماً فـيمـا يرويه ، والآخر ظاناً فـيه فرواية الجازم أولى .

وحادى عشرها : أن يكون أحد الراويين قد اختلط عقله فى بعض الأوقات أو جُنَّ ثم لا يدرى أنه روىَ هذا الخبر حال سلامة العقل ، أو حال اختلاله ، والآخر ليس كذلك بل لم يزل سليم العقل فرواية الثانى أولى .

وثانى عـشرها : أن يكون أحـد الراويين يُعَوِّلُ على حـفظه فـيمـا يرويه ، والآخر يُعَوِّلُ على المكتوب ، فرواية الأول أولى ، وفيـه احتمال من حيث إن النسيان والغلط يتطرق إلى المحفوظ كثيراً بخلاف المكتوب ، فإنه لا يخاف عليه إلا من جهة الالتباس بخط آخر فإن الخط يشبه الخط لكنه نادر فيكون ظن عدم التغيير أكثر لاسيما فيما لا غرض فيه [1].

النوع الرابع

الترجيح الحاصل من الاشتهار وهو من وجوه :

أحدها : أن يكون الراوى من كبار الصحابة كالخلفاء الأربعة ، لأن دينه كما يمنعه من الكذب ، فكذا منصبه العالى يمنعه عنه ولذلك كان على - رضى الله عنه - يحلف الرواة ، وكان يقبل رواية الصديق من غير تحليف .

---

(١) انظر : الاعتـبار للحازمى ص ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، المحـصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، الأحكام للآمـدى ٤ / ٢٤٤ ، الإبهـاج ٣ / ٢٣٧ - ٢٣٩ ، نهاية السـول ٤/٤٨٨ ، ٤٨٩ ، جمع الجـوامع وشرحـه للمحلى ٢ / ٣٦٣ ، مخـتصـر الروضة ص١٨٨ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ .

وثانيها : رواية غير المُدلِّس راجحة على رواية المُدلِّس إن كان بحيث تقبل روايته ، وإلا فليس هو من باب الترجيح .

وثالثها : رواية من اشتهر باسم واحد راجحة على رواية ذى الاسمين ، لاحتمال أنه مجروح بأحدهما .

ورابعها : معروف النسب روايته راجحة على رواية مجهول النسب .

وخامسها : أن يكون فى رواية أحد الخبرين رجال تلتبس أسماؤهم بأسماء قوم ضعفاء ، ويصعب التمييز فيترجح على رواية الخبر الذى ليس كذلك [١] .

النوع الخامس

الترجيح الراجع إلى زمان الرواية وتحمله الإسلام[٢] وهو من وجوه :

أحدها : إذا كان أحد الراويين مُقَدَّم الإسلام ، فروايته راجحة على مُتَأخِّر الإسلام، إذ صدقه أغلب على الظن لزيادة أصالته فى الإسلام [٣] .

---

(١) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٥ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦١ ، ٥٦٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٢ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٩ ، نهاية السول ٤ / ٤٨٩، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٧ .

(٢) فى : (ص) : (والإسلام) .

(٣) **والمذهب الثانى فى المسألة**: ترجيح رواية متأخر الإسلام وذلك لأن تأخيره فى الإسلام دليل على تأخر روايته فهو يحفظ آخر الأمرين من رسول الله ﷺ فالمصير إليه أولى .
والمذهب الثالث : أنهما متساويان لأن كل واحد منهما اختص بصفة لا توجد فى الأخرى فالأول اختص بمزية الأصالة والتقدم والثانى اختص بأنه لا يروى إلا آخر الأمرين . فكانت روايتهما سواء .
انظر هذه المذاهب فى المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٦٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٤٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٠ ، الإبهاج ٣/ ٢٤٠ ، نهاية السول ٤/ ٤٩٠ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٦٤ ، شرح الكوكب المنير ٦٤٤ -٦٤٧

وثانيها : إذا كان أحد الراويين يحتمل أن يكون إسلامه متقدماً / (٢٦٤/أ) على راوى الخبر الآخر ، ويحتمل أن يكون معه ولا يحتمل تأخر إسلامه عن إسلامه فرواية محتمل التقدم راجحة على رواية الآخر وكميته ظاهرة من نظائره.

وثالثها : إذا كان أحد الراويين روى فى زمان الصبا ، وغير زمان الصبا والآخر لم يرو إلا فى زمان البلوغ ، فرواية الثانى راجحة على رواية الأول .

ورابعها : إذا كان أحد الراويين قد تحمل الحديث فى زمان الصبا [(١)] وزمان البلوغ لكن لم يرو إلا فى زمان البلوغ ، والآخر لم يتحمل ولم يرو إلا فى زمان البلوغ فرواية الثانى راجحة على رواية الأول [(٢)].

وخامسها : من احتمل فيه هذان الوجهان كانت روايته مرجوحة بالنسبة إلى رواية من لم يحملها .

وسادسها : من روى فى حالة الكفر والإسلام فروايته مرجوحة بالنسبة إلى رواية[(٣)] من لم يرو إلا فى خالة الإسلام .

وسابعها : من تحمل فى حال الكفر والإسلام لكن لم يرو إلا فى حالة الإسلام فروايته مرجوحة بالنسبة إلى من لم يحتمل إلا فى حالة الإسلام .

وثامنها : من احتمل فيه هذان الوجهان كانت روايته مرجوحة بالنسبة إلى من لم يحتملها ، وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة فى هذه الأنواع * أو من الأنواع التى يأتى ذكرها ينبغى أن يحكم المجتهد ظنه ، إذ التنصيص على جميعها مما يمتنع للتطويل البالغ إلى الغاية [(٤)].

---

(١) فى الأصل : (الصحة) والمثبت فى نسخة (ص) .

(٢) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٢ .

(٣) كلمة (رواية) ساقطة من (ص) .

* نهاية الورقة (١١٦) من نسخة (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ==

المسألة الثانية

فى ترجيح الخبر بكيفية الرواية ، وهو من وجوه :

أحدها : إذا كان أحد الخبرين متـواتراً ، والآخر آحاداً فالمتواتر أولى لإفادته اليقين، ولو سـلم أنه لا يفيده فـهو أيضـاً أولى ، لأن الظن فيه أغـلب فعلى الأول يكون الترجيح من باب المقطوع ، وعلى الثانى من باب المظنون .

وثانيها : أن يقع الخلاف فى أحـدهما أنه موقوف على الراوى ، أو مـرفوع إلى النبى ﷺ ، والآخر لم يقع فيه هذا الخلاف ، بل اتفقوا على أنه رفوع إليه عليه السلام فالثانى أولى[1] .

وثالثها : أن يكون أحد المخـبرين منسوباً إلى النبى - عليه السـلام - قولاً ، والآخر اجتهاداً [2] بأن يروى : أنه وقع ذلك فى مجلسه - عليه السلام - فلم

== مختصر ابن الحاجب وشرحـه للعضد ٢ / ٣١٠ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٠ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٠ - ٤٩٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٤ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٧.

(١) لأن المتفق على رفعه حجة من جميع جهاته والمختلف فى رفعه على تقدير الوقف هل يكون حجـة أم لا ؟ فيه خـلاف ، والأخذ بالمتـفق عليه أقرب إلى الحـيطة . انظر : الاعتبار لابن حازم ص ١٧ .

(٢) نحو مـا رواه عبـد الله بن عمـر - رضى الله عنهمـا - أن النبى ﷺ - نهى عن بيع أمهات الأولاد وقال : لا يبعن ولا يوهبن ويستمتع بها سيدها ما بدا له فإذا مات فهى حرة ، فـهذا أولى بالعـمل من الحديث الذى رواه أبو سعـيد الخدرى : (كـنا نبيع أمهات الأولاد على عـهد رسول الله - ﷺ - لأن حديث ابن عـمر قوله - ﷺ - ولا خلاف فى كونه حجة ، وحديث أبى سعيد ليس فيه تنصيص منه - ﷺ فيحتمل أن من كان يرى هذا لم يسمع من النبى - ﷺ - خلافه وكان ذلك اجتهاداً منه فكان تقديم ما نسب إلى النبى - ﷺ - نصا أولى .

ونظيـره حديث ابـن عمـر فى المزارعـة : كنا نخابـر وكنا نكرى الأرض ، ولـم يكن فعلهم ذلك مستنداً إلى إذنه - ﷺ . انظر : الاعتبار ص ١٨ .

ينكر عليه فالأول أولى ، لأنه أقل احتمالاً لما ينافى الحجية .

ورابعها : أن يذكر أحد الراويين سبب نزول ذلك الحكم الذى تضمنه الخبر، ولم يذكره الآخر فرواية الأول راجحة على رواية الثانى لأنه يدل على شدة اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم .

وخامسها : أن يروى أحد الراويين الخبر بلفظه ، والآخر بمعناه ، أو يحتمل أن يكون قد رواه بمعناه فرواية الأول أولى .

وسادسها : أن يروى أحد الراويين حديثاً يعاضده سياقه[1] ، أو حديث آخر، والآخر يروى ما ليس كذلك فرواية الأول أولى .

وسابعها : الحديث الذى لم ينكره راوى الأصل راجح على الذى ينكره راوى الأصل إذا كان ذلك الإنكار لا يوجب الرد ، فأما إذا أوجب ذلك فليس هو حينئذ من هذا الباب ، وقد عرفت فى باب الإخبار الإنكار الذى يوجب الرد والذى لا يوجبه [2].

وثامنها : أن يكون أحد الحديثين مروياً بطريق العَنعَنة، والآخر مروى بطريق الشهرة ، أو بالإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين ، فالأول أولى ، لأنه أغلب على الظن صدقه بالنسبة إلى الثانى ، ولا يخفى تعليله[3] ، وإذا وقع التعارض بين ما طريقه الشهرة ، وبين ما طريقه الإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين : فإن لم يكن ذلك الكتاب من الكتب المشهورة لهم فالثانى أولى ، لأن احتمال تطرق الكذب إليه أبعد ولهذا فإن كثيراً من المشاهير كَذِبٌ ومردودٌ عندهم .

وتاسعها : إذا كان أحدهما مسنداً إلى كتاب مشهور والآخر ليس كذلك

---

(١) كلمة (سياقه) مكررة فى الأصل وفى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٤١ ، ٢٤٢ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٣ .

(٣) أى لاحتمال التدليس فى العنعنة ، إذ هو عندهم غير مستنكر . انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٥ .

فالأول أولى ، وإذا كان كلاهما مسندين إلى كتابين مشهورين لكن أحدهما محكوم عليه بالصحة كالصحيحين ، والآخر ليس كذلك كسنن أبى داود فالأول أولى .

وعاشرها : ما طريق روايته قراءة الشيخ عليه راجح على ما طريقه ليس كذلك ، وما طريق روايته قراءته على الشيخ راجح على ما طريق روايته [المناولة ، أو الإجازة ، أو الكتابة[1] ، وما طريق روايته المناولة راجح على ما طريق روايته][2] الإجازة ، أو الكتابة ، لأن المناولة إجازة وزيادة ،فإنه يقول فيها : خذ هذا الكتاب وحدث به عنى ، فقد سمعته من فلان وهذا إجازة/ (٢٦٥/أ) وزيادة ، وما طريق روايته الإجازة راجح على ما طريق روايته الكتابة ، وهو أن ترى على الكتاب خط الشيخ بالسماع والإذن له بالحديث عنه، لأن الخط يشبه الخط ، ولا يؤمن فيه من التزوير بخلاف ما إذا سمع ذلك من الشيخ[3] .

وحادى عشرها : ما طريق روايته السماع من غير حجاب راجح على ما طريق روايته السماع بحجاب ، وذلك كرواية القاسم[4] بن محمد عن عائشة - رضى الله عنهم - من غير حجاب ، لأنها عمة له : أن بريرة أعتقت وكان

---

(١) وذلك لما تخلل هذه الأقسام من شبهة الانقطاع لعدم المشافهة ، ولهذا رجح حديث ابن عباس فى الدباغ : « أيما إهاب دبغ فقد طهر » على حديث عبد الله بن عكيم «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» لأن هذا كتاب وذاك سماع .
انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٣ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٣) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٧ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٥٠ ، ٦٥١ .

(٤) هو القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق أبو محمد وقيل أبو عبد الرحمن من خيار التابعين كان ثقة عالماً وهو أحد فقهاء المدينة السبعة ، وفاته سنة ١٠١ هـ وقيل غير ذلك .
انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ١ / ٩٧ ، تهذيب التهذيب ٨ / ٣٣٣ ، شذرات الذهب ١/ ١٣٥ .

زوجها عبداً [(1)] راجحة على رواية من [(2)] روى عنها أن زوجها حر ، لأنه سمعها منها من وراء حجاب وكيته ظاهرة [(3)] .

وثاني عشرها : إذا كانت احدى الروايتين قد اختلف فيها ، والآخرى لم يختلف فيها فالثانية أولى للاتفاق [(4)] .

---

(1) أخرجه مسلم فى كتاب العتق باب إنما الولاء لمن أعتق ٢ / ١١٤٣ - ١١٤٤ وأبو داود فى كتاب الطلاق باب المملوكة تعتق وهى تحت حر أو عبد ١ / ٥١٧ ، والنسائى فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك ٦ / ١٣٥ ، وابن ماجه فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة إذا عتقت ١ / ٣٨٤ .

وأما حديث الأسود عن عائشة رضى الله عنها فى أن زوج بريرة كان حراً فقد أخرجه البخارى فى كتاب الفرائض ، باب الولاء لمن أعتق ٦ / ٢٤٨١ ، وباب ميراث السائبة ٦ / ٢٤٨٢ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق باب من قال : كان حراً ١ / ٥١٨ .

والترمذى فى كتاب الرضاع باب ما جاء فى الأمة تعتق ولها زوج ٢ / ٣١٢ والنسائى فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة تعتق وزوجها حر ٦ / ٢٣٣ وابن ماجه فى كتاب الطلاق باب خيار الأمة إذا عتقت ١ / ٣٨٤ .

(2) وهو الأسود بن يزيد بن قيس النخعى أبوعمرو وقيل أبو عبد الرحمن ، فقيه تابعى من الحفاظ كان عابداً تقياً زاهداً وهو من فقهاء الكوفة وأعيانهم . مات ٧٦ هـ وقيل ٧٥ هـ وقيل ٧٤ هـ .

له ترجمته فى :

تذكرة الحفاظ ١ / ٥٠ ، تهذيب التهذيب ١ / ٣٤٢ ، شذرات الذهب ١ / ٦٢ .

(3) انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٥ - ٢٤٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١١ ، الإبهاج ٣ / ٢٣٦ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٣٩.

(4) مثال ذلك : ما رواه أنس بن مالك فى - صدقة الإبل - (وإذا زادت - أى الإبل - على عشرين ومائة ففى كل أربعين ابنة لبون ، وفى كل خمسين حقة) قال الحازمى : (وهو حديث صحيح مخرج من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس ... ورواه عنه جماعة وكلهم اتفقوا على هذا الحكم من غير اختلاف بينهم) .

وروى عاصم بن ضمرة عن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - فى الإبل إذا ==

وثالث عشرها : المسند راجح على المرسل[1] أن قبل المرسل ، وقال قوم نحو عيسى بن أبان : المرسل أولى[2] .

وقال قوم منه القاضى عبد الجبار : أنهما يستويان [3].

لنا : أن عدالة المروى عنه فى صورة الإرسال معلومة لرجل واحد ، وهو الذى روى عنه ، وفى صورة الإسناد عدالته معلومة لكل أحد لكونه متمكناً من البحث عن أسباب جرحه وعدالته ، ولا يخفى أن من لم تظهر عدالته إلا لرجل واحد مرجوح بالنسبة إلى من تظهر عدالته لكل أحد لاحتمال أن يكون قد يخفى حال الرجل على إنسان واحد ، ويبعد ذلك على الكل فثبت أن المسند أولى [4].

== زادت على عشرين ومائة قال : ترد الفرائض إلى أولها فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة) كذا رواه سفيان عن أبى إسحاق عن عاصم ، ورواه شريك عن أبى إسحاق عن عاصم عن على - رضى الله عنه - قال : إذا زادت الابل على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة ، وفى كل أربعين ابنة لبون) فهذه الرواية موافقة لحديث أنس بن مالك ، والرواية الأولى تخالفه وحديث أنس لم تختلف الرواية فيه ، وحديث على - رضى الله عنه - اختلفت الرواية فيه فيرجح حديث أنس لما تقدم ، على أن كثيرا من الحفاظ أحالوا فى حديث على بالغلط على عاصم .انظر : الاعتبار ص ١٥ ، ١٦ ، والأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٨ .

(١) عند جماهير العلماء انظر : المعتمد ٢ / ٦٧٧ ، العدة ٣ / ١٠٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٥ ، المسودة ص ٣١٠ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٨ .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٢/٥٦٤ ، المسودة ص ٣١٠ ، فواتح الرحموت ٢/٢٠٨ .

(٣) انظر : المعتمد ٢ / ٦٧٨ ، المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى ٤ /٢٤٦ .

(٤) انظر : العدة ٣ / ١٠٣٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٥ ، الأحكام للآمدى ٤/٢٤٦ ، وانظر ما تقدم من الكلام فى حجية الحديث المرسل ص (٥٠٥) من الرسالة شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٤٨ .

واحتج من قال بترجيح المرسل على المسند بوجهين :

أحدهما : أن الراوى العدل إذا أسند الخبر وذكر المروى عنه فإنه لم يحكم بصحة الخبر ، ولم يزد على حكاية أن فلاناً زعم أن رسول الله - ﷺ - قال ذلك الخبر فليس فيه قطع ولا غلبة ظن ، بصحته بخلاف ما إذا أرسل الثقة فإنه حكم على ذلك الخبر[1] بالصحة ، وحكم على الرسول بأنه قال ، فيكون حاكماً عليه - عليه السلام - بالتحليل ، أو التحريم ، وذلك لا يكون إلا عن قطع ، أو قريب من القطع ، فكان الظن بصدق الخبر فى صورة الإرسال أكثر[2] .

وجوابه : **أن قوله** : قال رسول الله - ﷺ - لا يمكن إيراده على ظاهره ، لأنه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد ، وهو جهل غير جائز على العدل العالم، فوجب حمله على أن المراد منه : إنى أظن أن رسول الله - ﷺ - قال ذلك الخبر ، وإذا كان كذلك كان الإسناد أولى منه ، لأن فى صورة الإسناد يحصل ظن العدالة للكل ، وفى صورة الإرسال لا يحصل ذلك الظن إلا للواحد ، ومعلوم أن ما تشهد له الظنون الكثيرة أولى مما يشهد له الظن الواحد [3] .

وثانيهما : روى عن الحسن - رحمه الله تعالى - أنه قال : (حدثنى أربعة نفر من أصحاب رسول الله ﷺ بحديث ، تركتهم وقلت : قال رسول الله ﷺ[4]) .

---

(١) كلمة الخبر ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٦ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٦ .

(٤) هذا الأثر قال عنه الحافظ العلائى : إنه لم يجده مسنداً بل هو فى كتبهم هكذا منقطعاً.

انظر : جامع أحكام المراسيل ص ٨٧ .

ووجه* الاستدلال به ظاهر فإنه أخبر عن نفسه أنه لا يستجيز هذا الإطلاق إلا عند فرط غلبة الظن [(١)].

وجوابه : ما سبق . ويخصه أن هذا يقتضى أن تكون مراسيل الحسن مقبولة وراجحة لا كل المراسيل ، ونحن ربما نقول به أنه إذا علم من حال الراوى أنه لا يروى إلا عن عدل ، ولا يرسل إلا إذا كان ظنه أغلب من صور الإسناد أن مرسله راجح على المسند .

واحتج القاضى على صحة ما ذهب إليه : أن فى صورة الإسناد حصل نوع من القوة وهو أن عدالة المروى عنه معلومة للسامع لتمكنه من البحث عنها ، وفى صورة الإرسال حصل نوع آخر من القوة وهو أنه حصل للراوى غلبة الظن بعدالة المروى عنه وإلا لما أرسل فيستويان ويتعارضان [(٢)].

وجوابه : منع التساوى ، وهذا فإن الظن بعدالة المروى عنه فى صورة الإسناد أكثر، لكون السامع بحث عنها واختبرها وإرسال الراوى عنه كالتزكية له ، وقد بينا أن العدالة المظنونة بالبحث والاختبار راجحة على المظنونة بالتزكية[(٣)].

فروع ثلاثة

أحدها : لو صح رجحان المرسل على المسند فإنما يصح حيث يقول الراوى: قال رسول الله - ﷺ - فأما إذا لم يقل ذلك بل قال ما يحتمله كقوله: عن النبى -ﷺ- فالأظهر أنه لا يترجح عليه ، لأنه فى معنى المسند ، ولهذا قبله من لم يقبل المرسل.

---

* نهاية الورقة (١١٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٦٧٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٥ ، ٥٦٦ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٦٧٨ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٦ .

وأما ما قيل : إنه فى معنى قوله [روى] [1] عن رسول الله - ﷺ - فذلك يوجب المرجوحية أو الرد ، لأنه ظاهر/(٢٦٦/أ) أنه بلغه من سماع ولم يذكر عمن بلغه ، ولم يصدر منه ما ينبى عن حصول غلبة الظن له فلم تقبل روايته[2] .

وثانيها : مراسيل الصحابة إن جعلت من صورة الخلاف فهو أولى من مراسيل التابعين وغيره ، لأن الظاهر روايته من بعضهم ، ومراسيل التابعين أولى من غيرهم ، لأن الظاهر روايته عن الصحابى ، والصحابة كلهم عدول على ما تقدم تقريره ، وكل ما علم من المراسيل أن الوسائط فيه أقل فهو راجح على ما لم يعلم ذلك فيه ، فعلى هذا مراسيل كل عصر أولى من مراسيل عصر بعده [3] .

وثالثها : إذا علم من حال الشخص العدل أنه لا يرسل إلا إذا كان المروى عنه عدلاً كمراسيل سعيد بن المسيب فهو والمسند سواء ، وأما إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلا إذا حصلت له غلبة الظن بصدق الخبر فمرسله راجح على مسنده [4] .

---

(١) كلمة (روى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٦٧٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٧ .

(٣) انظر : التبصرة ص ٣٢٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٦ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣١١ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٣ .

خاتمة

رجح قوم الخبر بالحرية[1] والذكورة[2] قياساً على الشهادة وفيه احتمال ظاهر

---

(١) فيقدم الحر على العبد ، لأن الحر لشرف منصبه يتحرز عن ما لا يتحرز عنه العبد .
وضعف بعضهم الترجيح بالحرية .
انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٧ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٤ .
مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ٣٩٨ .

(٢) فيقدم عندهم الذكر على الأنثى إلا إذا علم أنها أضبط من الذكر فتقدم عليه وكذلك إن كانت صاحبة القصة قدمت على الذكر .
وقال بعضهم : الأنثى والذكر على السواء ، ولا يرجح عليها إلا بما يرجح به الرجل على الرجل ، ونسبه في جمع الجوامع إلا الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وفصل بعض العلماء فقال : يرجح الذكر في غير أحكام النساء بخلاف أحكامهن كالحيض والعدة فيرجحن فيها على الذكور لأنهن أضبط فيها .
انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٧ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٧٤ ، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ٣١٩ .

المسألة الثالثة

في الترجيح بحال وروده ، وهو من وجوه :

أحدها : الخبر المدني راجح على المكي اعتباراً بالغالب ، فإن الغالب على المكيات التقدم والمتأخر منها [1] عن المدنيات فقليل جداً ، والفرد المتردد بين الغالب والنادر يلحق بالغالب أبداً .

وثانيها : ما يحتمل أن يكون مدنيًا راجح على ما لا يحتمل ذلك بل هو مكي قطعاً [2] .

وثالثها : الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو شأنه راجح على الذي لا يكون كذلك ، لأن ذلك يدل على تأخره ، فإن قوة الرسول وعلو شأنه كان في آخر أمره - عليه السلام [3] - .

قال الإمام : ما ليس كذلك ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما يعلم من حاله أنه ورد في حال الضعف .

وثانيهما : ما لا يعلم ذلك من حاله أيضاً ، فتقديم ما علم أنه ورد في حال القوة على الأول مسلم ، وعلى الثاني ممنوع [4] .

وهو مندفع ، لأن ما يحتمل الراجح راجح على ما لا يحتمله ، وما يقطع برجحانه راجح على ما يحتمله . ومن هذا يعرف أن الثاني من القسمين

---

(١) في الأصل : (على) والمثبت في (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٣ ، نهاية السول ٤/ ٤٩٥ فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٨ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٨ ، الأحكام للآمدي ٤ / ٢٦٧ ، ، الإبهاج ٣ / ٢٤٣ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٦ .

(٤) المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٨ .

راجح على الأول منهما ، ولأنه حكم فى أمثاله بالتقديم .

ورابعها : أن يكون راوى أحد الخبرين متأخِّر الإسلام ، ويعلم أن سماعه كان بعد إسلامه ، وراوى الخبر الآخر متقدم الإسلام ، فيقدم الأول ، لأنه أظهر تأخراً .

والأولى أن يفَصَّل فيقال : المتقدم إذا كان موجوداً مع المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر .

فأما إذا علمنا أنه مات المتقدم قبل إسلام المتأخر ، [أو علمنا أن أكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر منها هنا نحكم برجحان روايات المتأخر على روايات المتقدم][1] لأن النادر يلحق بالغالب ، وحيث لا تقدم روايات المتأخر على المتقدم فروايات المتقدم أولى لسبق الإسلام كما تقدم ذلك فى الترجيح بأحوال الراوى [2].

وخامسها : أن يحصل إسلام الراويين معاً كإسلام خالد وعمرو بن العاص[3] ، لكن يعلم أن سماع أحدهما بعد إسلامه ، ولا يعلم ذلك فى سماع الآخر ، فيقدم الأول ، لأنه أظهر تأخراً .

وهذا يستقيم لو كان ذلك الخبر الذى وقع التعارض فيه على ما ذكر من الوصف ، أو كان يعلم أن أكثر روايات أحدهما كان سماعه بعد إسلامه ، فأما إذا لم يكن على هذين الوجهين فلا يستقيم ذلك [4].

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣١٦/٢.

(٣) هو عمرو بن العاص بن وائل ، أبو عبد الله السهمى القرشى ، فاتح مصر ، وأحد عظماء العرب وقادة الإسلام . مولده ٥٠ ق . هـ ووفاته ٤٣ هـ . الاستيعاب ١١٨٤/٣ ، الإصابة ٣ / ٢٣ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٧ ، الإبهاج ٢٤٤/٣ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٦ .

وسادسها : أن يكون أحد الخبرين مؤرخاً بتاريخ مضيق [والآخر خالياً عن التاريخبل ورد مطلقاً فالأول أولى ، لأن المؤرخ بتاريخ مضيق] [١] أظهر تأخراً عن المطلق .

مثاله : « ما روى أنه عليه السلام صلى بالناس فى مرضه الذى توفى فيه قاعداً والناس قيام »[٢] فهذا يقتضى جواز اقتداء القائم بالقاعد[٣].

ما روى عنه - عليه السلام - أنه قال : « إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين » .[٤] فيقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الأول ، لأنه كان

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٢) أخرجه البخارى عن عائشة - رضى الله عنها - فى كتاب الجماعة والإمامة باب من قام إلى جنب الإمام لعلة ١ / ٢٤١ ، وباب إنما جعل الإمام ليؤتم به ١ / ٢٤٣ وباب الرجل يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم ١ / ٢٥١ .
وأخرجه مسلم فى كتاب الصلاة باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر وغيرهما من يصلى بالناس ١ / ٣١١ - ٣١٤ .
وأخرجه الترمذى تعليقاً فى كتاب الصلاة باب منه يعنى باب إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً ١ / ٢٢٦ .
وأخرجه النسائى فى كتاب الإمامة باب الائتمام بالإمام يصلى قاعداً ٢/ ٩٩ - ١٠٢، وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب صلاة الجماعة باب صلاة الإمام وهو جالس ١ / ١٣٥ .
وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلاة باب صلاة المريض ٢ / ٣٠٤ .

(٣) اختلف العلماء فى ذلك على ثلاثة أقوال :
القول الأول : إذا ابتدأ الإمام الصلاة قاعداً صلى من خلفه قعوداً وإذا ابتدأ الإمام الصلاة قائماً ثم عجز فى أثناء الصلاة عن القيام صلى من خلفه قياماً ، وبه قال الإمام أحمد انظر الشرح الكبير ١ / ٤٠٥ .
القول الثانى : أنهم يصلون وراءه قياماً وبه قال الإمامان أبو حنيفة والشافعى انظر الاختيار لتعليل المختار ١ / ٦٠ والمجموع ٤ / ١٤٥ .
والقول الثالث : أن الصلاة لا تصح خلفه وبه قال الإمام مالك انظر الخرشى ٢/ ٢٤، والمسألة مستوفاة بأدلتها فى كتب الفروع فارجع إليها .

(٤) أخرجه البخارى ولفظه : « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون» .
وفى كتاب الجماعة والإمامة باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ١ / ٢٤٥ . ==

فـى آخـر أحوال الرسـول عليه السـلام ، وأما الآخـر فيحـتمل أنه كـان قبل المرض[1].

وسابعها : إذا كان أحد الخبـرين مؤرخاً بتاريخ متقـدم ، والآخر خالياً عنه فالخالى عنه أولى ، لأنه أشبه بالمتأخر[2].

وثامنها : أن يكون أحـد الخـبريـن وارداً فى حادثة كـان الرسـول - عليـه السلام- يغلظ فيها زجراً لهم عن العادات القديمة ، ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على التغليظ ، لأنه /(٢٦٧/أ) أظهر تأخراً .

وأعترض عليه : بأنه - عليه السلام - مـا كان يغلظ إلا عند علو شأنه وهو فى آخر الأمـر ، وأما التخـفيف فكان أول أمـره - عليه السلام - فـيجب أن يرجح التغليظ.

وجوابه : منع المقدمتين فإن كثيراً من التغليظات* شرع أول الأمر ، وكثيراً

== وفى كتاب صفة الصلاة باب إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة ١ / ٢٥٧ .
وغير ذلك من الأبواب .

وأخـرجه مـسلم فى كتـاب الصـلاة باب ائتمـان المأموم بالإمـام ١ / ٣٠٨ - ٣١٠
وأخرجـه أبو داود فى كتاب الصـلاة باب الإمام يصلى من قـعود ١ / ١٤١ - ١٤٣
وأخرجه الترمـذى فى كتاب الصلاة باب ما جاء إذا صلى الإمام قاعـداً فصلوا قعوداً ١/ ٢٢٥ من حديث أنس .

وأخرجه النسائى فى كتاب الإمامة باب الائتمام بالإمام يصلى قاعداً ٢ / ٩٨ وأخرجه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فـيها ، باب ما جاء فى إنما جعل الإمام ليؤتم به ١/ ٢٢٤ .

وأخرجـه مالك فى الموطأ فى كـتاب صـلاة الجماعـة باب صلاة الإمـام وهو جالس ١/ ٢٣٥ وأحمد فى مسنده ٦ / ١٤٨ ، ٣ / ٢٠٠

والبيهقى فى كتاب الصلاة باب صلاة المريض ٢ / ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(١) انظر : المحـصـول جـ ٢ ق ٢ / ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، الأحكام لـلآمـدى ٤ / ٢٦٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٣، ٢٤٤ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٠ ، ٥٧١ .

* نهاية الورقة (١١٨) من نسخة (ص) .

من التخفيفات شرع آخر الأمر بل الأكثر منها كان فى آخر الأمر بالاستقراء[1] .

وتاسعها : إذا كان أحد الخبرين عاماً غير وارد على سبب بل ورد ابتداء والآخر وارد على سبب ، فالوارد على السبب أولى ، لأنه إن قيل : الوارد على السبب مختص به فظاهر ، لأنه حينئذ يكون خاصاً والخاص مقدم على العام ، وإن لم يقل به فكذلك ، لأن دلالته على السبب الذى ورد عليه أقوى، ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة إليه والأقوى راجح ، ومن الظاهر أن هذا الترجيح إنما يتأتى بالنسبة إلى ذلك السبب ، [وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا .

والمراد من قولهم : العام الوارد على السبب راجح أى بالنسبة إلى السبب][2] لا بالنسبة إلى سائر الأفراد وإن كان كلامهم مطلقاً غير مقيد بصورة دون صورة. لكن الدلالة تفيد [3].

واعلم أن بعض هذه الوجوه قد تفيد ظناً قوياً ، وبعضها ظناً ضعيفاً جداً ، وعند تعارض بعضها للبعض ينبغى أن يعتمد المجتهد على ما يفيده ظناً غالباً[4] .

المسألة الرابعة

فى ترجيح الخبر باعتبار اللفظ ، وهو من وجوه :

أحدها : أن يكون أحد الخبرين عن لفظ النبى - عليه السلام - وصيغته ، والآخر عن فعله ، فخبر اللفظ أولى ، لأن دلالة اللفظ غير مختلف فيها ،

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٦ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٣ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧١ .

(٤) انظر : المصدر السابق .

ودلالة الفعل مختلف فيها فكان الأول أولى ، ولأن ما يفعله الرسول - عليه السلام - يحتمل أن يكون مختصاً به ، ويحتمل أن لا يختص به ولا يتميز أحدها عن الآخر إلا بمنفصل، بخلاف اللفظ فإنه متميز فى نفسه ،فإن منه ما لا يحتمل أن يكون مختصاً به ، وهو كما ورد بخطاب المشافهة ، أو بصيغة العموم ، أو غيرهما ، ومنه ما لا يحتمل إلا التخصيص به ، ومنه ما يحتملها وهو قليل جداً بخلاف الفعل فإن جميع أنواعه محتمل لذلك ، فكان الإبهام فيه أكثر فيه أكثر فكان الأول أولى ، ولأن المختص به من أفعاله أكثر من أقواله، ولأن تطرق الغفلة إلى الإنسان فى فعله أكثر منها فى كلامه ولهذا قل ما يتكلم به الإنسان غافلاً بخلاف الفعل [1].

وثانيها : أن يكون اللفظ فى أحد الخبرين بعيداً عن الاستعمال ، وفيه ركاكة، وفى الخبر الآخر اللفظ المستعمل الفصيح ، فالخبر المشتمل على الألفاظ المستعملة الفصيحة أولى إن قبل غير المستعمل الركيك وإلا فليس هو مما نحن فيه .

وثالثها : قيل الأفصح مقدم على الفصيح على قياس ما تقدم .

وقيل : لا ، لأن الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح ، ولهذا نرى تفاوتاً فى فصاحة آيات القرآن[2] .

ورابعها : أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً ، فالخاص مقدم على العام[3] وقد سبق تقريره .

---

(١) انظر : الاعتبار للحازمى ص ٢٠ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٩ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٥ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٥٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٢٠٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٩ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٢ ، نهاية السول ٤/ ٤٩٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٥ ، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢ / ٣٦٦ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٤٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٤٥ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٧ .

وخامسها : قيل : يقدم يكون بلفظ الخبر حقيقة ، لأنه يكون أظهر دلالة من المجاز.

وهذا ليس على إطلاقه ، فإن المجاز إذا كان غالباً كان أظهر دلالة منها فلا تقدم الحقيقة عليه .

وأما ما قيل : بأن المجاز المستعار أظهر دلالة من الحقيقة أيضاً فإن قولنا : فلان بحر أقوى من دلالة قولنا : سخي فليس بجيد ، لأنه ليس المعنى من قولنا : أظهر دلالة أقوى دلالة ، أو أبلغ دلالة ، بل المراد منه : أن تبادر الحقيقة إلى الفهم أكثر ، ولا نسلم أن الاستعارة كذلك فضلاً عن أن يكون أظهر منها [1].

وسادسها : أن يكون أحد الخبرين مشتملاً على الحقيقة الظاهرة المعروفة بمعناها لكثرة ناقليها ، [أو لكون ناقليها [2]] أقوى وأتقى من ناقلي الخبر الآخر فالأول أولى [3].

وسابعها : أن يكون أحد الخبرين مشتملاً على حقيقة حصل الاتفاق على كونها موضوعة لمسماها ، دون الخبر الآخر فالأول راجح [4].

[**وثامنها** : الخبر الذى لا يشتمل على اللفظ المشترك ، أو الإضمار ، أو النقل راجح][5] على الذى يشتمل على أحدها [6]، وأى واحد منها خير من الباقى فذلك قد عرفته فى اللغات .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٣ ، الإبهاج ٣/٢٤٦ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥١ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥١ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٦) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٢ ، الإبهاج ٣/٢٤٦ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٨ .

وتاسعها : الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية ، أو العرفية أولى من المشتمل على الحقيقة اللغوية ، وهذا يستقيم إذا كان اللفظ واحداً لكن فى أحد الخبرين يدل على المعنى الشرعى وفى /(٢٦٨/أ) الآخر على المعنى اللغوى ، أما إذا كان لفظان أحدهما حقيقة شرعية فى خبر ، والآخر حقيقة لغوية فى خبر آخر ولم ينقله الشرع عن عرف اللغة إلى عرفه فلا نسلم ترجح الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللغوية ، بل الحقيقة اللغوية أولى ، وهذا لأن الحقيقة اللغوية إذا لم ينقلها الشرع فهى لغوية لا شرعية عرفية معاً لتقرير الشرع والعرف على المعنى اللغوى بخلاف الحقيقة الشرعية فإنها شرعية فقط وليس لغوى ولا عرفى، والنقل خلاف الأصل فكان اللفظ اللغوى أولى [(١)].

وعاشرها : إذا تعارض مجازان أو أكثر فقد عرفت أنهما أولى فى باب اللغات فلا حاجة إلى الإعادة .

وحادى عشرها : إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بمجازين والآخر يمكن العمل به بمجاز واحد فالثانى أولى سبق غير مرة [(٢)].

وثانى عشرها : العام الذى لم يدخله التخصيص أولى من الذى دخله التخصيص، لأنه مجاز ، ولأنه اختلف فى حجته بخلاف الأول فإنه حقيقة ولم يختلف فى حجيته .

ويمكن أن يقال : أنه وإن كان مرجوحاً من هذا الوجه لكنه راجح من وجه آخر وهو أنه خاص بالنسبة إلى ذلك العام الذى لم يدخله التخصيص والخاص أولى من العام فكان ما دخله التخصيص أولى [(٣)].

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٧٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٥٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٤٦، نهاية السول ٤ / ٤٩٨ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٥ ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٣) انظر : الاعتبار للحازمى ص ٢٠ ، المحصول الموضع السابق ، الإبهاج ٣ / ٢٤٥، نهاية السول ٤ / ٤٩٧ .

وثالث عشرها : أن يكون أحد اللفظين يدل على المراد من وجهين ، والآخر من وجه واحد فيقدم الخبر الذى يشتمل على اللفظ الأول على الخبر الذى يشتمل على اللفظ الثانى ، لأن الظن الحاصل منه أقوى لتعدد جهة الدلالة[1] .

ورابع عشرها : أن يكون أحد الحكمين مذكوراً مع علته ، والآخر ليس كذلك فالأول أولى .

ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقروناً بمعنى مناسب ، والآخر ليس كذلك سواء كان معلقاً بمجرد الاسم أو لم يكن معلقاً به ، لأنه أبعد عن الكذب والافتراء ، ولأن الانقياد لذلك الحكم أكثر من الانقياد للحكم المجرد عن ذكر العلة وعن المعنى المناسب فكان أولى [2] .

وخامس عشرها : أن يكون أحد الخبرين يتضمن التنصيص على الحكم مع اعتباره بمحل آخر ، والآخر ليس كذلك ، فالأول راجح على الثانى فى المشبه والمشبه به جميعاً، لأن اعتبار محل بمحل آخر إشارة إلى وجود* علة جامعة.

مثاله : قول الحنفية فى قوله - عليه السلام - « أيما إهاب دبغ فقد ظهر [3] » كالخمر تُخَلَّل فَتَحِلُّ رجحانه فى المُشبَّه على قوله - عليه السلام - « لا تنتفعوا

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ، ق ٢ / ٥٧٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٢ ، الإبهاج ٣/٢٤٦ ، نهاية السول ٤ / ٤٩٨ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٦ .

ومثاله : تقديم قوله -ﷺ- « من بدل دينه فاقتلوه » على ما روى من نهيه - ﷺ - عن قتل النساء والصبيان) لأن قوله : (من بدل) يدل بمسلك الإيماء والتنبيه على أن العلة : التبديل فيشمل الذكر والأنثى اما الآخر ففيه الحكم دون العلة .

انظر : الاعتبار للحازمى ص ٢٠ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٧ .

* نهاية الورقة (١١٩) من نسخة (ص) .

(٣) أخرجه مسلم عن عبد الله بن عباس مرفوعاً بلفظ : « إذا دبغ الإهاب فقد طهر » وذلك فى كتاب الحيض باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ١ / ٢٧٧ .

وأما قوله : (أيما إهاب دبغ فقد طهر) . ==

من الميتة بإهاب ولا عصب[1] » وفى المشبَّه به فى مسألة تخليل الخمر على قوله (أرقها [2]) [3].

وسادس عشرها : أن تكون دلالة أحدها مؤكدة ، ودلالة الآخر غير مؤكدة، فالمؤكدة أولى كقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » [1] فإنه راجح على ما ترويه الحنفية من قوله

== فقد أخرجه الترمذى من حديث ابن عباس فى أبواب اللباس ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت ٣ / ١٣٥ ، وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب اللباس باب فى أهب الميتة ٢ / ٣٨٦ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الفرع والعتيرة باب جلود الميتة ٧ / ١٧٣ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب اللباس باب لبس جلود الميتة إذا دبغت ٢ / ٣٠٠ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الطهارة باب الدباغ ١ / ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الطهارة باب طهارة جلود الميتة بالدبغ ١ / ١٥ .

(١) هذا الحديث يروى عن عبد الله بن عكيم .

أخرجه عنه الترمذى فى كتاب اللباس باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت ٣ / ١٣٦ وقال: هذا حديث حسن . . وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم . وأخرجه أبو داود فى كتاب اللباس باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة ٢ / ٣٨٧ .

وأخرجه النسائى فى سننه فى كتاب الفرع باب ما يدبغ به جلود الميتة ٧ / ١٥٥

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب اللباس باب من قال : لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب والحديث أعل بالاضطراب وقيل مرسل .

وراجع : تلخيص الحبير ١ / ٤٦ - ٤٨ ، نصب الراية ١ / ١٢٠ - ١٢٢ .

(٢) هذا الخبر رواه أنس بن مالك - رضى الله عنه -

وأخرجه عنه البخارى فى كتاب الأشربة باب تحريم الخمر وهى من البسر والتمر

وأخرجه مسلم فى كتاب الأشربة باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمروالبسر٣/ ١٥٧١ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الاشربة باب فى تحريم الخمر ٢ / ٢٩٢ .

وراجع : هذا الحديث أيضاً فى نصب الراية ٤ / ٢٩٦ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٦ ، ٥٧٧ .

(٤) سبق تخريجه ص (٤٥١) من الرسالة .

عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها »[1] لو سلم دلالته على المطلوب[2] .

وسابع عشرها : أن يكون أحدها تنصيصاً على الحكم ، مع ذكر المقتضى لضده والآخر ليس كذلك بل ليس فيه إلا ضد ذلك الحكم سواء كان معه ذكر المقتضى له أو لم يكن .

مثاله : قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[3] فإنه راجع على ما ورد من الحديث الدال على تحريم زيارة القبور أو كراهته[4]،

---

(١) رواه ابن عباس رضى الله عنهما - مرفوعاً .

وقد أخرجه عنه مسلم فى كتاب النكاح باب استئذن الثيب فى النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ٢ / ١٠٣٧ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب النكاح باب فى الثيب ١ / ٤٨٤ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب النكاح باب ما جاء فى استئمار البكر والثيب ٢/ ٣٨٧.

وأخرجه النسائى فى كتاب النكاح باب استئذان البكر فى نفسها ٦ / ٨٤ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب النكاح باب استئمار البكر والثيب ١ / ٣٤٥ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب النكاح ٣ / ٢٣٩ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح باب ما جاء فى نكاح الآباء الأبكار ٧ / ١١٥ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٢ .

(٣) جزء من حديث رواه بريدة - رضى الله عنه - .

أخرجه عنه مسلم فى كتاب الجنائز باب استئذان النبى - ﷺ - ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه ٢ / ٦٧٢ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الجنائز باب فى زيارة القبور ٢ / ١٩٥ .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الجنائز باب الرخصة فى زيارة القبور ٢ / ٢٥٩ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الجنائز باب فى زيارة القبور ٤ / ٧٣ .

(٤) مثل حديث : أن رسول الله ﷺ لعن زوارات القبور .

أخرجه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه فى كتاب الجنائز باب ما جاء فى كراهية زيارة القبور للنساء ٢ / ٢٥٩ وقال : هذا حديث حسن صحيح . ==

ولأن تقديم هذا يقتضى نسخ الحكم الشرعى غير الجواز الثابت بالعقل مرتين ، وتقديم الآخر يقتضى نسخ الحكم مرة أعنى غـير الجواز العقلى فكان أقل نسخاً فكان أولى[1] .

وثامن عشرها : أن يكون أحد الخبـرين مقروناً بنوع من التهـديد فإنه يقدم على ما لا يـكون كذلك ، كقـوله عليه السـلام ، « من صام يوم الشك فـقد عصى أبا القاسم »[2] وكذلك لو كان فى أحدهما زيادة تهديد[3] .

وتاسع عشرها : المنطوق راجح على المفهوم ، أعنى مفـهوم المخالفة ، وإلا فمفهوم الموافقة قد يترجح على المنطوق ، هذا إن جعل مفهوم المخالفة حجة ، وهذا إذا لم يكن المفـهوم خـاصاً والمنطوق عـاماً فإن بتـقدير أن يكـون كذلك فالمفهوم راجح عليه ، ولهذا يخص به على ما تقدم تقريره فكان أولى .

== وأخرجه ابن ماجه عنه فى أبواب الجنائز باب مـا جاء فى النهى عن زيارة النساء القبور ١/ ٢٨٨ .

وأخرجه الإمام أحمد عنه فى أبواب زيارة القبـور فيما جاء فى لعن زائرات القبور من النساء والمتخذين عليها المساجد والسرج ، الفتح الربانى ٨ / ١٦١ .

(١) انظر : المحصـول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، نهـاية السول ٤/ ٥٠٠ .

(٢) أخرجـه البـخارى مـعلقاً فى كـتاب الصـوم باب قول النبى ﷺ « إذا رأيتم الـهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا » ٢ / ٦٧٤ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الصوم باب ما جاء فى كراهة صوم يوم الشك ٢ / ٩٧ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الصيام باب كراهية صوم يوم الشك ١ / ٥٤٥ .

وأخرجه النسائى فى كتاب الصيام باب صيام يوم الشك ٤ / ١٥٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الصيام باب ما جاء فى صوم يوم الشك ١ / ٣٠٢ .

وأخرجه الحاكم فى كتاب الصوم باب من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ١ / ٤٢٣ ، ٤٢٤ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشـيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

(انظر : المحـصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٨ ، الإبهـاج الموضع السـابق ، نهاية السـول الموضع السابق.

ويلزم من هذا أن مفهوم الموافقة راجح على مفهوم المخالفة ، ويمكن أن يرجح مفهوم المخالفة عليه بوجهين : -

أحدهما : أنه لا يتوقف على فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وبيان وجوده فى محل السكوت بخلاف مفهوم الموافقة .

وثانيهما : أن فائدته تأسيسية بخلاف مفهوم الموافقة [١].

العشرون : أن /(٢٦٩/أ) يكون أحد الخبرين يقتضى الحكم بواسطة ، والآخر يقتضى بغير واسطة ، فالذى يقتضيه بغير واسطة أولى ، لأن كلما قلت الوسائط الظنية كان الظن أكثر فيكون الظن بثبوت مدلول ما دل بغير واسطة أكثر فيكون أولى.

مثاله : قوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » [الحديث فإنه إنما يدل على بطلان نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها بواسطة الإجماع فلا قائل بالفصل فإنه يقال فيه : إذا بطل نكاحها إذا نكحت بغير إذن وليها][٢] بالحديث وجب أن يبطل إذا نكحت بإذن وليها أيضاً ضرورة أنه لا قائل بالفصل ، والحديث الآخر الذى رويناه لهم وهو قوله - عليه السلام - : « الأيم أحق بنفسها من وليها » فإنه يدل بغير واسطة على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها فكان هذا أولى[٣].

الحادى والعشرون : أن يكون أحد الخبرين أمراً ، والآخر نهياً فالنهى أولى، لأن طلب الترك فيه أشد من طلب الفعل فى الأمر ، ولهذا فإن كثيراً ممن قال: الأمر لا يفيد التكرار ، قال : النهى يفيده ولأن المطلوب فيه ترك المفسدة ، وفى الأمر جلب المنفعة ، والأول مقدم على الثانى عرفاً وشرعاً .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٧ ، نهاية السول ٤/ ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

أما الأول فظاهر ، فإن من به مرض وهو قادر على كسب المال لو اشتغل به دون إزالة المرض فإن العقلاء يستقبحون رأيه ويعدونه من الحمقى البالغين فى الحماقة .

وأما الثانى ، فلأن القتال يصير فرض عين إذا قصدنا الكفار لكون ذلك دفعاً للمفسدة ويصير فرض كفاية إذا قصدناهم لكون ذلك جلباً للنفع ، ولأن الإجمال فى النهى أقل لقلة محامله وهو التحريم فقط ، أو الكراهة فقط ، أوكل واحد منهما أما بطريق البدلية ، أو بطريق المعية على اختلاف فى اللفظ المشترك ، أو القدر المشترك بينهما بخلاف الأمر فإن محامله كثيرة على ما عرفت ذلك فى اللغات [1]، وما لا إجمال فيه أو قل فهو أولى من الذى فيه الإجمال أو كثر فيه الإجمال .

ولأن الإتيان بمقتضاه أسهل من الإتيان بمقتضى الأمر فكان أولى لقوله عليه السلام، « بعثت بالحنيفية السهلة السمحة » الحديث [2].

الثانى والعشرون : إذا كان أحد الخبرين أمراً والآخر مبيحاً فالمبيح أولى [3]. وقيل بترجيح الأول [4].

احتج القائلون بترجيح الإباحة بوجوه :

إحداها : أنه لو رجح الأمر على المبيح لزم منه تعطيل المبيح بالكلية ، ولو رجح المبيح عليه لزم تأويل الأمر بصرفه عن ظاهره إلى المحل البعيد وهو الإباحة ، ومعلوم أن التأويل أولى من التعطيل .

---

(١) انظر : الجزء الأول ورقة (١٢٢) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٣١٢، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢/ ٣٦٨ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٥٩ .

(٣) وإليه ذهب الآمدى وابن حمدان ، انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣١٢ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٥٩ .

(٤) وهو اختيار الأكثر ، انظر المراجع السابقة .

وهو ضعيف لأنا لا نسلم أنه لو رجح الأمر على المبيح لزم التعطيل ، وهذا لأنه يمكن حمل المبيح على جواز التعطيل فقط ، وحينئذ لا يكون منافياً للأمر، وحينئذ لا يلزم منه التعطيل بل يلزم منه التأويل فاستويا .

لا يقال : المبيح دل[1] على جواز الفعل وعلى جواز الترك بصراحته نحو قوله : يجوز لك أن تفعل الفعل الفلانى ، ويجوز لك أن تتركه وتأويل مثل ذلك * بالحمل على الجواز فقط غير جائز ، لأنا نقول : ليس من شرط المبيح أن يكون وارداً على تلك الصيغة بل جاز أن يرد بلفظ الإباحة نحو أن يقال : أبحت لك الفعل الفلانى ، وقبوله للتأويل المذكور كقبول الأمر فلا فرق .

وثانيها : أنه لا إجمال فى الإباحة لكون المعنى متحداً فيها بخلاف الأمر فإن فيه الإجمال لتعدد معناه فكان الأول أولى .

وثالثها : أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للآخر ورجحانه عليه ، أما على التقدير الثانى فظاهر ، وإما على التقدير الأول فلأنه يتخير بين الأخذ بمقتضى الأمر وبين الأخذ بمقتضى الإباحة وهو تخيير بين الفعل والترك وهو ترجيح الإباحة ، وأما الأمر فإنه لا يمكن العمل به إلا عند ترجيحه ، وما يمكن العمل به على تقديرين أولى مما لا يمكن العمل به إلا على تقدير واحد .

وهو أيضاً ضعيف ، لأن التخيير الحاصل بين الفعل والترك عند التعارض غير التخيير الحاصل بين الفعل والترك عند ترجيح المبيح فإن الأول مشروط بالأخذ بالمبيح دون الأخذ بالأمر فإن عند الأخذ به لا يجوز له الترك فلا يكون ذلك ترجيحاً للمبيح بعينه .

ورابعها : أن المبيح أسهل بخلاف الأمر فكان أولى لما سبق .

---

(١) فى الأصل (يحمل) والمثبت من (ص) .

* نهاية الورقة (١٢٠) من نسخة (ص) .

وخامسها : أن العمل بالمبيح[1] بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف لا يخل بالمقصود لكونه جائزاً الفعل له ، والعمل بالأمر يخل بالمقصود بتقدير أن يكون الترك مقصوداً للمكلف ضرورة أنه غير جائز الترك حينئذ فكان المبيح أولى . واحتج من قال بترجيح الأمر بوجهين .

أحدهما : أن ذلك أحوط فيجب المصير إليه لقوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ».

وثانيهما : أن العمل بالأمر حمل لكلام الشارع على الحكم التكليفى/(٢٧٠/أ) والشرعى ، والعمل بالمبيح حمل لكلامه على ما ليس كذلك لما سبق أن المباح ليس حكماً شرعياً ، ولا هو من التكليف فكان الأول أولى [2].

الثالث والعشرون : إذا كان أحد الخبرين أمراً والآخر خبراً فالخبر أولى لوجوه :

أحدها : أنه لا إجمال فيه ، لاتحاد معناه بخلاف الأمر ، فإن فيه الإجمال لتعدد المعنى فكان الأول أولى .

وثانيها : أن الخبر أقوى فى الدلالة ؛ ولهذا امتنع نسخه على بعض الآراء بخلاف الأمر .

وهذا ضعيف ، لأن الخبر الذى لا يجوز نسخه إنما هو الخبر الذى لا يتضمن إثبات الحكم الشرعى ، فأما الذى يتضمنه فذلك يجوز نسخه وفاقاً كما تقدم ذكره ، نعم هو أقوى دلالة من وجه آخر وهو أن دلالة الخبر على الثبوت والتحقق أقوى من دلالة غيره عليه .

---

(١) كلمة (بالمبيح) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٧ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٩ .

وثالثها : أنه لو لم يعمل بالخبر لزم الخلف فى خبر الشارع وهو ممتنع ، ولو لم يعمل بمقتضى الأمر لم يلزم من جهة الشارع خلف ولا نقض ، غاية ما يلزم فوات مقصود الشارع ، وهو حاصل فى الخبر الذى يتضمن إثبات الحكم الشرعى مع زيادة محذور وهو الخلف فى خبره فكان الخبر الأول دفعاً لزيادة المحذور [1] .

[**الرابع والعشرون** : أن يكون أحدهما نهياً والآخر مبيحاً ، فالمبيح مقدم لبعض ما مر فى الأمر[2]] [3] .

الخامس والعشرون : أن يكون أحدهما خبراً والآخر نهياً ، فالأول أولى لما مر فى الأمر [4] .

السادس والعشرون : أن يكون أحدهما خبراً والآخر مبيحاً ، فالخبر أولى لبعض ما مر [5] .

السابع والعشرون : أن ما ليس فيه دلالة الاقتضاء راجح على ما فيه دلالة الاقتضاء وهو ظاهر ، وما فيه دلالة الاقتضاء سواء كان ضرورة صدق المتكلم ، أو ضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً أو عقلاً راجح على المجاز والإضمار وما فيه دلالة الاقتضاء ضرورة صدق المتكلم راجح على ما فيه دلالة الاقتضاء ضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً وما فيه دلالة الاقتضاء ضرورة وقوع الملفوظ به عقلا راجح على ما فيه دلالة الأحكام ظاهر [6] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٧ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٨ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٦٠ .

(٤) انظر المراجع السابقة فى فقرة (٣) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥١ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٦٠ .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه العضد ٢/ ٣١٤ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٥ .

الثامن والعشرون : دلالة الاقتضاء راجحة على دلالة [الإشارة والتنبيه والإيماء ومفهوم المخالفة ، ودلالة الإشارة والتنبيه والإيماء راجحة على دلالة مفهوم المخالفة .

التاسع والعشرون : دلالة[1] الإيماء الذى يلزم منه العبث لو لم يكن الوصف المذكور فيه علة للحكم راجحة على بقية الدلالة من الإيماء ، ولا يخفى رجحان بعضها على بعض بما سبق [2].

الثلاثون : العام المخصوص أولى من الخاص والعام المؤولين ، لكثرة التخصيص،وقلة التأويل ، والكثرة تدل على قلة المفسدة ، والخاص المؤول أولى من العام المؤول ، والمقيد أولى من المطلق ، والمطلق أولى من العام ، والعام المخصوص أولى من المطلق المؤول ، وما فيه جهتا العموم والخصوص هو أولى من العام المخصوص ، وما فيه جهة الإطلاق والتقييد فهو أولى مما فيه الإطلاق فقط ، والمقيد راجح على المطلق وعلى المقيد من وجه دون وجه ، والنكرة المنفية من جهة العموم أولى من جميع أنواع العموم من الشرط والجزاء والجمع المحلى بالألف واللام ، والثانى أولى من الثالث وهو أولى من بقية أنواع العموم نحو اسم الجنس ، والمفرد المعرف ، والجمع المنكر عند القائلين به ، وما فيه عموم البدلية أولى مما فيه عموم الشمول لأنه أقرب إلى الخصوص، واسم الجنس المحلى بالألف واللام أولى من المفرد المحلى بالألف واللام[3].

الحادى والثلاثون : غير المضطرب أولى من المضطرب [4].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الاصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٤ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٧٥ - ٦٧٧ .

(٤) ومثاله : حديث ابن عمر : كان النبى - ﷺ - يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع ، فهذا حديث يروى عن ابن عمر من غير وجه وممن رواه الزهرى عن سالم ولم يختلف فيه عليه ولا اضطراب فى متنه فهو مرجح على حديث ==

الثاني والثلاثون : أن يكون أحد الخبرين مشتملاً على زيادة لم يتعرض الآخر لها . مثل ما روى عنه - عليه السلام - « أنه كبر في صلاة العيد سبعاً»[1] فإنه يقدم على ما روى عنه - عليه السلام - أنه كبر فيها أربعاً [2]،

== البراء بن عازب أن رسول الله - ﷺ - كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من اذنيه ثم لا يعود لأن هذا الحديث رواه يزيد بن أبى زياد وقد اضطرب فيه ، وقال سفيان بن عيينة : كان يزيد يروى هذا الحديث ولا يذكر فيه (ثم لا يعود) ثم دخلت الكوفة فرأيت يزيد بن أبى زياد يرويه وقد زاد فيه (ثم لا يعود) وكان قد لقن فتلقن.

انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٦ .

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة باب التكبير فى العيدين ١ / ٢٦٢ من حديث عائشة رضى الله عنها ولفظه : (.. أن النبى ﷺ كان يكبر فى الفطر والأضحى فى الأولى سبع تكبيرات وفى الثانية خمساً) .

وأخرجه عنها ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة باب ما جاء فى كم يكبر الإمام فى صلاة العيدين ١ / ٢٣٣ .

وأخرجه عنها الحاكم فى المستدرك فى كتاب العيدين باب تكبيرات العيدين ١ / ٢٩٨ وقال بعد ذلك : (تفرد به عبد الله بن لهيعة ، وقد استشهد به مسلم فى موضعين ، وفى الباب عن عائشة وابن عمر وأبى هريرة وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم ، والطريق إليهم فاسدة) .

وأخرجه الدارقطنى عنها فى كتاب العيدين ٢ / ٤٦ .

وأخرجه عنها البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب صلاة العيدين باب التكبير فى صلاة العيدين ٣/ ٢٨٦ .

وقد نقل الزيلعى فى نصب الراية ٢ / ٢١٦ عن الدارقطنى فى هذا الحديث اضطراباً ثم بين بعد ذلك الاضطراب كما نقل عن الترمذى قوله فى كتاب العلل : سألت محمداً يعنى البخارى عن هذا الحديث فضعفه وقال : لا أعلم أحداً رواه غير ابن لهيعة .

(٢) رواه أبو موسى الأشعرى وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهما .

أخرجه عنهما أبو داود فى كتاب الصلاة باب التكبير فى العيدين ١ / ٢٦٣ وأخرجه عنهما الإمام أحمد فى مسنده ٤ / ٤١٦ . ==

لاشتماله على زيادة علم ربما خفى على الآخر [1].

الثالث والثلاثون * : الإجماع الذى يفيد الظن مقدم على النص الذى يفيده، لأنهما وإن اشتركا فى إفادة الظن لكن الإجماع مأمون عن النسخ بخلاف النص .

ويمكن أن يقال : أن النص يترجح من وجه آخر وهو أنه أصل والإجماع فرعه .

الرابع والثلاثون : الإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه ، فعلى هذا الإجماع الذى اشتمل على قول كل الأمة من المجتهدين والعوام ، أولى من الذى اشتمل على قول المجتهدين[2] فقط .

والإجماع المشتمل على قول أهل الحل والعقد ، وقول الفقهاء الذين ليسوا أصوليين ، أو الأصوليين الذين ليسوا /(٢٧١/أ) فقهاء دون قول العوام أولى من الإجماع المشتمل على قول أهل الحل والعقد وقول العوام فقط ، لأن الظن فى الصورة الأولى أكثر لمعرفتهم بالأحكام الشرعية أو بأصولها بخلاف الثانى فإن العوام ليس لهم تلك المعرفة ، والمشتمل على قول الأصولى أولى من المشتمل على قول الفقهاء ، لتمكن الأصولى من استنباط الأحكام من أصولها دون الفقيه ، وإجماع الصحابة أولى من إجماع غيرهم ، لأن عدالتهم ثابتة بتزكية الله تعالى ورسوله - عليه السلام - بخلاف عدالة غيرهم ، ولأنه متفق عليه بين القائلين بكون الإجماع حجة ، ولأن اطلاعهم على أدلة الأحكام وعلى ناسخها ومنسوخها أقرب من اطلاع غيرهم ، ولأن رغبتهم على تحقيق

== وأخرجه عنهما البيهقى فى كتاب صلاة العيدين باب ذكر الخبر الذى روى فى التكبير أربعاً ٣ / ٢٨٩ .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٦ .

* نهاية الورقة (١٢١) من نسخة (ص) .

(٢) فى الأصل : (المجتهد) والمثبت فى (ص) .

الحق وإبطال الباطل أشد من الغير فكان قولهم أقرب إلى الحق .

وإجماع التابعين أولى من إجماع غيرهم لبعض ما سبق ، ولقوله عليه السلام: « خير القرون القرن الذى أنا فيه ثم الذى يليه ثم الذى يليه » ، ومنه يعرف الترجيح فى بقية الإجماعات فلا نطول بالذكر [١].

واعلم أن هذا لا يتصور فى الإجماعين القاطعين ، لأنه لا ترجيح بين القاطعين ، ولأنه لا يتصور التعارض بينهما بل لو تصور ذلك فإنما يتصور بين الإجماعين الظنيين وإنما تكلمنا فى ترجيح بعض الإجماعات على البعض فى هذه المسألة مع أنها مترجمة فى ترجيح الخبر باعتبار اللفظ ، لأنا تكلمنا فى ترجيح الإجماع على الخبر الذى يفيد الظن باعتبار دلالته اللفظية ، فتكلمنا فى بقية الإجماعات لئلا يفرد له فصل آخر .

الخامس والثلاثون : إذا تعارض خبران ودلالة ألفاظهما على حكميهما متساويان فى إفادة الظن لكن أحدهما تأكد بدلالة سياق الكلام ، فهو راجح على غير المتأكد [٢]، وكذا إذا ترجح أحدهما بكونه مقطوع المتن .

السادس والثلاثون : الخبر الذى إعرابه موافق لقاعدة العربية أولى من الذى يخالفه ولو بوجه ما .

السابع والثلاثون : الخبر الذى لفظه أو معنى لفظه أشهر راجح على الذى ليس كذلك .

الثامن والثلاثون : الخبر المشتمل على لغة قريش ، أو أهل نجد راجح على الذى ليس كذلك .

التاسع والثلاثون : ما دل من غير تقديم ولا تأخير راجح على الذى يدل كذلك .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٢) فى الأصل : (التأكيد) والمثبت فى (ص) .

الأربعون : دلالة الاقتضاء راجح على مـفهوم المخالفة لكونه متـفقاً عليه ، ولكونه محتاجـاً إليه لضرورة الكلام ، وكذا على مفهـوم الموافقة ، لأنه لو لم يعمـل بدلالة الاقتضـاء لتعطل النـص ضرورة أنه من ضرورة الكـلام بخلاف مفهوم الموافقة فإنه إن لم يعـمل به كان النص معمولاً به فى محل النطق فكان الأول أولى .

المسألة الخامسة

فى ترجيح الخبر باعتبار مدلوله وهو الحكم وهو من وجوه :

أحدها : إذا كان أحد الخبرين مُقَرِّراً لحكم الأصل ، والثـانى نَاقِلاً فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل [(1)].

وذهب بعضهم[(2)] واختاره الإمام[(3)] أنه يجب ترجيح المقرر .

مثاله : خبر من روى عنه عليه السـلام [أنه سئل عنه فقال][(5)]: « إذ مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ، وخـبر من روى عنه عليه السلام [أنه سئل عنه][(5)] فقال : « هل هو إلا بضعة منك » [(6)] فإن الأول ناقل عن حكم الأصل والثانى مقرر .

---

(١) وهو الراجح انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٩ ، الروضة ص ٣٩٠ ، المسودة ص ٣١٤ ، شرح تنقيح الفصـول ص ٤٢٤ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٩ ، إرشاد الفـحول ص ٢٧٩ .

(٢) ومنهم البيضاوى انظر المنهاج مع شرحه نهاية السول ٤ / ٥٠١ ، والمصادر السابقة .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧٩ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٦) هذا الحديث رواه طلق بن على عن النبى ﷺ .

وقد أخـرجه عنه الترمـذى فى كتاب الطهـارة باب ما جـاء فى ترك الوضوء من مس الذكر ١ / ١٣١ ، وقال فيه : هذا الحديث أحسن شىء روى فى هذا الباب . ==

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : أن فى تقديم المقرر على الناقل زيادة النسخ ، لأنه إنما يقدم عليه بناء على تأخره عن المقرر وحينئذ يلزم النسخ مرتين ، لأن الناقل نسخ حكم العقل ، ثم أن المقرر أزال حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين لكن أحدهما عقلى، والثانى شرعى ، بخلاف ما إذا قدمنا الناقل فإنه لم يلزم منه إلا النسخ مرة واحدة ، لأنه حينئذ إنما يقدم على المقرر بناء على تأخره عنه ، وحينئذ يكون المقرر وارداً أولاً مؤكداً لحكم العقل ، ثم أن الناقل ورد بعده مزيلاً لحكمه فلم يلزم النسخ إلا مرة واحدة فكان أولى[1] .

وأجيب عنه : بأنا لا نسلم أنه يلزم من تقديم المقرر تكثير النسخ ، وهذا لأن دلالة العقل مشروطة بعدم دليل السمع ، فإذا وجد لا يبقى دليل العقل لزوال شرطه فلم يكن دليل السمع مزيلاً لحكم العقل ، بل مبيناً لانتهائه ، فلا يكون ذلك خلاف الأصل .

وأيضاً : فإن ما ذكرتم معارض بوجه آخر ، وهو : أنا لو جعلنا المبقى حكماً مقدماً فى الورود لكان المنسوخ حكماً ثابتاً بدليلين : العقل والخبر وهو أشد مخالفة من النسخ مرتين لأنه يلزم منه نسخ / (٢٧٢/أ) الأقوى

== وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الطهارة باب الرخصة فى ذلك ، أى : فى ترك الوضوء من مس الذكر ١ / ٤١ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الطهارة باب ترك الوضوء من ذلك ١ / ٨٤ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الطهارة باب الرخصة فى ذلك أى فى ترك الوضوء من مس الذكر ١ / ٩١ .

وأخرجه عنه البيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الطهارة ، باب ترك الوضوء من مس الفرج بظهر الكف .

وحديث طلق هذا اختلف العلماء فى صحته وضعفه فانظر الكلام عليه فى : تلخيص الحبير ١ / ١٢٥ ، نصب الراية ١ / ٦٣ - ٦٩ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٠ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٢ .

بالأضعف، وهو غير جائز . بخلاف ما إذا قدمنا الناقل فى الورود فإنه لا يلزم منه هذا المحذور فكان تقدير تقدم الناقل فى الورود أولى [1].

وهو ضعيف .

أما الأول : فلأن هذا الاحتمال بعينه قائم فى نسخ الحكم الشرعى لاسيما عند هذا القائل فإن النسخ عنده [2] عبارة عن : بيان انتهاء مدة الحكم ، وليس هو عبارة عن إزالة الحكم ورفعه فكان ينبغى أن لا يكون خلاف الأصل ، وأيضاً ؛ توقيف دلالة الدليل على الشرط خلاف الأصل فيما يفضى إليه أيضاً خلاف الأصل .

وأما الثانى : فلأن ما ذكر من[3] دلالة العقل مشروطة بعدم * دليل السمع يقتضى أن لا يكون دليل العقل دالاً على ذلك الحكم عند ورود المقرر، فإنه دليل سمعى فينبغى أن تنتفى دلالة العقل على الحكم عند وروده لزوال شرطه فلم يلزم نسخ الأقوى بالأضعف ، ولئن سلم أن دلالته غير مشروطه بعدم دليل السمع، بل دلالته باقية بعد وروده لكن لا يصير الحكم قطعياً إذا كان الذى ورد من الدليل السمعى ظنياً بسبب دلالتهما عليه بل يبقى ظنياً ، وحينئذ لا نسلم أنه لا يجوز نسخه بالظنى الذى هو أضعف منه ، فإن الضعف والقوة إذا كانا من نوعين مختلفين كما فى العلم والظن لا يجوز نسخ الأقوى بالأضعف ، فأما إذا كانا من نوع واحد كما إذا أفاد دليل ظنى ظناً قوياً ثم ورد بعده ظنى آخر يقتضى نسخه ، فأنه وإن كان أضعف منه فإنه يجوز النسخ به ، وأيضاً : فإن دليلكم منتقض بما إذا علم تقدم ورود المقرر وتأخر الناقل فإنه لا خلاف فى تقديمه على المقرر مع أنه يلزم ما ذكرتم من المحذور وهو نسخ الأقوى بالأضعف .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق٢ / ٥٨٠ ، ٥٨١ .

(٢) فى الأصل : (عنه) والمثبت فى (ص) .

(٣) فى الأصل : (من أن دلالة العقل) والمثبت فى (ص) .

* نهاية الورقة (١٢٢) من نسخة (ص) .

وثانيها : أنا لو اعتبرنا الناقل لكنا استفدنا منه ما لا يعلم من غيره ولو اعتبرنا المبقى لكنا استفدنا منه ما يعلم من غيره وهو العقل فكان اعتبار الناقل أولى .

وأجيب عنه : بأنه يقتضى تقديم المقرر فأنا لو قدمنا الناقل عليه لكان المقرر قد ورد قبل الناقل وحينئذ يكون المستفاد منه حكماً يتمكن العقل من معرفته ولو قدمنا المقرر لكان الناقل قد ورد قبله فيكون المستفاد من كل واحد منهما حينئذ حكماً لا يمكن معرفته من غيره فكان تقديم المقرر أولى وستعرف ما عليه من الكلام .

وثالثها :أن الناقل معه زيادة علم فكان أولى بالاعتبار .

وجوابه : أن الفائدة فى تقديم المقرر أكثر لأنه حينئذ يستفاد من كل واحد منهما حين وروده ما لا يعلم إلا منه فكان أولى[(١)] .

واحتج من قال بتقديم المقرر : بأنا لو قدمنا الناقل فإنما نقدمه لكوننا نقدر وروده بعد المقرر وحينئذ يكون ورود المقرر قبل الناقل فيكون وارداً حيث لا يحتاج إليه وليس له فائدة إلا التأكيد والتقرير ولو قدمناه فإنما نقدمه لكوننا نقدر وروده بعد الناقل[(٢)] وحينئذ يكون وارداً حيث يحتاج إليه وتكون فائدته التأسيس فكان الحمل عليه أولى لما تقدم غير مرة أن حمل كلام الشارع على الفائدة التأسيسية أولى .

وجوابه : أنا لا نسلم حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه ، وهذا لأن كون ذلك الحكم شرعياً يحتاج إليه وهو إنما يصير شرعياً إذا قرره الشارع على ما كان عليه أو نقله ، ولهذا كان قبل التقرير يجوز رفعه بكل دليل شرعى كالقياس وغيره ، فأما بعده فلا يجوز إلا بنص من جنسه أو أقوى منه كالمتواتر

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٠ ، ٥٨١ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٨ .

(٢) فى (ص) : (المقرر) .

وحينئذ يكون وارداً فى محل الحاجة وتكون فائدته بالنسبة إلى كون ذلك الحكم شرعياً فائدة تأسيسية كما فى الناقل فلم يكن الحمل على أنه ورد بعد الناقل أولى من الحمل على أنه ورد قبله بل هذا أولى ، لأنهما اشتركا فى إثبات الفائدة التأسيسية وزاد هذا على الاحتمال الأول بقلة النسخ .

سلمنا عدم حصول الفائدة التأسيسية من المقرر على [تقدير[1]] تقدمه لكن لا يعارض هذا مفسدة زيادة النسخ فكان تقديم الناقل أولى [2].

فإن قلت : كلامكم فى الدلالة من الجانبين يشعر بأن العمل الناقل أو المقرر على اختلاف المذهبين من باب الناسخ [فهل هو من بابه ، أو من باب الترجيح ؟ وبتقدير أن يكون من باب الناسخ[3]] كيف أوردتموه فى باب الترجيح فإن العمل بالناسخ ليس من باب الترجيح ؟

قلت : قال القاضى عبد الجبار : أنه ليس من باب الترجيح ، واستدل عليه بوجهين :

الأول : أنا نعمل بالناقل على أنه ناسخ ، والعمل / (٢٧٣/أ) بالناسخ ليس من باب الترجيح .

الثانى : أن العمل بالناقل لو كان من باب الترجيح لوجب أن يعمل بالخبر الآخر لولاه ، لأن هذا حكم كل خبرين رجح أحدهما على الآخر ، ومعلوم أنه لولا الخبر الناقل لكنا إنما نحكم بحكم الأصل لدلالة العقل لا لأجل الخبر [4].

---

(١) كلمة (تقدير) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٠ ، الإبهاج ٣ / ٢٤٩ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٨ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٢ .

وهما ضعيفان :

أما الأول : فلأنا لا نقطع على أن الناقل أو المقرر متأخر وناسخ حيث يقدم أحدهما علـى الآخر حتى يكون العمل بأحـدهما إذ ذاك من باب النسخ ، بل نقول : الظاهر ذلك لئلا تلزم المفسـدة المذكورة فى الدلالتين وإن كان يجوز أن لا يكون كذلك فهو إذن داخل فى باب الأولى وهو ترجيح .

وأما الثانى : فلأنا لا نسلم أنه لولا الخبـر الناقل لكان العمل بحكم الأصل كدلالة العقل بل للخبر المقرر لحكم الأصل ، ألا ترى أنا نجعله حكماً شرعياً ، ولهذا لا يـصح دفعه إلا بمـا يصح به رفع الحكم الشرعى فلولا أنه بـعد ورود الخبر صار شرعياً ، وإلا لما كان كذلك .

وإذا ظهر ضعف الوجهين بطل أن يكون العمل بأحدهما من باب النسخ بل الحق أنه من باب الترجيح [1].

وثانيها : إذا كان أحد الخبـرين إثباتاً والآخر نفياً وهما شرعيـان كخبر بلال وأسامة فـإن أحدهما روى أنه عليه السلام دخـل البيت وصلى ، وروى الآخر أنه عليـه السلام دخل البـيت ولم يصل[2] ، فالنافـى مقدم على المثـبت عند

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٣ .

(٢) خبر بلال رواه عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - .

أخرجـه عنه البـخارى فى أبواب القـبلة باب قول الله تعـالى : ﴿ **واتخذوا من مـقام إبراهيم مصلى** ﴾ ١ / ١٥٥ .

وأخرجـه عنه مسلم فـى كتاب الحج باب استحـباب دخـول الكعبـة للحاج وغـيره ٢/ ٣٢٦- ٣٢٨.

وأخرجه أبو داود فى كتاب المناسك باب الصلاة فى الكعبة ١ / ٤٦٦ - ٤٦٧ .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الحج باب الصلاة فى البيت ١ / ٣٩٨ .

والبيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الصلاة باب الصلاة فى الكعبة ٢/ ٣٢٦-٣٢٨ .

وأما خبر أسامة فقد رواه ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً .

وأخرجه عنه البخارى فى أبواب القبلة باب قول الله تعالى : ﴿ **واتخذوا من مقام** ==

قوم[1] .

والمثبت مقدم على النـافى عند الفقهاء[2] . وفصل بعضهـم كإمام الحرمين فقـال : (النافى أن ذكر لفظاً معناه النفى فـهما سـواء) ، وأن نفى الفعل أو القول كقوله : لم يفعل أو لم يقل فالمثبت مقدم[3]) .

وقال القاضى عبد الجبار : أنهما سواء وضرب لذلك أمثلة ثلاثة :

أحدها : أن يقتضى العقل حظر الفعل ، ثم ورد خبران فى إباحته ووجوبه.

وثانيها: أن يقتضى العقل وجوب الفعل، ثم ورد خبران فى حظره وإباحته.

وثالثها : أن يقـتـضى العـقل إباحة الـعقل ، ثـم ورد خبـران فى وجـوبه وحظره[4] .

واعلم أن الحكم بتسويتهما حيث يكون للعقل فيه حكم كما فى الأمثلة التى ضربها القاضى غـير مستقيم على رأيه ورأى أصحـابه ، لأن العقل إذا اقتضى الحظر مثلاً * كمـا فى المثال الأول الذى ضـربه ثم ورد فيه خـبران أحـدهما يقتـضى الوجوب وثانيهـما يقتـضى الإباحة ، فالوجـوب ناقل عن الحظر من

== إبراهيم مصلى ﴾ ١ / ١٥٥ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الحج باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره ٢/٩٦٨ وأبو داود فى كتاب الحج باب الصلاة فى الكعبة ١ / ٤٦٧ .

والبيهقى فى سننه الكبرى فى كتاب الصلاة باب الصلاة فى الكعبة ٢ / ٣٢٨ .

(١) واختاره الآمدى انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦١ ، مختـصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٢ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٣ .

(٢) انظر : البرهان ٢ / ١٢٠٠ ، الأحكام للآمـدى ٤ / ٢٦١ ، مختصـر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣١٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٢ .

(٣) انظر : البرهان ٢ / ١٢٠١ .

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٦٨٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٨٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٦١ .

* نهاية الورقة (١٢٣) من نسخة (ص) .

وجهين وهو جواز الفعل ، وعدم جواز الترك ، والإباحة ناقل من وجه واحد وهو جواز الفعل .

فمن رجح المقرر على الناقل يجب أن يرجح خبر الإباحة لأنه مقرر للحظر من وجه وهو جواز الترك ، وإذا كان فيه التقرير من وجه كان راجحاً ، لأن ما فيه جهة الرجحان راجح على ما ليس فيه جهة الرجحان .

ومن رجح الناقل ينبغى أن يرجح خبر الوجوب ؛ لأنه ناقل من الحظر من وجهين: وهو جواز الفعل وعدم جواز الترك ، فكان راجحاً على خبر الإباحة لتعدد جهة الرجحان فيه ، وعلى هذا القياس الكلام فى المثالين الباقيين ، وإن كان كل واحد من المثبت والنافى مقرراً من وجه وناقلاً من وجه كما إذا اقتضى العقل الإباحة، وأحد الخبرين يقتضى الوجوب والآخر الحظر فإنهما يستويان لاجتماع جهتى الرجحانية والمرجوحية فى كل واحد منهما فظهر أن القول بالتسوية بينهما غير لائق بأصول المعتزلة ، نعم يليق ذلك بأصول أصحابنا بمعنى أنه لا ينافيه ، لا أنه يجب أن يكون كذلك [(١)] . واحتج القاضى على التسوية بأن المثبت معه زيادة علم ، والثانى متأكد بالأصل فيستويان .

وجوابه : أن كونه مشتملاً على زيادة علم راجح على ما ذكرتم ، لأن نسيان ما جرى والذهول عنه أقرب من تخيل ما لم يجر جارياً [(٢)].

واحتج من قدم النافى : بأن تقرير وروده بعد المثبت يفيد فائدة تأسيسية ، وتقدير وروده قبله يفيد فائدة تأكيدية فكان الحمل على الأول أولى لما مر غير مرة [(٣)].

وهو غير آت فى جميع الصور ، لأنه غير آت فيما قدمناه من المثال فتكون

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٦٨٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٤ ، ٥٨٥ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٦١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٥ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٨ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق .

الدعـوى عامـة والدليل خـاصاً ، وهو باطل ، سلمـناه لكن لا نسلم أن على التقدير الثانى يفيد فائدة تأكيدية وقد عرفت سنده فيما تقدم .

واحتج من فصَّل : بأن الذى يبقى إن كان نقل لفظاً معناه النفى كما إذا نقل أنه لا يحل ، ونقل الآخر أنه يحل فهـما سواء لأن كل واحد منهمـا مثبت ، وإن لم يكن كذلك بل أثبت أحدهما فعلاً أو قولاً ، ونفاه الآخر فها هنا المثبت أولى لما تقدم [1].

احـتج من /(٢٧٤/أ) قدم الإثبـات بأن المثبـت مفـيد لما هو حكم شـرعى بالاتفاق والنافى غير مفيد [2] لما هو حم شرعى بالاتفـاق والغالب من الشارع أنه لا يتولى إلا بيان الحكم الشرعى .

وهو أيضاً ضعيف .

أما أولاً : فلما عرفت أن التقرير على العدم الأصلى حكم شرعى .

وأما ثانياً : فلأن الحـكم الشرعى غـير مقـصود بالـذات وإنما هو مقـصود للحكمة التى تتـرتب عليه فهو مقـصود بكونه وسيلة إليهـا ، وإذا كان كذلك فالحكمة التى تترتب على الإثبات كما هى مقصودة ، فكذا الحكمة التى تترتب على النفى فلا يفترق الحال بين النفى والإثبات .

وأما ثالثاً : فلأن التـقرير على الـعدم الأصلى والابقـاء على ما كان عـليه الشىء من الشارع أكثـر من التغيير فعلى هذا الخـبر المقرر للنفى الأصلى يكون أولى من المغير .

وثالثها : إذا تعارض خبران فى إثبات الحظر والإباحة وكانا شرعيين :

فذهب أكـثر الفـقهـاء نحو طائفـة من فقهـائنا [1] والحنفـيـة كـأبى بكـر

---

(١) انظر : البرهان ٢ / ١٢٠١ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٢ .

(٢) فى (ص) : (غير مجمع على إفادته) .

(٣) انظر : المستـصفى ٢ / ٣٩٨ ، المحـصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٧ ، الأحكام للآمـدى ٤/ ٢٥٩ الإبهاج ٣ / ٢٥٠ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٢ .

الرازى[1] والإمام أحمد بن حنبل [2] والكرخى[3] إلى أن خبر الحظر أولى [4].
وذهب أبو هاشم [5] وعيسى بن أبان [6] إلى أنهما يستويان [7].

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : ما روى عنه عليه السلام أنه قال : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال » [8].

وقوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

ووجه الاستدلال بالأول ظاهر ، فإنه قد اجتمع فى الفعل ما يحله وما يحرمه ، فوجب أن يغلب ما يحرمه للحديث ، وكذا الثانى فإن جواز ترك الفعل الذى نحن فيه مما لا يريب ، لأنه ان كان حراماً كان الترك واجباً ، وإن كان مباحاً كان جائزاً بخلاف جواز فعله فإنه مما يريب ، فإن بتقدير أن يكون حراماً لا يجوز فعله فوجب تركه للأمر بترك ما يريب [9].

---

(١) انظر : فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ .

(٢) انظر : العدة ٣ / ١٠٤١ ، الروضة ص ٣٩١ .

(٣) انظر : فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ ، والمصادر السابقة فى فقرة (١) .

(٤) وهو الراجح انظر : شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٧٩ .

(٥) انظر : المعتمد ٢ / ٦٨٥ .

(٦) فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ ، مع المصادر السابقة فى فقرة (١) .

(٧) واختاره الغزالى انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٨ ، وقال فريق من العلماء : يقدم المبيح على المحرم . انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٣١٥ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٢ .

(٨) قال البيهقى فى سننه : ٧ / ١٦٩ : رواه جابر الجعفى عن الشعبى عن ابن مسعود ، وجابر ضعيف ، والشعبى عن ابن مسعود منقطع .
وقال الحافظ العراقى عن هذا الحديث : لم أجد له أصلاً .
انظر : تخريج أحاديث مختصر المنهاج ص ٣١ ، المعتبر ص ٢٥٠ .

(٩) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٩ .

فإن قلت : المراد من الخبر الأول : ما اجتمع فيه جهتا الحل والحرمة كالمتولد بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل ، وكالذى جُهِلَ حَالُه أنه مذبوح ، أوميت، فإن كونه مذبوحاً يوجب حِلَّه وكونه ميتاً يوجب حرمته ، وكما إذا اشتبه المذبوح بالميتة فإن كونه مذبوحاً يوجب حله ، وكونه مشتبهاً بالميتة يوجب حرمته فوجب تركه ، فأما ما لا يكون كذلك مثل ما نحن فيه فإنه ليس فى الفعل جهتا الحل والحرمة بل ورد فيه خبران أحدهما يوجب حله والآخر حرمته، وليس يجب أن يكون ذلك بناء على جهتين فيه فإنه لو كان بناء على ذلك لقلنا به ، وإذا كان كذلك فلا نسلم أن الخبر يقتضى حرمه الفعل الذى نحن فيه .

قلت : لا فرق بين جهتى الحل والحرمة وبين الخبرين ، فإن تنيك الجهتين لا توجبان الحل والحرمة لذاتيها لمساعدة الخصم عليه ، أو لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح إن لم يساعد عليه ، وإذا كان كذلك فما عرف كونهما جهتى الحل والحرمة إلا بالنص ، فإذا كان اجتماعهما موجباً للحرمة فلأن يكون اجتماع الخبرين موجباً لذلك بالطريق الأولى [1].

فإن قلت : الجهتان حاصلتان فى ذلك الشىء حصولاً حقيقاً وموجبهما للحرمة والحل فيه متحقق معاً ، بخلاف الخبرين فإنهما غير حاصلين فيه إلا على سبيل البدلية واقتضاؤهما للحل والحرمة غير * متحقق معاً بل الذى يتحقق غالبا أن أحدهما منسوج بالآخر ، ولا يلزم من حرمة ما فيه جهتا الحل والحرمة حرمة ما ورد فيه خبر الحل والحرمة .

قلت : هذا لو استقام فإنما يستقيم فى المثال الأول دون المثالين الباقيين ، فإن الذى شك فيه أنه مذبوح أو ميت لم يتحقق فيه إلا أحد الأمرين ، وكذا فيما إذا اشتبه المذبوح بالميتة فإن ما هو ميت فهو ميت لم يتحقق فيه الذبح ،

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٠ .

* نهاية الورقة (١٢٤) من نسخة (ص) .

وما هو مذبوح فهو كذلك لم يتحقق فيه الموت غاية ما يقال : إن الموجب لحرمته ليس هو كونه ميتا بل كونه مشتبها بالميت وهو حاصل فيه ، وكذا ليس الموجب لحرمته هو كونه ميتا بل كونه مشكوكاً فيه غير معلوم الحال وهو حاصل فيه ، وهو بعينه حاصل فيما نحن فيه فإن الموجب لحرمته هو كونه مقولاً فيه بالحرمة ، والموجب لإباحته هو كونه مقولاً فيه بالإباحة ، وهذان الوصفان حاصلان فيه حسب حصوله فى غيره فلم يظهر فرق بينه وبينما حصل فيه جهتا الحل / (٢٧٥/أ) والحرمة .

وثانيها : ما روى عن عثمان - رضى الله عنه - أنه قال فى الأختين المملوكتين :(أحلتهما آية [(١)] ، وحرمتهما آية [(٢)] ، والتحريم أولى[(٣)]) واشتهر ذلك عنه وشاع ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا .

وثالثها : أن من طلق إحدى نسائه ، ونسيها يحرم عليه وطء جميع نسائه ، وكذلك لو أعتق إحدى إمائه ، وكذا لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية أو المحرم لها ، أو المذبوحة بالميتة ، ففى هذه الصور كلها تغلب الحرمة على الحل ، فكذا ما نحن فيه بجامع أن تغليب الحرمة على الحل يدفع ضرر خوف العقاب عن النفس .

ورابعها : أنه متردد بين أن يرتكب المحرم ، أو يترك المباح ، فكان ترك المباح أولى احتياطاً وترجيحاً لدفع المفسدة على غيره فإنه قد يترجح على تحصيل المصلحة فكيف لا يترجح على ما لا مصلحة فى فعله ولا فى تركه ، وأما المفسدة الناشئة من الاعتقاد فمشترك ، فإن بتقدير أن يعتقد الإباحة وهو

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم** ﴾ الآية كما ذهب إليه القرطبى فى تفسيره ٥/ ١١٧ وقال الجصاص : المراد قوله تعالى : ﴿ **والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم** ﴾ أحكام القرآن ٣ / ٧٤ .

(٢) يشير إلى قوله تعالى ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم** ﴾ إلى قوله : ﴿ **وأن تجمعوا بين الأختين** ﴾ الآية .

(٣) مضى تخريجه فى ص (١٠٨٣) من الرسالة .

محرم كان اعتقاده جهلاً ، كما أنه لو اعتقد التحريم وهو مباح كان جهلاً [1].

واحتج الذى رجح الإباحة على التحريم بوجهين :

أحدهما : أنه لو عمل بما مقتضاه الإباحة لم يلزم منه فوات مقصود الحظر فيما يتعلق بالامتناع عنه ، لأن الغالب أنه إن كان مباحاً فلابد وأن يكون لمفسدة ظاهرة ، وعند ذلك فالغالب اطلاع المكلف عليه وامتناعه عنه ؛ لأنه قادر على الامتناع عنه ، والداعى إليه موجود لاطلاعه على ما فيه من المفسدة فيبعد لزوم المحذور ويحصل ما هو المقصود منه وهو الامتناع عنه ، ولو عمل بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الإباحة فيما يتعلق بجواز فعله وتركه لأنه حينئذ لم يقدم عليه وإن رأى فى فعله ما يدعوه إليه فحينئذ يفوت المقصود[2] .

وجوابه : أنه مبنى على وجوب تعليل الأحكام ورعاية المصالح وهو باطل عندنا .

سلمناه لكنه متناقض لأنه لا يعمل بما مقتضاه الإباحة إلا وليس فى الفعل مفسدة ظاهرة موجبة للتحريم ، لأن بتقدير أن يكون كذلك لا يجوز الحكم بكونه مباحاً فبتقدير مفسدة ظاهرة فيه على تقدير كونه مباحاً فى نفس الأمر متناقض .

وثانيهما : أن الإباحة تستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة فكان الأول أولى لعدم الإجمال [3].

وهو ضعيف ، لأنه ليس من ضرورة الحرمة أن تكون مستفادة من النهى ،

---

(١) انظر أدلة الجمهور هذه فى : العدة ٣ / ١٠٤١ الاعتبار للحازمى ص ٢٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٨٧ ، ٥٨٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٠ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٣ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٠ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٢ / ٢٦٠ .

بل جاز أن تكون مستفادة من صراحة لفظ التحريم والحظر وغيرهما من الألفاظ التى لا إجمال فيها .

ورابعها : إذا تعارض خبران فى إثبات الحظر والكراهة ، أو الندب [أوالوجوب فخبر الحظر أولى ، أما بالنسبة إلى خبر الكراهة والندب فظاهر][(١)] وأما بالنسبة إلى خبر الوجوب فذلك لوجهين :

أحدهما : أن الوجوب يعتمد على تحصيل المصلحة ، والتحريم يعتمد على دفع المفسدة ، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أكثر وأتم من تحصيل المصالح ، ولهذا فإن الدواعى تنبعث لدفع المفسدة وإن كانت قليلة ، ولا تنبعث لتحصيل المصلحة إلا إذا كانت معتبرة .

وأيضاً : فإن الشارع رتب من العقوبات والزواجر على فعل المحرم ما لا يترتبه على ترك الواجب ، فإن الرجم والقتل مرتب على زنا المحصن والقتل العمد والعدوان والجلد والتغريب مرتب على الزنا ، وقطع اليد على السرقة ، ولم يترتب مثله على ترك الحج والصوم والزكاة ، نعم القتل مرتب على ترك الصلاة على مذهب الإمام الشافعى - رضى الله عنه - على خلاف قياس سائر الفرائض للنص وهو نادر ، وإذا كان كذلك كان ترجيح خبر الحظر أولى .

وثانيهما : أن ما هو المقصود من التحريم يحصل بالترك بسهولة من غير كلفة عمل ومن غير قصد ، بخلاف ما هو المقصود من الواجب فإنه لا يحصل إلا بكلفة العمل والقصد ، ولهذا كان تحريم الشىء يقتضى الامتناع عنه دائماً بخلاف إيجابه فإنه لا يقتضى فعله دائماً ، وإذا كان كذلك كان المصير إلى الأخذ بما يقتضى التحريم أولى لنفى الحرج والمشقة ، ولكونه أفضى إلى حصول مقصود الشارع [(٢)].

وخامسها : إذا تعارض خبران وأحدهما يقتضى الوجوب ، والآخر يقتضى

---

(١)ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٠ . فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٥ .

الندب أو الإباحة ، أو الكراهة ، فالمقتضى للوجوب أولى .

أما أولاً : فلطريقة الاحتياط .

وأما ثانياً : فلأن اهتمام الشارع بالواجب أكثر لكثرة ما يترتب على/ (٢٧٦/ أ) فعله من المصالح وعلى تركه من المفاسد بخلاف * الأحكام الثلاثة ، وكذا اهتمام العقلاء بفعل ما لابد منه أكثر من اهتمامهم بفعل ما عنه بد ، فكان الأول أولى .

وأما ثالثاً : فلأن داعية المكلف إلى فعل الواجب أكثر من فعل الندب ، أو الإباحة، أو ترك الكراهة لأنه يحرص عليه من وجهين :

أحدهما : بالثواب الكثير والأجر الجزيل على فعله .

وثانيهما : بالعقاب على تركه بخلاف الأحكام الثلاثة فإنه ليس فى واحد منها مثل هذا التحريض ، فكان الأخذ بما يقتضى الوجوب أولى(١) .

وإذا وقع التعارض بين خبرى الندب والكراهة فخبر الكراهة أولى لبعض ما سبق (٢). وإذا وقع التعارض بين خبرى الندب والإباحة فخبر الندب أولى لبعض ما سبق .

ويمكن أن يرجح خبر الإباحة عليه بكونه متأيداً بالأصل فى جانب الفعل والترك ، وبكونه أعم وأسهل من حيث أنه مفوض إلى خبرة المكلف ، ومن حيث أنه لا إجمال فى الصيغة الدالة عليه بخلاف الندب فإنه يثبت بصيغة الأمر وفيها الإجمال ، وقد عرفت ما على هذا من الكلام (٣).

وسادسها : إذا كان أحد الخبرين يثبت حكماً معقولاً ، والآخر غير معقود،

---

* نهاية الورق (١٢٥) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٩ .

(٢) انظر : جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٩ .

(٣) نفس المرجع السابق .

فالأول أولى ، لأن انقيـاد المكلف له أكثر فيكون أسرع إلى القـبول ، وأفضى إلى الوقوع فيكون حصول مقصود الشارع أتم وأكمل ، ولهذا لو دار الحكم بين أن يكون معـقول المعنى ، وبين أن يكون غير مـعقول المعنى ،كان المصـير إلى كونه معقول المعنى أولى .

وأيضاً : فإن معقول المعنى أكثر فائدة وعائدة من غير معقول المعني من جهة أنه يمكن الإلحاق بطريق القياس دون الثانى فكان الأول أولى .

فإن قلت : الثواب بـتلقي الحكم الذى هو غيـر معـقول المعنى أكثـر لزيادة المشقة من جهة أن الطبع ينافى قبوله فقـبوله له مع إباء الطبع أكثر مشقة فيكون أكثر ثواباً للحديث [١] .

قلت : اعتبار مقصود الشارع أولى ، وقـد ذكرنا أن حصول مقصود الشارع على تقدير كونه معقول المعنى أتم وأكـمل فكان اعتباره أولى من حصول زيادة الثواب للمكلف على أن ذلك معـارض بما أنه ربما ينفر طبعه عن قبـوله والعياذ بالله فيكفر[٢] .

وسابعها : إذا كان أحـد الخبرين مـوجباً لحكـمين ، والآخر موجـباً لحكم واحد، فالذى يوجـب حكمين أولى ، لأنه يشتمل على زيادة لم ينفهـا الثانى فكان اعتباره أولى ، ولأن ترجيح الثانى عليه يقتضى إبطال أحد حكمى الأول المدلول عليه بصريح اللفظ ، وترجيح الأول لا يقتضى بطلان شىء من منطوق الثانى فكان أولى.

وثامنها : المثبـت للطلاق والعتـاق يقدم على النافى لهـما [عند قـوم منهم الكرخى [٣] .

---

(١) يشـير إلى قـوله ﷺ لعائشـة - رضى الله عنها - « ثوابك على قـدر نصبـك » وقد تقدمت الإشارة إليه .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٩ .

(٣) وإليه ذهب ابن الحاجب والبيضاوى وغيرهما . ==

وقال بعضهم : يسوى بينهما [1].

وقيل : يقدم النافى [2]]

احتج الأولون : بأن ملك النكاح واليمين مشروع على خلاف الأصل ، فيكون مزيلهما على وفق الأصل ، والخبر المتؤيد بموافقة الأصل راجح على الذى على خلافه .

واحتج الذى قال بالتسوية بينهما : بأن كونه مثبتاً للطلاق والعتاق يوجب الرجحان لما ذكرتم ، وكون الخبر الآخر نافياً يقتضى رجحانه لما تقدم أن النافى للحكم أولى من المثبت فاستويا .

واحتج من قدم النافى : بأن النافى لهما على وفق الدليل الشرعى المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين ، فكان أولى بالنسبة إلى المثبت لهما وإن كانا على وفق الأصل ، لأن موافقة الدليل الشرعى أولى [3].

وتاسعها : المثبت للحكم الوضعى أولى من المثبت للحكم التكليفى .

وقيل بالعكس واحتج من قال بالأول : أن الحكم الوضعى لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفى من أهلية المخاطب ، وفهمه ، وتمكنه من الفعل فكان أولى ، لأن غير المتوقف أولى من المتوقف .

واحتج من رجح الحكم التكليفى : بأنه أكثر مثوبة ، وأنه مقصود الشارع بالذات ، وأنه الأكثر من الأحكام فكان أولى [4].

== انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٣١٦، منهاج الوصول مع شرحه نهاية السول ٤ / ٥٠٣ ، الإبهاج ٣ / ٢٥١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٨ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٦ .

(١) وهو قول القاضى عبد الجبار بن أحمد . انظر: المعتمد ٢/٦٨٤ ، المسودة ص ٣١٤.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص)

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، الإبهاج ٣ / ٢٥١ ، نهاية السول ٥٠٣ .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٦٩ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٠٥ .

وعاشرها : النافى للحد والقصاص مقدم على المثبت لهما عند قوم[(١)] وأنكره المتكلمون [(٢)].

احتج الأولون من وجوه :

أحدها : الحد ضرر ، فيكون النافى له راجحاً .

ثانيها : أن ورود الخبر فى نفى الحد مع المعارض له يفيد شبهة فيه ، وإذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله - عليه السلام - : « ادرؤوا الحدود بالشبهات»[(٣)] وفيه نظر ، إذ يمكن أن يقال : إن/ (٢٧٧/أ) هذا ليس تقديماً للنافى بل هو إسقاط للحد للشبهة ، غاية ما فى الباب أن المنافى موجب

---

(١) وهو قول الأكثر منهم والبيضاوى وابن الحاجب والآمدى وغيرهم . انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢/ ٥٩٠ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، نهاية السول ٤ / ٥٠٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٩.

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٠ ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٦٩ .

(٣) أخرجه الترمذى عن عائشة - رضى الله عنها - مرفوعاً فى كتاب الحدود باب ما جاء فى درء الحدود ٤ / ٣٣ ولفظه : قال رسول الله ﷺ : « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة » .
أخرجه الترمذى موصولاً ، ورواه موقوفاً ، وقال : الموقوف أصح .
وأخرجه الدارقطنى عن عائشة فى أوائل كتاب الحدود ٣ / ٨٤ .
وأخرجه عنها البيهقى فى كتاب الحدود باب ما جاء فى درء الحدود بالشبهات ٢٣٨/٨ .
وأخرجه عنها الحاكم فى المستدرك فى كتاب الحدود ، باب أن وجدتم لمسلم مخرجاً فخلوا سبيله ٤ / ٣٨٤ . وقال بعد ذلك : (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)
وتعقبه الذهبى فقال : قال النسائى : يزيد بن زياد : شامى متروك وقال الترمذى : يزيد بن زياد الدمشقى : ضعيف الحديث .
راجع : التلخيص الحبير ٤ / ٥٦ ، ميزان الاعتدال ٤ / ٦٢٥ ، نصب الراية ٣٠٩/٣ ، تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقى ص ٣٢ .

للشبهة عند وجود المعارض له وهو غير مقتضى النافى ، لأن مقتضاه عدم وجود الحد بالأصالة ، وهذا يقتضى سقوطه للشبهة وهو غير نفى الوجوب بالأصالة ، اللهم إلا أن يراد بالنافى للحد أعم من أن يكون نافياً له بالأصالة ، أو بطريق الشبهة فحينئذ ربما يتجه ذلك .

وثالثها : إذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته فى أصل الشرع فلأن يسقط بتعارض الخبرين فى الجملة ، ولم يتقدم له ثبوت أصلاً كان أولى[1] ، وهذا يؤكد ما ذكرنا من الاعتراض على الدليل المتقدم ، فإن هذا يشعر اشعاراً ظاهراً بأن السقوط للشبهة يقتضى ثبوت أصل الحد والنافى إنما هو لأصله فلم يكن السقوط للشبهة عملاً بالنافى بل يستلزمه ، وأما الاعتراض على هذا الدليل الثالث : فهو أنه لا نزاع فى سقوط الحد ؛ إذ المخالف لا يقول بتقديم المثبت بل هما متساويان [عنده][2] لكن نقول : إنه من جهة تعارض الدليلين فإن الدليلين إذا تعارضا تساقطا ويجب الرجوع إلى غيرهما إن كان هناك دليل شرعى آخر وإلا بقى الأمر على ما كان عليه فى الأصل فيلزم نفى الحد لكنه ليس ذلك تقديماً للنافى * على المثبت ، وأما تقديم النافى على المثبت فإنما يكون لو حصل عدم الحكم بالنافى لا بالبقاء على العدم الأصلى حتى يصير عدم وجوب الحد حكماً شرعياً لا يجوز رفعه إلا بما يرفع الحكم الشرعى ، ومعلوم أن الدليل المذكور لا يفيده فلا يفيد المدعى ، نعم لو قال المخالف بتقدى المثبت بناء على أنه مثبت للحكم الشرعى فيكون أولى من النافى الذى هو مقرر للحكم العقلى فربما اتجه هذا .

ورابعها : أن النافى متأيد بالأصل فوجب أن يكون راجحاً [3] .

---

(1) هذه الأدلة مذكورة فى المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٠ ، ٥٩١ ، والأحكام للآمدى ٤/ ٢٦٣ ونهاية السول ٤ / ٥٠٦ .

(2) لفظة (عنده) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

* نهاية الورقة (١٢٦) من نسخة ص .

(3) انظر : المعتمد ٢ / ٦٨٣ ، المستصفى ٢ / ٣٩٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٠،==

وحادى عشرها : إذا كان حكم أحد الخبرين أخف ، وحكم الخبر الآخر أثقل فقيل : إن الأول أولى[1] ،وقيل بالعكس[2] .

احتج الأولون : بأن الشريعة مبناها على التخفيف على ما دلت عليه النصوص من الكتاب والسنة .

والاستقراء يدل عليه أيضاً : فإن أكثر أحكام الشرائع سهل غير مشق على المكلف ؛ بحيث يحتاج فيه إلى بذل جهده واستفراغ وسعه فيغلب ذلك على الظن بأن هذا الحكم يكون مشروعاً على وجه السهولة والخفة ، فإن ما جهل حاله من أفراد النوع الواحد يلحق بالأكثر منه .

والمعقول يدل أيضاً على أن الأخف أولى ، لأن الله كريم رحيم غنى عن العباد وطاعتهم ومن يكون كذلك لا يشرع فى حق عبيده الضعاف المحتاجين ما يثقل عليهم ويذهب طاقتهم[3] .

واحتج النافون : بما روى « أن الحق ثقيل مرى ، والباطل خفيف »[4] .

وبأنه أكثر ثواباً لزيادة المشقة ، ولأن الغالب تأخُّره عن الأخف لكونه يدل

== الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ .

(١) وهو الراجح ، انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧١ ، الروضة ص ٣٩٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢ / ٣٧٦ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٩٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٩ .

(٢) كلمة (بالعكس) ساقطة من (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٤) جاء فى كشف الخفا ١ / ٤٣٤ الحديث بلفظ : (الحق ثقيل) . وقال : رواه ابن عبد البر وزاد : فمن قصر عنه عجز ، ومن جاوزه ظلم ، ومن انتهى إليه فقد اكتفى، قال ابن عبد البر ويروى هذا المجاشع بن نهشل قال : وعن النبى ﷺ قال : الحق ثقيل ، رحم الله عمر بن الخطاب تركه الحق ليس له صديق ، نقله ابن مفلح فى الآداب ، وفى معناه ما فى كتاب روح القدس فى مناصحة النفس للشيخ الأكبر بلفظ : وقد ثبت أن النبى ﷺ قال : « ما ترك الحق لعمر من صديق » .

على أنه فى حال ظهوره ، وقوته عليه السلام وهو فى آخر الأمر ، ولكون العادة جارية أن من قصد تحصيل مصلحة بفعل من الأفعال ، ولم تحصل به فإنه يقصده بما هو أعلى منه فى التحصيل ، والغالب أن الأثقل أعلى من الأخف إذا كانا من نوع واحد فى تحصيل ما هو المقصود من ذلك النوع [1].

وقولنا : ولم يحصل به : احترزنا به عما إذا حصل به المقصود فإنه لا يمكن إزالته إلا بطريق النسخ بالأثقل والأخف .

الجواب عن الأول : أنه لا دلالة فيه ؛ إذ لا يلزم من كون كل الحق ثقيلاً أن يكون كل الثقيل حقاً ولو أحد جزئه لم يفد ، لأنا نسلم أن بعض الثقيل حق لكن لا يحصل به المطلوب .

وعن الثانى : أن اعتبار مقصود الشارع أولى ، وبتقدير أن يرجع الأخف كان ذلك أفضى إلى الوقوع وفى ذلك حصول مقصود الشارع [أولى وبتقدير][2] أكثر .

وعن الثالث : أن التثقيل والتشديد كان فى أول الأمر أكثر لقطع المألوف والعادة .

وعن الرابع : أنه كما يجوز النسخ بعد حصول المقصود فكذا يجوز قبله ، لكن بعد حضور وقت العمل به فجاز أن يكون الأخف متأخراً .

وثانى عشرها : أن يكون حكم أحد الخبرين مما لا تعم به البلوى ، [والآخر مما تعم به البلوى][3] وكل واحد منهما خبر واحد ، فالأول راجح على الثانى؛ لأن الأول متفق عليه بين القائلين بأخبار الآحاد ، والثانى مختلف فيه فيكون أولى ، ولأنه أبعد عن احتمال الكذب بخلاف الثانى فإن تفرد الواحد

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٧١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

بنقل مـا تعم به البلوى مع توفـر الدواعى / (٢٧٨/أ) على نقله مما يقـرب إلى احتمال كونه كذباً فكان الأول أولى[١] .

المسألة السادسة

فى ترجيح الخبر بالأمور الخارجية وهو من وجوه :

أحدها : أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب[٢] ، أو سنة[٣]، أو إجماع، أو قياس [٤]، أوعقل ، أو حس ، أو غيرها من المدارك ، والآخر غير موافق لشىء منها ، فالموافق أولى وقد تقدم تقريره .

وثانيها : أن يترك بـعض أئمة الصـحابة العـمل بأحد الخـبرين ، أو راوى

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٧٩ .

(٢) مثال ما وافق الكتـاب : ترجيح حديث التغليس بصلاة الصبح - أى فـعلها فى بقية الظلام ، على حـديث الأسفـار ، لاعتضـاد حديث التـغليس بعـموم قوله تـعالى : ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ .

(٣) مثال ما إذا كان أحد الخبـرين موافقاً لسنة أخرى دون الآخر : قوله - ﷺ - : « لا نكاح إلا بولى» فإنه يقدم على الحديث الآخر : « الأيم أحق بنفـسها من وليها » لأن الأول يوافق حديث عـائشة رضى الله عنها عن الـنبى ﷺ « أيما امرأة نكحت نفـسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » .

(٤) مثـال ما وافـق أحد الخـبرين القـياس : حـديث أبى هريرة رضى الله عنه الذى رواه الجماعة عن النبى ﷺ أنه قال : « ليس على المسلم فى عـبده ولا فى فرسه صدقة » فإنه يـعارضه حـديث أبى هريرة أيضاً فى الخـيل : « الخيل ثلاثة : هى لـرجل أجر ولرجل ستر ولرجل وزر » وقال: « فـأما التى هى له ستر فرجل ربطها تغنيـاً وتعففاً ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها » فقدم الحديث الأول على الثانى لأن القياس يعضده وهو : أن ما لا تجب الزكاة فى ذكـوره لا تجب فى إناثه كسائر الحيوانات التى لا تجب فيها الزكاة .

كسائر الحيوانات التى لا تجب فيها الزكاة .

انظر : الاعتبار للحازمى ص ١٨ ، ١٩، مذكرة أصول الفقه للشنقيطى ص ٣٢٠ .

الخبر، أو أهل المدينة ، أو أكثر الأمة ، أو عملوا على خلافه ، والخبر لايجوز إخفاؤه عليهم، والآخر ليس كذلك ، فالثانى راجح على الأول خلافاً لبعضهم كالغزالى فى غير أهل المدينة ، فإن ما ليس بدليل لا تكون موافقته مرجحه عندهم .

والحق أنه يصلح ان يكون مرجحاً وكميته ظاهرة هذا إذا لم يجعل ترك بعض الصحابة أو أهل المدينة الخبر دليلاً على نسخه ، أو أنه لا أصل له وهوالحق ، وكذا اتفاق الأكثر على مقتضى الخبر لا يجعل إجماعاً ، فأما إذا جعل كذلك فى الكل فليس هو من هذا القبيل بل هو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل ، وإذا اعتضد كل واحد من الدليلين بغير ما اعتضد به الآخر ، لكن ما عضد أحدهما راجح على ما عضده الآخر ، فما عضده الراجح راجح على ما ليس كذلك ، فعلى هذا لو عمل بكل واحد من الخبرين بعض الأمة لكن أحد البعضين أعرف بمواقع الوحى والتنزيل ، وبكيفية الدلالة والتأويل ، فما وافقه البعض الذى شأنه ما ذكرنا أولى من الذى ليس كذلك ، وكذلك إذا كان كل واحد من الخبرين مؤولاً لكن أخذ التأويلين بعيد ، والآخر قريب ، أو دليل تأويل أحدهما راجح على الآخر [1].

وثالثها : إذا دل أحد الخبرين على الحكم وعلته ، والآخر على الحكم فقط أو على العلة فقط ، فما دل على الأمرين راجح على ما دل على أحدهما ، أما بالنسبة إلى الأول فلأنه يوجب سرعة الانقياد وسهولة القبول فيحصل حينئذ مطلوب الشارع من تحصيل ذلك الفعل من المكلفين .

وأما بالنسبة إلى الثانى فقط ، فلأن اقتضاء العلة الحكم يوقف على وجود الشرائط وانتقاء الموانع فلا يحصل ظن الحكم إلا بعد الشرائط وإنتفاء الموانع

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٦٨٠ ، المستصفى ٢ / ٣٩٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩١ ، ٥٩٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٣ ، نهاية السول ٥٠٧/٤، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٧٠ .

بخلاف ما إذا كـان كل واحد منهما مـصرحاً به فإنه لا يحـتاج إلى هذا النظر فكان أولى .

وأما بالنسبة إليهما ، فلأن كل واحـد من الحكم وعلته مذكور بصراحته فى الأول بخلاف الصورتين البـاقيتين فكان أولى ، وأما إذا كان فى أحـد الخبرين الحكم مذكوراً فقط وفى الآخر العلة فقط فالظاهر أن الذى ذكر فيه الحكم أولى لحصـول العلم بالمقصود وانتفـاء وجوب * النظر المذكـور فيه وإن كـان الآخر يترجح عليه باقـتضاء سرعة الانقـياد وسهولة القـبول ، وما دل على الحكم أو العلة : بجهتين فـهو أولى من الذى دل عليه بجهة واحـدة ، وكذا ما دل على العلة بجهة أقوى من جهة دلالة الآخر عليها [1].

ورابعها : الذى دل على الحكم بصيغة الإخبار أولى من الذى ليس كذلك ، والذى دل بخطاب المشـافهة راجح على الـذى ليس كذلك ، هذا بالنسـبة إلى المخاطبين ، وأما بالنسبة إلى غـيرهم : فالذى ليس كذلك أولى ، لأن خطاب المشافهة مختص بالحاضرين من وجهين :

أحدهما : من جهة الاسم .

وثانيهما : من جهة خطاب المشافهة وما ليس كذلك يختص بالموجودين من جهة الاسم لا غير فكان أولى [2].

وخامسها : أن يكون أحد الخـبرين مما يجوز أن يتطرق إليـه النسخ ، أو قد اختلف فى جواز تطرقه إليه ، والآخـر مما لا يجوز أن يتطرق إليه فالثانى أولى لقلة تطرق الاحتمالات المزيلة إليه .

وسادسها : أن يكون أحد الخبرين عاماً قد عمل به فى بعض الصور والآخر

---

* نهاية الورقة (١٢٧) من نسخة (ص) .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٥ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٦ .

عام لم يعمل به فى صورة ما ، فالعمل بالثانى أولى ، لأنه لو لم يعمل به وعمل بالعام الأول لزم تعطيل هذا العام ، ولو عمل بالعام الثانى لم يلزم منه تعطيل العام الأول فكان العمل بالعام الثانى أولى .

فإن قلت : العام الذى عمل به قد يغلب على الظن زيادة اعتباره فكان العمل به أولى .

قلت : المحافظة على صون الكلام عن التعطيل أولى من المحافظة على العمل بزيادة الاعتبار فكان العمل بالعام الذى لم يعمل به فى صورة أولى[1] .

وسابعها : أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم الذى وقع النزاع فيه والآخر لم يقصد به ذلك ولكن يلزم منه الحكم ، فالذى قصد به بيان/ (٢٧٩/أ) الحكم أولى .

مثاله : **قوله عليه السلام** : « أيما إهاب دبغ فقد طهر » ولم يفرق فيه بين ما يؤكل لحمه ، وبين ما لا يؤكل لحمه ، فدلالة عمومه على طهارة جلد ما لا يؤكل لحمه أولى من دلالة نهيه - عليه السلام - عن افتراش جلود السباع[2] على نجاسته ، لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة ، وليس أيضاً من ضرورة النهى عن الافتراش الحكم بالنجاسة لجواز أن ينهى عنه للخيلاء أو لخاصية لا نعقلها .

ومن هذا النوع قوله تعالى : ﴿ **وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف** ﴾ فى قوله تعالى : ﴿ **أو ملكت أيمانكم** ﴾ فإن دلالة الآية الأولى على تحريم

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٦ .

(٢) هذا الحديث رواه أبو المليح عن أبيه عن النبى ﷺ مرفوعاً . أخرجه عنه الترمذى فى كتاب اللباس باب ما جاء فى النهى عن جلود السباع ٣ / ١٥٢ .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الفرع والعقيرة ، باب النهى عن الانتفاع بجلود السباع ٧ / ١٥٦.

والحديث روى مسنداً ومرسلاً ، والمرسل أصح كما قال الترمذى .

الجمع بينهما فى الوطء سواء كان بملك النكاح أو بملك اليمين أولى من دلالة قوله تعالى ﴿ إلا ما ملكت أيمانكم ﴾ على جواز الجمع فى الوطء بملك اليمين ، لأن هذه الآية ما سيقت لبيان حكم الجمع .

وثامنها : إذا كان أحد الخبرين على وفق الاحتياط أو أقرب إليه دون الآخر فالأول أولى ، لأنه أقرب إلى تحصيل المصلحة ، ودفع المفسدة [(١)] وهو قريب من الترجيح بكثرة الأدلة .

وتاسعها : إذا كان أحد الخبرين يوجب غضاً من منصب الصحابة دون الآخر فالثانى أولى .

مثاله : (ما روى من أمر الرسول - عليه السلام - الصحابة بإعادة الوضوء عند القهقهة)[(٢)] وما روى الصحابة عنه - عليه السلام - (أنه كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة لكن من بول أو غائط أو نوم [(٣)]) ولم يذكر فيه القهقهة ،فكان هذا أولى ، إذ ليس فيه ما يوجب غضاً من منصبهم بخلاف ما ذكر من الحديث ، فان فيه تجهيلهم ونسبتهم إلى الضحك فى الصلاة مع عدم الاستغراق بها [(٤)] .

وعاشرها : إذا تضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره فى الحكم دون الآخر فالأول أولى .

مثاله (ما روى أن بريرة اعتقت تحت عبد) وروى أنها (اعتقت تحت حر)

---

(١) انظر : الاعتبار لابن حازم ص ٢١ .

(٢) تقدم تخريجه ص (٤٨٩) من الرسالة .

(٣) أخرجه الترمذى فى أبواب الطهارة باب ما جاء فى المسح على الخفين للمسافر والمقيم ١ / ٦٥ من حديث صفوان بن عسال وقال ، هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الطهارة باب التوقيت فى المسح على الخفين للمسافر ١/ ٨٣.

(٤) انظر · الاعتبار لابن حازم ص ٢٠ ، ٢١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٧ .

فالراوية الأولى أولى ، لأن ضرر الرق فى الخيـار قد ظهر أثره وليس يعقل فى الحر[١] .

وحادى عشرها : ما إذا كان أحد الخبرين مقترناً بتفسير الراوى قولا كان أو فعلاً دون الآخـر ، فالمقترن أولى ، لأن الراوى للخبـر يكون أعرف وأعلم بما رواه[٢] .

وثانى عـشرها : الخـبر الـذى تلقتـه الأمـة بالقـبـول أولى من الذى ليس كذلك[٣] .

واعلم أن بعض هذه الترجيحات قد تورث ظناً قوياً ، وبعضها ظناً ضعيفاً، فعند التسـاوى فى الكمية ينبغى أن تعتـبر الكيفية ، فـإن تساويا فى ذلك أيضاً فوجودهـما كعدمـهما فيطلب ترجـيح آخر ، وأن اختلفا فى ذلك فـيجب أن يعمل بالذى يفيد ظناً قوياً ، وعند الاختلاف فـيهما ينبغى أن يقابل ما فى أحد الجانبين بالكميـة بما فى الجانب الآخر من الكيفيـة فعند ذلك إن حصل ظن من أحد الجانبين أقوى من ظن جانب الآخر عمل به وإلا طلب ترجيح آخر [٤] .

---

(١) انظر : المستصفى ٢ / ٣٩٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٧ .

(٢) نحو مـا رواه عبد الله بن عـمر - رضى الله عنهمـا - عن النبى - ﷺ - أنه قال : «المتبايعـان بالخيار فى بيعهـما ما لم يفترقا » فـإن التفرق ها هنا محمـول على التفرق بالبـدن وذلك لما روى عن ابن عمـر أنه كان إذا أراد أن يوجب البـيع مشى قليـلاً ثم رجع.

ولأن الراوى إذا شاهد الحال أعلم بمعنى الخبر من غيره إذا كان معناه لائقاً باللفظ .

انظر الاعتبار لمحمد بن حازم ص ٢٠ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٦٧ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٢ .

الفصل الثالث

في ترجيح القياس بحسب علته

وفيه مسائل

الفصل الثالث

فى ترجيح القياس بحسب علته

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى ترجيح القياس بحسب ماهية علته ، واعتمد بعضهم فى ذلك على أمرين :

أحدهما : أن العلة كلما كانت أكثر مشابهة للعلة العقلية فهى أولى .

وثانيهما : أن كل ما كان متفقاً عليه فهو أولى مما لم يكن كذلك ، وكلما كان الاختلاف فيه أقل راجح من الذى ليس كذلك .

أما الأول ففيه نظر من جهة أن العلة الشرعية غير مُفسَّرة بالمُوجب حتى يمكن الترجيح بسبب المشابهة بالعلل العقلية بل هى مفسرة بالمُعَرِّف ، وحينئذ لا يمكن اعتبارها بالعلل العقلية .

وأما الثانى فحقٌ أن كل ما كان متفقاً عليه فهو أولى مما كان مختلفاً فيه ، لكن لا نسلم أن كل ما كان الخلاف فيه أقل فهو أولى ، وهذا لأن هذا يصدق فيما إذا كان المخالف فى المسألة ما دون نصف الأمة وفى المسألة الأخرى نصف الأمة ، والترجيح بمثل * هذا غير مسلم ، وهذا لأنه لا يفيد القطع بالصحة ولا زيادة الظن بها ، فإن الخطأ فى الأكثر هو الأكثر بخلاف ما إذا كان متفقاً عليه فإنه يفيد القطع بصحة العلة، فحينئذ تقل المقدمات الظنية فى ذلك القياس فيحصل غلبة الظن بصحة القياس فيكون أولى [1].

---

* نهاية الورقة (١٢٨) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٣ - ٥٩٥

وإذا عرفت هذا فلنرجع إلى التفصيل ونقول :

ترجيح العلة يمكن أن يكون بوجوه :

أحدها : أن يكون الوصف الحقيقي علة في أحد القياسين دون القياس الآخر، فالذي فيه الوصف الحقيقي علة أولى من سائر الأقسام نحو التعليل بالحكمة ، والحكم الشرعي ، لأن جواز التعليل به متفق عليه بين القائسين بخلاف سائر الأقسام /(٢٨٠/أ) فإنه مختلف فيه فكان أولى ، ولأنه أشبه بالعلل العقلية فكان أولى[١].

وثانيها : التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم ، والوصف الإضافي ، والحكم الشرعي ، والوصف التقديري ، لأن العدم لا يكون علة للحكم إلا إذا علم اشتماله على الحكمة فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة إنما هو الحكمة بخصوصيته ، وإذا كانت العلة هي الحكمة لا ذلك العدم لأن التعليل بالحكمة أولى [ومقتضى هذا الدليل أن يكون التعليل بالحكمة أولى[٢]] ومقتضى هذا الدليل أن يكون التعليل بالحكمة راجحاً على التعليل بالوصف الوجودي الحقيقي ، لكن التعليل بالحقيقي راجح عليه من جهة كونه منضبطاً ، ولهذا كان متفقاً عليه بخلاف التعليل بالحكمة والحاجة فإنه غير منضبط ولهذا كان مختلفاً فيه والعدم لا ينضبط بنفسه بل بالإضافة إلى الوجود فهو كالحكمة من هذا الوجه والحكم الشرعي علة بمعنى الأمارة ، والتعليل بالعلة بمعنى الحكمة أولى من التعليل بالعلة بمعنى الأمارة لسرعة قبول الطباع وحصول المصالح المترتبة عليه ، وأما الإضافي فإن جعلت الإضافيات من الأمور العدمية فالكلام فيه ما تقدم في الوصف العدمي ، وإن جعلت الأمور الوجودية فهو

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٥ ، الأحكام للآمدي ٤ / ٢٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٦ ، الإبهاج ٢٤٥/٣ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٢ / ٣٧٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

كالحكم الشرعى لأنه ليس فيه معنى مناسب فهو علة بمعنى الأمارة فكان التعليل بالمعنى المناسب أولى .

وأما الوصف التقديرى فهو الكعدمى لأنه معدوم فى الخارج وإنما قدر له وجود لضرورة فما يخرجه ذلك عن كونه عدمياً ، ولأن التعليل بالحكمة الذى يعبر عنه أيضاً التعليل بالمصلحة والحاجة تعليل بنفس المؤثر ، والتعليل بالعدم والحكم الشرعى والوصف الإضافى والتقديرى ليس كذلك فكان أولى ، مقتضى هذا الدليل أن يترجح على الوصف الوجودى لكن ترك العمل به للإجماع فيبقى معمولاً به فى غيره ، ولأن الحكمة أشبه بالعلل العقلية من الحكم الشرعى والإضافيات والوصف التقديرى فكان التعليل بها أولى من هذه الثلاثة[1] .

وثالثها : التعليل بالعدم أولى من الإضافيات إن جعلت أموراً عدمية ، لأنه أشبه بالعلل العقلية ، ولكونه مناسباً ، وأما الإضافى فقلما يكون كذلك ، وأما إن جعلت أموراً وجودية فالكلام فيه كما فى الحكم الشرعى وسيأتى[2] .

ورابعها : التعليل بالعدم أولى من التعليل بالحكم الشرعى .

أما أولاً : فلأنه مناسب والحكم الشرعى علة بمعنى الأمارة كما تقدم ، ولأنه أشبه بالعلل العقلية .

واحتج من قال : أن الحكم الشرعى أولى بأن الحكم الشرعى أشبه بالوجود.

ويمكن أن يجاب عنه بمنعه ، وهذا لأن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية ، ولهذا يجوز تبدلها وتغيرها بحسب الأشخاص والأزمان ، والأمور الاعتبارية

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ ، شرح تنقيح ، الفصول ص ٤٢٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٤٥ ، نهاية السول ٤ / ٥١١ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٥٤ ، نهاية السول ٤ / ٥١١ .

أمور عدميه .

وفى هذا أيضاً نظر من جهة أنه عبارة عن الخطاب المتعلق ولا شك أن الكلام أمر وجودى[1] .

وخامسها : التعليل بالعدم أولى من التعليل بالوصف التقديرى لأنه عدمى أيضاً كما تقدم ، ويزيد عليه بمحذور آخر وهو أنه أعطى حكم الموجود ، ولأن الوصف العدمى أشبه بالعلل العقلية من الوصف التقديرى فكان أولى

وسادسها : التعليل بالوصف الإضافى أولى من الحكم الشرعى إن جعل وجودياً؛ لأنهما يشتركان فى كونهما علتين بمعنى الأمارة . وزاد عليه الإضافى بكونه وجودياً ، وفيه نظر وهو ما تقدم فإن جعل الشرعى أيضاً أمراً وجودياً فهما حينئذ سواء بل ربما يكون الحكم الشرعى أولى للكثرة [2].

وسابعها : التعليل بالحكم الشرعى أولى من الوصف التقديرى للكثرة وللوجود إن جعل وجودياً ، ولقلة المحذور أن جعل عدمياً ، ومن هذا يعرف أن الوصف الإضافى أولى منه وإن جعل عدمياً .

وثامنها : تعليل الحكم الوجودى [بالوصف الوجودى][3] أولى من الأقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان ، فحملها على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً وهو خلاف الأصل [4].

وتعليل الحكم العدمى بالوصف العدمى أولى من القسمين الباقيين للمشابهة

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، نهاية السول ٤/ ٥١٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٥٥، نهاية السول ٤ / ٥١٢ .

هكذا ذكره الإمام[1] [موجوداً وهو خلاف الأصل][2] وفيه نظر ؛ لأن مخالفة الأصل فيه أكثر من القسمين الباقيين فكان يجب أن يكون مرجوحاً بالنسبة إليهما ، لكن لعل هذا لزيادة المشابهة والمناسبة وإلا فمخالفة الأصل فيه أكثر لكن زيادة المناسبة /(٢٨١/أ) والمشابهة لا تقاوم مخالفة الأصل فضلاً عن أن تترجح عليه ، ولأن العلية والمعلولية صفتان وجوديتان على ما ذكر فيستحيل قيامهما بالمعدومين ، فإن لم يقتض ذلك عدم جواز هذا القسم فلا أقل من أن يقضى المرجوحية [3].

وتعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه ؛ لأن المحذور فى عكسه أشد لحصوله فى أشرف الجهتين وهو العلية ، ولأن الناس اختلفوا فى أن الإعدام هل يجوز أن يكون أثراً أم لا ؟ ولم يختلف أحد من العقلاء فى أن العدم لا يجوز أن يكون مؤثراً فى الوجود ، ولأن كونه مؤثراً ينافى كونه معدوماً ، وكونه أثراً لا ينافى كونه معدوماً فظهر أن المحذور فى عكسه أشد [4].

وتاسعها : التعليل بالعلة المفردة أولى من * التعليل بالعلة المركبة .

أما أولاً : فلكونه متفقاً عليه بين القائسين والثانى مختلف فيه .

وأما ثانيا : فلأن احتمال وجوده أكثر ضرورة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه المركبة من وجود أجزائها .

وأما ثالثاً : فلأن احتمال عدمه أقل من المركبة ضرورة أن المركبة من هذين الذى هو أول درجات التركيب ينعدم باحتمالات ثلاثة ، والمفرد لا ينعدم إلا باحتمال واحد فكان التعليل بالمفردة أولى .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٨ ، الإبهاج ٣ /٢٥٦ ، نهاية السول ٤ / ٥١٢ .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٨ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ ، الإبهاج ٢ /٢٥٦ ، نهاية السول ٤ / ٥١٣ .

* نهاية الورقة (١٢٩) من نسخة (ص) .

وأما رابعاً : فلأنه أقرب إلى الضبط [1] .

وعاشرها : العلة بمعنى الباعث أولى من العلة بمعنى الأمارة لكونه متفقاً عليه ، ولأن قبول الطباع لها أكثر ، ولأن فعل حكمه أسهل وأيسر [2] .

المسألة الثانية

فى ترجيح القياس بحسب الدليل الدال على وجود علته واعلم أن العلة التى علم وجودها مقدمة على ما ظن وجودها سواء كان العلم بوجودها بديهياً أو ضرورياً ، أو نظرياً ، عقلياً كان ، أو نقلياً أو مركباً منهما ، وسواء قلت المقدمات أو كثرت ، وهذا ظاهر لا شك فيه ، وليس هو من قبيل ما نحن فيه من الترجيحات ، وإنما الغرض أن ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق هل يترجح على ما علم وجوده بطريق آخر من هذه الطرق أم لا ؟ مثلاً : ما علم وجوده بطريق البداهة ، أو الحس، هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا ؟ فذهب بعضهم وهم الأكثرون إلى أنه لا يجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين ، سواء كانت إحداهما معلومة بالبديهة والآخرى بالنظر والاستدلال ، وهذا على قياس ما سبق فى النص فإنا قد ذكرنا أنه لا يجرى الترجيح بين المعلومات بناء على أنه لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية[3] .

وكلام أبى الحسين يدل على أن العلة المعلومة تقبل الترجيح ، ولا شك فى جريان ذلك فى النص وإلا فلا فرق فعلى هذا لا شك أن البديهيات والحسيات راجحة على النظريات [4] .

---

(1) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣١٧/٢ ، جمع الجوامع وشرحه للعضد ٢ / ٣٧٦ .

(2) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧

(3) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٥٩٩ ، ٦٠٠ .

(4) انظر : المعتمد ٢ / ٨٤٧ .

وأما أن البديهيات تترجح على الحسيات ، أو الحسيات تترجح على البديهيات فهذا فى محل النظر ، ولا شك أن عند هذا القائل تترجح بعض البديهيات على البعض ، وكذا الضروريات .

والضابط : أن كل ما كان أجلى وأظهر عند العقل فهو راجح على ما ليس كذلك ، وكذا النظريات يترجح بعضها على البعض عند هذا القائل ، فإن كل ما كانت مقدماته أجلى وأقل كان راجحاً على ما ليس كذلك ، فإن اختلفا فى الجلاء والقلة فالاعتبار بما يفيد سكون النفس إليه إذ لا يمكن اعتبار الزيادة إذ لا زيادة بعد القطع بعدم احتمال النقيض .

واحتج من قال بالترجيح : بأن الضرورى والبديهى لا يقبل الشك والشبهة ، والنظرى يقبلهما فكان البديهى أولى .

أجاب الإمام عنه : بأن النظرى واجب الحصول عند حصول جميع مقدماته المنتجة له كما أن البديهى واجب الحصول تصور طرفيه .

وكما أن النظرى يزول عند زوال أحد الأمور التى لابد فيه فى حصول مجموع مقدماته المنتجة له فكذلك الضرورى يزول عند زوال [أحد][1] التصورات التى لابد منها .

فإذن لا فرق فى وجوب الجزم عند حصول موجباته بين البابين ، بل الفرق: أن النظرى يتوقف على أمور أكثر مما يتوقف عليه الضرورى ، فلا جرم كان زوال النظرى أكثر من زوال البديهى .

فأما فى وجوب وامتناع العدم عند حصول كل ما لابد منه فلا فرق بين البديهى والنظرى ألبتة /(٢٨٢/أ) [2].

وفيه نظر ، لأن النظرى وإن كان واجب الحصول عند حضور موجباته ،

---

(١) كلمة (أحد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٠ ، ٦٠١ .

لكن تلك الموجبات أمور كثيرة من التصورات والتصديقات فالذى يمتاز به النظرى عن البديهى أنه كما يتوقف على التصورات يتوقف على التصديقات أيضاً بخلاف البديهى فإنه غير متوقف على التصديقات ، وكل واحد من تلك التصديقات إن لم يكن بديهية تقبل الشك والشبهة والطريق الذى يؤدى إلى المطلوب قد يفيد[1] ذلك أيضاً إذ قد يكون ذلك الطريق غير ضرورى التأدية وإذا كان كذلك كان النظرى متوقفاً على أمور كثيرة ، والضرورى على أمور قليلة وما يتوقف على الأقل أولى مما يتوقف على الأكثر. فإن قلت: ما يتوقف على الأقل إنما يترجح على ما يتوقف على الأكثر إذا كان كل واحد من المتوقف عليه أو بعضها ظنياً ؛ وهذا لأنه معلل بما أن احتمال تطرق العدم إلى ما يتوقف على الأكثر أكثر ، ومعلوم أن ذلك لا يتأتى إلا إذا كان كل واحد من المتوقف عليه أو بعضها ظنياً ، فأما إذا كان واجد منه يقينياً كما فى النظريات اليقينية فلا نسلم ذلك .

قلت : ليس اليقين فيما لا يقبل الشك والشبهة كاليقين فيما يقبلهما ، فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين علمه بأن الواحد نصف الاثنين ، وأن الكل أعظم من الجزء ، وبين علمه بثبوت الجوهر الفرد [2] والخلاء [3] وغيرهما من المسائل النظرية اليقينية مع أن كل واحد منها يقينى على اعتقاده .

لا يقال : إنه وإن اعتقد ذلك فى نفسه ، لكنه ليس كذلك فى نفس الأمر .

قلت : فجاز مثله فى كل نظرى فلم يحصل الجزم بشىء منها ، وأما إذا

---

(١) فى (ص) : (يقبل) .

(٢) الجوهر الفرد هو : الجزء الذى لا يتجزأ .

انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ١ / ٢٦٥ ، ٢٩٣ .

وانظر : تعريف الجوهر وأقسامه فى كشاف اصطلاحات الفنون ١ / ٢٨٨ - ٢٩٢ .

(٣) المراد بالخلاء : كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه وهو جائز عند المتكلمين وكثير من الفلاسفة ونفاه أرسطاطاليس وأتباعه .

انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ٢ / ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

كان الدليل الدال على وجود العلة ظنياً فقد قيل : كلما كانت المقدمات المنتجة له أقل فهو أولى .

وهو غير مرضى على إطلاقه ؛ لأنه قـد تكون المقدمات المنتجة له أقل وهو مرجوح بالنسبـة إلى ما تكون مقدماته أكثر لكـون كل واحد من تلك المقدمات مظنوناً ظناً قوياً، وأما المقدمات القليلة فـتكون مظنونة ظناً ضعيفاً بل الأقل إنما يرجح إذا ساوى الأكثر* فى كيفـية الظن أو وإن نقص عنه فى الكيفـية لكن نقصـاناً لا يعدله مـا فى الجانب الآخر مـن الكمية فظهـر أن هذا الكلام على إطلاقه غـير مرضى بل المعتـبر فى ذلك : أن كل ما يفـيد ظناً راجح من الذى يفيده الآخر فهو أولى ويختلف ذلك بقلة المقدمات وكثرتها وضعفها وقوتها[1] .

إذا عرفت فنقول : الدليل الظنى الذى يدل عـلى وجود العلة إمـا ان يكون نصاً ، أو إجماعـاً ، أو قياساً ، أما القياس فالكلام فـيه كما فى الأول ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى النص أو الإجماع .

أما النص فالكلام فى ترجيحه قد سبق .

وأما الإجمـاع فإن كانا قطعيـين قال الإمام : لم يقبل التـرجيح بناء على أن القطعيات لم تقبل الترجيح وهو غير مـرضى ، لأنه يستحيل حصول التعارض بين الإجماعين القطعيين لاقتضـاء ذلك أن يكون أحدهما خطأ وباطلاً وهو غير جائز على الإجـماع بخلاف النصـين فإنه يحتـمل أن يكون أحدهما منسـوخاً والآخر ناسخاً ، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً لم يقبل الترجيح أيضاً ، لأن تقـديم المعلوم على المظنون ليس من باب التـرجـيح الذى نحن فيـه وهو الترجيح المظنون ، وأما إذا كانا ظنيين فهما فى محل الترجيح وقد سبق الكلام فى ترجيح الإجماعات الظنية فلا حاجة إلى الإعادة وما لم نذكره منه فيعلم مما ذكر فـعلى هذا إذا عارض الخـصم قيـاس المستـدل بقيـاس آخر وكـان وجود

---

* نهاية الورقة (١٣٠) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠١ ، ٦٠٢ .

[الأمر[1]] الذى جعل علة الحكم فى الأصل فى أحد القياسين معلوماً وفى الآخر مظنوناً كان الأول أولى لما ثبت أن القياس الذى بعض مقدماته معلوم راجح على ما يكون كل مقدماته مظنوناً [2].

المسألة الثالثة

فى ترجيح القياس بسبب الدليل الدال على علية الوصف فى الأصل وهو من وجوه :

أحدها : ما نص على عليته كقوله : علة الحكم هذا ، أو ثبت الحكم لعلة كذا ، أو لسبب كذا ، أو لأجل كذا فهو مقدم على كل ما عداه من الطرق الدالة على علية الوصف عقلياً كان أو نقلياً ، لأنه نص فى الباب لا يحتمل النقيض فكان أولى .

وثانيها : ما نص على علته بألفاظ ظاهرة فى إفادة العلية ، كاللام ، وإن ، والباء، فهو مقدم على غيره من /(٢٨٣/أ) الطرق العقلية [والنقلية سوى طريقة النص لأنه ظاهر جداً فى العلية [3]] ثم اللام منها مقدم على الباء ، وإن؛ لأنه أظهر منهما فى التعليل ؛ لأن الباء قد تكون للإلصاق وقد تفيد كونه محكوماً به كقولك : أنا أقضى بالظاهر ، وغير ذلك من المحامل التى تقدم ذكرها فى اللغات ، وإن للتأكيد وهى قليلة الاستعمال فى التعليل بخلاف اللام فإنها كثيرة الاستعمال فى التعليل قليلة المحامل فى غير التعليل فكان أولى منهما ، ثم الباء مقدم على إن ، لكونها أكثر استعمالاً فى التعليل من إن للاستقراء[4] .

---

(١) لفظة (الأمر) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٤ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٧ ، نهاية السول ٤/ ٥١٤ .

وثالثها : الأظهر أن الإيماءات راجحة على الطرق العقلية عند من لا يشترط المناسبة فى الوصف المومى إليه ، وأما من يشترط ذلك فالذى يليق بمذهبه أنه يرجح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لأنها تستقل بإثبات العلية بخلاف الإيماء ، فإنه لا يستقل بذلك بدونها فكانت أولى .

ونقل الإمام اتفاق الجمهور على أن ما ظهرت عليته بالإيماء ، راجح على ما ظهرت عليته بالطرق العقلية مطلقاً من غير فصل ، ثم قال : وفى هذا نظر ، ذلك لأن الإيماء [لما [(١)]] لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلابد وأن يكون الدال على عليته أمر آخر سوى اللفظ ، ولما بحثنا ولم نجد شيئاً يدل على عليته إلا أحد أمور ثلاثة : المناسبة ، والدوران ، والسبر على ما مر شرح ذلك فى باب الإيماءات .

وإذا ثبت أن الإيماءات لا تدل إلا بواسطة أحد هذه الطرق الثلاثة كانت[(٢)] [هى الأصل [(٣)]] والأصل لا محالة أقوى من الفرع ، فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماءات [(٤)].

وهو ضعيف من وجهين :

أحدهما : أن ما ذكره هو من الدليل وهو استقباح أهل العرف قول القائل : أكرم الجاهل ، وأهن العالم على أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية دليل آخر غير هذه الثلاثة فلم يلزم افتقار دلالة الإيماءات إلى الطرق الثلاثة لا محالة فلا يلزم كون الطرق العقلية أصلاً لها فلا يلزم رجحان الطرق العقلية عليها .

وثانيهما : أنه اختار أنه لا يشترط فى الوصف المومى إليه المناسبة ولا فى

---

(١) لفظة (لما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) فى الأصل : (كان) والمثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٥ ، ٦٠٦ .

غيره من وجوه الإيماءات ولم يشترط فيه الدوران والسبر وفاقاً ، فجاز أن توجد عليته بدون هذه الطرق الثلاثة فلم يستقم قوله : لم نجد شيئاً يدل على عليته سوى أحد الثلاثة المذكورة .

ورابعها : أن فرعنا على عدم اشتراط المناسبة فى الوصف المومى إليه فلا شك أن الوصف المومى إليه إذا كان مناسباً فهو راجح على ما لا يكون مناسباً للانتقال عليه ، ولإجماع الطريقتين المستقلتين فيه .

وخامسها : إيماء الدلالة اليقينية راجحة على إيماء الدلالة الظنية ، لما سبق أن الدليل الذى بعض مقدماته يقينى ، والبعض ظنى راجح على ما يكون كل مقدماته ظنياً ، وأما إذا ثبت علية الوصفين بإيماء الدليلين الظنيين فأى ما كان منهما راجحاً على الآخر راجح على إيماء الآخر وقد عرفت ذلك فيما سبق من الكلام فى ترجيح النصوص الظنية [1] .

وسادسها : الإيماء الذى يلزم من ترك العمل به العبث والحشو فى الكلام أولى من غيره نحو ما رتب فيه الحكم على الوصف بغاء التعقيب ، لأنه يلزم منه العبث والإلغاء فى كلام * الشارع وهو أشد محذوراً من غيره ، وبالجملة الكلام فى ترجيح وجوه الإيماءات بأسرها بعضها على بعض يطول ، لأنها أقسام عديدة تندرج تحت كل واحد منها أقسام كثيرة ، وقد سبق الكلام فى بعض أقسامها فى فصل الإيماء وهنا فلا يخفى الكلام فى الباقى منها بعد الإحاطة بما سبق [2] .

وسابعها : ما دل على عليته المناسبة فهو أولى من الذى دل على عليته الدوران .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٥ .

* نهاية الورقة (١٣١) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٦ .

وقال قوم : ما دل على[1] عليته الدوران فهو أولى ، وعبروا عنه : بأن العلة المطردة المنعكسة أقوى مما لا يكون كذلك .

لنا وجهان :

أحدهما : أن المناسبة علة لعلية العلة ، فتأثير العلة فى الحكم لمناسبتها وليس الدوران كذلك .

أما أولاً : فلأن الدوران أمارة العلية لا نفس ما به العلية .

وأما ثانياً : فلأن الدوران ليس من لوازم العلية ، لأن العلة إذا كانت أخص من المعلول كانت العلة منفكة عن الدوران العدمى وإن كانت غير منفكة عن الدوران الوجودى ، وإذا كانت موجودة مع المانع كانت منفكة عن الدورانين أعنى / (٢٨٤/أ) الدوران الوجودى والعدمى وكذلك الدوران ينفك عن العلة وذلك فى فصل الدوران ، وإذا كان كذلك الاستدلال بالمناسبة على العلية أولى.

وثانيهما : أن الظن الحاصل بعلية الوصف من المناسبة أكثر من الدوران للاستقراء فوجب أن يجب العمل بالمناسب لما سبق غير مرة ولا نعنى برجحانه سوى هذا [2].

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : [أن العلة المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية فتكون أولى .

وجوابه[3]] : أنا لا نسلم أن العكس واجب فى العلل العقلية ، وهذا لأن الاختلاف بين المختلفات[4] ، والتضاد بين المتضادات معللة بما هية كل واحد

---

(١) كلمة (على) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٢ ، الإبهاج ٣/٢٥٧، نهاية السول ٤ / ٥١٤ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) فى الأصل : (المختلف) والمثبت فى (ص) .

من المختلفين والمتضادين وهو أمر وجودى[1] وحينئذ يكون العكس غير واجب.

سلمناه لكن لا نسلم أن الأشبه بالعلل العقلية أولى ، وهذا لأن العقلية موجبة ، والشرعية مُعَرِّفَة أو دَاعِيَة ، وعلى التقديرين بينهما فرق فى المعنى فلم يمكن اعتبار الشرعية بالعقلية .

سلمنا أن المطردة والمنعكسة أولى لكن متى إذا كانت مع ذلك مناسبة أم مطلقاً سواء كانت مناسبة أو لا تكون مناسبة ؟ الأول مسلم ، والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن الطرد غير معتبر ، والعكس غير واجب فى العلل الشرعية ، مقتضى هذا أن لا يكون الدوران حجة ترك العمل به فى الدوران الخالى عن المعارض المتناسب فيبقى معمولاً به عنده .

وثانيها : أن علل الشرع مُعَرِّفات ، والطرد والعكس أدخل فى التعريف من المناسبة، ضرورة أنه يعرف من جهتى الوجود والعدم فكان أولى .

وجوابه : منعه ، وهذا لأن المناسبة والحكمة وحدها وإن كانت غير منضبطة فى نفسها لكن إذا تضمنها الوصف صارت منضبطة به فيكون معرفاً مضبوطاً ، وهو أيضاً يعرف من الجهتين ، لأنه لما دل الدليل على أنه لا يجوز التعليل بالطردى دل انتفاء المناسبة على العدم فحينئذ يمتنع أن يكون الدوران أدخل فى التعريف منها .

سلمناه لكنه معارض بما فى المناسبة من الفوائد نحو سرعة قبول الطباع ،فإن الأحكام المعللة بالمناسبة والحكمة أقرب إلى الطبع من الأحكام التعبدية وإذعان المكلفين لها ، وكون فعلهما غير ثقيل على فاعليه .

وثالثها : أنهم أجمعوا على صحة المطرد والمنعكس ، ومن الناس من أنكر العلة التى لا تكون منعكسة فكان المتفق عليه أولى .

---

(١) فى (ص) : (واحد) .

وجوابه : أن المناسب أيضاً متفق عليه بين القائسين ، وما ذكرتم يقتضى رجحان المناسب المطرد والمنعكس على المناسب المطرد غير المنعكس ، أو رجحان المطرد المنعكس غير المناسب على المطرد الذى لا يكون مناسباً ولا منعكساً ، ولا يقتضى رجحان المطرد المنعكس[1] الغير مناسب على المناسب المطرد الغير المنعكس [2].

وثامنها : المناسبة أقوى من التأثير ؛ لأنه لا معنى للتأثير إلا أنه عرف تأثير هذا الوصف فى نوع الحكم أو فى جنسه ، وكون الشىء مؤثراً فى شىء لا يوجب كونه مؤثراً فيما يشاركه فى جنسه أو فى فرعه بخلاف كون الوصف مناسباً فإنه يؤثر بمناسبته لا لشىء آخر فكان أولى .

ولأن المناسبة لا تفتقر إلى كونه مؤثراً ؛ لأنه يجوز أن يكون الوصف مناسباً أو علة من غير أن يكون مؤثراً وكونه مؤثراً يفتقر إلى المناسبة فكانت غنية عنه فكانت أولى [3].

وتاسعها : إذا كان طريق علية أحد الوصفين المناسبة وطريق علية الوصف الآخر السبر والتقسيم ، فما كان طريق عليته المناسبة أولى خلافاً لقوم ، وليس هذا الخلاف فى السبر المقطوع به فإن العمل به متعين ، وليس هو من قبيل الترجيح لما عرفت أن تقديم المقطوع به على المظنون ليس من قبيل الترجيح المظنون ، بل فى السبر المظنون الذى كل مقدماته ظنى ، فأما الذى يكون بعض مقدماته ظنياً والبعض قطعياً فذلك يختلف باختلاف القطع والظن ، فإن كان الظن الحاصل من السبر الذى بعض مقدماته قطعياً أكثر من الظن الحاصل من المناسبة فهو أولى [وإلا فهما متساويان أو المناسبة أولى[4].] [5].

---

(١) كلمة (المنعكس) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : الحجج المتقدمة والجواب عليها فى :
المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٣ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٠٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٧ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٠ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٧ ، نهاية السول ٤ / ٥١٦ .

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : السبر والتقسيم يفتقر إلى ثلاث مقدمات ، لأنه لا يتم إلا إذا دل دليل على أن الحكم فى الأصل معلل ، وأن العلة إما هذا الوصف أو ذاك ، وإنه ليس ذاك فيتعين /(٢٨٥/أ) هذا فهذه ثلاث [١] مقدمات لابد للسبر منها، فالذى يدل على هذه الثلاثة ليس نصاً قاطعاً صريح الدلالة وإلا لكانت المقدمات قطعية وليس كلامنا فى السبر الذى مقدماته قطعية بل إما نص ظنى ، أو إيماء ، أو طرق عقلية من المناسبة أو الدوران أو غيرهما [فإن كانت طرقاً عقلية فإما أن تكون تلك الطرق المناسبة أو غيرها فإن كانت هى المناسبة أو غيرها] [٢] فإن كانت هى المناسبة فهى أولى من السبر .

أما أولاً : فلافتقار السبر إليها حينئذ واستغنائها عنه .

وأما ثانياً : فلأن المناسبة وحدها كافية فى إثبات الحكم فى صورة إثبات الحكم بالمناسبة وهى غير كافية وحدها فى صورة إثبات الحكم بالسبر فكانت المناسبة أولى .

وأما إن كانت تلك الطرق غيرها فالمناسبة أيضاً أولى . لأنها أولى من سائر الطرق العقلية مع * أنها [وحدها[٣]] كافية فى إثبات الحكم .

وإن كان دليل تلك المقدمات الإيماء فإن شرط فى الوصف المومى إليه المناسبة فالمناسبة أولى لما تقدم ، وإن لم يشترط فكذلك لقلة المقدمات فى المناسبة وكثرتها فى السبر ، فإن مع تلك المقدمات الثلاث يحتاج إلى مقدمات الإيماء الذى يدل على تلك المقدمات الثلاث ومجموعها يزيد على مقدمات المناسبة فكانت المناسبة الأولى .

---

(١) فى الأصل (ثلاثة) والمثبت فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* نهاية الورقة (١٣٢) من نسخة (ص) .

(٣) كلمة (وحدها) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

ومن هذا يعرف أيضاً رجحان المناسبة على السبر إذا كان دليل مقدماته نصاً ظنياً ، لأن دلالته عليها تتوقف على مقدمات آخر نحو بيان صحة متنه ، وكيفية دلالته ، وعدم سائر الاحتمالات التى تقدح فى الدلالة اللفظية نحو عدم التخصيص ، والمجاز، والنسخ ، فتكثر مقدمات السبر ؛ ولهذا رجحنا دلالة القياس على دلالة عموم اللفظ حتى جوزنا تخصيصه به وإن كان متنه قاطعاً ، وإذا كان كذلك كانت المناسبة أولى .

وثانيها : القياس على تقديم دلالة القياس على دلالة عموم النص وإن كان متنه قاطعاً بل بالطريق الأولى فإنه إذا قدم القياس على عموم دلالة النص وإن كان متنه قاطعاً مع أن مقدمات النص أقل من مقدمات القياس فلأن تقدم المناسبة التى مقدماتها أقل على السبر الذى مقدماته أكثر بالطريق الأولى .

وثالثها : أن الاستدلال بالمناسبة على العلة استدلال بالوصف اللازم على الملزوم ، لأن العلة لابد وأن تكون مناسبة ، أو شبيهة ، والاستدلال بالسبر ليس كذلك فكان الأول أولى [(١)].

واحتج الخصم : بأن المناسبة إنما تفيد ظن العلية وليس فيها دلالة على المعارض بخلاف السبر والتقسيم فإنه يفيد ظن علية الوصف ونفى معارضه ، ولا شك أن ثبوت الحكم بالمناسبة فى الفرع كما يتوقف على وجود معنى مقتضى له فى الأصل يتوقف على نفى ما يعارضه فيه فكان السبر أولى لتكلفه ببيان الأمرين جميعاً [(٢)].

وجوابه : أنا نمنع أنه ليس فى صورة التعليل بالمناسبة دلالة على نفى المعارض ؛ وهذا لأن المناسبة لما دلت على علية الوصف المناسب المعين وثبت أن التعليل بعلتين مستنبطتين غير جائز لزم منه عدم جواز التعليل بغير ذلك

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٠ ، ٦١١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٧ ، نهاية السول ٤ / ٥١٦ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٧٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٧ .

الوصف فمجموع هذين الأمرين يدل على ذلك .

سلمنا أنه ليس فيها دلالة على نفى المعارض من هذا الوجه لكن ظن نفى المعارض حاصل باستصحاب العدم الأصلى فى صورة التعليل [بالمناسبة فى الفرع][1] ففى صورة التعليل بالمناسبة يحصل ظن علية الوصف ، ويحصل ظن عدم المعارض مع فوائد التعليل بالمناسبة التى تقدم ذكرها غاية ما فى الباب أنه لا يحصل ظن عدم المعارض من نفس المناسبة بل بدليل آخر ملازم لها ، وفى صورة السبر التقسيم لا تحصل تلك الفوائد لكن يحصل ظنه نفى المعارض من نفس الدليل ، ومن المعلوم أنه ليس فى ذلك ما يعارض تلك الفوائد فكان الإثبات بالمناسبة أولى .

سلمنا أنه ليس فى صورة التعليل بالمناسبة دلالة على نفس المعارض لا من نفس المناسبة ولا من غيرها لكن هذه الفائدة معارضة بفوائد التعليل بالمناسبة فلم قلتم أن تلك الفائدة راجحة[2] على هذه الفوائد وعليكم الترجيح لأنكم المستدلون ثم إنه معنا؛ لأن تلك الفوائد متعددة وهذه فائدة واحدة والواحدة لا تعارض المتعددة إلا إذا كانت تلك تزيد /(٢٨٦/أ) على مجموعها وهو خلاف الظاهر فمن ادعى ذلك فعليه بيانه على أنا نقول : المحذور فى ترك المناسبة أشد من المحذور فى ترك السبر ؛ لأن فى الأول ترك المناسبة التى هى شرط العلية بعد ظهورها بطريق تفصيلى وفى الثانى تركها بعد ظن[3] وجودها بدليل غير تفصيلى ، ومعلوم أن ذلك أشد محذوراً من هذا فكان إعمال المناسبة أولى[4]، وإذا ظهر رجحان المناسبة بالنسبة إلى الدوران والمؤثر والسبر والتقسيم كان رجحانه بالنسبة إلى الطرق الباقية نحو الشبه والطرد أظهر ، ثم المناسبات مع اشتراكها فى الرجحان على غيرها تختلف مراتبها ويترجح بعضها على

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) كلمة (راجحة) مكررة فى (ص) .

(٣) كلمة (ظن) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٢ .

بعض فلنتكلم فى أقسامها فنقول :

المناسبة التى فى محل الضرورة راجحة على التى فى محل الحاجة والزينة والتتمة، والتى من كمالات المصالح الضرورية راجحة على التى من أصول الحاجات هى وإن كانت تابعة والتى من أصول الحاجات أصلية مستقلة كنها ملحقة بأصلها التى فى محل الضرورة ولهذا أعطيت حكمها ، ألا ترى أنه يجب من الحد بشرب جرعة من الخمر ما يجب بشرب ما يسكر منها ، وكذا ما يكون من كمالات الحاجة راجحة على التى فى محل التتمة والزينة [1].

ثم التى فى محل الضرورة كحفظ الدين راجحة على غيرها من المصالح الضرورية كحفظ النفس والعقل ؛ لأن مقصوده وثمرته نيل السعادة الأبدية فى جوار رب العالمين ، ومعلوم أن شيئاً من بقية الضروريات لا يجدى هذا النفع، ولأن سائر المقاصد والمطالب كحفظ النفس والعقل والنسب مقصودة من أجله على ما قال الله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**[2] ﴾ [3].

لا يقال : المناسبة التى فى محل الضرورة كحفظ النفس أولى ، لأن ذلك حق الآدمى ، وحفظ الدين حق الله تعالى ، وحق الآدمى مقدم على حق الله تعالى ؛ لأنه مبنى على الشح والمضايقة ، وحق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة ، ولأن التحامل على جانب الغنى الكريم المستغنى عن كل شىء أولى من التحامل على جانب الفقير اللئيم المحتاج إلى كل شىء ؛ ولهذا كان حق الآدمى مقدماً على حق الله تعالى لما ازدحم الحقان فى محل واحد وتعذر استيفاؤهما منه كما فى الزكاة على * الأظهر وكما إذا ارتد وقتل عمداً عدواناً

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٢ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٧ ، نهاية السول ٤ / ٥١٤ .

(٢) سورة الذاريات ، الآية (٥٦) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٧، شرح الكوكب المنير ٤ / ٧٢٧ ، فواتح الرحموت ٢ / ٣٢٦ .

* نهاية الورقة (١٣٣) .

فإنه يقتل قصاصاً لا على ارتداد ، بل لو أمكن الاستيفاء لكن مع مشقة فإنه أيضاً يقدم جانبه كما في حق المسافر فإنه أسقط عنه ركعتان [وتحتم الصوم [(١)]] وتحتم الوضوء وغيرها من رخص السفر مراعاة لحقه ومحافظة لتخصيص مصلحته من غير مشقة ، وكذا في حق المريض فإنه وإن أمكنه الصلاة قائماً والصوم لكن مع نوع من المشقة الشديدة المذهلة عن سنن [(٢)] الصوم والصلاة ، فإنه يجوز له الإفطار والصلاة قاعداً ، وبالجملة فمراعاة جانب العبد عند الازدحام وعند المشقة معلومة من استقراء الشرائع .

لأنا نقول : ما ذكرتم كله يدل على أن فروع الدين كلها مبنية على المساهلة والمسامحة ولا نزاع فيه ، ولا يدل ذلك على أن أصله كذلك بل كل ذلك إنما شرع كذلك لبقاء أصل الدين وحفظه فإنه لو بنيت على الشح والمضايقة ربما أفضى ذلك إلى عدم قبول أصل الدين ، أو إلى الخروج عنه لعظم المشقة وعدم الطاقة بتكاليفه .

ثم كيف[(٣)] يقاس أصل الدين بفروعه مع اشتداد الشارع في أصله دون فروعه فإنه أباح الدماء والأموال ، وجوز أسر الأولاد والأهل ، وسوغ كل عقوبة ونكال في مفارقة أصله وعدم قبوله ، ولم يرتب شيئاً من ذلك على فروعه إلا القتل على ترك الصلاة على مذهب الشافعي - رضى الله عنه - على خلاف الأصل ، ولهذا اضطربت الأقوال في أنه متى يقتل أبترك صلاة واحدة ، أو بصلاتين ، أو أكثر من ذلك ؟ وعلى الأقوال كلها يشترط أن يستمر على امتناع قضائها ، ثم أنا لا نسلم أن تقديم ما يوجب حفظ الدين إنما هو لكونه حقاً لله تعالى فقط بل هو مراعاة لجانب العبد فإنه بفواته تفوته السعادة الأبدية والعصمة / (٢٨٧/أ) الدنياوية ، والله سبحانه وتعالى لا يضره

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت في (ص) .

(٢) في الأصل (سر) والمثبت في (ص) .

(٣) في الأصل : (كيفية) والمثبت في (ص) .

كفر ولا كفران ولا يسره شكر ولا إيمان ، بل هما بالنسبة إليه سيان، وإنما هو لمصلحة العبد ، وليس فروع الإسلام كذلك ، فإنه وإن فاته بفواتها الثواب العظيم والأجر الجسيم ، لكن لا يحصل له العقاب الدائم والخزى الأبدى فلا تساوى بل لا تقارب مفسدة فواتها بمفسدة فوات أصل الدين فكان حفظه عليه أولى وأنفع من حفظ نفسه عليه [1].

ثم التى فى محل الضرورة لحفظ النفس أولى من الثلاثة الباقية وهو ظاهر غنى عن البيان ، ثم التى فى محل الضرورة لحفظ الأنساب ، ثم التى فى محل الضرورة لحفظ العقل ، ثم التى فى محل الضرورة لحفظ المال ، ولا يخفى عليك تعليل هذه الأحكام بعد الإحاطة بما سلف فى باب المناسبة فى تعليل هذه الضرورات [2] ، ثم الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسباً لنوع الحكم ، وقد يكون مناسباً لجنسه ، وقد يكون جنسه مناسباً لنوع الحكم ، وقد يكون مناسباً لجنسه ، ولا يخفى أن القسم الأول مقدم على الثلاثة الباقية، وأن القسم الرابع مؤخر عن الثلاثة الأول ، وإنما الكلام فى القسمين المتوسطين.

فقال الإمام : هما كالمتعارضين .

والأظهر : أن ما يكون نوع الوصف مناسباً لجنس الحكم فهو أولى من العكس لحصول الخصوصية ، وقلة الإبهام فى أشرف الجهتين وهى العلية دون عكسه[3] ، ثم الأجناس والأنواع تختلف مراتبها فكل ما كان أقرب إلى الخصوصية وقلة الإبهام فهو أولى من الذى ليس كذلك ، ثم كل واحد من

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٧٥ ، ٢٧٦ مختصر ابن الحاجب مع شرح للعضد ٢/ ٣١٧ ، ٣١٨ الإبهاج ٣ / ٢٥٧ نهاية السول ٤ / ٥١٥ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٧ ، فواتح الرحموت ٢ / ٣٢٦ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٥٨ ، نهاية السول ٤ / ٥١٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

هذه الأقسام ما تكون مناسبته جلية ، ومنه ما تكون خفية ، ولا شك أن الجلية أولى من الخفية ، وقد عرفت فيما سبق ما معنى الجلية وما معنى الخفية[1] .

وأما المناسبات التى تقع فى محل الحاجة ، فكل ما كان مسيس الحاجة إليه أكثر فهو أولى من الذى ليس كذلك، وكذا ما يقع فى محل الزينة والتتمة فكل ما كان مقصود الباب فيه أكثر وأتم فهو أولى ، هذا كله فى ترجيح المناسبات بعضها على بعض بحسب ذواتها وماهياتها .

وقد ترجح بأمور خارجية عنها : نحو أن المناسبة المتأيدة بغيرها من الطرق نحو الإيماء والدوران والسبر والمؤثر راجحة على ما لا تكون كذلك وهو راجع إلى الترجيح بكثرة الأدلة ، وكالمناسبة الخالية عن المعارض راجحة على التى ليست كذلك إن قلنا المناسبة لا تبطل بالمعارضة ، وكالمناسبة التى تناسب الحكم من جهتين راجحة على التى ليست كذلك بل تناسبه من جهة واحدة فعلى هذا كلما كانت الجهات أكثر كانت أرجح ، وكالمناسبة الغير المتخصصة راجحة على المتخصصة وكل ما كان التخصيص أقل كان أولى[2] .

وعاشرها : إذا كان طريق إحدى العلتين السبر ، والأخرى الدوران ، فما كان طريقه السبر أولى ، لإفادته تعين العلة ونفى المعارض وهو راجح على بقية الطرق، والظاهر أن الدوران راجح على المؤثر والشبه ، ولا شك فى رجحانه على الطرد وفى المؤثر والشبه نظر وهما راجحان على الطرد قطعاً [3] .

وحادى عشرها : أن يكون نفى الفارق بين الأصل والفرع مقطوعاً به فى إحدى القياسين ، وفى الآخر مظنوناً ، فما قطع فيه بنفى الفارق فهو أولى لكونه قياساً إحدى مقدماته قطعية .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٤ ، ٦١٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٧ ، نهاية السول ٤ / ٥١٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/٢٧٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣١٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٩ ، نهاية السول ٤ / ٥١٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

وثانى عشرها : إذا كان طريق علة أحد القياسين إجماعاً ، والآخر ، النص، أو الإيماء ، أو غيرهما فما طريق علته الإجماع فهو أولى ، لكون الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ والنص محتمل لذلك .

وثالث عشرها : إذا كان طريق علة أحد القياسين الدوران الحاصل فى صورة واحدة ، وطريق علة الآخر الدرزان الحاصل فى صورتين فالأول أولى ، لأن احتمال الخطأ فى الدوران الحاصل فى الصورة الواحدة أقل من احتمال الخطأ فى الدوران الحاصل فى الصورتين ، ومتى كان احتمال الخطأ أقل كان الظن أقوى .

أما الأول : فلأنا نقطع فيه بعدم علته * ما عدا ذلك الوصف الذى وجد الحكم عند وجوده ، والعدم عند عدمه وإلا لزم وجود / (٢٨٨/أ) العلة بدون الحكم وليس كذلك فى الصورتين ، إذ لا يمكن القطع بذلك ، ألا ترى أن الحنفى إذا قال فى مسألة الحلى [كونه[١]] ذهبا موجب للزكاة ، لأن التبر لما كان ذهبا وجبت الزكاة فيه ، وثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة لما لم يكن ذهبا لم تجب فيها الزكاة لم يمكن القطع بأن ما عدا كونه ذهبا [ليس علة لوجوب الزكاة لاحتمال أن يكون للتركيب من كونه ذهبا [٢]] وكونه مُعَداً للنماء بإعداد الله تعالى غير مصروف عنه إلى جهة الاستعمال علة لوجوب الزكاة ولا شك أنه غير كونه ذهبا ، وأما الثانى فظاهر [٣].

ورابع عشرها : الدوران المعتضد بالمناسبة أو المؤثرية أو الشبه راجح على ما ليس كذلك وهو ظاهر .

---

* نهاية الورقة (١٣٤) من نسخة (ص) .

(١) لفظة (كونه) ساقطة من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٥ ، ٦١٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ ، الإبهاج ٣ / ٢٥٩ ، نهاية السول ٤ / ٥١٥ .

وخامس عشرها : الدوران الوجودى والعدمى المسمى بالطرد والعكس راجح على الدوران [الوجودى فقط وهو المسمى بالطرد وعلى الدوران][1] العدمى فقط وهو المسمى بالعكس ، والدوران الوجودى راجح على العدمى لأن العكس غير معتبر ولو اعتبر كان اعتبار الطرد أولى لأنه متفق عليه .

وسادس عشرها : الشبه فى الحكم الشرعى والصورة راجح على الشبه بأحدهما ، أما إذا كان أحد القياسين باعتبار المشابهة فى الحكم ، والآخر باعتبار المشابهة فى الصورة فأيهما أولى وأرجح ؟

اختلفوا فيه :

فبعضهم رجح الثانى وهو الشبه فى الصورة ؛ لأنها أشبه بالعلل العقلية .

وبعضهم رجح الأول ؛ لأن اعتبار الحكم الشرعى بالحكم الشرعى أولى .
والحق أن ما غلب على الظن أنه مناط ذلك الحكم فالإلحاق به أولى [2].

المسألة الرابعة

فى ترجيح القياس بسبب وصف العلة وهو من وجوه :

أحدها : العلة المطردة أولى من المتخصصة ؛ لأنها متفق عليها ، ولأن العام الغير المخصوص لما كان أولى من المخصوص كانت العلة العامة التى هى مجراة على العموم والاطراد أولى من المتخصصة بالطريق الأولى .

ثم المتخصصة لمانع أو لفقد شرط أولى من التى لا يعقل فى تخصصها ذلك والمتخصصة على سبيل الاستثناء أولى من التى ليست كذلك .

وثانيها : العلة المتعدية أولى من العلة الغير المتعدية ، والمتعدية إلى الأكثر

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٦ .

أولى من المتعدية إلى الأقل .

وثالثها : العلة الغير المنكسرة أولى من المنكسرة وتعليلهما مما سبق من أنه متفق عليهما .

ورابعها : العلة المطردة والمنعكسة أولى من غير المنعكسة لما سبق .

وخامسها : المطردة فقط أولى من المنعكسة فقط ؛ لأن اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس فإن اعتباره مختلف فيه .

وسادسها : العلة التى وجدت مع الحكم أولى من التى وجدت قبل الحكم ثم وجد الحكم بعدها ومن التى وجدت بعد الحكم ؛ لأنه متفق عليها والباقيتان ليستا كذلك ، وأما أن أَيَّةَ واحدة من هاتين الاثنتين أولى وأرجح فهو فى محل النظر .

فيحتمل أن يقال : إن الأولى أولى ؛ لأن غاية ما يلزم منه إنما هو تخصيص العلة والخلاف فى تخصيص العلة مشهور .

وأما الثانى فالخلاف فيه غير مشهور فإن المشهور إنّما هو عدم جواز ذلك .

ويحتمل أن يقال : إن الثانية أولى ؛ لأن الأصح أن العلة مفسرة بمعنى المُعَرِّف وتأخر المعرَّف عن المعرِّف غير ممتنع ولا بعيد .

وسابعها : إذا كانت إحدى العلتين متضمنة للحكمة لم توجد بدونها ، والأخرى مظنة لها قد توجد بدونها فالأولى أولى .

وثامنها : ضابط الحكمة إذا كان جامعاً مانعاً أولىَ من الضابط الذى ليس كذلك .

وتاسعها : العلة التى لا ينعكس أصلها أولى من التى ينعكس أصلها ، والمعنى من الأصل هنا كل واحد من النص والحكم فلو اقتضت رفع الحكم أو بعضه أو رفع شىء من مقتضى النص كانت عاكسة .

وعاشرها : العلة التى لا توجب حكماً على خلاف نص ، أو أثر ، أو

قياس ، أو احتياط ، أو تـفسير [أو قياس][1] الراوى ، أو غيرها من الطرق المستقلة ، أو المرجحة ، أو كانت مستنبطة من أصول عدة ، أو لم يكن لها فى الأصل مزاحم أولى من التى لا تكون كذلك .

وحادى عشرها : إذا كانت علة أحد القيـاسين مناسبة لضد الحكم المطلوب من وجه، وعلة الآخر ليس كذلك فالثانى أولى .

وثانى عشرها : العلة / (٢٨٩/أ) التى تكون أفضـى إلى تحصيل مقـصودها أولى من التى لا تكون كذلك .

وثالث عشرها : العلة التى تـضمن مـقصـوداً يعم المكلفين أولى من التى تتضمن مقصوداً لا يعمهم بل يرجع إلى آحادهم .

ورابع عشـرها : المستنبطة[2] من الحكم الذى يثـبت على خـلاف القيـاس مرجوحة بالنسبة إلى المستنبطة من الحكم الذى لا يكون كذلك .

وخامس عشرها : الترجيح باعتبار الحكم الذى توجبه ، والكلام فيه ما سبق فى النص ولا حاجة إلى الإعادة[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) فى الأصل : (المستقلة) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر مـا تقدم فـى : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، مـخـتـصـر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧ .

الفصل الرابع

فى ترجيح القياس بسبب حكم الأصل

الفصل الرابع
فى ترجيح القياس بسبب حكم الأصل

اعلم أنه لابد للحكم فى الأصل من دليل فإمـا أن يكون ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً ، وعلى التقديرين فدليل حـكم الأصل فى القياس الثانى إما أن يكون قطعياً ، أو ظنياً ، فهذه أقسام ثلاثة يجب البحث عنها :

فإن كان الدليلان قطعيين فإن قلنا : بجريان الترجيح بين القطعيات جرى بين دليليهما الترجيح فما يكون دليله أجلى وأرجح(١) عند العقل فهو راجح .

وإن لم نقل بجريان الترجـيح بين القطعيات فإن كان دليل أحدهمـا إجماعاً والآخر نصاً قاطعاً فى متنه ودلالته كـان ما دليله الإجماع راجحاً على الآخر ؛ لأنهما وإن اشتركا فى القطع فى صحة المتن والدلالة لكن النص قابل للنسخ ، والإجماع لا يقـبله فكان أولى ، وهذا على رأى من يقول (٢) : أن * الإجماع حجـة قاطعـة ، وأما من لا يرى ذلك فـلا ، وإن لم يكن كذلك بل كـلاهما نصان تعارضا .

وإن كان الدليلان ظنيين فإما أن يكونا لفظتين ، أو إجماعين ، أو قياسين إن جوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس أو مختلفين .

فإ كـانا لفظين جرى بينهمـا الترجيح ، وقـد عرفت تراجيح النصـوص فلا حاجة إلى الإعادة .

وإن كانا إجماعين جرى بينهما الترجيح أيضاً ، [وقد عرفت أيضاً التراجيح بين الإجماعات الظنية .

---

(١) فى الأصل : (وأوضح) والمثبت فى (ص) .

(٢) فى (ص) (رأى) .

* نهاية الورقة (١٣٥) من نسخة (ص) .

وإن كانا قياسين جرى بينهما الترجيح أيضاً][1] وقد عرفت بعض ما يترجح به القياس ، وستعرف الباقى إن شاء الله تعالى[2] .

وإن كانا مختلفين فإن كان أحدهما نصاً ظنياً والآخر إجماعاً ظنياً قيل :

ما كان دليله الإجماع راجح ؛ لأنه لا يقبل النسخ ، والتخصيص ، والدليل اللفظى يقبلهما ، وهذا صحيح لكن بشرط التساوى فى الدلالة ، فأما إذا اختلفا فى ذلك فالحق أنه يتبع فيه الاجتهاد ، فما تكون إفادته للظن أكثر فهو أولى ، فإن الإجماع وإن لم يقبل النسخ والتخصيص لكن ربما تضعف دلالته على المطلوب بالنسبة إلى الدلالة اللفظية فقد يجبر النقص بالزيادة وقد لا يجبر فيقع فيه الاجتهاد[3] .

وإن كان أحدهما نصاً أو إجماعاً ، والآخر قياساً كان ما دليله النص أو الإجماع راجح على ما دليله القياس ؛ لأن الذين جوزوا أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس اتفقوا على أن الأصل الذى ثبت حكمه بالنص أو بالإجماع أولى منه لكونه متفقاً عليه ، ولأن الذى ثبت حكمه بالقياس لابد وأن ينتهى بالآخرة إلى ما ثبت حكمه بالنص وإلا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، فيكون الذى ثبت حكمه بالنص أصله والفرع لا يكون أقوى من الأصل .

وكذا ما ثبت حكمه بالإجماع راجح على ما ثبت حكمه بالقياس ، وإن كان [دليل حكم أصل أحد القياسين قطعياً] [4] ودليل حكم أصل القياس الآخر ظنياً عمل بالأول ؛ لأنه قياس أحد مقدماته قطعى والآخر كل مقدماته

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣١٧، الإبهاج ٣ / ٢٦١ ، نهاية السول ٤ / ٥١٧ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦١٧ ، نهاية السول ٤ / ٥١٨ ، مختصر الروضة ص ١٨٩ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٧١٥ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٧٥، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

(٤) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

ظني فترجح عليه لما سبق ، لكن بشرط أن لا يزيد مجموع الظنيات على الذي بعض مقدماته قطعي في زيادة إفادة الظن بأن يكون كل واحد من مقدماته قوية والمقدمات الظنية في ذلك القياس الذي ثبت حكم أصله بدليل قطعي ضعيف بحيث يكون ظن القياس المركب منها أضعف من ظن ذلك القياس الآخر هذا هو الكلام الكلي في هذا الباب ولا بأس أن [1] نذكر بعض تفاريعه مفصلاً فنقول : ترجيح القياس باعتبار حكم الأصل من وجوه :

أحدها : إذا كان حكم الأصل في أحد القياسين غير ممنوع ، وحكم الأصل في القياس الآخر ممنوع ، فالقياس الذي حكم أصله غير ممنوع أولى؛ لأن ما يتطرق من الخلل بسبب منع حكم الأصل في /(٢٩٠/أ) القياس الثاني منتف عنه فكان أغلب على الظن فكان أولى .

وثانيها : إذا كان حكم الأصل في أحد القياسين مقطوعاً به أو كان ثابتاً بدليل ظني راجح نحو إيماء الخبر المتواتر ، وفي القياس الآخر حكم الأصل مظنوناً أو كان ثابتاً بدليل ظني مروح نحو إيماء خبر الواحد والإيماءان متساويان كان الأول أولى .

وثالثها : إذا كان حكم الأصل في أحد القياسين مما اختلف في نسخه وفي الآخر غير مختلف فيه في ذلك بل أطبقوا على ثبوته كان الثاني أولى .

ورابعها : القياس الذي حكم أصله غير معدول عن سنن القياس راجح على الذي حكم أصله معدول عنه ، وتعليله ظاهر ، وكلما كان العدول فيه أكثر كان أضعف .

وخامسها : القياس الذي قام على تعليل حكم أصله وعلى جواز القياس عليه دليل خاص أولى من الذي ليس كذلك .

وسادسها : القياس الذي حكم أصله معلل بالاتفاق راجح على الذي اختلف في تعليل حكم أصله ، وكذا القياس الذي اتفق على جواز القياس على أصله أولى من الذي اختلف في جواز القياس على حكم أصله .

---

(١) ساقطة من (ص) .

وسابعها : القياس الذى حكم أصله على وفق أصول أخر راجح على الذى ليس كذلك ، وكلما كانت الموافقة للأصول أكثر كان أرجح .

وثامنها : القياس الذى حكم أصله [مما تعم به البلوى وهو ثابت بخبر الواحد مرجوح بالنسبة إلى القياس الذى حكم أصله][1] مما لا تعم به البلوى ، أو مما تعم به البلوى لكنه ثابت بدليل قاطع وعلى هذا فقس غير المذكور [على المذكور][2]، وإذا اختلف جهتا القوة والضعف فى كل واحد من حكمى الأصلين للقياسين كما إذا كان حكم أصل أحد القياسين مجمعاً عليه لكنه معدول عن سنن القياس ، وحكم أصل القياس الثانى غير مجمع عليه بل هو ثابت بدليل ظنى لكنه غير معدول عن سنن القياس فليتبع المجتهد فيه اجتهاده فكل ما يفيده غلبة الظن اتبعه [3].

وأما ترجيح القياس بسبب كيفية حكم أصله فهو على ما سبق فى النص فلا حاجة إلى الإعادة فعلى هذا القياس الذى يثبت الحظر مثلاً راجح على الذى يثبت الإباحة ، وكذا القياس الذى يثبت العتق والطلاق راجح على الذى يثبت الرق والنكاح كما سبق فى ترجيح النص بسبب حكمه .

---

(١)ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر تلك الترجيحات فى :

الأحكام للآمدى ٤/٢٦٨ ، ٢٦٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣١٧ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/٢٧٣ ، شرح الكوكب المنير ٤/٧١٣ - ٧١٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٢ .

الفصل الخامس

فى ترجيح القياس بسبب الفرع

الفصل الخامس

فى ترجيح القياس بسبب الفرع وهو من وجوه

أحدها : القياس الذى لا يلزم من ثبوت مقتضاه وهو الحكم فى الفرع محذور كتخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو ترك العمل بظاهر أو حقيقة ، أو معارضة قياس آخر له راجح على الذى يلزم من ثبوت مقتضاه شيء من ذلك وكميته ظاهرة .

وثانيها : القياس الذى يثبت الحكم فى كل الفروع أولى من الذى يثبت فى بعض الفروع دون البعض ؛ لأنه حينئذ يلزم تخصيص العلة وهو جهة المرجوحية كما تقدم.

وثالثها : القياس الذى يشارك فرعه أصله فى عين الحكم وعين العلة راجح على القياس الذى لا يكون كذلك وهو أقسام ثلاثة :

أحدها : ما شارك فرعه أصله فى عين العلة وجنس الحكم .

وثانيها : عكسه .

وثالثها : ما يشارك فرعه أصله فى العلة وجنس الحكم .

والقسم الأول من الأقسام الثلاثة أولى من القسمين * الباقيين ، والقسم الثانى منها أولى من الثالث .

وتعليل هذه الأقسام ظاهر : أما الأول : فلأن التعدية باعتبار الاشتراك [فى المعنى الأخص أغلب على الظن من التعدية باعتبار الاشتراك][1] فى المعنى الأعم وأما الثانى : فلأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو باعتبار تعدية العلة فهى الأصل فى التعدية والحكم فرعها باعتبار خصوصها أولى .

---

* نهاية الورقة (١٣٦) من نسخة (ص) .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

وأما الثالث بالنسبة إلى الرابع فلحصول الخصوص في الحكم الذى هو معلول العلة بخلاف القسم الرابع فإن العموم حاصل فيه فى جهتى العلة والمعلول فكان الثالث أولى من الرابع [1].

ورابعها : القياس الذى فرعه متأخر عن أصله أولى من الذى فرعه متقدم على أصله .

وخامسها : القياس الذى علم وجود العلة فى فرعه أولى من الذى ظن وجودها فيه ، والذى ظن وجودها فيه ظناً غالباً أولى من الذى لا يكون كذلك .

وسادسا : القياس الذى دل النص على ثبوت الحكم فى فرعه جملة لا تفصيلاً أولى من الذى لا يكون كذلك ؛ لأن الأول متفق عليه بين القائسين دون الثانى ، ولأن ظن ثبوت الحكم /(٢٩١/أ) فيه أكثر فيكون أولى .

وسابعها : القياس الذى لا يلزم من ثبوت الحكم فى فرعه بطلان الحصر[2] الذى فى دليل أصله أولى من الذى يلزم منه ذلك .

مثاله : قوله عليه السلام : « خمس يقتلن فى الحل والحرم » فقياس جواز قتل مؤذ آخر فى الحل والحرم عليهن يبطل الحصر المذكور فيكون مرجوحاً بالنسبة إلى قياس آخر يقتضى عدم جواز قتله .

وثامنها : القياس الذى لا يوجد فى فرعه معنى مناسب يقتضى عدم ثبوت الحكم المطلوب من القياس ولو من وجه أولى من الذى لا يكون كذلك [3].

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٢٧٩/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٧، إرشاد الفحول ص ٢٨٣ .

(٢) فى (ص) (الحصول) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٨٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣١٨، إرشاد الفحول ص ٢٨٣ .

وتاسعها : القيـاس الذى له فروع كـثيرة أولى من الـذى لا يكون كذلك ؛ لأنه تكثر فائدتها فيكون أولى .

ومنهم أنكر الترجيح بهذا محتجاً بوجوه :

أحدها : أن كثـرة الفروع ليـست أمراً شـرعياً ، والـترجيح إنما هو بـكثرة [الفـوائد الشرعـية ، وهـو ضعـيف ؛ لأنا لا نسلم ذلك بل هو عندنا بكثـرة الفوائد][1] الشرعية أو بما يلزم منه كثرة الفوائد الشرعية وها هنا كذلك فيكون أولى [بسبب كثرة مدلوله][2] .

وثانيها : لو كان القـياس مـرجوحاً بسـبب كثـرة فروعه لكان الـنص أيضاً مرجحاً بسبب كثرة مدلوله فيلزم أن يكون العام أولى من الخاص .

وجوابه : أنه إنما لم يرجح الخـطاب بكثـرة مدلـوله ؛ لأنه يلزم منه إلغـاء الخاص بالكلية ، وتقديم الخاص عليه لا يلزم منه ذلك فكان الجمع بين الدليلين أولى بخلاف القياس فـإنه إذا انتهى الأمر فيه إلى الترجـيح فإنه لابد من إلغاء أحدهما لا محالة فكأن إلغاء ما هو أقل فائدة أولى .

وثالثها : التعدية فرع الصحة ، والأصل لا يرجح بالفرع .

وجوابه : منعه ؛ وهذا فإن الأصل قد يرجح بكثـرة فروعه لكونها دالة على قوته ولو قيل هكذا : التـعدية فرع الصحة فى الأصل فلو توقفت صـحتها فى الأصل على التعدية لزم الدور .

فجوابه : ما تقدم من ضعف هذا الدليل فى القياس فى مسألة جواز التعليل بالعلة القاصرة ، ويخصه هاهنا جواب آخـر وهو أنا نسلم أن كثرة التعدية فرع الصحة فى الأصل لكن لا نسلم توقف صحتها فى الأصل على كثرة التعدية ،

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

وهذا لأن العلة صحيحة[1] وإنما الكلام فى الرجحان ولا يلزم من كونها مرجوحة كونها غير صحيحة بل المرجوحية فرع الصحة ومستلزمها فبطل الدور[2] .

وعاشرها : القياس الذى يرد الفرع إلى ما هو من جنسه أولى من القياس الذى يرده إلى غير جنسه .

مثاله : قياس الحنفية الحلى على التبر أولى من قياسه على سائر ما ينتفع به ويستعمل فى الحاجات من الأموال كثياب البذلة والمهنة ، وعبيد الخدمة ، والخيول المسومة ؛ لأن القياس الأول يرده إلى ما هو من جنسه [والثانى يرده إلى غير جنسه][3] . باعتبار وصف عرضى خارجي وهو كونه مستعملاً فى الحاجات ومنتفعاً به ، والاتحاد بين المتجانسين أتم من الاتحاد بين المتغايرين فى الجنسية المتحدين فى وصف عرضى خارجي ، ومهما كان الاتحاد أتم كان ظن الاشتراك فى الحكم أكثر فكان أولى.

واعلم أن بعض هذه الوجوه قد يناسب إيراده فى الفصل الذى أوردناه ، وقد يناسب إيراده فى غير ذلك الفصل ،وإنما أوردناه حيث أوردناه ، إما لأنه أكثر مناسبة ، أو بطريق الاتفاق ، والأمر فى ذلك قريب .

---

(١) فى الأصل : (صحة) والمثبت من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٦٢٦ ، ٦٢٧ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

النوع السابع عشر فى الاجتهاد

وهو مرتب على مقدمة وفصول :

أما المقدمة : ففى تفسير الاجتهاد والمجتهد فيه :

أما الأول :فهو فى اللغة عبارة : عن استفراغ الوسع فى أى فعل كان [١].

واعلم أن قولنا : فى أى فعل كان ظاهره العموم نظراً إلى لفظه ، لكنه متخصص بقولنا :هو عبارة عن استفراغ الوسع ، فإن هذا لا يتحقق فى كل فعل ، بل إنما يتحقق ذلك فى أفعال المشقة ، والأعمال التى تستلزم الكلفة، فهذا هو المراد منه ؛ ولهذا يقال : استفرغ وسعه فى حَمْل الحِمْلِ أو الحجر ، وفى العَدْو ، والكلام الكثير ، ولا يقال : استفرغ الوسع فى حمل الرغيف ، أو فى حمل المنديل ، ولا فى الكلام القليل ؛ لما أن استفراغ الوسع لا يتحقق فى / (٢٩٢ /أ) ذلك .

وأما فى اصطلاح الأصوليين فهو : عبارة عن استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم ، مع استفراغ الوسع فيه [٢] .

واحترزنا بقولنا : فيما لا يلحقه ، وإن استفرغ الوسع فى النظر ، فى طلب الحق فيها إذا لم يصادف الحق على المشهور الذى عليه الجمهور .

فإن قلت : هذه الفائدة * حاصلة بقولنا ، فيما لا يلحقه فيه لوم فإن مسائل الأصول يلحق فيها اللوم مهما لم يصادف الحق سواء استفرغ الوسع أو

---

(١) الجَهْدُ والجُهْدُ :الطاقة والمشقة ، والاجتهاد والتجاهد ، بذل الوسع والمجهود .

انظر: الصحاح ٢/ ٤٦٠ ، القاموس المحيط ١/ ٢٨٦ ، معجم مقاييس اللغة١/ ٤٨٧ .

(٢) هذا تعريف الإمام الرازى .

انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣/ ٧ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٢٩، نهاية السول ٤/ ٥٢٧ .

* نهاية الورقة (١٣٧) من نسخة (ص) .

يستفرغ، فما الفائدة فى ذكر قوله : مع استفراغ الوسع فيه ؟

قلت: لو لم يذكر ذلك القيد ، واقتصر على ما ذكرتم لم يكن الحد جامعاً وإن كان مانعاً ،بل لا يكون متناولاً لشىء من المسائل الاجتهادية ؛ وهذا لأنه ليس اللوم منتفياً عن المسائل الاجتهادية مطلقاً فإنه إذا لم يستفرغ الوسع فى النظر فيها فإنه يلام مطلقاً على المذهبين ، أعنى المصوّبة ،والقائلين بأن المصيب واحد ، وإن صادف حكم الله تعالى على رأى هؤلاء ، فلو اقتصر على ما ذكرتم لاقتضى ذلك انتفاء اللوم عنها مطلقاً ، فلم يكن متناولاً لشىء منها فلم يكن الحد جامعاً فكان باطلاً .

وقيل :هو عبارة عن استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجزَ عن المزيد فيه [1] ، ولا يخفى الاحترازات التى فيها .

وفيه نظر من حيث إنه غير مانع ؛ لأنه يندرج تحته ما فيه قاطع ولم يحس الطالب به وهو استفراغ وسعه فى طلب حكمه بحيث إنه أحس من نفسه العجز عن المزيد فيه ، وهو ليس باجتهاد ، وإلا لكانت المسألة مجتهداً فيها لكنه ليس كذلك لوجود القاطع فيها .[2] .

---

(١) هذا تعريف الآمدى فى الأحكام ٤/ ١٦٢ .
انظر: نهاية السول ٤/ ٥٢٥ .

(٢) التعريف المختار للاجتهاد فى نظرى ما ذكره ابن النجار الفتوحى فى شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٥٨ وهو :(استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعى).
وبنحوه عرفة ابن الهمام حيث قال : (هو بذل الطاقة من الفقيه فى تحصيل حكم شرعى) راجع : تيسير التحرير ٤/ ١٧٨ .
والاستفراغ معناه : بذل الوسع والطاقة بحيث يحس الباذل من نفسه العجز عن المزيد عليه .
والمراد بالفقيه عند الأصوليين : المجتهد ، وأما إطلاقه على من يحفظ الفروع الفقهيه فهو اصطلاح عند غيرهم .
ودرك الأحكام أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن ، فشمل==

وأما المجتهد فيه ، فهو : كل حكم شرعى ليس فيه دليل قاطع [1] . فالحكم كالجنس يتناول الحكم الشرعى وغيره . .

وأيضاً : احتراز عن الصفات الحقيقية .

واحترزنا بالشرعى عن الحكم العقلى والحسى .

واحترزنا بقولنا : ليس فيه قاطع عن وجوب الصلوات ، والزكوات وأمثالهما مما اتفقت الأمة عليه من جَلِيَّات الشرع .

وعن الذى فيه القاطع لكن ظن أنه ليس فيه قاطع واستفرغ الوسع فى طلب حكمه فإنه ليس من المجتهد فيه .

أما أولاً: فلأنه ينقض حكم الحاكم ولو كان مجتهداً فيه لما كان كذلك .

وأما ثانياً :فلأن كون المسألة مجتهداً فيها ليس أمراً نسبياً حتى يكون بالنسبة إلى شخص لم يعلم وجود القاطع فيها مجتهداً فيها ، وبالنسة إلى شخص علم ذلك ليس كذلك .

وقال أبو الحسين البصرى : (المسألة الاجتهادية هى التى اختلف فيها المجتهدون فى الأحكام الشرعية) [2].

== التعريف الاجتهاد فى العقليات والنقليات ، قطعية كانت أو ظنية ، وأخرج به بذل الطاقة من غير الفقيه فلا يسمى اجتهادا عند الأصوليين ، كما لا يسمى استنباط الأحكام اللغوية أو العقلية من غير الفقيه أو الحسية اجتهادا أيضا .

انظر : تعريف الاجتهاد عند الأصوليين فى :

المستصفى ٢/ ٣٥٠ المحصول جـ ٢ ق ٣/ ٧ ، الروضة ص٣٥٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٢ مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨٩ ،شرح تنقيح الفصول ص٤٢٩، نهاية السول ٤/ ٥٢٤ . تيسير التحرير ٤/ ١٧٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٢ .

(١) وبهذا قال الغزالى والرازى والآمدى

انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٤ ، المحصول جـ٢ ق٣ / ٣٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٠ .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٨٨ ، المحصول جـ ٢ق٣/ ٣٩ .

قال الإمام ـ رحمه الله ـ : وهذا ضعيف ؛ لأن جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية ، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور[1] . .

وفى هذا التضعيف نظر ؛ لأن التعريف إنما وقع بالاختلاف لا بجواز الاختلاف وهو غيره ، ومثله لايتأتى فى نفس الاختلاف ؛ لأنا نمنع أن الاختلاف فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية ، وهذا لأنه قد يقع الاختلاف فى الأحكام الشرعية فى غير المسألة الاجتهادية ، لكن على هذا التقدير يرد عليه أن يكون غير مانع لما ذكرته[2] من وقوع الاختلاف فى غير المسائل الاجتهادية.

---

(١) المحصول الموضح السابق .

(٢) فى (ص) : (لما ذكرتم) .

الفصل الأول

فى المجتهد

وفيه مسائل :

المسألــة الأولــى

اختلفوا فى أن الرسول ـ علـيه السلام ـ هل كان يجوز له الاجتهـاد فيما لا نص فيه[1]:

فذهب الشـافعى وأكثر أصـحابه [2]، والإمام أحـمد[3] ، والقـاضى أبو يوسف[4] والقاضى عبد الجبار ،وأبو الحسين البصرى[5] إلى جواز ذلك[6] .

ثم منهم من قطع بوقوع التعبد بهذا الجائز[7] ، ومنهم من لم يقطع به [8].

وذهب أبو على ، وأبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدا به[9].

---

(١) اتفق العلماء على أنه يجوز للرسول ﷺ أن يجتهد فى أمور الحرب وأمور الدنيا .
انظر: المستصفى ٢/٣٥٦ ، كشف الأسرار ٣/٢٠٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٥ .

(٢) انظر : التبـصرة ص (٥٢١) ، البرهان ٢/١٣٥٦ ، المستـصفى ٢/ ٣٥٥ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٣ ،نهاية السول ٤/ ٥٣٠ .

(٣) انظر : الروضة ص٣٥٦ ، المسودة ص٥٠٦ ، المدخل ص ١٨٦ .

(٤) انظر: أصول السرخسى ٢/ ٩١ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٥

(٥) انظر: المعتمد ٢/٧١٩ ، ٧٦٢ .

(٦) قال الإسنوى وهو مذهب الجمهور ، واختاره الغزالى والآمدى وابن الحاجب .
وهو قول الحنفية ولكنهم يشترطون انتظار الوحى واليأس من نزوله .
انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٥ ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩١ كـشف الأسـرار ٣/ ٢٠٥ ، المسـودة ص ٥٠٦ ، الإبـهـاج ٣/ ٢٦٣ ، نهـاية السول٤/ ٥٣٠ .

(٧) ومنهم الشيرازى والآمدى وابن الحاجب والرازى .
انظر : المستـصـفى ٢/ ٣٥٦ ، الأحكام للآمـدى ٤/ ١٦٥ ،الإبهاج ٣/ ٢٦٣، نهـاية السول٤/ ٥٣١ .

(٨) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٣١ .

(٩) وهو قول بعض الشافعية ، انظر: المعتمد ٢/ ٧٦١ ، التبصرة ص٥٢١ ، المحصول==

ومنهم من فصل بين الأحكام الشرعية ، وبين أمور الحرب فجوزه فى الثانى دون الأول[1] .

وتوقف فيه جمهور من المحققين[2] .

احتج الأولون بوجوه :

أحدهما : قوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا يا أولى الأبصار** ﴾[3] أمر بالاعتبار لأولى الأبصار على العموم /(٢٩٣/أ) فكان عليه السلام مندرجاً تحته ؛ لأنه عليه السلام ـ أعلى الناس بصيرة ، وأكثرهم إصابة ، لكثرة إطلاعه على شرائط القياس ، وما يجب وما يجوز فيها ، وذلك يقتضى اندراجه تحته[4] بالطريق الأولى ، فإن لم تكن الأولوية حاصلة فلا أقل من المساواة فكان مأمورا بالقياس فكان [متعبداً [5]] بالقياس فكان فاعلاً له ، وإلا قدح ذلك فى عصمته ، وهذا التقرير لمن قطع بوقوع التعبد به [ووقوعه منه ، فإن كل من قطع بوقوع التعبد به [6]] قال بوقوعه منه ،وأما من قال بالجواز الشرعى ولم يقطع بوقوع التعبد به يحتاج أن يقول : أدنى درجات الأمر أن يكون للإباحة فيحمل عليها ؛ إما لأنه حقيقة فيها ، أو حمل اللفظ على أقل مفهوماته فيكون الاعتبار جائزاً منه وهو المطلوب (٧) .

== جـ ٢ق٣/ ٩ الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٥ .

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق٣/ ٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٥ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٦ ،المسودة ص ٥٠٦ ، الإبهاج ٣/ ١٦٣ .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٧٦٢ ، المحصول جـ ٢ق ٣/ ٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٣١ .

(٣) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٤) فى (ص) : (تحت الأمر) .

(٥) كلمة (متعبدا) ساقطة من الأصل ، ومثبتة فى (ص) .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، ومثبت فى (ص) .

(٧) انظر : المحصول جـ ٢ ق٣/ ١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٥ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٠٦،الإبهاج ٣/ ٢٦٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٥ ، وانظر كذلك : تفسير الفخر الرازى ٤/ ١٢١ وروح المعانى للألوسى ٢٨/ ٢٦ .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق[١] لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [٢] وهو صريح بوقوع التعبد بالحكم بما أراه الله تعالى وهو يعم ما أراه بطريق التنصيص ، أو بطريق الاستنباط من النص فيحمل عليها فوجب أن يكون مأموراً بالحكم بالطريقتين وهو المطلوب [٣] .

وثالثها : قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر[٤]﴾ وهو إنما يكون فيما يفعل بالرأى ؛ لأن ما هو منصوص عليه فعله متعين فلم يكن للمشاورة فيه معنى .

لا يقال : المراد منه الآراء والحروب والأمور الدنياوية .

قلت : إنه تقييد للإطلاق فيكون خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لدليل[٥].

ورابعها: قوله تعالى فى قصة داود : ﴿ ففهمناها سليمان وكلاً آتينا [٦] حكماً وعلماً[٧] ﴾ ومن الظاهر أن مثله لا يستعمل فى المنصوص عليه[٨] فكان دور فى الاجتهاد والرأى ، وإذا ثبت جواز ذلك فى حقهم ثبت أيضاً فى حق نبينا ضرورة أنه لا قائل بالفصل [٩] .

وخامسها : ما يروى عنه ـ عليه السلام ـ أنه قال : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى [١٠] » .

---

(١) كلمة (بالحق) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) سورة النساء ، الآية (١٠٥).

(٣) انظر : التبصرة ص ٥٢١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩١ ، وانظر: تفسير القرطبى ٥/ ٣٧٥ ، والفخر الرازى ٣/ ٣٠٧ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (١٥٩) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى٤/ ١٦٦ ، ١٦٨ ، كشف الأسرار ٣/ ٢٠٨ ، وانظر : تفسير القرطبى ٤/ ٢٥٠ ، والفخر الرازى ٣/ ٨٢ .

(٦) فى الأصل : (آتيناه) والمثبت فى (ص) .

(٧) سورة الأنبياء الآية (٧٩) .

(٨) كلمة (عليه) ساقط من (ص) .

(٩) انظر : التبصرة ص ٥٢١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٦ .

(١٠) أخرجه البخارى عن جابر بن عبد الله ـ رضى الله عنهما ـ فى كتاب الحج باب تقضى الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت ٢/ ٥٩٥ .
==

ومثله لا يقال فيما كان بالوحى [1].

وروى عنه عليه السلام أنه كان يقضى فى القضية *.والقرآن ينزل والحكم بغير القرآن ، وهو لا يكون إلا بالاجتهاد .

وهذا فيه نظر ؛ لاحتمال أن يكون بوحى غير متلو ولا شك أنه غير القرآن[2].

ومن هذا الجنس التمسك على المسألة بقوله - عليه السلام - : [« كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » وقوله :عليه السلام « كنت نهيتكم عن تحريم »] [3] الأضاحى لأجل الدافة ألا فادخروها » فإنه يجوز أن يكون كل واحد من الحكمين الناسخ والمنسوخ بوحى غير متلو .

وسادسها : أنه إذا غلب على ظنه - عليه السلام - كون الحكم فى الأصل معللاً بوصف ،ثم علم أو ظن - عليه السلام - حصول ذلك الوصف فى صورة أخرى فلابد أن يظن أن حكم الله تعالى فى الفرع مثل حكمه فى الأصل، وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بدائه العقول ، وهذا

== وفى العمرة باب عمرة التنعيم ٢/ ٦٣٢ ، وفى الشركة باب الاشتراك فى الهدى والبدن ٢/ ٨٨٥ .

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام ٢/ ٨٧٩ .

وأخرجه أبو داود من حديث عائشة -رضى الله عنهما - فى كتاب المناسك باب فى إفراد الحج ١/ ٤١٤ . وفى باب صفة حجة النبى ﷺ من حديث جابر بن عبد الله ١/ ٤٣٩ .

وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج باب القرآن ٥/ ١٤٩ ، وباب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى ٥/ ١٧٨ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب المناسك باب حجة رسول الله ﷺ - ٢/ ١٩١ .

(١) انظر: مختصر إبن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩١ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٦ .

(*) نهاية الورقة (١٣٨) من نسخة (ص)

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

يقتضي أن يجب عليه العمل بالقياس[1] .

ولقائل أن يقول : لا نزاع فى أنَ ترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بدائه العقول ، لكن لم لا يجوز أن يقال : لا يجوز له العمل بهذا الراجح لقدرته على ماهو أرجح [2]منه ؟ ، وهو النص فإن عند القدرة على الأرجح لا يجوز العمل[3] بالراجح؟

وسابعها : أن السنن مضافة إلى الرسول - عليه السلام - ولو كان الكل بالوحى لم يبق لتلك الإضافة معنى كما أن الشافعى - رضى الله عنه - مثلا إذا أثبت حكماً بصراحة النص بحيث لا يحتاج فيه إلى - اجتهاد [4] وفكر فإنه لا يقال فيه : إن ذلك مذهب الشافعى - رضى الله عنه - ولهذا لم يحسن أن يقال : مذهب الشافعى - رضى الله عنه - وجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان فأما إذا أثبته بضرب من الاجتهاد والنظر فإنه يقال فيه ذلك فكذا ما نحن فيه [5].

وهذا ليس بقوى ؛ لاحتمال أن يقال : إنه إنما يضاف إليه - عليه السلام - وإن كان منصوصا عليه ، لكونه لم يشرع مثل ذلك لغيره فصحت الإضافة معتمدة على الاختصاص ، وإنما لا يضاف إلى الشافعى - رضى الله عنه - ما ذكرتم لأنه لا اختصاص له به ؛ ولهذا لو أثبت حكماً مختصاً به فإنه يضاف إليه وإن كان بصريح النص كما لو أثبت حكماً بنص صريح بحيث لا يحتاج فيه إلى الاجتهاد والنظر واعتقد غيره نسخ ذلك النص فإنه يضاف ذلك الحكم/ (٢٩٤/أ) إليه وإن لم يكن فيه اجتهاد ونظر ، لما أنه مختص به .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٥٢٢ ، المحصول جـ ٢ق٣/ ١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٨ ، نهاية السول٤/ ٥٣٥ .

(٢) فى الأصل : (الراجح) والمثبت فى (ص) .

(٣) كلمة (العمل) ساقط من الأصل ،ومثبتة فى (ص) .

(٤) فى الأصل : (الاجتهاد) والمثبت فى (ص) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢ .

وثامنها : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص فيكون أكثر ثواباً،لقوله عليه السلام :« أفضل الأعمال أحمزها [1] » أى أشقها ،فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع أن أمته عملوا به لزم أن يكون آحاد الأمة مختصاً بفضيلة لا توجد فيه فيلزم أن يكون آحاد الأمة أفضل منه فى تلك الفضيلة وهو محال لأن آحاد الأمة لا يكون أفضل منه فى شىء أصلا[2].

لا يقال : إن هذا إنما يمتنع إن لو لم يكن الرسول ـ عليه السلام ـ متصفاً بفضيلة أخرى أعلى منها بإزائه ، فأما إذا كان متصفاً بإزائه بفضيلة أخرى أعلى منها فلا نسلم امتناعه وها هنا كذلك ، لأنه متصف باستدراك الأحكام من جهة الوحى ، وهذا المنصب أعلى من رتبة استدراك الأحكام بطريق الاجتهاد.

سلمناه ، لكن يقتضى أن لا يعمل الرسول ـ عليه السلام ـ إلا بالاجتهاد ، ضرورة أن ذلك أفضل لكونه أشق ؛ لأنا نقول :

الجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : أنه لا معنى للنبوة إلا إبلاغ أنبَاء الله تعالى وأحكامه بطريق الوحى إلى خلقه ، وحينئذ يصير تقدير كلامكم : إنه إنما يمتنع ذلك إن لو لم يكن الرسول رسولا ، فأما بتقدير ذلك فلا نسلم امتناعه ، ومعلوم أن ذلك

---

(١) ويروى بلفظ (خير العبادات أحمزها) أى أقواها وأشدها ، انظر : النهاية لابن الأثير ١/ ٤٤٠ مادة (حمز) .

ويروى ،(خير العبادة) قال الزركشى : لا يعرف ، وقال المزى : هو من غرائب الأحاديث . وقال القارى فى الموضوعات الكبرى ص ١٠١ ، معناه صحيح لما فى الصحيحين عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ (الأجر على قدر التعب).

انظر : كشف الخفاء ١/ ١٥٥ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٥٢٢ ، المحصول جـ ٢ ق٣/ ١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩١ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٥ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٧ .

باطل من جهة اللفظ والمعنى .

وثانيهما : أن إستدراك الأحكام بطريق الوحى ، وإن كان أعلى درجة من الاجتهاد

لكن ليس فيه تحمل المشقة فى استدراك الحكم ، ولا يظهر فيه أثر دقة الخاطر،وجودة القريحة ، وإذا كان هذا نوعاً مفرداً من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عنها بالكلية .

وعن الثانى : أن ذلك غير ممكن ؛لأن العمل بالاجتهاد فى كل الشريعة ممتنع، لأن العمل بالاجتهاد مشروط بالتنصيص على أحكام الأصول ، وإذا كان كذلك كان العمل بالاجتهاد فى كل الشريعة [ممتنعا [1].

ولقائل : أن يقول : هب أن العمل به فى كل الشريعة[2]] متعذر لكن لا يمتنع العمل به فى أكثر الشريعة وهو [3]ما عدا الأصول المنصوصة عليها ، فكان يجب أن لا يعمل فى الأكثر إلا بالاجتهاد،ومعلوم أن ذلك غير متعذر ، لكنه ليس كذلك ، فإن أكثر أحكام الشرع ليس صادراً عن اجتهاد الرسول وفاقا فالأولى فى ذلك أن يقال : مقتضى هذا الدليل أن يكون الأمر كما ذكرتم ترك العمل به فى الأكثر فوجب أن يبقى معمولا به فى الأقل [4].

وتاسعها : قوله عليه السلام : « العلماء ورثة الأنبياء [5]» وهذا يوجب أن يكون له فى الاجتهاد فى الأحكام الشرعية ليرثوا عنه ، إذ لو ثبت ذلك لهم

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٧٦٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٩ .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) فى (ص) : (هو) .

(٤) انظر : كشف الأسرار ٣/ ٢٠٨ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٩ .

(٥) جزء من حديث يرويه أبو الدرداء ـ رضى الله عنه ـ مرفوعا .
أخرجه أبو داود فى كتاب العلم باب الحث على طلب العلم ٢/ ٢٨٥ .
وأخرجه الترمذى فى كتاب العلم باب فضل النفقة على العبادة ٤/ ١٥٣ وقال: ولا==

ابتداء لم يكونوا وارثين عنه فى ذلك [١].

وفيه نظر ، وهذا لأنا قد نسلم أن قولنا :فلان وارث فلان يقتضى أن جميع ما للمورث يكون للوارث ، لكن لانسلم أن جميع ما للوارث يكون من المُورث [٢]، فلم يلزم من جواز العمل بالاجتهاد للعلماء الذين هم ورثة الأنبياء جوازه لهم ـ عليهم السلام ـ .

فإن قلت : الظاهر من قوله ـ عليه السلام ـ « العلماء ورثة الأنبياء » ، أنهم ورثته فيما اختصوا به من العلم مطلقاً وحينئذ لو لم تكن علومهم الاجتهادية مورثة عن الأنبياء لكان ذلك تقييداً للمطلق ، وتخصيصاً للعام من غير ضرورة، وهو خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لدليل .

قلت : لا نسلم المعنى على ما ذكرتم * فضلاً عن أن يكون ذلك ظاهره وهذا لأن معناه : أن العلماء ورثة الأنبياء فيما كان للأنبياء من العلوم وعلى هذا التقدير ، وإن كان يلزم منه التخصيص ضرورة أنهم ليسوا ورثته فى العلوم التى هى مختصة بالنبوة ، لكنه خير من المجاز الذى ذكرتموه ؛ فإن ما ذكرتم ليس حقيقة اللفظ بدليل أنه لا يفهم من قول القائل : زيد وارث عمرو وأنه وارثه فيما اختص[به ، بل الذى يفهم منه أن زيداً وارث عمرو فيما اختص][٣] بعمرو .

== نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة ، وليس إسناده عندى بمتصل.

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ١٩٦/٥ .

وأخرجه ابن حبان فى موارد الظمآن فى كتاب العلم - باب طلب العلم والرحلة إليه ص ٤٨ .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢ ، الأحكام للآمدى ١٦٧/٤ .

(٢) فى الأصل : (الموروث) والمثبت فى (ص) .

* نهاية الورقة (١٣٩) من نسخة (ص).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

سلمنا أن علومهم الاجتهادية موروثة من الأنبياء ، لكن لا يلزم من حصول هذه العلوم لهم جواز العمل بالاجتهاد وهذا هو المتنازع فيه دون الأول ، وهذا كما أنه يجوز أن يحصل للمجتهد العلوم الاجتهادية ، ثم لا يجوز له العمل فى بعض المسائل لاقتداره على تحصيل العلم به ، أو الظن بطريق النص ، فكذا /(٢٩٥/أ) فى حق . الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لاقتدارهم على معرفة الأحكام بطريق الوحى [١].

وعاشرها : أنه صدر منه أحكام اجتهادية ، وهو دليل الجواز والوقوع وإلا قدح ذلك فى عصمته .

بيان الأول بصور أحدها : أنه قال فى مكة : لا يُخْتَلَى خَلاهَا ، ولا يُعْضَد شجرها فقال العباس[٢] : إلا الإذخِرَ فقال ـ عليه السلام ـ : « إلا الإذخر »[٣] ومعلوم أن الوحى لم ينزل فى تلك الحالة بالاستثناء ؛ لقلة ذلك

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ١٦٨/٤ .

(٢) هو العباس بن عند المطلب بن هاشم عم رسول الله ـ ﷺ ـ وجد الخلفاء العباسيين كان فى قريش سيداً مشهوراً بالرأى وكانت إليه سقاية الحاج من مآثر قريش وأقرت له فى الإسلام قيل : أنه أسلم قبل الهجرة هاجر متأخرا وشهد الفتح وحنينا وكان الخلفاء يجلونه . مولده سنة ٥١ ق.هـ ، ووفاته سنة ٣٢ هـ .
له ترجمة فى الاستيعاب ٢/ ٨١٠ ـ ٨١٧ ، الإصابة ٣/ ٦٣١ .

(٣) هذا الحديث يروى عن ابن عباس وأبى هريرة ـ رضى الله عنهما ـ
أخرجه البخارى فى كتاب العلم - باب كتابة العلم ١/ ٥٣ .
وفى كتاب الجنائز - باب الإذخر والحشيش فى القبر ١/ ٤٥٢ .
وفى أبواب الإحصار - باب لا ينفر صيد الحرم ٢/ ٦٥١ .
وأخرجه مسلم فى كتاب الحج - باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها ٢/ ٩٨٦ .
وأخرجه أبو داود فى كتاب المناسك - باب تحريم حرم مكة ١/ ٤٦٥ .
وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج - باب حرمة مكة ٥/ ٢٠٣ .
وباب النهى أن ينفر صيد الحرم ٥/ ٢١١ .
==

الزمان ، ولعدم إمارة الوحى فكان الاستثناء بالاجتهاد [١].

وثانيها : أنه أمر يوم فتح مكة بقتل مقيس بن صبابة [٢] . وابن أبى سرح[٣]. وإن وجدا متعلقين بأستار الكعبة [٤] [مع تقدم قوله :« من تعلق بأستار الكعبة فهو[٥] آمن [٦] »] ثم أنه ـ عليه السلام ـ عفى عن ابن أبى سرح

== وأخرجه ابن ماجه فى كتاب المناسك - باب فضل مكة ٢/ ٢٠٠ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الحج - باب لا ينفر صيد الحرم ، ولا يعضد شجره ولا يختلى خلاه إلا الإذخر ٥/١٩٥

الإذخر : نبات طيب الرائحة انظر : النهاية لابن الأثير مادة إذخر ١/ ٣٣.

(١) انظر: المستصفى ٢/٣٥٦، الأحكام للآمدى ٤/١٦٧، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٦.

(٢) هو مقيس بن صبابة ، أو حبابة بن حزن بن يسار الكنانى القرشى ، شاعر اشتهر فى الجاهلية ، شهد بدرا مع المشركين وأسلم أخ له اسمه هشام فقتله رجل من الأنصار خطأ ، وأمر رسول الله ﷺ بإخراج ديته ، وقدم « مقيس » من مكة مظهراً الإسلام فأمر له النبى ﷺ بالدية فقبضها، ثم ترقب قاتل أخيه حتى ظفر به وقتله،وارتد ولحق بقريش ، فأهدر النبى ﷺ دمه فقتله نميلة بن عبد الله الليثى يوم فتح مكة سنة ٨ هـ.
انظر : سيرة ابن هشام ٢ /٢٩٣ ، ٤١٠ ، امتاع الأسماع ١ /٦٩ ، ١٩٧ .

(٣) هو عبد الله بن سعد بن أبى سرح القرشى العامرى من بنى عامر بن لؤى فاتح إفريقية من أبطال الصحابة أسلم قبل فتح مكة وكان من كتاب الوحى لرسول الله ﷺ ثم ارتد مشركا راجعا إلى مكة فلما فتح رسول الله ﷺ مكة لجأ إلى عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ وكان أخاه من الرضاعة فغيبه حتى أتى به رسول الله ﷺ بعد أن اطمأن الناس وأهل مكة فاستأمن له فأمنه رسول الله ﷺ ثم أسلم وحسن إسلامه واشترك فى فتح مصر مع عمرو بن العاص ، وتولى مصر بعد عمرو بن العاص وغزى إفريقية وافتتحها مات بعسقلان سنة ٣٧هـ.

وانظر : ترجمته فى أسد الغابة ٣/ ١٧٣، البداية والنهاية ٧/ ٢٥٠ ، الإصابة ٢/٣١٦

(٤) أخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم - باب الحكم فى المرتد ٧ / ١٠٥ .
وانظر : سيرة ابن هشام ٢/ ٤١٠ ، ٤١١ .

(٥) ما بين المعقوفتين مكرر فى (ص).

(٦) جزء من حديث ورد فى فتح مكة يروى عن ابن عباس وأبى هريرة ـ رضى الله عنهما وقد أخرجه أبو داود فى كتاب الخراج والأمارة والفى،باب ما جاء فى خبر مكة==

بشفاعة عثمان [1] فكان ذلك بالاجتهاد ، إذ لو كان ذلك بالتنصيص لما عفى عنه إلا بوحى آخر ، وهولم يوجد لما سبق من الوجهين ، ولأن النسخ خلاف الأصل ولا يحمل عليه بمجرد الاحتمال .

وثالثها : أنه أمر بالنداء يوم فتح مكة (أن لا هجرة بعد الفتح)[2]، فنودى حتى استفاض ذلك ،فبينما المسلمون كذلك إذ أقبل مجاشع بن مسعود[3] بالعباس شفيعاً ليجعله مهاجراً بعد الفتح فقال عليه السلام : « اشفع عمى ولا

== ٣ / ٤١٦، وفى بعض ألفاظه : « ومن دخل المسجد فهو آمن ».

وأخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم - باب الحكم فى المرتد ٧ / ١٠٥ ، عن مصعب ابن سعد عن أبيه قال :« لما كان يوم فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس إلا أربعة نفر وامرأتين وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة ».

وأخرجه البيهقى فى كتاب البيوع - باب ما جاء فى بيع دور مكة وكرائها وجريان الإرث فيها ٦/ ٣٤.

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب البيوع ٣/ ٦٠.

(١) أخرجه النسائى فى كتاب تحريم الدم - باب توبة المرتد ٧/ ١٠٥.

(٢) رواه ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ بلفظ : « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا ».

وقد أخرجه عنه البخارى فى كتاب الجهاد والسير ، باب فضل الجهاد والسير٣/ ١٠٢٥ وباب وجوب النفير ٣/ ١٠٤٠ وباب لا هجرة بعد الفتح ٣/ ١١٢٠

والأخرجه مسلم فى كتاب الحج باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها ٢/ ٩٨٦ ، وفى كتاب الأمارة ، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير ٣/ ١٤٨٧

وأخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد ، باب فى الهجرة هل انقطعت ٢/ ٣

وأخرجه الترمذى فى السير باب ما جاء فى الهجرة ٣/ ٧٤

وأخرجه النسائى فى كتاب البيعة باب ذكر الاختلاف فى انقطاع الهجرة ٧/ ١٤٥.

(٣) هو : مجاشع بن مسعود بن ثعلبة السلمى صحابى جليل من القادة الشجعان استخلفه المغيرة بن شعبة على البصرة فى خلافة عمر ، مات بالبصرة سنة ٣٦ هـ .

انظر : الإصابة ٣/ ٣٦٢ ، تقريب التهذيب ٢/ ٢٢٩.

هجرة بعد الفتح [1] » ولم يكن ذلك بالوحى لما سبق فكان ذلك بالاجتهاد فثبت أنه صدر منه أحكام اجتهادية فى الشرع وهو المطلوب .

وفى هذا الوجه نظر ستعرف ذلك فيما يأتى إن شاء الله تعالى[2].

وأما الذى يدل على جواز اجتهاده فى أمور الحرب وقوعه منه ، فإنه اجتهد فى أخذ الفداء عن أسارى بدر [3] .فكان يراجعهم فى تلك الحالة ، وذلك لا

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب المغازى - باب من شهد الفتح ٤/١٥٦٦ عن مجاشع قال : أتيت النبى ﷺ بأخى بعد الفتح قلت : يا رسول الله ، جئتك بأخى لتبايعه على الهجرة) الحديث.

وأخرجه أيضا عن مجاشع بن مسعود قال: انطلقت بأبى معبد إلى النبى ﷺ ليبايعه على الهجرة قال: « مضت الهجرة لأهلها » ، أبايعه على الإسلام والجهاد فلقيت أبا معبد فسألته فقال : صدق مجاشع. وليس فى ذلك إشارة إلى شفاعة العباس.

وفى سنن ابن ماجه فى كتاب الكفارات باب إبرار المقسم ١/ ٣٩١ ، من حديث يزيد بن أبى زياد عن مجاهد عن عبد الرحمن بن صفوان ، أو صفوان بن عبد الرحمن القرشى قال: لما كان يوم فتح مكة جاء بأبيه فقال : يا رسول الله اجعل لأبى نصيبا فى الهجرة فقال : إنها لا هجرة ، فانطلق فدخل على العباس فقال : قد عرفتنى ؟ قال : أجل ، فخرج العباس فى قميص له عليه رداء فقال : يارسول الله قد عرفت فلانا والذى بيننا وبينه جاء بأبيه ليبايعك على الهجرة ، فقال النبى ﷺ «إنه لا هجرة» فقال العباس : أقسمت عليك ، قال: فمد النبى ﷺ يده فقال : « أبررت عمى » ولا هجرة.

وفى مسنده يزيد بن أبى زياد وقد ضعفه الجمهور : قال النسائى : يزيد بن زياد شامى متروك ، وقال الترمذى: يزيد بن زياد الدمشقى: ضعيف الحديث ، انظر : ميزان الاعتدال ٤/ ٦٢٥ . وقال الحافظ ابن حجر فى التقريب ٢/ ٣٦٤ ، يزيد بن زياد ، أو ابن أبى زياد القرشى الدمشقى ،متروك .

(٢) وذلك عند الكلام على مسألة.

(٣) أخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير - باب الإمداد بالملائكة فى غزوة بدر وإباحة الغنائم ٣/ ١٣٨٥ ، من حديث عكرمة بن عمار عن أبى زميل واسمه سماك الحنفى عن ابن عباس.

وأخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد - باب فداء الأسير بالمال ٢/ ٥٦ . ==

يكون إلا عن اجتهاد .

ويؤكده : ما عاتبه الله فى ذلك بقوله : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى[1] ﴾ الآية. ولو كان بطريق الوحى لما عوتب على ذلك.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾ [2] يدل على أن ذلك الاذن كان عن اجتهاد إذ لو كان بالوحى لما كان ذنبا أو تركا للأولى فما[3] كان يحسن أن يقال : ﴿ عفا الله عنك ﴾ ، ولأن ذلك لو كان بالوحى لكان امتثاله يوجب إستحقاق المدح والثناء لا الذم والتوبيخ[4] .

وأيضا : روى أن بعض الصحابة راجعه فى منزل نزله ،فقال : إن كان هذا بوحى فالسمع والطاعة،وإلا فليس هو بمنزل مكيدة، فقال: بل الرأى نرحل[5] عنها .

== وأخرجه الترمذى فى كتاب الجهاد - باب ما جاء فى المشورة ٣/ ١٢٩.

وأخرجه أيضا فى التفسير فى تفسير سورة الأنفال ٤/ ٣٣٣ من حديث عكرمة بن عمار عن أبى زميل عن ابن عباس.

وأخرجه الطبرى فى تفسيره ١٠/ ٣٠ من حديث عمرو بن مرة عن أبى عبيدة عن عبد الله .

وأخرجه الحاكم فى كتاب المغازى باب مشاورته ﷺ أصحابه فى أسارى بدر ٣/ ٢١ وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب السير باب ما يفعله بالرجال البالغين منهم ٩/ ٦٧.

وانظر : تفسير فتح القدير ٢/ ٣٢٥ ، تفسير الألوسى ١٠/ ٣٢.

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦٧).

(٢) سورة التوبة ، الآية (٤٣).

(٣) فى (ص) : (كما) .

(٤) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٦ ، المحصول جـ٢ق ٣/ ١٣ . الروضة ص ٣٥٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٦ .

(٥) المراد ببعض الصحابة هنا هو الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصارى ، الخزرجى انظر: ترجمته وقوله هذا فى الإصابة ١/ ٣٠٧

وما روى عنه هنا أخرجه ابن هشام فى السيرة النبوية ١/ ٦٢٠ . ==

وهذا يدل بصراحته[1] على أن ذلك ليس بوحى . ولأنه رحل عنها بقوله ، ولو كان عن وحى لما رحل عنها بقـوله ، ولما جاز له أيضا مراجعـته فهو إذن عن اجتهاد[2] .

واحتج المانعون منه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ[3] ﴾ دلت الآية عـلى أن [كل[4]] مـا ينطق به[5] فـهو عن وحى ، ترك العـمل بها[6] فى النطق بالأمـور العـادية فوجب أن يـبقى مـعمـولاً بهـا فى الأحكام الشـرعيـة،ولا يحسن أن نتـمسك بصـدر الآية فـإن من الظاهر أن النطق عن الاجتـهاد ليس بهوى ، لأن النطق عن الهـوى مذموم ،والنطق عن الاجتـهاد والنظر [7]مأمور به ، وإنما الذى يحسن التمسك منها إنما هو بقوله : ﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ وحى يُوحَىٰ ﴾ .

وجوابه : أنه إنما يتناول النطق دون اجتهاده الذى هو من فعله لا من نطقه، والنزاع إنما هو فى الاجتهاد .

سلمناه لكن لما أمـر[8] بالاجتهاد والإبـلاغ بمقتضاه [9] والعـمل به لم يكن ذلك نطقا بغير الوحى بل هو به[10] .

== والسهيلى فى الروض الأنف ٥/٩٧ .

(١) فى (ص) : (وهذا بصراحته يدل).

(٢) انظر : التبصرة ص ٥٢٢ ، المحـصول جـ٢ ق٣/ ١٤ ، الروضة ص٣٥٨ ، الأحكام للآمدى ٤/١٦٩

(٣) سورة النجم ، الآية (٣) ، (٤) .

(٤) لفظة (كل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) لفظة (به) ساقطة من (ص) .

(٦) فى الأصل : (به) والمثبت فى (ص) وهو المناسب للسياق .

(٧) كلمة (النظر) ساقطة من (ص) .

(٨) فى (ص) : (أمرنا) .

(٩) فى الأصل : (مقتضاه) والمثبت فى (ص) .

(١٠) انظر : المحصول جـ٢ق ٣ / ١٧ الأحكام للآمدى ٤ / ١٦٩ ، ١٧٢ . الإبهاج==

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ[1] ﴾ وذلك يقتضى أن لايتبع الحكم الصادر عن الاجتهاد .

وجوابه : ما تقدم ، ويخصه أن المراد منه : القرآن أى ما أتلو عليكم منه إلا ما يوحى إلىَّ بقرينة قوله: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي[2] ﴾[3].

وثالثها : أنه لا يجوز مراجعته فى الأحكام الشرعية لقوله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لا يؤمنون حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ[4] ﴾الآية وبالإجماع أيضا، ويجوز مراجعته فى اجتهاده ورأيه ؛لما روى أنه نزل منزلاً فقال بعض الصحابة: إن كان هذا عن وحى فالسمع والطاعة وإلا فليس هو بمنزل مكيدة ، ولم ينكر - عليه السلام - عليه بل روى أنه رحل عنها ، فيكون ذلك دليلاً على جواز مراجعته فى اجتهاده ورأيه فيلزم أن لا يكون شىء من الأحكام الشرعية عن اجتهاد ورأى.

وجوابه : /(٢٩٦/أ) منع جواز مراجعته فيما يصدر عن اجتهاده ورأيه مطلقا بل إنما يجوز فى الآراء والحروب ، فلم قلتم أنه يجوز فى الأحكام الشرعية الصادرة عن اجتهاد ورأى[5]؟ .

ورابعها : أن مخالفه عليه السلام يكفر بما تلونا من الآية ، ومخالفه فى الأحكام الاجتهادية لا يكفر* لقوله - عليه السلام - : « من إجتهد فأصاب فله

== ٣/ ٢٦٤ نهاية السول ٤/ ٥٣٦ .

(١) سورة الأنعام ، الآية (٥٠) .

(٢) سورة يونس ، الآية (١٥) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٩ ، ١٧٣ .

(٤) سورة النساء ، الآية (٦٥) .

(٥) انظر : التبصرة ص ٥٢٢ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤ ، ١٧ ، الأحكام للآمدى ٤/١٦٩، ١٧٣، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ .

* نهاية الورقة (١٤٠) من نسخة (ص) .

أجران ومن أخطأ فله أجر واحد[1] » . ومن له أجر فى عمل لا يكفر به وفاقا فليس شىء من أحكامه عن اجتهاد .

وجوابه : منع أن مخالفة فى الأحكام الاجتهادية لا يكفر ؛ وهذا لأن الحكم الاجتهادى وإن كان مظنوناً لكن الرسول ـ عليه السلام ـ لما أفتى به صار مقطوعاً به . لأنه لا يجوز أن يقر على الخطأ كما أن الحكم الاجتهادى إذا صار مجمعاً عليه صار مقطوعاً به ، واجتهاده ـ عليه السلام ـ ، وتقريره ـ عليه السلام[2] ـ لايتقاصر عن إجماع مجموع الأمة على الحكم الاجتهادى [فإن عصمتهم] [3] نتيجة عصمته ـ عليه السلام ـ ، والحديث محمول على الخطأ فى الحكم الاجتهادى الذى لم يصر مقطوعاً به؛ بدليل أن الحكم الاجتهادى إذا صار مجمعاً عليه لم يستحق مخالفه على ذلك أجراً بل ربما يضلل ويفسق[4] .

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٦/ ٢٦٧٦ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الأقضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٣/ ١٣٤٢ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية - باب فى القاضى يخطئ ٢/ ٢٦٨

وأخرجه الترمذى فى كتاب الأحكام - باب ما جاء فى القاضى يصيب ويخطئ ٢/ ٣٩٣ .

وأخرجه النسائى فى كتاب آداب القضاة - باب الإصابة فى الحكم ٨/ ٢٢٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الأحكام - باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق ٢/ ٣٩ .

وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الأقضية والأحكام ٤/ ٢٠٣ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب آداب القاضى - باب اجتهاد الحاكم فيما يسوغ فيه الاجتهاد وهو من أهل الاجتهاد ١٠/ ١١٨ .

(٢) لفظة (السلام) ساقطة من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١٥ ، ١٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ .

وخامسها : لو كان شيء من الأحكام الشرعية صادراً عن اجتهاده لجاز أن يخالف فيه ؛ لأن ذلك من لوازم الحكم الاجتهادى ، ولجاز أن يحصل لمخالفه أجر لما تقدم من الحديث لكنه باطل بالإجماع ، فوجب أن لا يكون شيء من الأحكام الشرعية مشروعاً بطريق الاجتهاد من جهته عليه السلام .

وجوابه : منع أن ذلك من لوازم الحكم الاجتهادى مطلقاً بل هو من لوازم الحكم الاجتهادى المظنون ، فأما إذا صار مقطوعاً به فلا (١) .

وسادسها : لو كان مأموراً بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية لكان عاملاً به ، وإلا قدح ذلك فى عصمته ، ولو كان عمل به لأظهره ، لئلا يكون موهماً شرعيته بطريق الوحى فإنه الأكثر ، والفرد يلحق بالأعم والأغلب فيكون مغرياً على الجهل ، ولكن ليقتضى به فما فعل ذلك فى غيره ، ولما توقف فى شيء عن الأحكام الذى سئل عنه على الوحى لتمكنه من معرفة الحكم فيه بطريق الاجتهاد والعقل وإلا كان مُؤَخِّراً للبيان عن وقت الحاجة ، فإن القدرة على تحصيل الشيء قد تجعل كحصول الشيء ، كما جعلت القدرة على تحصيل الماء كحصوله فى عدم جواز التيمم ، وهو غير جائز لكن ـ عليه السلام ـ توقف عليه فى كثير من المسائل كما فى مسائل الظهار (٢)

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ .

(٢) فى هذا إشارة إلى توقفه ﷺ فى أمر المُجَادِلَة وما نزل فيها من الآيات الكريمة ، وما روى فيها من الأحاديث التى بينت حكم الظِّهار .

أخرج ذلك أبو داود فى كتاب الطلاق - باب فى الظهار ١/ ٥١٣ .

وأخرجه الترمذى فى كتاب الطلاق -باب ما جاء فى كفارة الظهار ٢/ ٣٣٥ . وقال هذا حديث حسن .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق - باب الظهار ٦/ ١٦٧ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطلاق - باب الظهار ١/ ٣٨١ .

وانظر : تفسير الطبرى ٢٨/ ٢ ، وتفسير القرطبى ١٧/ ٢٦٩ .

وتفسير ابن كثير ٤/ ٣١٨ ، وفتح البارى ٩/ ٣٨٢ .

واللعان [1] فدل على أنه غير مشروع فى حقه [2] .

وجوابه : لعله إنما لم يظهره صـريحاً لعلمه ـ علـيه السلام ـ بمعرفـة الأمة ذلك من الأدلة التى ذكرناها على ذلك .

سلمنا أنه لابد من الإظهار لكن لا نسلم أنه لم يظهـره فلعله أظهره صريحاً لكنه لم ينقل لندرته.

سلمنا أنه لابد من النقـل لكن لا نسلم أنه لم ينقل ؛ وهذا فـإنه نقل طريق الاجتهاد فى حديث الخثعمية ، وفى حديث عمر فى قبلة الصائم ، فلعل ذلك كان طريقه فى معرفة ذلك الحكم فلما سئل عنه أجاب عنه بطريق اجتهاده .

وأما توقفه على الوحى فلعله كان فى الأحكام التى لا مجال للاجتهاد فيها. يؤكده : أنه إنما نقل عنه ـ عليـه السلام ـ التوقف فى الأصول المسـتقلة التى لا يمكن أن تقـاس على أصول أخر بجـامع معـتبر بل لا يعـقل معناها كـما فى الظهار واللعان وغيرهما دون تفاريع المسائل للأصول المستقلة .

سلمنا إمكان الاجتهاد فيما توقف فيه لكن الاجتهاد إنما يسوغ حيث علم أو ظن العجز عن وجـدان النص ، فلعله ـ عليه السلام ـ كان يتـوقف ريثما يعلم

---

(١) ورد فى توقفه ﷺ عن إجابة من وجـد مع امرأته رجلاً عما يفعل أحـاديث متعددة جاءت فى البخارى فى كتاب الطلاق - باب اللعان ٥/ ٢٠٣٢.

وباب من طلق بعد اللعان ٥/ ٢٠٣٣

وفى مسلم فى كتاب اللعان ٢/ ١١٢٩ .

وفى أبى داود فى كتاب الطلاق - باب فى اللعان ٢/ ٥٢٠

وفى الترمذى فى كتاب الطلاق - باب ما جاء فى اللعان ٢/ ٣٣٦

وابن ماجه فى الطلاق -باب اللعان ١/ ٣٨٢ .

(٢) انظر : التـبـصرة ص ٥٢٣ ، المسـتـصفـى ٢/ ٣٥٦ ، المحصـول جـ٢ ق ٣/ ١٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٠ ، مختصر ابن الحـاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٤ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٦ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٩ .

أو يظن أن الله تعالى لم ينزل عليه الوحى وحينئذ لم يكن مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة [1].

وسابعها : لو جاز له الاجتهاد فى الأحكام الشرعية لجاز لجبريل ـ عليه السلام ـ؛ وحينئذ لا يعرف أن هذا الشرع الذى جاءنا به محمد رسول الله ﷺ من وحى الله تعالى ، أو من اجتهاد جبريل ـ عليه السلام ـ .

وجوابه : أنه قياس خالٍ عن الجامع ، ثم الفرق ظاهر غنى عن البيان .

سلمنا عدم الفرق لكنه احتمال مدفوع بالإجماع [2].

وثامنها : أن تجويزه له يورث التهمة فى حقه وهى أنه ربما يعتقد أنه ـ عليه السلام ـ هو الواضع /(٢٩٧/أ) للشريعة من تلقاء نفسه وهو مما يوجب النفرة ويخل بمقصود البعثة وهو باطل قطعا .

وجوابه : أن التهمة إنما تتأتى إن لو أمكن وضع الشريعة بالاجتهاد لكن ذلك معلوم الامتناع ، فتكون التهمة زائلةً عنه لعدم إمكانه .

سلمناه لكن التهمة زائلة عنه فى وضع الشريعة بالرأى والاجتهاد بالمعجزات الدالة على صدقه فى كل ما يدعيه، ومعلوم أنه ادعى أن هذه الشريعة من جهة الله تعالى بالوحى والتنزيل لا من تلقاء نفسه فيلزم أن يكون صادقا فيه فتكون التهمة زائلة [3].

وتاسعها : أن الاجتهاد مشروط بعدم النص ، وهذا الشرط مفقود فى حقه

---

(١) انظر : التبصرة ص٥٢٣ ، المحصول جـ٢ ق٣/١٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٥ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق٣/ ١٧ ، ١٨ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٢ .

عليه السلام لأنه ما [1] من حالة إلا ويتوقع نزول الوحى فيها ، وإمكان نزول الوحى فى حقه كإمكان وجدان النص فى حقنا فما (٢)لم يحصل له اليأس عن نزول الوحى لا يجوز له الاجتهاد كما لا يجوز لنا الاجتهاد ما لم يحصل لنا اليأس عن وجدان النص[3] .

وجوابه : منع أن إمكان نزول الوحى فى حقه كامكان وجدان النص فى حقنا ؛ وهذا لأن الأصل فى كل معدوم دوامه واستمراره ، وليس الأصل عدم وجدان الموجود ، ولأن شرط صحة العمل بالاجتهاد عدم وجود النص ، لا عدم وجدانه، غاية ما فى الباب أنه إذا لم يجده جاز له العمل بالاجتهاد للضرورة ،ولهذا لو علم وجود النص بعد ذلك تبينا بطلان الاجتهاد من أصله، وليس كذلك فى صورة توقع نزول الوحى والنص فإنه لا يبطل العمل به إلا من حين نزول الوحى .

سلمناه لكن لا يشترط فى اليأس من نزوله أن يحصل له القطع بذلك بل يكفى فيه غلبة الظن * فلعله ـ عليه السلام ـ ما كان يجتهد حتى يحصل له غلبة الظن بعدم نزول الوحى فى تلك الواقعة [4].

وعاشرها : أجمعنا على أنه لا يجوز له أن يخبر ما لا يعلم كونه صدقا وإن غلب على ظنه صدقه ، فكذا لايجوز له أن يحكم بما لا يعلم كونه صواباً وحقاً وإن غلب على ظنه كونه صواباً وحقاً [5].

وجوابه : أنه قياس خال عن الجامع .

---

(١) لفظة (ما) ساقطة من (ص) .

(٢) فى الأصل : (فلما) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر : التبصرة ص٥٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٠ .

* نهاية الورقة (١٤١) من نسخة (ص) .

(٤) انظر : التبصرة ص٥٢٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥ .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٠ .

سلمناه لكن الفرق بينهما حاصل وبيانه من حيث الإجمال والتفصيل .

أما الإجمالى فهو : أن الإخبار بما لا يعلم كونه صدقاً لا يؤمن فيه عن الكذب الذى هو عبارة عن الاخبار عن الشىء خلافا ما هو عليه ، وذلك مما لا يجوز الإقدام عليه لأحد من الأمة فضلاً عن النبى ـ عليه السلام ـ بخلاف الحكم بطريق الاجتهاد فإنه وإن اختلف فى جوازه للنبى- عليه السلام- لكنه جائز للأمة وفاقا ، والاختلاف فى الحكم دليل على الاختلاف فى الحكمة.

وأما من حيث التفصيل فهو : أن الحكم بطريق الاجتهاد مما علم كونه صواباً وحقاً لا محالة أما على قولنا : كل مجتهد مصيب فظاهر ، وأما على قولنا : المصيب واحد فكذلك ؛ لأن المجتهد مأمور بالعمل بما غلب على ظنه أنه حكم الله ، فإن كان ذلك مطابقاً للواقع فذلك وإلا فيصير ما غلب على ظنه إذ ذاك حكم الله فى حقه ، فيكون العمل بمقتضى ما غلب على الظن حقا وصوابا قطعا .

سلمنا احتمال الخطأ للمجتهد فى الجملة لكن الرسول ممنوع عنه ؛ وهذا لأنا وإن جوزنا له الاجتهاد لكن لا يجوز له أن يخطئ فى اجتهاده فليس هو كالخبر الذى لا يؤمن فيه عن الكذب [1].

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٤ .

فــــــرع

إذا جوزنا له الاجتهاد فالحق عندنا أنه لا يجوز له أن يخطئ [(١)].

وقال أكثر أصحابنا يجوز[(٢)] لكن بشرط أن لا يقر عليه [(٣)].

لنا : أن تجويز الخطأ عليه غض من منصبه فوجب أن لا يجوز .

وأيضاً : فإن اجتهاده بتشريع الأحكام جار[(٤)] مجرى إبلاغ تشريعه فكما لا يجوز عليه الخطأ فى ذلك فكذا فيما نحن فيه[(٥)].

واحتج الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ على ذلك : بأنا مأمورون باتباعه فى الحكم لقوله تعالى : ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لا يؤُمنونَ حتى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بينهم ثم لا يَجِدواُ فى أنفسهم حَرَجاً مِمّاَ قَضَيْتَ[(٦)] ﴾ فلو جاز عليه الخطأ لكنا مأمورين بالخطأ وذلك ينافى كونه خطأ [(٧)].

---

(١) وإلى هذا ذهب الإمام الرازى والبيضاوى ، واختاره الشيخ المصنف وابن السبكى وقال أنه الصواب .

انظر هذا القول وأدلته فى : التبصرة ص٥٢٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٦، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٩، نهاية السول ٤/ ٥٣٧ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٨٧ ، المسودة ص٥٠٩ فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٢ .

(٢) كلمة (يجوز) ساقطة من (ص) .

(٣) وإلى هذا ذهب الأكثرون من الحنابله والحنفية وأصحاب الحديث وجماعة من المعتزله واختاره الآمدى وابن الحاجب . انظر هذا القول وأدلته فى :التبصرة ص٥٢٤ المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٦ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٣٠٣ ، المسودة ص٩٠٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٦٩ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٧ ، تيسير التحرير ٤/ ١٩٠ .

(٤) فى الأصل وفى (ص) (جاريا) .

(٥) انظر : التبصرة ص٥٢٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٨٧ .

(٦) سورة النساء ، الآية (٦٥) .

(٧) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٧ .

ولقائل أن يقول : الأمر باتباعـه إنما يكون بعد أن يقر عليه ، فإمـا قبله فلا يتصـور ذلك ؛ إذ المعنى منه أنه لايقـر عليه بحـيث إن /(٢٩٨/أ) يحكم به وبشرعه بل يُنَبَّه عليـه قبل ذلك والخصم لا يجوز أن يقر عليـه فلم ينتهض ما ذكره دليلا عليه [١].

واحتج على ذلك أيضا : بأن مجموع الأمة معصومة عن الخطأ فى اجتهادها فكذلك النبى عليـه السلام بل بالطريق الأولى ؛ لأن عـصمتـهم مستـفادة من عصمته ـ عليه السلام ـ ، ولأنه أكرم عند الله تعالى منهم [٢].

وفيـه أيضاً نظر ؛ من حيث إن ذلك إنما لا يجـوز لأن الأمة لو أخطأت لم يمكن أن يقال : إنهم لا يقـرون على ذلك لانقطاع الوحى بعد الرسـول عليه السلام فـيقضى ذلك إلى أن يبـقى الخطأ شرعاً دائمـاً ، وليس كذلك فى حق الرسول ـ علـيه السلام ـ ، فـإنه إذا اتفق ذلك منه ـ عليـه السلام ـ نبه عـليه بالتنزيل والوحى فافترقا [٣].

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُم [٤]﴾ والعفو لا يكون إلا عن خطأ .

وجوابه : أنا لا نسلم أن ذلك كان عن اجتهاد .

سلمناه لكن ذلك فى أمر الأمراء والحروب والمصالح الدنيوية ، والخصم ربما يجوز ذلك ، فلم قلت : يجوز مثله فى الأحكام ؟

---

(١) انظر : التبصـرة ص٥٢٥ ، مختصـر ابن الحاجب وشرحه للعـضد ٢/ ٣٠٤ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٨ .

(٢) هذا الدليل ذكره الشيرازى والآمدى ، فـانظر : التبصرة ص ٥٢٥ ، الأحكام ٤/ ٢١٧ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٤ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٤٣) .

سلمناه ، لكن لا نسلم أن العفو لا يكون إلا عن خطأ ، فلم لا يجوز أن يكون عن ترك الأولى [1]؟ فإن سيئات المقربين حسنات الأبرار [2].

وثانيها : قوله تعالى فى أسارى بدر : ﴿ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ [3] ﴾ وقال عليه السلام : « لو نزل عذاب من الله لما نجا إلا ابن الخطاب » [4].

---

(1) انظر : التبصرة ص٢٢٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/٢١٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٣ ، نهاية السول ٤/٥٣٨ ، وانظر كلام المفسرين على هذه الآية فى : تفسير الطبرى ١٠/١٠٠ ، فتح القدير للشوكانى ٢/٣٦٧ ، تفسير الألوسى ١٠/١٠٧ .

(2) قال فى الموضوعات الكبرى ص١٨٦ : حديث حسنات الأبرار سيئات المقربين : من كلام ابى سعيد الخراز .

قال الذهبى فى العبر ٢/٧٧ : هو الزاهد الكبير أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز شيخ الصوفية توفى سنة ٢٨٦ هـ.

(3) سورة الأنفال ، الآية (٦٨) .

(4) أخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره ١٠/٣٤ ، عن ابن زيد أنه قال : لم يكن من المؤمنين أحد ممن حضر إلا أحب الغنائم إلا عمر بن الخطاب جعل لا يلقى أسيرا إلا ضرب عنقه ، وقال : يارسول الله ما لنا وللغنائم نحن قوم نجاهد فى دين الله حتى يعبد الله ، فقال رسول الله ﷺ : « لو عذبنا فى هذا الأمر يا عمر ما نجا غيرك » ورواه البغوى كاملا فى تفسيره وبلفظ : « لو نزل عذاب من السماء ما نجا منهم غير عمر بن الخطاب وسعد بن معاذ »، انظر تفسيره بهامش الخازن ٣/٤٣ ، وانظر تفسير الألوسى ٩/٣٥ ، وقال الحافظ بن كثير : هذا الحديث بهذا اللفظ أى الذى ذكره المصنف ـ لم أره فى شيء من الكتب .

انظر : تحفة الطالب ص ٤٦٨ .

ثم ذكر ما جاء فى صحيح مسلم من حديث ابن عباس رضى الله عنهما فى قصة أسرى بدر فى حديث طويل أخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير باب الإمداد بالملائكة فى غزوة بدر وإباحة الغنائم ٣/١٣٨٥ .

وهذا يدل على أنه عليه السلام أخطأ فى أخذ الفداء .

وجوابه : بعض ماسبق[1] .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ[2] ﴾ فلما جاز الخطأ على غيره جاز أيضا عليه .

وجوابه : أنه لا يلزم من التساوى فى البشرية التساوى فى جواز الخطأ، فإن الافتراق بينه ـ عليه السلام ـ وبين غيره من البشر واقع فى أمور كثيرة [3].

ورابعها : قوله عليه السلام : « إنكم لتختصمون لدى ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذنه فإنما أقطع له قطعة من النار »[4] فلو لم يجز أن يقضى لأحد إلا بحقه لم يفد هذا .

---

(١) انظر : التبصرة والمحصول ، الموضعين السابقين .

(٢) سورة الكهف ، الآية (١١٠) .

(٣) انظر : التبصرة والمحصول الموضعين السابقين .

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب الشهادات - باب من أقام البينة بعد اليمين ٢/ ٩٥٢ من حديث أم سلمه ـ رضى الله عنها ـ .
وفى كتاب الحيل باب ولكل غادر لواء يوم القيامة ٦/ ٢٥٥٥ .
وفى كتاب الأحكام - باب موعظة الإمام للخصوم ٦/ ٢٦٢٢ .
وأخرجه مسلم فى كتاب الأقضية - باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة ٣/ ١٣٣٧ .
وأخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية - باب قضاء القاضى إذا أخطأ ٢/ ٢٧٠ .
وأخرجه الترمذى فى كتاب الأحكام - باب ما جاء فى التشديد على من يقضى له بشىء ليس له أن يأخذه ٢/ ٣٩٨ .
وأخرجه النسائى فى كتاب آداب القضاة - باب الحكم بالظاهر ٨/ ٢٣٣ .
وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الأحكام - باب قضية الحاكم لا تحل حراما ولا تحرم حلالا ٢/ ٣٩ .
وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الأقضية - باب الترغيب فى القضاء بالحق ٢/ ٧١٩ .
وأخرجه الإمام أحمد ٦/ ٢٠٣ ، ٢٩٠ ، ٣٠٨
وأخرجه البيهقى فى كتاب آداب القاضى - باب من قال : ليس للقاضى أن يقضى بعلمه ١٠/ ١٤٣ .

وجوابه : أن ذلك ليس مما نحن فيه [فى[1]] شىء ؛ لأن الحديث محمول على إقامة شــهادة الزور ونحوها ، وهو ليس من اجتهــاده ـ عليه السلام ـ فى شىء .

وخامسها : أنه يجــوز أن يغلط فى أفعــاله ، فيــجوز أن يغلط فى أقــواله كغيره من المجتهدين .

وجوابه : منع الحكم فى الأصل .

سلمناه لكنه قياس خال عن الجامع .

سلمنا حصول الجامع لكن يجوز علــيه الخطأ والغلط فى أفعاله ، ولا يجوز ذلك فى أقواله فيــما يتعلق فى الإبلاغ عن الله تعالى ، وتشــريع الشريعة التى أوحى بها إليه وفاقا ، فليس الأقوال كالأفعال فلم يصح قياسها عليه [2] .

---

(١) لفظة (فى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) راجع أدلة المجــيزين فى : التــبصــرة ص٢٤ ، المحصــول جـ٢ ق٣/ ٢٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢١٦ ، ٢١٧ ، مخــتصر ابن الحاجب وشرحه للعــضد ٢/ ٣٠٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٨ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٣ .

المسألـــه الثانيــــة

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد الرسول ـ عليه السلام[1] ـ .

فأما عــصره ـ عليه السلام ـ فقــد اختلفوا فيه فمــنهم من جوزه مطلقا وهو المختار [2].

ومنهم من منع منه مطلقا [3].

ومنهم من فَصَّل .

وهؤلاء فِرَقٌ .

أحدها : الذين قالوا بجواز ذلك لـلغائبين عن حضرة الرســول من القضاة والولاة دون الحاضرين [4].

وثانيها : الذين جوزوا ذلك للغائبين مطلقاً دون الحاضرين [5].

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥ .

(٢) وإليه ذهب أكثر الأصوليين ، واختاره الآمدى وابن الحاجب .

انظر : التبصرة ص٥١٩ ، المستـصفى ٢/ ٣٥٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٥ ، الروضة ص٣٥٤ الأحكام للآمـدى ٤/ ١٧٥ ، مـختـصر ابـن الحاجب وشـرحـه للعضـد ٢/ ٢٩٢، الإبهـاج ٣/ ٢٧٠ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٨ ، المسودة ص ٥١١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٨٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٤ .

(٣) وإليه ذهب أبو على الجبائى وأبو هاشم :

انظر : المعتـمد ٢/ ٧٢٢ ، التـبصرة ص٥١٩ ، المحـصول جـ٢ ق٣/ ٢٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥.

(٤) واختاره الغزالى وابن الصباغ ومال إليه إمام الحرمين

انظر : البـرهان ٢/ ١٣٥٥ ، المسـتـصـفى ٢/ ٣٥٤ ، المحـصـول ج٢ ق ٣/ ٢٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٠ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٨ .

(٥) نقله ابن السبكى عن قوم ، انظر : المصادر المذكورة فى (٣) من الصفحة السابقة

وثالثها : الذين قالوا بجواز ذلك [١]مطلقاً إذا لم يوجد من ذلك منع[٢] فأما إذا وجد ذلك فلا .

وهذا ليس بمرض ؛ لأن ما بعده أيضا كذلك فلم يكن له خصوصية بزمانه عليه السلام

ورابعها : الذين قالوا : إن ورد الإذنُ بذلك جاز وإلا فلا ، ثم منهم من نَزَّل السكوت عن المنع منه مع العلم بوقوعه * منزلة الإذن ، ومنهم من لم ينزله منزلته بل اعتبر صريح الإذن فيه [٣] .

ثم القائلون بجواز الاجتهاد اختلفوا فى وقوع التعبد به سمعاً :

فمنهم من قال : إن الاجتهاد كان متعبدا [به[٤]] للحاضرين والغائبين وهو المختار [٥]. ومنهم من منعه مطلقاً كأبى على وأبى هاشم [٦].

ومنهم من توقف فى ذلك بالنسبة إلى الفريقين .

ومنهم من توقف فى حق الحاضرين دون الغائبين وهذا اختيار القاضى عبد الجبار[٧] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) كلمة (منع) ساقطة من (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٤٢) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : التبصرة ص٥١٩ ، المستصفى ٢/ ٣٥٤ ، المحصول جـ٢ق٣/ ٢٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٠ ، نهاية السول ٤/ ٥٣٩ .

(٤) لفظة (به) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) والى هذا ذهب الآمدى وابن الحاجب . انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ .

(٦) راجع : المعتمد ٢/ ٧٢٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٦ .

(٧) انظر: المعتمد والأحكام للآمدى الموضعين السابقين،والراجح من هذه المذاهب مذهب القائلين بالجواز والوقوع فإن أدلة وقوع الاجتهاد من الصحابة فى السنة كثيرة متوافرة.

والدليل على جوازه مطلقا : أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا من جهة العقل ، ولا من جهة الشرع ؛ إذ لا يلزم من قول الرسول عليه السلام لبعض من حضره : لقد أوحى [إلى[1]] أنك مأمور بالاجتهاد ، ومأمور بأن تعمل بما غلب على ظنك محال / (٢٩٩/أ) لا من جهة العقل ، ولا من جهة الشرع لا لذاته وهو [ظاهر[2]] جداً ، ولا لغيره إذ الأصل عدمه فمن ادعى فعليه البيان ، فوجب أن يثبت جوازه إذ لا معنى للجائز إلا ذلك .

وأيضا : إن ما جاز به الحكم فى غير حضرة الرسول جاز به الحكم فى حضرته كالكتاب والسنة[3] .

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : أن الاجتهاد فى معرض الخطأ والغلط ، والنص آمن منه ، ومن هو فى عصره - عليه السلام - قادر على التوصل إلى الحكم بطريق النص ، وحينئذ يكون آمناً من الخطأ والغلط ، وسلوك الطريق المخوف مع القدرة على سلوك الطريق الآمن قبيح عقلا ، والقبيح غير جائز عقلاً .

وجوابه : منع المقدمة الأولى ؛ وهذا لأن الشرع لما قال له : أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل بما غلب على ظنك كان آمنا من الغلط ، لأنه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما أمر به .

سلمناه لكن لا نسلم أنه قادر على التوصل إلى النص ؛ وهذا لأن ورود النص ليس باختيار المكلف ومسألته ، بل جاز أن يسأل عن القضية ولا يرد فيها نص بأن يؤمر بالعمل فيها بما يغلب على ظنه ، ولا يمكنكم نفى هذا الاحتمال إلا إذا أثبتم نفى جواز الاجتهاد فبيان نفى جواز الاجتهاد بناء على

---

(١) لفظة (إلى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) كلمة (ظاهر) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : المعتمد ٢/٧٢٢ ، التبصرة ص٥١٩ ، الأحكام للآمدى ٤/١٧٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٠ ، نهاية السول ٤/٥٤٣ .

نفى هذا الاحتمال دور .

سلمناه لكن لا نسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح .

سلمناه لكن لا نسلم أن القبيح غير جائز عقلا [١].

وثانيها : أن الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا يفزعون إلى الرسول - عليه السلام - عند حدوث الوقائع ، ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لرجعوا إليه وحينئذ يجب[٢] أن ينقل كاجتهادهم بعده - عليه السلام - .

وجوابه : لعل ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم ظهور ذلك لكن سلوك إحدى الطريقتين المفضية إلى المقصود على سبيل السهولة لا يقتضى امتناع إفضاء الطريقة الأخرى إلى المقصود .

سلمناه لكن لا نسلم أنهم[٣] ما رجعوا إليه ؛ فلعلهم رجعوا إليه وإنما سألوا الرسول - عليه السلام - بعد اجتهادهم ، ليتأكد اجتهادهم بنص الرسول - عليه السلام - ولم تنقل تلك الاجتهادات ،إما لقلتها،أو لأنهم لم يظهروها ، أو اكتفاء بالنص[٤].

وثالثها : أن الحكم بالاجتهاد فى حضرة الرسول - عليه السلام - يعد من باب التعاطى والافتيات عليه فوجب أن لا يجوز .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه معدود منه وإنما يعد ذلك أن لو كان ذلك بغير الإذن، فأما إذا كان بإذنه كان ذلك امتثالاً لأمره [لا[٥]] افتياتا [٦].

---

(١) انظر :التبصرة ص٥٢٠ ، المحصول جـ٢ق٣/٢٦ ، ٢٧ ، الأحكام للآمدى ٤/١٧٧، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٩٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٠ ، نهاية السول ٤/٥٤٤ .

(٢) كلمة (يجب) ساقطة من (ص) .

(٣) كلمة (أنهم) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر: المحصول جـ٢ق٣/٢٧، الأحكام للامدى ٤/١٧٧، الإبهاج ٣/ ٢٧٠

(٥) لفظة (لا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٦) انظر : المصادر المذكورة .

وأما الدليل على وقوع التعبد به سمعاً فمن وجوه :

أحدها : قول الصديق - رضى الله عنه - لأبى قتادة[1] : (لاهاَ الله أذن لا يَعْمِدُ إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سَلَبَه) فقال - عليه السلام - : «صدق » [2] صَدَّقه فى فتواه ولم يكن ذلك عن نص وإلا لم يكن لتصديقه معنى ،ولكان الصديق أسنده لكونه أقرب إلى الإذعان والانقياد فهو إذن عن رأيه واجتهاده[3] .

وثانيها : ما روى عنه - عليه السلام - أنه حكَّمَ سعد بن معاذ [4] فى بنى قُرَيْظَة، فحكم بقتل مقاتلتهم ، وسبى نسائهم وذراريهم ، فقال عليه

---

(١) هو الحارث بن ربعى الأنصارى الخزرجى صحابى من الأبطال الولاة اشتهر بكنيته يقال له : فارس رسول الله ، مات سنة ٥٤ هـ بالمدينة وقيل بالكوفة .

انظر : أسد الغابه ٦/ ٢٥٠ ، الإصابة ١٥٨/٤ ، تهذيب التهذيب ١٢/ ٢٠٤ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب فرض الخمس ، باب من لم يخمس الأسلاب فى حديث طويل وفيه قصة ٣/ ١١٤٤ . وفى كتاب المغازى باب قول الله تعالى: ﴿ويوم حنين ﴾ ٤/ ١٥٧٠ .

وفى كتاب الأحكام باب الشهادة تكون عند الحاكم فى ولايته القضاء ٦/ ٢٦٢٢، ومسلم فى كتاب الجهاد والسير ، باب استحقاق القاتل سلب القتيل ٣/ ١٣٧٠ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد ، باب فى السلب يعطى للقاتل ٢/ ٦٤ .

وأخرجه الترمذى فى أبواب السير ما جاء فيمن قتل قتيلا فله سلبه ٣/ ٦١ .

وأخرجه الإمام مالك فى كتاب الجهاد ، باب ما جاء فى السلب فى النفل ٢/ ٤٥٤. وأخرجه الإمام أحمد ٥/ ٢٩٠ ، ٣٠٦ . وقوله : (لاها الله) هو قسم ومعناه : أى لا والله لا يكون الأمر ذا ، انظر : النهاية ٥/ ٢٣٧ ، مادة (لها) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ١٧٦/٤،مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ الإبهاج ٣/ ٢٧١ .

(٤) هو سعد بن معاذ بن النعمان الأنصارى الأشهلى سيد الأوس وحامل لوائهم يوم بدر ومناقبه كثيرة ، مات سنة خمس للهجرة . انظر : أسد الغابة ٢/ ٣٧٣ ، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢١٤ ، سير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٩ ، الإصابة ٤/ ١٧١ .

السلام: « لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة أرقعة[1]»[2].

وثالثها : ما روى عنه ـ عليه السلام ـ أنه قد أمر لعمرو بن العاص وعقبة ابن عامر[3] أن يحكما بين خصمين وقال لهما:[إن أصبتما فلكما عشر

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب المغازى ، باب مرجع النبى ﷺ من الأحزاب ٤/ ١٥١١ ولفظه : « قضيت بحكم الله وربما قال بحكم الملك »

وفى كتاب الجهاد والسير ، باب إذا نزل العدو على حكم رجل ٣/ ١١٠٧

وفى كتاب الاستئذان ، باب قول النبى ﷺ : قوموا إلى سيدكم ٥/ ٢٣١٠ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير ، باب جواز قتل من نقض العهد ٣/ ١٣٨٨ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الأدب ، باب ما جاء فى القيام ٢/ ٦٤٥ .

وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٣/ ٢٢ ، ٧١ .

وأخرجه البيهقى فى كتاب السير ، باب ما يفعله بذرارى من ظهر عليه ٩/ ٦٣ .

وقوله من فوق سبعة أرقعة : يعنى سبع سموات وكل سماء يقال لها رقيع والجمع أرقعة . وقيل الرقيع اسم سماء الدنيا فاعطى كل سماء اسمها .

انظر : النهاية مادة رقع ٢/ ٢٥١ .

(٢) ذكر الزركشى وغيره أن الاستدلال بهذين الحديثين ـ أى قول الصديق ؛ وتحكيم سعد ابن معاذ ـ على وقوع الاجتهاد من الصحابة فى عصره ﷺ فيه نظر :

أما الأول : فلأن ظاهر القصة أن الصديق لم يقله بالاجتهاد بل هو تنفيذ لقوله ﷺ:«من قتل قتيلا فله سلبه » .

وأما الثانى : فلأن محل النزاع حيث لم يوجد من الشارع إذن ،وهنا بخلافه فإنه ﷺ فوض الحكم إليه فى واقعة ،ولا يلزم من ذلك جواز الاجتهاد بغير إذنه عليه السلام.المعتبر ص٢٤٢.

(٣) هو عقبة بن عامر بن عيسى الجهنى ، يكنى أبا حماد ، وقيل غير ذلك كان قارئا عالما بالفرائض والفقه قديم الهجرة والسابقة والصحبة ولى أمرة مصر من قبل معاوية سنة ٤٤هـ، توفى فى خلافة معاوية سنة ٥٨ هـ .

له ترجمة فى الاستيعاب ٣/ ١٠٧٣،سير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٩ ، شذرات الذهب ١/ ٦٤ .

حسنات وأن أخطأتما فلكما حسنة واحدة][1]. وقد روى على غير هذا الوجه ؛ وهو صريح الدلالة فى جواز الاجتهاد بحضرته بالإذن[2].

وأما ما يدل على جواز ذلك للغائب عن حضرته فقصة معاذ حين بعثه قاضيا إلى اليمن ، وعتاب بن أسيد حين ولاه مكة .

فإن قلت : هذه أخبار آحاد فلا تفيد[3] القطع فلا يجوز التمسك بها فيما نحن فيه ، لأنها من المسائل العلمية .

سلمناه لكن إنما يدل على من منع ذلك مطلقا ، فأما من جوز ذلك بشرط الإذن فلا .

سلمناه لكنها أخبار خاصة فى حق بعض الناس فلا يثبت بها جواز الاجتهاد على سبيل العموم [4].

قلت : هذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد لكن تلقته الأمه بالقبول فجاز أن يقال أنها تفيد القطع للاتفاق عليه .

سلمنا أن كل واحد منها لا يفيد القطع لكن لم /(٣٠٠ / أ) قلت : إن مجموع [ما ورد (٥)] فى هذا الباب لا يفيد

---

(١) أخرجه الحاكم فى أول كتاب الأحكام ٤/٨٨ عن فرج بن فضالة عن محمد بن عبد الأعلى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ،ولم يخرجاه بهذه السياقة وخالفه الذهبى قائلا : قلت : فرج ضعفوه .
وأخرجه الدارقطنى فى أول كتاب الأقضية والأحكام ٤/ ٢٣ .
وهو مضطرب الإسناد وفيه فرج بن فضالة وهو ضعيف .
انظر : التلخيص الحبير ٤/ ١٨٠ ، مجمع الزوائد ٤/ ١٩٥ .

(٢) انظر : التبصرة ص٥١٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٢٧ ، ٢٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٦ ،مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ ، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٨ ، نهاية السول ٤/ ٥٤٦ ، تيسير التحرير ٤/ ١٩٥ .

(٣) فى (ص) : (فلا تقبل) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ق٣/ ٢٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٧ ، الإبهاج ٣/ ١٧١ ،نهاية السول ٤/ ٥٤٦ .

(٥) كلمة (ما ورد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

القطع فالمقصود إفادة القطع من مجموعها لا من كل واحد منها .

سلمناه لكن المُدَّعَى إنما هو حصول الظن لا القطع .

وأما قوله : إنها تفيد جوازه بشرط الإذن .

قلنا : بل تفيد جوازه مطلقاً فإن حديث أبى بكر - رضى الله عنه - يدل على المطلوب مطلقا ؛ لأنه ما كان مسبوقا بالإذن .

قوله : لا يثبت به الجواز فى حق عموم الناس .

قلنا : بل يثبت ، وهذا لأنه إذا ثبت جواز فى حق بعض من عاصره ممن هو بحضرته عليه السلام ثبت ذلك فى حق غيرهم ضرورة أنه لا قائل بالفصل.

سلمنا عدم دلالته على العموم ، لكن ليس المطلوب ذلك بل المطلوب بيان وقوع الإجتهاد ممن هو بحضرته * سواء كان بالإذن أو بغيره وقد ثبت ذلك فيكون المطلوب حاصلا[1].

وأما الإستدلال على المسألة بقوله تعالى : ﴿ **وشاورهم فى الأمر**[2] ﴾ من حيث إنه كان - عليه السلام - مأمورا بالمشاورة معهم ، ولا فائدة فى ذلك إلا جواز الحكم على حسب اجتهادهم فضعيف ، لاحتمال أن يقال : إن ذلك فى الحروب والآراء ومصالح الدنيا لا فى أحكام الشرع[3] .

(*) نهاية الورقة (١٤٣) من نسخة (ص) .

(١) انظر : ألاحكام للآمدى ٤/ ١٧٧ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١٥٩).

(٣) هذا ما استدل به الإمام الرازى فى المحصول جـ٢ق٣/ ٢٨،وانظر : نهاية السول ٤/ ٥٤٦.

المسألة الثالثة

فى شرائط المجتهد

اعلم أن المعتبر فى ذلك أن يكون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية من[1] أدلتها الشرعية ، ولا تحصل له هذه المُكْنَةُ إلا بأمور :

أحدها : أن يكون عارفاً بمعانى الألفاظ ومقتضياتها ؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم يفهم منه شيئا ، ولما كان اللفظ قد يفيد معنى بحسب المطابقة ، أو التضمن، أو الالتزام[2] ، وكل واحد منها إما بحسب الوضع اللغوى ، أو العرفى ، أو الشرعى ، وجب أن يعرف هذه الدلالات بهذه الاعتبارات، وكذلك يجب عليه أن يعرف سائر وجوه دلالات اللفظ كدلالة اقتضائه ، وإشارته ، وايمائه ، ومفهومه المخالف ، والموافق ، وكذلك يجب عليه أن يعرف [ما يتعلق بها من أحكام هذه الدلالة نحو أن يعرف][3] ما يجوز منها أن يجتمع مع الأخرى ، وما لايجوز ، وأن التى يجوز الاجتماع بينها يجب أن يحصل اللفظ عليها بأسرها عند تجرده عن القرينة المعينة لإحدى الدلالات منها[4].

---

(١) فى الأصل وفى (ص) : (عن) .

(٢) المطابقة هنا :دلالة اللفظ على كل معناه الذى وضع له كدلالة بيت الشعر على شطريه،والتضمن : دلالة اللفظ على بعض معناه كدلالة بيت الشعر على أحد شطريه، ودلالة الأصبع على أنملة منه .

والالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه ولكنه تابع كدلالة الغراب على شدة الحذر.

انظر : الأحكام للآمدى ١/ ١٥ ، شرح تنقيح الفصول ص٢٤ ، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٧.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر: المستصفى ٢ / ٣٥١ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ٣٠ الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٤.

وثانيها : أن[1] يعرف من حال المُخَاطِب أنه يعنى باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد عن القرينة المعينة ، وإن كان معها قرينة مما تقتضيه القرينة ؛ لأنه لولا ذلك لما حصل الوثوق بشيء من الأحكام ، ولا بالخبر ولا بالوعد والوعيد، لجواز أن يقال : إنه عنى بالخطاب الذى يدل ظاهره على حكم أو خبر أو وعد أو وعيد غير ظاهره مع أنه لم ينبه عليه [2].

واختلفوا فى طريق العلم إلى ذلك :

فقالت المعتزلة : إنما يعرف ذلك بحكمة المتكلم ، أو بعصمته ، أما الأول فمبنى على أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغنائه عنه ، ومتى كان كذلك يستحيل منه فعله لعدم الداعى إليه[3] .

وأما أصحابنا[4] لما [5] لم يقولوا بالتحسين والتقبيح العقلى لم يمكنهم بناء ذلك عليه بل قالوا : إنا وإن جوزنا ذلك من الله تعالى بناء على أنه لم يقبح شىء من الله تعالى بل كل شىء منه حسن ، لكن مع ذلك نقطع بأنه لم يقع فإن حسن الشىء لا يقتضى وقوعه ، وهذا كما أنا نجوز انقلاب ماء الأدوية دماً عبيطاً ، وإنقلاب الأحجار ذهباً إبريزاً ، وتولّد الإنسان الشيخ لا من الأبوين دفعة ، ومع ذلك فإنا نقطع بأنه لا يقع فكذا ما نحن فيه ، فإنا وإن جوزنا من الله تعالى كل شىء ، لكن الله تعالى خلق فينا علماً ضرورياً بأنه لا يعنى من هذه الألفاظ إلا ظواهرها، فلذلك آمِنا من وقوع التلبيس[6] .

---

(١) فى الأصل وفى (ص) : (أنه) والتصويب من المحصول جـ٢ق٣/ ٣١ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ٣١ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣١ .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٣١ .

(٥) لفظة (لما) ساقطة من (ص) .

(٦) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٣١ .

تنبيـــه

قد عـرفت أن اللفظ إذا كان مـعه قرينة كـان المراد منه ما تدل عليـه القرينة فيجب على المجتهـد أن يبحث عن القرينة إلى أن يغلب على الظن وجودها أو عدمها فيعمل بمقتضاها إن وجدها وإلا فيما يقتضيه اللفظ ظاهراً .

ثم القرينة قد تكون سمعية ، وقد تكون غير سمعية ، وهى إما عقلية ، أو حالية.

أما السـمعية فهى تـبين جواز ما يراد من اللفظ ، ومـا لا يراد منه ، وتبين أيضا ما هو المراد منه ، ومـا هو غير المراد منه بخلاف القرينة العقلـية فإنها لا تبين إلا الجواز دون الوقوع .

ثم السمعية إما مُخَصِّصَة ، وإما مُعَمِّمَة ، والمخصصة إما مخصصة للأعيان وهو المسمى بالتخصيص،وإما للأزمان وهو المسمى بالنسخ.والمعممة/(١٠٣/أ) هى التى تقتضى تعميم الخاص وهو القياس .

وأما القرينة الحالية فإنها تبين الوقوع دون الجواز إذ لا دلالة للأقوال[١] على ما يجـوز من الأحوال وما لا يجـوز منها ، نعم لها دلالة على الوقـوع بسبب شهادة الحال ثم الدلائل السمعية [وقرائنها السمعية][٢] والحالية قد تكون غائبة عن المجـتهـد ، فلابد وأن يكون لنقـلها إليـه طريق وهى : إما الآحـاد ، أو التواتر، والأول يفـيد الظن، والثـانى يفيد القطع ، لـكن بشرائط [ولابد وأن يكون عارفا بشرائط] [٣] كل واحد من الطريقتين[٤] .

---

(١) فى (ص) : (إذ دلالة الأحوال) .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣١ ، المستصفى ٢/ ٣٥٣ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٢ .

وثالثها : أن يكون عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وبطرق استنباطاتها [منها[1]] ووجوه دلالتها وشرائطها [2] .

ثم قيل[3] : مدارك الأحكام أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل فلابد من العلم بهذه الأربعة ، ولابد معها من أربعة أخرى اثنان مُقَدِّمَان ، واثنان متممان ، فهذه العلوم الثمانية لابد من بيانها ، وبيان القدر الذى لابد للمجتهد من معرفته .

فأما كتاب الله تعالى فلا يشترط معرفة جميعه ، بل ما يتعلق منه بالأحكام، وهو خمسمائة آية[4] ، ولا يشترط حفظها ، بل يكفى أن يكون عارفا بمواقعها حتى يطلب منها الآية التى يحتاج إليها عند نزول الواقعة .

وأما السنة فلا يشترط أيضاً معرفة جميعها ، بل ما يتعلق منها[5] بالأحكام وهى مع كثرتها مضبوطة فى الكتب المصنفة فى هذا الفن ، ثم لا يشترط حفظها بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة إليها .

وأما الإجماع فينبغى أن يكون عالماً بمواقعه ، حتى لا يفتى بخلاف الاجماع، وطريق ذلك : أن لا يفتى إلا بشىء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين ، أو يغلب على ظنه أنه واقعة وقعت فى هذا العصر وليس فيها

---

(١) لفظة (منها) ساقطة من الأصل ، ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٣ ، والإبهاج ٣/ ٢٧٣ ، والمصادر السابقة .

(٣) القائل هو الإمام الغزالى انظر: المستصفى ٢/ ٢٥٣ ، والمحصول جـ٢ ق٣/ ٣٣ .

(٤) اعترض الشوكانى وغيره على هذا التقدير : بأن فى القرآن الكريم من الآيات التى يمكن استخراجها أحكام منها أضعاف أضعاف هذا العدد إلا أن يقصد بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام .

انظر : إرشاد الفحول ص ٢٥٠ ، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٠ ، نزهة الخاطر العاطر ٢/ ٤٠٢ .

(٥) فى الأصل (منه) والمثبت فى (ص) .

خوض للمتقدمين .

وأما العقل، فيعرف البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك به مادام لم يرد [دليل[1]] ناقل من النص ، أو إجماع ، أو غيرهما ، فهذه هى العلوم المعتبرة بالمدارك الأربعة[2] ، واعلم أن هذا ما ذكره الشيخ الغزالى ، ونقله الإمام عنه ، ووافقه على ذلك ، ولم يذكر فيه القياس ، فإن كان ذلك بناء على أنه متفرع [3]*[من الكتاب[4]] والسنة فالإجماع والعقل أيضاً كذلك ، فكان يجب أن يذكرهما ، وإن كان ذلك بناء على أنه ليس بمُدْرَك فكونه حجة ينفى ذلك ، بل هو أيضا مُدْرَك من المدارك فينبغى أيضا أن يكون المجتهد عارفاً به ، وبأنواعه ، وأقسامه ، وشرائطه المعتبرة والطرق الدالة على العلة فيه[5].

وأما العلمان المقدمان :

فأحدهما : علم شرائط الحد والبرهان ، والعلم المتكفل ببيان ذلك هو المنطق ، ولا يشترط فى ذلك أن يكون بالغاً إلى الغاية القصوى ، نحو أن يعرف نوادر أحكام الحد ، وأن يعرف طرق الإنتاجات البعيدة من المتصلات ، والمنفصلات ، والمختلطات ،بل يكفى أن يكون فى المرتبة الوسطى من ذلك .

وثانيهما :معرفة النحو واللغة والتصريف ، [لأن شرعنا [6]] عربى فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب ،وقد تقدم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[7] ،ولا يشترط فى ذلك أن يكون بالغا إلى حد

---

(١) كلمة (دليل) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر المستصفى ٢/ ٣٥٠، ٣٥١ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٢،نهاية السول ٤/٥٤٧ -٥٥١ .

(٣) (ص) : (ليس متفرع) .

(*) نهاية الورقة (١٤٤) من نسخة (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، ومثبت فى (ص) .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٠ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٢ ، نهاية السول ٤/ ٥٥١ .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٧) انظر : الجزء الأول ورقة (٨٨) .

الأصمعى[١] ، والخليل[٢]، وسيبويه[٣] ، بل يكفى فى ذلك أن يكون عارفاً بأوضاع العرب بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة ، والراجحة عن المرجوحة ، فإنه يجب حمل كلام الله وكلام رسوله على ما هو الراجح وإن كان عكسه مرجوحا جائزا فى كلام العرب ، وبحيث يميز بين دلالة المطابقة ، والتضمن ، والالتزام ، وبين المفرد والمركب وسائر الأقسام التى ذكرناها فى اللغات[٤].

وأما المتممان :

فأحدهما : يعم الكتاب والسنة وهو علم الناسخ والمنسوخ ، وأسباب

---

(١) هو عبد الملك بن قريب بن على بن أصمع الباهلى أبو سعيد الأصمعى ، راوية العرب ، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان .

له تصانيف كثيرة ، منها « الإبل » و « الخيل » و «الدارات » وغير ذلك . مولده سنة ١٢٢ هـ ، ووفاته سنة ٢١٦ هـ .

وفيات الأعيان ٣/ ١٧٠ .

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى الأزدى اليحميدى أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، وواضع علم العروض ، وهو أستاذ سيبويه النحوى ، ولد ومات فى البصرة وعاش فقيرا صابرا له كتاب «العين » فى اللغة و « معانى الحروف » و« كتاب العروض » مولده سنة ١٠٠ هـ ، ووفاته سنة ١٧٠ هـ .

وفيات الأعيان ١/ ١٧٢ .

(٣) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى بالولاء أبو بشر الملقب سيبويه ، إمام النحاة البصريين ولد فى إحدى قرى شيراز سنة ١٤٨ هـ ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ، فأخذ عنه ثم رحل إلى بغداد فناظر الكسائى ، وتوفى بالأهواز سنة ١٨٠ هـ وقيل فى زمان وفاته ومكانها غير ذلك . انظر ترجمته فى :

تاريخ بغداد ١٢/ ١٩٥ ، وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣ ـ ٤٦٥ ، وبغية الوعاة ٣٦٦ ، ٣٦٧.

(٤) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥١ ، المحصول جـ٢ق٣/ ٣٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٢ ، نهاية السول ٤/ ٥٥١ ، ٥٥٢ .

النزول فى النصوص الأحكامية .

وثانيهما :مختص بالسنة وهو علم الجرح والتعديل ، ومعرفة أحوال الرجال ،ومعرفة الصحيح منها عن غيره من المطعون والمردود وغيرهما ، ولا يشترط فى ذلك أن يعرف ذلك بالنظر ، والاختبار ، والتواتر فإن كل ذلك متعذر أو متعسر فى الذين درجوا ، وطالت مدتهم ،وكثرة الوسائط بيننا وبينهم بل يكفى فى ذلك أن يعرف بالتقليد بتقليد الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم /(٣٠٢/٢/أ) كالإمام أحمد ، وصاحبى الصحيحين مسلم[١] والبخارى[٢] وأمثالهم ـ رحمهم الله تعالى[٣] ـ .

ولا يشترط معرفة علم الكلام بل يكفى أن يعرف منه ما يصح به إسلامه كوجود الرب تعالى وتوحيده ، وكونه عالما بكل المعلومات ، وقادرا على كل المقدورات ، وكونه حياً مريداً ، وما يتوقف عليه صحة التكليف ككونه متكلماً آمراً وناهياً ، ولا يشترط معرفة هذه الأشياء بالدليل والبرهان بل يكفى فيه التقليد لأنه يصح إسلام المقلد على الأصح ، ويصح منه الاستدلال بالأدلة الشرعية إذ ذاك ولا يعتبر فيه سوى الإسلام ، والتمكن من استنباط الأحكام

---

(١) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى من أئمة المحدثين . أشهر كتبه : صحيح مسلم "وصحيحه يلى صحيح البخارى من حيث الصحة من تصانيفه أيضا " المسند الكبير " مرتب على الرجال وكتاب "العلل ". مولده ٢٠٤ هـ ،ووفاته ٢٦١ .
تذكرة الحفاظ ٢/ ١٥٠ ، تهذيب التهذيب ١٠/ ١٢٦ .

(٢) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخارى ، حبر الإسلام والحافظ لحديث رسول الله ﷺ ، له كتاب " الجامع الصحيح " الذى هو أوثق كتب الحديث، وله أيضا " التاريخ " و" الضعفاء " ،و" الأدب المفرد " وغيرها . مولده سنة١٩٤هـ، ووفاته سنة ٢٥٦ هـ .
انظر : ترجمته فى تاريخ بغداد ٢/ ٤ ـ٣٦ ، تذكرة الحفاظ ٢/ ١٢٢ ، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٧ شذرات الذهب ٢/ ١٣٤ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٥٣ .

عن الأدلة وهو حاصل إذ ذاك [١].

وأما تفاريع الفقه فغير معتبر معرفتها ؛ لأن هذه التفاريع فرع الاجتهاد ، فلو اعتبرت معرفتها فيه لزم اشتراط الفرع فى الأصل وأنه دور [٢].

واعلم أن الإنسان كلما كان أكمل فى معرفة أصول الفقه كان منصبه أتم وأعلى فى الاجتهاد ، لأنه قد ظهر مما تقدم ذكره أن أهم العلوم فى الاجتهاد إنما هو علم أصول الفقه ، وإذا كان الإنسان فيه أكمل لزم منه أن يكون منصبه فى الاستدلال والاجتهاد أتم وأعلى ، ثم ضبط القدر الذى لا تحصل صنعة الاجتهاد بدونه كالأمر المتعذر ، وإنما يتبين القدر المعتبر منه فيه بنوع من التقريب وهو الذى تقدمت الإشارة إليه[٣] .

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٥٣.

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٣ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٥٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٦ .

وما سبق من الشروط هى شروط المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع المسائل الاجتهادية من مختلف الأبواب والقضايا والأشخاص بما يؤديه إليه اجتهاده .

انظر : شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٧ ، وانظر فى شروط الاجتهاد بالإضافة إلى ما سبق ذكره من المراجع :

الرسالة ص٥٠٩ ، ومابعدها ، الروضة ص٣٥٢ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٧ ، الموافقات ٤/ ٦٧ ، مختصر الطوفى ص١٧٣ ، صفة الفتوى ص١٦ ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٣ .

المسـألة الرابعـة

اختلفوا فى أن صفة الاجتهاد هل تحصل فى فن دون فن أم لا[1]؟

فذهب الأكثرون[2] إلى أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة إلى فن ، دون فن ، بل بالنسبة إلى مسألة دون مسألة ، خلافا لبعضهم[3].

لنـا : أن الغالب أن أصـول فن لا توجد فى فن آخر لا سيـما الأجنبى منه غاية المجـانبة،فإذا عـرف ما ورد فيه من النصـوص ، والإجماع ، والقـياس، وعلم كيـفية اسـتنباط أحكام ذلك الفن من تلك الأصـول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن فيتمكن من الاجتهاد فيه كالمجتهد المطلق.

غاية ما فى الباب أن يقال : لعله شذ منه شيء ، ولكن النادر لا عبرة به كما أن المجتهد المطلق وإن بالغ فى الطلب ، فـإنه يجوز أن يكون قد شذ عنه شيء بل أشيـاء ولهذا نقل عن مـالك ـ رحمـه الله تعالى ـ أنه سئل عـن أربعين

---

(١) هذه المسألة هى مسألة تجزئ الاجتهاد

(٢) ومنهم الغزالـى والآمدى وابن السبكى والكمـال ابن الهمام من الحنفية ومن المعـتزلة الجبائى وأبو عبد الله البصرى ومن الحنابلة ابن تيمية وابن القيم وغيرهم وهو الحق كما قال الرازى وغيرهم .

انظر المعتمـد ٢/ ٩٣٢ ، المستصفى ٢/ ٣٥٣ ، المحـصول جـ٢ ق٣/ ٣٧ ، الروضة ص٣٥٣ الأحكام للآمدى ٤/ ٦٨ ، الموافقات ٤/ ٦٨ ، مجموع الفتاوى ٢/ ٤ /٢ ، ٢١٢ ، أعـلام الموقـعين ٤/ ٢١٦ ، ٢٧٥ ، الإبهـاج ٣/ ٢٧٤ ، نهـاية السـول ٤/ ٥٥٥ ،مع حاشية المطيعى، تيسير التحرير ٤/ ١٨٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٥

(٣) وهو منقول عن الإمام أبى حنيفة واختاره الشوكانى

انظر المحصول جـ٢ ق٣/ ٣٧ ، مختصـر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٩ . شرح وتنقيح الفصـول ص٤٣٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٤ . نهاية السول ٤/ ٥٥٥ . تيسير التحرير ٤/ ١٨٢ . فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٤ . إرشاد الفحول ص ٢٥٥

والمذهب الثالث هو أن الاجتهاد يتجزأ فى الفرائض دون غيرها من أبواب الفقه

مسألة فقال فى ست[1] وثلاثين منها : لا أدرى[2] ، مع جلالة قدره ، وإطباق الخلق كلهم على علو رتبته فى الاجتهاد المطلق[3] .

== انظر : الفتوى ص٢٤ ، أعلام الموقعين ٤/ ٢٧٥ ، والمراجع السابقة .

(١) فى الأصل : (ستة) والصواب : ست .

(٢) قال ابن كثير فى تحفة الطالب ص٤٥٦، ٤٥٧، رأيت فى بعض الكتب فى أدب المفتى والمستفتى : أن الهيثم بن جميل قال : (شهدت مالكاً ، وقد سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين منها لا أدرى) . وكذلك نقلها الشيخ محى الدين النووى فى مقدمة شرح المهذب، المجموع ١/ ٧٤ .

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٢٥٤ ، المحصول جـ٢ق ٣/ ٣٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٤ .

الفصل الثانى
فى المجتهد فيه

وفيه مسائل :

الفصـل الثـانى
فى المجتهـد فيـه

وفيـه مسـائـل :

المسـألة الأولـى

ذهب الجماهير إلى أنه ليس كل مجتهد فى الأصول مصيباً ، وأن الإثم غير محطوط عنه إذا لم يصادف ما هو الواقع ، وإن بالغ فى الاجتهاد والنظر سواء كان مدركه عقلياً كحـدوث العالم ، وخلق الأعمال ، وعلى هذا كل العقليات وإن لم تكن من مسائل الأصول ، أو شرعـياً لا بمعنى أنه يعرف بمدرك شرعى فإنه حينئذ يلزم أن يكون أكثر مسائل أصول الدين شرعياً ؛ لأن له أيضا مدركا شرعياً بل يعنى أنـه لا يعرف إلا بمدرك شرعى كعذاب القبروحـشر الأجساد ، ومن صفات الرب كالسمع والبصر وكونه مرئياً عند من يجعلها سمعية(١) .

ونقل عن الجاحظ ، وعبيد الله بن حسين العنبرى(٢) : أن كل مجتهد فى

---

(١) انظر: فى مـذهب الجماهـير : المعتـمد ٢/ ٩٨٨ ، التـبصـرة ص٤٩٦ ، المستـصفى ٢/ ٣٥٧، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٢ ، الروضـة ص٣٥٩، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ ، المسودة ص٤٩٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٥، تيسير التحرير ٤/ ١٩٥ .

(٢) هو عبيد الله بن الحسين العنبرى من تميم ولد سنة ١٠٥ هـ كان قاضياً وفقيهاً من أهل البصرة توفى سنة ١٦٨ هـ .

انظر ترجـمتـه فى طبـقات الشيـرازى ص٩١ ، تاريخ بغداد ١٠/ ٣٠٦ ، تهـذيب التـهذيب ٧/ ٧ . وقـد نقل الحـافظ ابن حجـر فى تهـذيب التهـذيب ٧/ ٧ ، ٨ أن العنبرى رجع عن رأيه ذاك وقال : لأن أكون ذنَباً فى الحق أحب إلىّ من أن أكون ==

الأصول مصيب[1] .

فإن أراد ا بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجا عن غريزة العقل ، وإنخرطافى سلك : ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل [2]﴾ .

وإن* أرادا به نفى الحرج والإثم ، والخروج عن عهدة التكليف ، فهذا وإن كان معقولاً غير مخالف لقضية العقل لكنه خروج عن المنقول ، ومخالف للأدلة النقلية . ومعنى كونه مصيباً هو أنه مصيب بما كلف [به[3]] مما هو داخل تحت وسعه وقدرته وهو بذل جهده ووسعه فى النظر والاجتهاد .

احتج الجماهير بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار[4] ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم[5] ﴾ وقوله تعالى / [٣٠٣/أ] : ﴿ ويحسبون أنهم على شىء ألا إنهم هم الكاذبون[6] ﴾ وغيرها من الآيات الدالة على ذم الكفار بسبب عقائدهم .

ووجه التمسك بها : أنه ذمهم على عقائدهم وظنونهم وتواعدهم على ذلك

== رأساً فى الباطل .

(١) انظر : فى مذهب الجاحظ والعنبرى :

المعتمد ٢/ ٩٨٨ ، التبصرة ص٤٩٦ ، المستصفى ٢/ ٣٥٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤١ ، الروضة ص٣٦٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ المسودة ص٤٩٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/ ١٢٤ ـ ١٥٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٥ ، تيسير التحرير ٤/ ١٩٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية (١٧٩) .

(*) نهاية الورقة (١٤٥) من نسخة (ص) .

(٣) لفظة (به) ساقطة من الأصل ، ومثبتة فى (ص) .

(٤) سورة ص ، الآية (٢٧) .

(٥) سورة فصلت ، الآية (٢٣) .

(٦) سورة المجادلة ، الآية (١٨) .

بالنار من غير فصل بين المعاند وغيره مع استحالة كون كلهم معاندين عادة فلو كان المجتهد منهم معذوراً لما كان كذلك[1] .

فإن قيل : الذم إنما توجه على الكافر ، والكافر إنما هو الساتر ؛ إذ الكفر فى اللغة هو : الستر ومنه يقال للمزارع : كافر ويقال : ليل كافر ساتر ، ومنه قيل : كفر النجوم ظلامها [2]، والأصل عدم التغيير ، وهو إنما يصدق على الذى عرف الحق وستره ، فأما الذى ما عرف ذلك بل عرف أن ما عدا دينه الذى هو عليه بلطل فلا يصدق عليه أنه كافر ؛ إذ لا يصدق عليه أنه ساتر .

سلمنا أنه يصدق عليه لكن يجب تخصيصه عنه لما سنذكر من الدلالة عليه .

سلمنا عدم التخصيص لكن إنما ذمهم على ظنهم ، فلعلهم ما عولوا فى أنظارهم على ما هو دليل عندهم وفى اعتقادهم وإن كان شبهة فى نفس الأمر فإن الشبهة دليل فى اعتقاد من اشتبه عليه ، ولو كان ما تمسكوا به شبهة لكان يجب أن يفيد لهم العلم ،ولما لم يكن كذلك دل على أنهم عوّلوا على ما اعتقدوه أنه يفيد الظن مع أن المطالب يقينية فلا جرم ذمهم[3] .

قلنا : لا نزاع أن الكفر فى اللغة قد جاء بمعنى الستر ، لكنا ندعى أنه صار فى عرف الشرع حقيقة فى من انتحل ديناً مخصوصاً سواء عرفه حقا أو باطلا ، والتغيير وان كان خلاف الأصل لكنه يصار إليه عند قيام الدلالة عليه وها هنا كذلك :

أما أولاً: فلتبادر الذهن إليه عند سماع لفظ الكافر من غير فهم معنى الستر.

وأما ثانياً :فلأن كثيراً من العوام يعرفون معنى الكافر[4]مع أنهم لم يعرفوا

---

(١) انظر : المستصفى ٢/٣٥٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٤ .

(٢) انظر: المصباح المنير ص ٥٣٥ ، مادة (كفر) ، المعجم الوسيط ٢/ ٧٩، المادة نفسها.

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٣ ، ٤٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، ومثبت فى (ص) .

أنه فى أصل اللغة للستر .

وأما ثالثاً : فبالإجماع ؛ إذ الإجماع منعقد على إطلاقه على من انتحل ديناً مخصوصاً سواء كان مقلداً فيه ، أو مجتهداً ، أو معانداً .

ولا نسلم أنه إنما يصدق على من عرف الحق وستره ؛ وهذا لأن ستر الشيء لا يتوقف على العلم به ، الا ترى أن من بسط ثوبا فى مكان وكان فيه شيء لم يبصره يقال : ستره بالثوب .

قوله : يجب تخصيصه .

قلنا : إنه خلاف الأصل .

وأما ما يذكرونه من الأدلة فسيأتى جوابه .

قوله : لعل متمسكهم فى الاجتهاد أدلة ظنية .

قلنا : يستحيل ذلك عادة فإن كون كل الكفرة أطبقوا على التمسك بما يشبه الدليل الظنى دون ما يشبه الدليل الذى يفيد العلم يستحيل عادة ، ثم كون بعضهم بل أكثرهم جازمين بصحة ما هم عليه من الاعتقادات الفاسدة ينفى ذلك ، وأيضا : فلأن ما ذكروه يقتضى عدم توجه الذم إليهم على تقدير أن يكون اعتقادهم بناء على الشبهة التى توجب قوة تلك الاعتقادات الفاسدة وهو معلوم الفساد بالضرورة [1].

وثانيها : أنا نعلم بالضرورة أنه ـ عليه السلام ـ كان يكلف اليهود والنصارى وسائر أصناف الكفار بالإيمان به وبما أنزل اليه ، وذمهم على ترك ذلك وإصرارهم على عقائدهم ، وأباح قتلهم وأسرهم وأسر أولادهم ونسائهم ، ورمى ديارهم بالنار والمنجنيق وغير ذلك من أنواع التنكيل والتعذيب من غير فصل بين المعاند والمجتهد والمقلد مع أنا نعلم بالضرورة أن كلهم ما كانوا معاندين بل المعاند أقلهم ، وهذا لأن الأحبار منهم والقسيسين العارفين للكتاب

---

(١) انظر الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٠ .

كما أنزل من غير تبديل وتحريف فى غاية القلة ، وهم الذين وصفهم الله تعالى بالعناد حيث قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُم[1] ﴾ وقليل من غيرهم كما روى عن بعض المشركين أنه كان يعترف بنبوته فى الباطن وما كان يؤمن به للعار ؛ فلو كان غير المعاند منهم ،أوالمجتهد منهم معذوراً لما جاز ذلك منه ـ عليه السلام[2] ـ .

واعترض عليه : بأنا لا نسلم أنه ـ عليه السلام ـ ذمهم وأباح قتلهم وأسرهم وغير ذلك من العقوبات لاعتقادهم الغير المطابق /(٣٠٤/أ) ولجهلهم ، بل لتركهم التعلم بما علموا ، أو عدم توجيههم نظرهم وفكرهم فيما دعوا إليه ونبهوا عليه ،وإصرارهم على عقائدهم الأولى مع أنهم أرشدوا إلى دلائل العقائد الحقة[3] .

وأجيب عنه : أن حمل ذلك على أن كلهم [تركوا][4] التعلم وأعرضوا عما أرشدوا إليه وأصروا على عقائدهم الأوَّلة مع أنهم نبهوا على طرق العقائد[5] الحقة متعذر العادة ، كما أن حمل ذلك على كون كلهم معاندين متعذر عادة ، فلم يبق إلا الحمل على أن بعضهم كانوا مقلدة وهم الأكثرون ، وبعضهم كانوا معاندين وهم الأقلون ، وبعضهم كانوا مجتهدين ومعتقدين حقيته بناء على شُبَه اعتقدوها دلائل كأكثر اليهود ، فإنهم يحتجون على حقية دينهم باستحالة نسخه بما يدل عليه من المعقول أو المنقول ، وكذلك غيرهم من الكفار من أهل الملة وغيرهم ، ولأنا نعلم بالضرورة من حال النبى والصحابة أنه لو جاءهم واحد من الكفرة وقال [لهم[6]] ظهر لى حَقية دينى بناء على

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٤٦) .

(٢) انظر: المستصفى ٣٥٩/٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٢ ، الأحكام للآمدى ١٧٨/٤ .

(٣) انظر : المستصفى ٣٥٩/٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٩

(٤) لفظة (تركوا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) فى الأصل وفى ص: (عقائد) .

(٦) لفظة (لهم) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

الدلائل القاطعة فى زعمه ، وهى شبهة فى نفس الأمر ، فإنه ـ عليه السلام ـ ما كان يعذره ولا الصحابة بل كانوا يوبخونه ويذمونه ويبيحون قتله وقتاله كغيره من الكفار بل ربما كان كفره عندهم أعظم من كفر المقلدة * ، وبالجملة عدم اعذار الكفرة على العموم سواء كانوا مجتهدين أو غير مجتهدين معلوم من دين محمد عليه السلام ويؤكده العمومات(1) التى تدل على أن الكفر والشرك لا يغفر مطلقاً نحو قوله : ﴿ إِنَّ الله لا يغفرُ أَنْ يُشركَ به (2)﴾ فلم يفصل فيه بين من شركه وكفره عن اجتهاد ونظر ، وبين من ليس كذلك (3).

وثالثها : الإجماع فإن الأمة من السلف قبل ظهور المخالف أجمعت على ذم من كفر عن نظر وآستدلال وتوبيخه كالفلاسفة والمجسمة ، وعلى إباحة قتلهم ، وربما كان عندهم أن كفرهم أعظم وأشد من كفر المقلدة ، ولو كان المجتهد فى الأصول معذوراً لكان إجماعهم خطأ وهو ممتنع(4) .

وما يقال عليه : أنه كيف يمكن ادعاء الإجماع فى محل الخلاف فهو ساقط؛ لأنا ندعى الإجماع قبل ظهور المخالف فلا يكون ما ذكروه قادحاً فيه .

رابعها : أن الله تعالى وضع على هذه المطالب أعنى المطالب الأصولية أدلة قاطعة ، ومكن المكلفين من معرفتها ، فوجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم ، ترك العمل به فى حق المقلد لكون اعتقاده مطابقا فوجب أن يبقى ما عداه على الأصل(5) .

فإن قلت : أنا لا نسلم بأنه تعالى وضح على هذه المطالب أدلة قاطعة

(*) نهاية الورقة (١٤٦ من نسخة (ص) .

(1) فى الأصل (عمومات) والمثبت فى (ص) .

(2) سورة النساء ، الآية (٤٨) .

(3) انظر : المستصفى ٢/ ٣٥٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٠ .

(4) انظر: المستصفى ٢/ ٣٦٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(5) انظر : التبصرة ص ٤٩٧ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٢ .

وهذا لأنا نرى الخلق مختلفين فى المطالب الأصولية ، وإذا نظرنا فى أدلة المخالفين فى هذه المسائل وأنصفنا لم نجد واحداً منهم مكابراً قائلاً بما يقطع العقل بفساده .

سلمناه لكن نسلم أن ذلك يقتضى أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم وهذا لأن العلم لو حصل منها لما حصل إلا بفكر متعب ونظر دقيق ، وكونه تعالى رؤوفاً رحيماً والشريعة المبعوثة سمحة سهلة مما ينفى ذلك وحينئذ نقول: لم لا يجوز أن يقال : إنهم إنما أمروا بالاعتقاد الذى غلب على ظنهم أنه صواب سواء كان مطابقا أو غير مطابقا ، وعلى هذا التقدير يكون الآتى به معذوراً[1]. ثم الذى يدل على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب وجهان :

أحدهما : أن حصول اليقين الذى لا يحتمل النقيض ألبتة بوجه ما إنما يكون من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة بالبديهية وهذا نادر عزيز جدا ، لا يفى به إلا الفرد بعد الفرد ، والاستقراء يحققه ، فلا يجوز أن يكون ذلك ما كلف به عامة الخلق الذين هم عاجزون عن مثل هذا النظر ، فإن منهم من ليس له صلاحية أدنى العلوم فكيف يمكنه اتيان مثل هذا النظر لا سيما فى المطالب الإلهية التى هى غريبة عن المألوفات والمشهورات، وإذا لم يمكنهم إتيان مثل هذا النظر كان تكليفهم به تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع ،أو وإن لم يكن ممتنعاً لكنه باطل لما سبق .

وثانيهما : أنا نعلم بالضرورة أن النبى ـ عليه السلام ـ كان يقبل إيمان كل من أتاه بكلمتى الشهادة /(٣٠٥ / أ) من بدوى وغيره ، لا يدرى البرهان ولا شرائطه ولا دلالة التوحيد والنبوة وكان يحكم بصحة إيمانه من غير مسألة منه عن ثبوت مضمون كلمتى الشهادة بالبرهان عنده ، فلو كان الناس مكلفين بالاعتقاد الجازم بناء على الدلائل والبرهان لما حكم بصحة إيمان من يقطع بأنه

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٧٩ .

لا يعرف ذلك[1] .

قلت: أما الدليل على أنه تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة فى الجملة أعنى بها على بعضها فإن ذلك هو المراد من قولنا : وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة لا كلها هو : أنا إذا شاهدنا أن الشيء وجد بعد أن لم يكن علمنا قطعا أن له سببا ، فإن العلم بكون المُحْدَث لا يوجد بلا سبب ضرورى، ثم نعلم أن ذلك المُحْدَث إن كان مُحْدِثاً افتقر إلى مُحدث فيتسلسل أو يدور ، ثم علمنا بطلانهما بدليل قاطع علمنا قطعاً انتهاء ذلك إلى مُحدِث غيرَ مُحدث فالعلم بأن المحَدث محدَثاً غيرَ محدِث قطعى لابتنائه على مقدمات قطعية ، وكون الخلق مختلفين فى المطالب الأصولية لا يدل على عدم الدلالة القاطعة عليها ، فإن الاختلاف واقع أيضا فى الحسيات والبديهيات ، وكذلك كوننا لا نجد المخالفين مكابرين قائلين بما يقطع العقل بفساده لا يدل على ذلك لاحتمال أن ذلك بناء على شبهة وخيال قوى ، ومن قال قولاً بناء على الشبهة القوية أو المخيلة[2] لا يعد مكابراً وقائلاً بما يقطع العقل بفساده فى أول الوهلة[3] .

وعن الثانى : أنا لم نحصر الخروج عن عهدة التكليف على العلم حتى يلزم ما ذكرتم من الحرج والعسر بل على أحد الأمرين وهو إما العلم ، أو التقليد الجازم ، ومعلوم أن ذلك سهل ، وبه خرج الجواب عما ذكره من الوجهين على أن التكليف لا يجوز أن يكون بالعلم القطعى[4] .

وأما الجواب عن قوله :فلم لا يجوز أن يقال: إنهم إنما أمروا بالاعتقاد الذى غلب على ظنهم صدقه سواء كان مطابقاً أو لم يكن فهو:أن ذلك غير جائز

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ٤٤ ، والأحكام للآمدى ٤/ ١٧٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٤٩ .

(٢) فى الأصل : (المختلفة) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٠ .

(٤) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٤ .

لما ذكرنا من الأدلة ، وقد أجبنا عن الاعتراضات التى أوردت عليها فبقيت سليمة عن القوادح فيعسر دلالتها على نفى ما ذكرتم من الاحتمال فإنه مجرد احتمال غير قادح فى وجه دلالة الدليل .

واحتج الخصم : بأن المكلف لو لم يكن مأموراً من الاعتقاد بما غلب على ظنه أنه صواب لكان إما أن يكون مأموراً بما غلب على ظنه أنه صواب على وجه التخيير وهو إما على الإطلاق ، أو بشرط مطابقته للمعتقد ، فالأول يحصل الغرض ، لأنه إذا لم * يكن مأمورا بالاعتقاد الذى غلب على ظنه أنه صواب سواء كان مطابقاً أو غير مطابق ولو على وجه التخيير بينه وبين العلم وجب أن يخرج عن عهدة التكليف بما غلب على ظنه أنه صواب وإن لم يكن مطابقا فوجب أن لا يعاقب عليه ولا يذم بسببه وهو المطلوب .

والثانى على قسمين : لأنه إما أن يكون يشترط فى ذلك أن يعلم ذلك بناء على طريق ، أو لا يشترط فيه ذلك .

والأول يقتضى أن لا يكون ذلك الاعتقاد [تقليداً ولا ظناً وهو خلف ، فإنه إذا علم ذلك أن ذلك الاعتقاد] (١) صواب لم يكن ذلك القسم الذى نحن فيه وهو ما غلب على ظنه أنه صواب فيكون خلفا .

والثانى يقتضى أن يكون ذلك التكليف على عماية وهو ممتنع(٢) .

وجوابه : أنه استدلال فى مقابلة النصوص والإجماع فكان باطلاً .

(*) نهاية الورقة (١٤٧) من نسخة (ص) .

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٤٩٧ ، المستصفى ٢/ ٣٥٩ .

المسألة الثانية

فى تصويب المجتهدين فى الأحكام الشرعية .

وطريق ضبط مذاهب الناس فيه أن يقال : الواقعة التى وقعت إما أن يكون عليها نص ، أو لا يكون .

فإن كان الأول : فإما أن يكون وجده المجتهد أو لم يجده ، والثانى على قسمين ، لأنه اما قصر فى طلبه أو لم يقصر ، فإن وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام ، وإن لم يحكم بمقتضاه فإن كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقاً ، وإن لم يكن مع العلم به فإن قصر فى البحث عنه فكذلك، وإن لم يقصر فى البحث عنه بل بالغ فى طلبه وتفكر ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه كحكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد والبحث التام وسيأتى/ (٣٠٦ / أ) وإن لم يجده فإن كان ذلك لتقصيره فى طلبه فهو أيضا مخطئ وآثم فى ذلك ، وإن لم يقصر فى ذلك بل بالغ فى تفتيشه وأفرغ الوسع فى طلبه ومع ذلك لم يجده بأن خفى عليه الراوى الذى عنده النص ، أو وإن عرفه لكنه مات قبل وصوله إليه فهو آثم قطعاً وهو مخطئ أو هو مصيب فهو على الخلاف الذى يأتى فيما لا نص فيه وأولى بأن يكون مخطئاً ، ووجه الأولوية ظاهر[1] .

وأما التى لا يكون عليها نص ، فإما أن يقال : لله تعالى فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين ، أو لا يكون فيها حكم معين بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد فهذا الثانى قول من قال :إن كل مجتهد مصيب ، وهو مذهب جمهور المتكلمين منا كالشيخ أبى الحسن الأشعرى[2] والقاضى أبى بكر[3] ، ومن المعتزلة كأبى الهذيل وأبى على وأبى هاشم[4] وأتباعهم .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٤ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٦ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٦ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٣ .

(٤) انظر : رأيهم فى المعتمد ٢/ ٩٤٩ ، وانظر : أيضا المرجعين السابقين .

وقيل : هو مروى عن الشافعى[1] وأبى حنيفة[2] وأحمد[3] ـ رضى الله عنهم والمشهور عنهم خلافه وهؤلاء اختلفوا فى أنه وإن لم يوجد فى الواقعة حكم معين ، فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى بحكم فيها لما حكم إلا به أو لم يوجد ذلك ؟

الأول هو القول الأشبه وهو منسوب إلى كثير من المُصَوِّبين [4].

والثانى قول الخُلَّص من المصوبين[5] .

وأما الأول وهو أن لله تعالى فى الواقعة قبل اجتهاد المجتهد حكم معين .

فإما أن يقال : عليه دلالة ، أو عليه أمارة فقط أو لا يكون عليه دلالة ولا أمارة .

وهذا الثالث مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقاً فمن عثر عليه فهو المصيب فله أجران ، ومن لم يعثر عليه ولم يصادفه فهو مخطئ وله أجر واحد ، لأجل ما تحمل من الكد فى طلبه وتعب فى تفتيشه وإن لم يكن ذلك بناء على طريق وإلا فكونه مخطئاً لا يناسب أن يكون له أجر [6].

---

(١) فى نسبة هذا القول إلى الإمام الشافعى نظر فقد أنكر بعض أصحابه كالشيرازى أن يكون له مقالة تخالف القول بالتخطئة ، انظر : شرح اللمع ٢/ ١٠٤٦ ، وانظر: البرهان ٢/ ١٣١٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٦ .

(٢) هذا أحد النقلين عنه ، والصحيح أنه من المخطئة القائلين بأن الحق فى قول واحد من المجتهدين .
انظر : تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١ .

(٣) مذهب الإمام أحمد : أن الحق فى قول واحد من المجتهدين فمن أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ وهذا مذهب جماهير العلماء وعليه الأئمة الأربعة فى أصح ما روى عنهم وهو الحق .
انظر : الروضة ص٣٦٠ ، المسودة ص ٤٩٧ ، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩ .

(٤) وهو قول أبى يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج فى إحدى الروايتين عنه .
انظر : الإبهاج ٣/ ٢٧٦ ، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١ .

(٥) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٨ ، الإبهاج الموضح السابق .

(٦) انظر : المحصول الموضح السابق ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٧ .

وأما القــول الأول ، وهو أن على الحكم دليلا يفيــد العلم والقطع ، وهو قول بشر المريسى[1] ، والأصم[2] ، وابن علية[3] .

وهؤلاء أتفقوا على أن المجتهد مأمــور بطلبه ، وأنه إذا وجده فهو مصيب ، وإذا أخطأه فهــو مخطئ[4] ،لكنهم اخــتلفوا فى أن المخــطئ هل يأثم ويستــحق العقاب أم لا ؟

فذهب بشر المريسى إلى أنه يأثم ويستحق العقاب[5] .

وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه فكان مخطئًا معذوراً [6] .

واختلفوا أيضا فى أنه هل ينقض قضاء[7] القاضى فيه أم لا ؟

قال الأصم ينقض[8] .

وذهب الباقون إلى أنه لا ينقض[9] .

وأما القول الثــانى ،وهو أن على الحــكم أمارة فقط وهو قول أكثر الفــقهاء

---

(١) انظر : مــذهبه فى المعــتمــد ٢/ ٩٤٩ ، وانظر أيضــا المستــصفى ٢/ ٣٦١ ، المســودة ص٤٩٧، الإبهاج ٣/ ٢٧٧.

(٢) انظر : مذهبــه فى المعتمد ٢/ ٩٤٩ ،والمراجع الســابقة . والأصم هو أبو بكر الأصم من كبار المعتزلــة ، فقيه مفسر ،من طبقة أبى الهــذيل العلاف وكان ديّناً ورعاً إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام على رضى الله عنه ـ توفى سنة ٢٢٥ هـ .

انظر : طبقات المعتزلة ص ٥٦ ،لسان الميزان ٣/ ٤٢٧ ،تقريب التهذيب ١/ ٤٧٣ .

(٣) انظر : مذهبه فى المعــتمد ٢/ ٩٤٩ والمراجع السابقة . وهو إســماعيل بن إبراهيم بن مقسم ، أبو بشر الأسدى المعروف بابن علــية (وعلية أُمُّه) كوفى الأصل كان حافظاً فقيهاً كبير القدر ثقة ثبتا فى الحديث ،مولده سنة ١١٠ هـ ، ووفاته سنة ١٩٣ هـ .

له ترجمة فى تذكرة الحفاظ ١/ ٢٩٦ ، تهذيب التهذيب ١/ ٢٧٥ .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٤٩ ، الإبهاج ، الموضع السابق .

(٥) وهو قول بعيد انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٥٠ ، الإبهاج الموضع السابق .

(٦) انظر: المحصول والإبهاج الموضعين السابقين .

(٧) كلمة(قضاء) ساقطة من (ص) .

(٨) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٥١ ، الإبهاج الموضح السابق .

(٩) انظر: المحصول والإبهاج فى الموضعين السابقين .

كالأئمة الأربعة ، وكثير من المتكلمين منا كابن فورك ، والأستاذ أبى إسحاق[1] .

وهؤلاء اختلفوا .

فمنهم من قال : إن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه ، بل هو مكلف بما غلب على ظنه ، فهو وإن كان مخطئاً على تقدير عدم إصابته لكنه معذور مأجور ،وهو قول الفقهاء وينسب إلى الشافعى وأبى حنيفة[2] ، ومنهم من قال : أنه مأمور بطلبه ، ومكلف بإصابته أولا ، فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر فهناك يتعين التكليف ، ويصير مأموراً بأن يعمل بمقتضى ظنه ولا يأثم ويسقط عنه العقاب تحقيقا[3]، فهذا شرح مذاهب الناس فيه ولنشرع الآن فى الحجاج فنقول : احتج القائلون بأن كل مجتهد مصيب بوجوه :

أحدها : قوله تعالى فى حق داود وسليمان : ﴿ وكُلاً آتينا[4] حُكْماً وَعِلْماً[5] ﴾ ولو كان أحدهما مخطئاً لما حسن وصفه بذلك ، إذ المخطئ فى الشيء لا يوصف بأنه أوتى فيه الحكم والعلم .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه وصف بذلك فيما أخطأ فيه وهذا لأنه[6] نكرة فى سياق الإثبات ، فليس فيه دلالة لا على التعيين ، ولا على التعميم ، وإنما دلالته على أنه أوتى حكماً وعلماً فى الجملة فقط ، وحينئذ ليس فيه دلالة على المطلوب ، لأن المخطئ فى الشيء يجوز أن يوصف بذلك فى شيء آخر أو فى الجملة ، فلم قلت أن ذلك غير جائز حتى يحصل المقصود* أو أنه

---

(١) انظر رأيهما فى : التبصرة ص ٤٩٨ ، شرح اللمع ١٠٤٨/٢ .

(٢) انظر المحصول جـ٢ ق٣/٤٩ ، الإبهاج ٢٧٧/٣ .

(٣) انظر المستصفى ٣٦٤/٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/٤٩ ، الإبهاج ٢٧٧/٣ .

(٤) فى الأصل (آتيناه) والمثبت فى (ص) .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية (٧٩) .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٤٨) من نسخة (ص) .

للتعميم [أو فيما فيه الخطأ حتى يحصل المقصود][1] أيضاً

سلمناه لكن المخطىء إذا كان مبالغاً فى الطلب والتفتيش التام يجوز وصفه بذلك لعدم تقصيره ، أو لكون إجتهاده وقع قريبا من الوجه الصائب[2] .

وثانيها [٣٠٧/أ] : قوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتضيتم اهتديتم » ووجه الإستدلال به : أنه لو كان المصيب منهم واحداً والباقى مخطئاً لما كان الاقتداء بكل واحد منهم هدى ، ضرورة أن الاقتداء بالمخطىء لا يكون هدى .

وجوابه : منع الملازمة ؛وهذا لأنه لما وجب العمل على العامى بما أفتاه الصحابى ، أو على المجتهد إن قلنا : قول الصحابى حجة ، أو قلنا : يجوز للمجتهد أن يقلد المجتهد ووجب عليه اعتقاد الوجوب كان ذلك هدى ضرورة أن نقيضه ضلال وباطل وأجيب عنه : بحمله على قبول الرواية عنهم ، وفيه بعد من حيث إن ذلك لا يفيد اقتداء بالراو[3] .

وتمسكوا من السنة أيضاً بخبر معاذ .

ووجه التمسك به هو : أنه صوّبه مطلقاً حيث رتب الاجتهاد على السنة ، والسنة على الكتاب ولم يفصل بين ما إذا صادف حكم الله تعالى أو لم يصادف .

وجوابه : ما سيأتى والمعارضة بحديث الخطأ[4].

وثالثها : الإجماع ، وتقريره : أن الصحابة أجمعت على تسويغ مخالفة بعضهم لبعض مع اعتقاد كل واحد منهم بأن ما ذهب إليه حق ، وعلى تسويغ

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٧٠ ، المستصفى ٢/ ٣٧٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٢ ، ١٩٤ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٧ ، ٨١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٣ ، ١٩٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٨ .

(٤) انظر المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٨ ، ٨١ .

إفتاء المخالفين ، وتوليتهم فى الدماء والفروج ، ولو كان المصيب واحداً والباقى مخطئاً لما ساغ اتفاقهم على ذلك كما لا يجوز اتفاقهم على الخطأ والأمر بالمنكر أو النهى عن المعروف .

وجوابه : أن عندنا يتغير التكليف عند العجز عن الوصول إلى الحكم فيصير حكم الله تعالى فى حق المجتهد ما أدى اليه إجتهاده ، وحينئذ لا يكون ذلك الحكم إذ ذاك خطأ وإن خطأ كان بالنسبة إلى الحكم الواقع فى نفس الأمر .

سلمنا أنه لا يتغير التكليف لكن إنما لم ينكر بعضهم على بعض المخالفة لكون المخطىء غير معين ، ومع ذلك يجب على كل واحد من المجتهدين أن يعمل بما غلب على ظنه فلا يكون الانكار سائغاً إذ ذاك على أحد منهم ، وبه ظهر الفرق بين ما نحن فيه ، وبين ما قاسوا عليه فإن الخطأ معين فى المعين عليه[1] .

ورابعها : لو كان فى الواقعة حكم معين فى نفس الأمر ، لكان إما أن يكون عليه دليل ، وأعنى بالدليل : القدر المشترك بين ما يفيد القطع ، والظن، أو لا يكون عليه دليل ، والقسمان باطلان فبطل القول بكون الحكم معينا فى نفس الأمر .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما بطلان القسم الأول ، فلأنه لو كان على الحكم دليل لكان المجتهد متمكنا من تحصيل العلم ، أو الظن به فكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما أنزل الله فيلزم تكفيره لقوله تعالى : ﴿ **وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ الله فَأُولئِكَ هُمُ الكَافِرون** [2] ﴾ ويلزم تفسيقه لقوله تعالى : ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحكُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُون**[3] ﴾ ولكان تاركه تاركاً لما أمره الله تعالى به ، فيكون

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٩٧٠ ، التبصرة ص٥٠٥ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٣ ، ١٩٥ .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٤٤) .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٤٧) .

عاصياً مستحقاً للنار لما سبق فى الأوامر ، ولما أجمعت الأمة على بطلان هذه اللوازم، علمنا أنه ليس على الحكم دليل .

لا يقال : ما ذكرتم من الأدلة وإن كان يقتضى ثبوت الأحكام المذكورة لكن غموض أدلة الأحكام ، وكون التكليف باتباعها حرجاً وضرراً أوجب تخصيصها بالنسبة إلى الأحكام المذكورة للنصوص النافية للعسر والحرج والضرر.

لأنا نقول : غموض أدلة الفروع لا تزيد على غموض أدلة الأصول ، مع ما فيها من المقدمات الكثيرة ، والشبه القوية ، ثم لا يكون المخطىء فيه معذوراً بل الخطأ فيه إما كفر ، أو بدعة وضلال ، فما نحن فيه أولى أن لا يكون المجتهد معذورا فيه[1] ..

ولقائل أن يقول : المطالب فى الأصول جليلة ، لكونها تتعلق بذات الله وصفاته ومعدودة معينة غير متناهية فيتناسب تغليظ الأمر فيه حتى تتوفر الدواعى على طلب أدلتها التى هى محصورة بخلاف مطالب الفروع فإنها ليست من رتبة المطالب الأصولية ، وهى أيضاً غير متناهية ، فلم يمكن التنصيص عليها فناسب أن يخفف الأمر فيه بعدم تفسيق المخطىء ، وعدم تضليله ، لكى يكون ذلك باعثاً وداعياً إلى كثرة النظر والاجتهاد بحسب ما يقع من الوقائع ، وهذا لأن خوض الإنسان فيما أَمِنَ غَائِلَتَهُ أكثر من الذى لا يأمن فيه ذلك فلم يأمن من التكفير أو التبديع والتضليل فى أصول الدين بخلاف الفروع[2].

وأما بطلان القسم الثانى وهو أن لا يكون على الحكم المعين فى الواقعة دليل فلأنه حينئذ يلزم أن يكون التكليف (٣٠٨/أ) بذلك الحكم تكليفاً بما لا يطاق،وأنه غير جائز ، أو وإن كان جائزاً لكن أجمعت الأمه على أن هذا النوع

---

(١) انظر المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٢ ـ ٦٤ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٠ ، نهاية السول ٤/ ٥٧٢ .

(٢) انظر المحصول جـ٢ ق٣/٧٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٠ ، نهاية السول ٤/ ٥٧٢ .

من التكليف ليس من تكليف مـا لا يطاق فثبت بما ذكرنا فسـاد القسـمين ويلزم منه فساد القول بثبوت الحكم فى الواقعة

وجوابه : ما سبق فى جواب الاجماع أولاً

وثانياً فإنه لما أوجب عليـه العمل بذلك الخطأ وعوقب على تركه امـتنع معه التكفير أو التبديع والتضليل وإلا لزم التكليف بالجمع بين المتنافيين .

وأيضاً : فـإن دليلكم منقـوض بما إذا كـان النص مـوجـوداً فى المسـألة ، والمجتهـد طلبه ولم يجده وحكم فيـه بمقتضى القياس علـى خلاف النص فإنه مخطئ ومع ذلك لم يكفر ولم يضلل .

وخامسها : أنه لو كان لله تعالى فى كل واقعة حكم معين لكان عليه دليل قاطع ، لأنه لو لم يوجد عليه دليل قـاطع فإما أن لا يوجد عليه دليل أصل ، وهو باطل ، لكون * التكليف بذلك الحكم حينئـذ تكليف ما لا يطاق ، وأما أن يوجد عليه دليل يستلزم الحكم ظاهراً فـإنه لو لم يستلزم الحكم ظاهراً حينئذ لم يكن ذلك الدليل دليلاً ، لأن المعنى من كـون الدليل دليلا أن يستلزم الحكم إما قطعاً ، أو ظاهراً ، والتقدير هنا عدم وجود دليل قاطع عليه فيلزم حينئذ أن يكون مسـتلزما للحكم ظاهراً وإلا لم يكن دليـلا ، وهو خلاف التـقدير الذى نحن فيه لكن ذلك باطل ، لأنه إنما يكون مـستلزماً ظاهراً بأن وجد المدلول مع الدليل فى أكثر الصور وإن تخلف عنه فى بعض الصور فإنه لو لم يختلف عنه فى شيء من الصور لم يكن الدليل ظاهراً بل قطعـياً ، وحينئذ اقـتضاء الدليل للمدلول فى صورة المقارنة إن لم يتوقف على أمر آخر ليس موجوداً فى صورة التخلف لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .

وإن توقف كان المسـتلزم للمدلول ذلك المجمـوع لا ذلك الذى فرضناه أولاً دليلا . ثـم الكلام فى ذلك المجمـوع كالكلام فى الأول ولا يتـسلسل لكونه

(*) نهاية الورقة (١٤٩) من نسخة (ص)

محالاً فينتهى إلى مجموع يمتنع تخلف المدلول عنه وحينئذ يلزم أن يكون الدليل قطعيا فثبت أنه لو كان فى كل واقعة حكم لكان عليه دليل قطعى لكن ذلك باطل ، أما أولاً : فباتفاق بيننا وبينكم ، وأما ثانياً : فلأنه يلزم أن لا يكون شيء من الوقائع اجتهادية ، لأن مافيه دليل قاطع لا يكون من الوقائع الاجتهادية على ما سبق تعريف المجتهد فيه ، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم فلم يكن لله فى كل واقعة حكم[1].

وجوابه : النقض بالأدلة الظاهرية التى توجب الظنون ، فإنه لا خلاف فى وجودالدليل الظاهرى كالقياس ، والاستصحاب ، وغيرهما من الأدلة الظاهرية التى توجب الظنون فى الشرعيات وغيرها مع أن دليلكم ينفيه ، فكل ما هو جوابكم عنه ثمة فهو جوابنا عنه هاهنا .

سلمنا سلامته عن النقض لكن لانسلم أن الدليل إنما يكون ظاهرياً أن لو تخلف المدلول عنه فى بعض الصور ، وهذا لأن المعتبر فيه جواز التخلف لا التخلف ولا يلزم من الجواز الوقوع .

سلمنا لكن لا نسلم أنه إذا توقف إستلزامه له على أمر آخر كان الدليل هو المجموع ، وهذا لأنه يجوز أن يكون المتوقف عليه شرطا وهو غير داخل فى ماهية الدليل ، فلا يكون المجموع هو الدليل بل الدليل هو ذلك الأمر الحاصل فى الصورتين أعنى صورة التخلف وصورة المقارنة [و[2]] الذى وجد فى صورة المقارنة شرط اقتضائه له.

سلمناه لكن الشعور بالمدلول بعد العلم بوجه دلالة ذلك الدليل إنما هو بخلق الله تعالى فجاز أن يخلق فى بعض الصور دون البعض ، فإن ترجيح أحد طرفى الجائز على الآخر من غير مرجح جائز فى حق الفاعل المختار .

ويقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو : أنه لو كان فى كل واقعة حكم

---

(١) انظر المعتمد ٢/ ٩٧٢ ، التبصرة ص٦٠٦ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٥ ـ ٦٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٣ ، ١٩٥ .

(٢) لفظة : (الواو) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

لنصب عليه دليل قاطع أزاحة لعذر المكلف ، وقطعاً لحجته كما قال الله تعالى : ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ لِئَلاَّ يكونَ للنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ[1]﴾ ، ولأن ذلك تمكين له من الإتيان بالمأمور به ، والتمكين واجب كاللطف على ما تقدم تقريره فى باب الإجماع ، ولما لم يكن عليه دليل قاطع لما سبق علمنا أنه لا حكم فى الواقعة.

وجوابه : بعض ماسبق ويخصه : أنه مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وقد مر إبطالها .

سلمناه لكن لا مانع من أن تكون الحكمة فى طلب الظن بذلك الحكم بناء على الأدلة الظنية لا فى طلب العلم به لما فى النظر فى الظنيات [من[2]] زيادة المشقة والتعب لكون وجه الدلالة فيه /(٣٠٩/أ) خفياً محتملاً للنقيض فيكون الثواب فيه أكثر[3].

وسادسها : لو حصل فى كل واقعة حكم معين لكان ما عداه خطأ باطلاً، أما أولاً :فبالإجماع ، وأما ثانياً : فلاستحالة أن يكون النقصان حقين فى نفس الأمر ، ولو كان كذلك لزم أمور :

أحدها : أن لا يجوز للمجتهد من الصحابى أن يولى من يخالفه فيما ذهب إليه من الأحكام ، لأن التمكين من ذلك تمكين من ترويج الباطل وأعماله ، وأنه غير جائز لكنه يجوز إذ الصحابة كانت تفعل ذلك من غير نكير فيما بينهم، ولّى الصديق زيداً ، مع أنه كان يخالفه فى الجد[4] ، وولى عمر وعلى - رضى الله عنهما - شريحاً مع أنه كان يخالفه فى كثير من الأحكام[5] ،

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٦٥) .

(٢) لفظة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٩٧٢ ـ ٩٧٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٥ .

(٤) انظر : العدة ٥/ ١٥٦٧ ، والمحصول جـ٢ق٣/ ٦٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٨١ .

(٥) انظر : العدة ٥/ ١٥٦٧ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٨ .

وروى أن عمر حين خرج إلى الشام استخلف عليا - رضى الله عنه - مع أنه كان يخالفه فى كثير من الأحكام .

وأما إن ذلك كان من غير نكير فيما بينهم فلأنه لو وقع ذلك لنقل واشتهر ولما لم ينقل دل على أنه لم يقع .

وثانيها : لزم أن لايجوز تمكين المخالف من الفتوى ، وقد كانوا يمكنون من ذلك .

وثالثها : ولزم وجوب نقض أحكام المخالفين ، بل ويجب أن ينقض الواحد حكم نفسه إذا رجع عنه ، لكن لم ينقل عن أحد منهم أنه نقض حكم مخالفه، ولا حكم نفسه عند الرجوع عنه ، فإن كثيراً منهم قال فى الواقعة الواحدة بأقاويل مختلفة .

ورابعها : ولزم أن يفسق مخالفة فى الدماء والفروج وأن يتبرأ عنه ، وهذا لأنه إذا خالفه فيما يتعلق بالدماء والفروج كان مرتكبا الكبيرة [1]. إذ الخطأ فى الدماء والفروج من الكبائر إذ لا فرق بين القتل بالإكراه ، وبين القتل بالفتوى. بل القتل بالفتوى أقوى وأكثر تسليطاً ، لأنه يبيح القتل ويوجبه ، والإكراه لا يبيحه ، ثم إن القتل بالإكراه كبيرة يتعلق به * وجوب القصاص فكذا القتل بفتوى المخالف يجب أن يكون كذلك عند مخالفه لكن لما لم يفسقوه ولم يتبرؤا عنه علمنا أنه ليس مخطئا .

وخامسها : ولزم أن يجوز الإنكار عليه بل يجب ، لأن الإنكار واجب على المنكر والخطأ لا سيما فى الدماء والفروج ، ولما لم يجب ذلك لم يجوزوا الإنكار عليه علمنا أنه ليس فى الواقعة الاجتهادية حكم[2].

---

(١) فى الأصل : (على الكبيرة) المثبت فى (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٥٠) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : التبصرة ص٥٠٦ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٣ ، الإبهاج٣/ ٢٨١ ، نهاية السول ٤/ ٥٧٣ .

فإن قلت : لعل الخطأ فى هذا الباب من الصغائر الحقيرة لكونه بذل الجهد[1] فى طلب الدليل ولم يجده فكان يجب أن يكون معذوراً ، فإن لم يكن ذلك فلا أقل من أن يكون ذنبه صغيراً حقيراً فلذلك لم يثبت ما ذكرتم من الأحكام.

سلمنا أنه كبيرة ، فلم لا يجوز أن يقال : هذه الأمور إنما تلزم إن لو حصل فى هذه المسائل طريق مقطوع به ، فأما إذا لم يحصل ذلك لكثرة وجه الشبه ، وتزاحم جهات التأويلات والترجيحات صار ذلك سبباً للعذر وسقوط اللوم[2].

قلت : أجيب عن الأول: أنه لو كان خطأ لكان من باب الكبائر لا من الصغائر لأن تارك العمل بذلك تارك للعمل المأمور به فيكون عاصياً فيكون مستحقا للنار.

وهو ضعيف ، أما أولاً : فلأنه ليس كل مايستحق بسببه النار كبيرة ، فإن بترك كل واحد من الواجبات ، وارتكاب كل واحد من المحرمات يستحق النار مع أنه ليس بكبيرة ، بل جوابه أن يقال : إنا وإن سلمنا أن الخطأ فيه من باب الصغائر ، لكن لا نسلم أن ما ذكرتم من الأحكام من مختصات الكبائر بل هى ثابتة للصغائر والكبائر ، فإن التمكين من تمشية الباطل غير جائز سواء كان من باب الصغائر أو من باب الكبائر ، وكذلك الإفتاء بالباطل غير جائز سواء كان صغيراً أو كبيراً ، وكذا بقية اللوازم .

وعن الثانى : أن غموض الأدلة ، وكثرة الشبه ، وتزاحم جهات التأويلات فى أصول الدين أكثر مع أن الخطأ فيه [إما[3]] كفر أو بدعة[4].

---

(١) فى (ص) : (المجتهد) .

(٢) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٩ .

(٣) لفظة (إما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٣ ـ ٧٦ .

وجوابه : أنه [إنما[1]] لم يثبت ما ذكرتم من الأمور لكون الخطأ غير معين فى إحدى الجهتين بل هو محتمل فى كل واحد من الجهتين ، فلو ثبتت تلك الأمور فإما أن تثبت فى الجهتين معاً وهو محال لخروج الحق عن النقيضين ، أو فى أحدهما عينا وهو أيضًا باطل لأنه تحكم محض ، فلما تعذر إثباتها لا جرم لم يثبت فى شىء منهما .

سلمنا لزوم ثبوتها لكن إذا كان ما ذهب إليه المخالف باطلاً وهو ممنوع ، وهذا لأن ذلك الحكم وإن كان خلاف الحكم الواقع فى نفس [الأمر[2]] وهو خطأ بالنسبة إليه لكنه يصير إذ ذاك حكم الله تعالى فى حقه ، فلم يلزم ثبوت تلك الأمور .

سلمنا أنه لا يتغير التكليف لكن لما أوجب عليه العمل بموجب ظنه وعوقب على تركه امتنع ثبوت تلك الأحكام فيه معه .

وسادسها : أن الدليل والخصم بل الأمة بأسرها مساعدان / (٣١٠/أ) على أن المجتهد يجب عليه العمل بما غلب على ظنه ، وهو مأمور بأن يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى إلا ما أمر به ، فإذا كان مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه فإذا عمل به كان مصيبا ، لأنه يقطع أنه أتى بما أمره الله تعالى به وحينئذ يلزم أن يكون كل مجتهد مصيبا[3] .

وجوابه : [أنه][4] لا نزاع فى أنه يجب عليه العمل بمقتضى ما غلب على ظنه، وأنه مأمور بذلك وأنه مصيب لما أمره الله تعالى مع اتباع الظن الغالب ، لكن هذا لا ينفى ما وقع فيه النزاع ، وهو أن لله تعالى فى كل واقعة حكماً

---

(١) لفظة (إنما) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) كلمة (الأمر) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر : التبصرة ص٥٠٧ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٨ .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص)

معيناً قبل اجتهاد المجتهد ، ونصب عليه الدليل الذى يفيد القدر المشترك بين العلم والظن ، فمن أصاب ذلك الحكم فهو المصيب ، ومن لم يصبه وغلب على ظنه غيره كان مخطئاً وإن كان ذلك الذى غلب ظنه حكم الله فى حقه إذ ذاك ومعلوم أن ما ذكروه لا ينفى هذا الاحتمال[1] .

وسابعها : أنه لو كان المجتهد مخطئاً لما حصل القطع بكون خطئه مغفوراً له ، لكنه حصل القطع بكونه خطئه مغفوراً له ، فلا يكون مخطئاً .

بيان الملازمة : أنه لو كان مخطئاً فإما إن لا يجوز كونه مخطئاً ، أو يجوز كونه مخطئا والأول باطل .

أما أولاً : فلأن هذا الاعتقاد مضاد لاعتقاد كونه مخطئا الذى هو المفروض ولا يكون حاصلا معه .

وأما ثانياً : فلأن الخطأ غير متعين فى حق واحد بعينه بل هو محتمل فى كل واحد من المجتهدين فيستحيل أن يحصل معه اعتقاد عدم التخطئة فى حق واحد بعينه وإلا لم يكن الخطأ محتملا فى كل واحد منهم ، والثانى لا يخلو إما أن يجوز معه كونه مخلا بنظر يلزمه [فعله[2]] أو لا يجوز ذلك معه ، وهذا الثانى باطل ،لأنه حينئذ يكون كالغافل عن ذلك النظر الزائد فلم يكن مكلفا به ، لأن الغافل عن شىء لا يكلف به فلا يكون حينئذ مستحقا للعقاب على تركه فلا يكون مخطئاً ، وقد فرض أنه يجوز أن يكون مخطئا هذا خلف.

ويقال بعبارة أخرى : أن هذا الاعتقاد يقتضى أن لا يكون تاركاً لما أمر به فلا يكون مستحقاً للعقاب فلا يكون مخطئاً وهو مضاد لاعتقاد أنه يجوز أن يكون مخطئاً فلا يحصل معه .

---

(١) انظر : التبصرة ص٥٠٧ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٨ .

(٢) كلمة (فعله) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

وأما الأول وهو أنه يجوز معه الإخلال بنظر زائد يجب عليه فعله وهذا على قسمين :**أحدهما** : أن يعلم معه أنه انتهى فى النظر إلى المرتبة التى يغفر له إخلاله بنظر ما بعدها [لأنه لو اقتصر على أقل المراتب لم يغفر له ما بعده ، فما من مرتبة ينتهى إليها إلا ويجوز أن لا يغفر له ما بعدها][1] ولا تتميز له بعض تلك المراتب عن بعض .

وأيضا : لو تميزت تلك المرتبة عن التى لا يغفر له ما بعدهالكان ذلك إغراء على الخطأ والمعصية ، لأنه إذا انتهى إليها ترك النظر فيما بعدها لعلمه أنه لامضرة عليه فى ذلك مع كونه شاقاً عليه .

وثانيهما : أن لا يعلم ذلك بل يجوز فى كل مرتبة أن لا يغفر له ما بعدها فحينئذ * لا يقطع بكونه مغفورا له ، فثبت أنه لو كان مخطئاً لما حصل القطع بكون خطئه مغفورا له لكن ذلك باطل ، لأنهم أجمعوا من أن عصر الصحابة إلى زماننا هذا أن المجتهد مثاب ومغفورا له ما أخَلَّ به من النظر فيلزم أن المجتهد ليس بمخطئ[2] .

وجوابه : منع الملازمة ، وهذا لأن المرتبة التى يغفر له إخلاله بنظر ما بعدها متميزة عن غيرها ، وهى المرتبة التى يغلب التى على ظنه انتقاء قدرته على ما يزيد عليها ، وعلى هذا التقدير سقط ما ذكروه مع أنه لو تميزت تلك المرتبة لكان ذلك إغراء على الخطأ والمعصية ، لأنه لايمكنه الإتيانبما بعده سواء تميزت أو لم تتميز فلا يمكن التكليف به لكونهغيرمقدور ولا يكون تركه إغراء على المعصية والخطأ [3].

وأما من قال : إن لله تعالى فى كل واقعة حكماً معيناً ، وعليه دليل يفيد القدر المشترك بين العلم والظن ، وأن من لم يصادف ذلك الحكم أو إن صادف لكنه من غير بناء على الطريق فهو مخطئ فقد احتجوا بوجوه :

---

(١) مابين المعقوفتين سقط من (ص) .

(*) نهاية ورقة (١٥١) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٨٠ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٦ ، ٧٧ ،الأحكام للآمدى٤/ ١٩٤ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٨٠ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٨٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٦ .

أحدها : قوله تعالى فى قصة داود وسليمان : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ[1] ﴾ .

ووجه الاحتجاج به : أنه لو كان كل مجتهد مصيب لما كان لتخصيص الفهم بسليمان معنى .

لا يقال : ان تخصيص الفهم سليمان لا يدل على عدمه فى حق داود إلا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة ، لا سيما مفهوم اللقب ، لأنا نقول : نحن لا نحتج به بهذا الطريق بل بسياق /(٣١١/أ) الآية ، ودلالتها على مدح سليمان، فإن الآية سيقت لزيادة مدح سليمان فى هذه القضية ، ولهذا فهمت الأمة ذلك منها ، فلو كان كل واحد منهما مصيباً مثل الآخر لما كان لزيادة مدحه معنى[2] .

وجوابه : لعل ذلك بناء على القول بالأشبه ، فلا دلالة فيها حينئذ على مذهبكم سلمنا فساد القول به لكن لعل ذلك بناء على ما علمه سليمان من النص فى ذلك دون داود ولا نزاع فى حصول الخطأ [3]فى مثل هذه الصور ، وهذا وإن كان بعيداً لكنه محتمل فى الجملة .

سلمنا علمهما بالنص الدال على الحكم لكن لعل سليمان - صلوات الرحمن عليهما - انفرد بعلم النص الناسخ لذلك الحكم ، ويؤكده : ما روى أنهما حكما فى تلك القضية بالنص حكماً واحداً ، ثم نسخ الحكم فى مثل تلك القضية فى المستقبل فأحاط علم سليمان بذلك دون داود - صلوات الله عليهما- فلهذا أضيف الفهم إليه دون داود ، وهذا وإن كان بعيداً من وجهين :
أحدهما : أنه لو نسخ لأحاط علمه بذلك كما أحاط علم سليمان بذلك لا سيما أنه صاحب الشريعة وأنه الأصل فى نزول الوحى .

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية (٧٩).

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٦٤ ، المستصفى ٢/ ٣٧٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٣) فى (ص) : (الحق) .

وثانيهما : أن ذلك لا يوصف بالفهم فإن بلوغ النص إلى المكلف ليس من الفهم فى شىء لكنه محتمل فعليكم إبطاله وهو سهل[1] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**[2] ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**[3] ﴾ وقوله : ﴿ **وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا**[4] ﴾ ولولا أن فى محل الاستنباط حكما معينا لما كان كذلك ولما نهى عن الاختلاف[5] .

وهو ضعيف جدا ، أما الآية الأولى : فإن المراد منها تأويل المتشابهات أى ما هو المراد منها ، وهو ليس[6] مما نحن فيه فى شىء وإن فرض ورود المتشابه فى الحكم الشرعي ، ثم الذى يؤكد أنه ليس المراد منه الحكم الشرعى أنه قال : ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ** ﴾ والقضايا الاجتهادية لا علم فيها.

وأيضا : فإنه لا يستقيم على قراءة من وقف على قوله : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله** ﴾ ؛ إذ لا فائدة فى إنزال نص شأنه ذلك فى الحكم الشرعى بخلاف ما يتعلق بالأصول فإن فائدته الايمان والتصديق بمقتضاه على مراد الله تعالى.

وأما الآية الثانية فكذلك ببعض ما سبق .

وأيضاً : فإن الضمير فى قوله : ﴿ **لعلمه الذين يستنبطونه** ﴾ راجع إلى المذكور فى صدر الآية ، وهو ليس حكماً شرعياً فليس فيها دلالة على

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٦٤ ، المستصفى ٢/ ٣٧٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (٧) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٨٣) .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (١٠٥) .

(٥) انظر : المستصفى ٢/ ٣٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٤ .

(٦) كلمة (ليس) ساقطة من (ص) .

المطلوب ولئن سلمنا إمكان حملها على الأحكام الاجتهادية ، لكن ليس فيهما دلالة على أن البعض من المجتهدين ليس بمصيب ، بل لو كان فيهما دلالة على عدم إصابة أحد فإنما تدل على عدم إصابة من ليس من الراسخين فى العلم ، ومن ليس من أهل الاستنباط فيحمل ذلك فى حق العوام ، [إذ لا يمكن على بعض المجتهدين ، إذ ليس البعض أولى من البعض فيحمل فى حق العوام][1] دفعا للتعطيل .

وأما الآية الثالثة فالمراد منها : النهى عن الاختلاف والتفرق فى أصول الدين كالتوحيد والنبويات وغيرهما ، وكلما يطلب فيه القطع واليقين دون الظن بدليل إجماع الأمة على أن المجتهد مأمور باتباع ظنه ، ومنهى عن مخالفته ، وهو أمر بالاختلاف فى المجتهدات ضرورة اختلاف الظنون فيها فإن اتحاد الظنون فيها مستحيل عادة[2] .

وثالثها : قوله عليه السلام : « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد » وهو صريح فى أن المجتهد يخطىء ويصيب وهو على [قول[3]] تصويب الكل محال [4] .

وفيه نظر أيضا ؛ لأنا نمنع أن ذلك على قول تصويب الكل محال ؛ وهذا لأن القول بالخطأ متصور أيضاً على قولنا : إن كل مجتهد مصيب ؛ وذلك فيما لا يستفرغ الوسع فى النظر فى الاجتهاد ، فإن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ وآثم ، وإن كان بدون العلم به فهو مخطئ غير آثم ، فلعل هذه الصورة هى المراد من الحديث .

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٢٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٥ .

(٣) لفظة (قول) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) انظر : التبصرة ص٤٩٩ ، ٥٠٠ ، المستصفى ٢/ ٢٧٣ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٨٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٦ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٩ ، نهاية السول ٤/ ٥٦٨ .

سلمنا عدم تصور الخطأ على القول بتصويب الكل ، لكن لعل المراد من الحديث ما إذا كان فى الواقعة نص أو * قياس جلى والمجتهد طلب ذلك واستفرغ الوسع فى ذلك فلم يجده وحكم فى القضية بغيره فإنه مخطئ فى هذه الصورة [1].

سلمنا عدم انحصار الخطأ فى ذلك فلعل ذلك بناء على القول بالأشبه وحينئذ يحصل المطلوب[2].

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأنه إذا علم بتقصيره فهو آثم فلم يمكن تنزيل الحديث عليه ، وإذا[3]لم يعلم ذلك فلا / (٣١٢/أ) نسلم أنه مخطئ عندهم ؛ وهذا لأنه مهما غلب ظنه أنه غير مقصر فى طلب الدليل ووجه الدلالة وغلب على ظنه أن الذى تمسك به دليل على الواقعة كان مصيباً فإن مناط التكليف ليس إلا غلبه الظن .

وعن الثانى : أنه تخصيص فيكون على خلاف الأصل .

وعن الثالث : أن القول بالأشبه باطل على ما سيأتى تقريره .

سلمنا لكن المتبادر من الخطأ عدم مصادفة الواقع لا عدم مصادفة ما هو فى تقدير الواقع فتنزيله عليه خلاف الأصل[4].

ورابعها : أن المجتهدين إذا حكما فى الواقعة بحكمين متقابلين كالتحريم والوجوب مثلا ، فإن لم يكن الحكمان بناء على الدليلين فهما مخطئان فلم

(*) نهاية الورقة (١٥٢) من نسخة (ص) .

(١) وهذا ما ذهب إليه الآمدى فى الأحكام ١٨٦/٤ ، وانظر: الإبهاج ٢٧٩/٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٧٠ .

(٢) فى (ص) : (لا يحصل) .

(٣) فى (ص) : (وأما إذا لم يعلم) .

(٤) انظر: المعتمد ٩٦٩/٢ ، التبصرة ص٤٩٩ ، المستصفى ٣٧٣/٢ ، المحصول جـ٢ ق٨٧/٣ ، الأحكام للآمدى ١٨٦/٤ ،الإبهاج ٢٧٩/٣ ، نهاية السول ٤/ ٥٧٠ .

يكن كل مجتهد مصيبا، وإن كانا بناء على الدليلين فإن كانا متساويين فمقتضاهما التخيير أو الوقف[1] فالجازم بالنفى أو الاثبات مخطىء فلم يكن كل مجتهد مصيباً ، وإن كان أحدهما راجحاً والآخر مرجوحاً فالتمسك بالراجح مصيب والآخر يكون مخطئا فلم يكن أيضا كل مجتهد مصيباً ، وإن كان أحد الحكمين بناء على الدليل دون الآخر كان المتمسك بالدليل مصيباً دون الآخر فلم يكن أيضًا كل مجتهد مصيبا فعلى كل التقادير لم يكن كل مجتهد مصيبا[2] .

وأورد الامام هذا بطريقة أخرى وهى أن أحد المجتهدين إذا اعتقد رجحان الأمارة الدالة على العدم فنقول : أحد هذين الاعتقادين خطأ ، والخطأ منهى عنه ، فأحد هذين الاعتقادين منهى عنه .

بيان الأول : أن إحدى الأمارتين إما أن تكون راجحة على الأخرى أو لا تكون ، فإن كانت أحداهما راجحة على الأخرى كان اعتقاد رجحانه صواباً واعتقاد رجحان الأمارة الأخرى خطأ ؛ ضرورة أنه غير مطابق ؛ وإن لم تكن إحداهما راجحة على الأخرى كان كل من الاعتقادين خطأ ضرورة عدم مطابقتهما للمعتقد فعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان مطابقين بل أحدهما يكون بخلاف المعتقد فثبت أن كل مجتهد ليس بمصيب بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا إحدى صور الخلاف فإن اكتفينا به جاز ، وإن أردنا بيان أن الكل ليس بمصيب بمعنى أنهم ما أتوا ما كلفوا به قلنا : الدليل عليه : أن الاعتقاد الذى لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل بإجماع الأمة غير مأمور به فثبت أيضاً أن الكل ليسوا بمصيبين بمعنى الاتيان بالمأمور به[3] .

---

(١) فى الأصل : (والوقف) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ١٨٩/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٩٧/٢ .

(٣) المحصول جـ٢ ق٣/ ٥١ ـ ٥٥ .

وهو ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أن هذين الاعتقادين خطأ .

قوله : أن إحدى الأمارتين إما أن تكون راجحة على الأخرى أو لا تكون .

قلنا : تعنى به فى نفس الأمر ، أو فى اعتقاد المجتهد ؟

فإن / (٣١٣/أ) عنيت به الأول فممنوع ، وهذا لأن الأدلة الظنية ليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها حتى تكون فى نفس الأمر إحداهما راجحة على الأخرى أو لاتكون .

ولئن سلم ذلك لكن إنما يلزم أن يكون أحد الاعتقادين خطأ أن لو اعتقد كل واحد منهما أن أمارته راجحة على الأخرى فى الخارج ، فأما إذا لم يعتقد ذلك بل بالنسبة إلى اعتقاده فلا .

وإن عنيت به الثانى فمسلم لكن لا نسلم أن إحداهما إذا لم تكن راجحة على الأخرى كان كل من الاعتقادين خطأ ؛ وهذا لأنه يحتمل حينئذ أن تكون كل واحد منهما راجحة على الأخرى فى اعتقاد كل من المجتهدين ، وحينئذ يكون الاعتقادان مطابقين لحصول الرجحان فى أمارة كل واحد منهما فى اعتقاده ؛ وهذا لأن الأدلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون فهى أمور إضافية غير حقيقية فجاز أن يكون كل منهما راجحاً عند صاحبه[1] .

وأما ما أجاب به عن هذا ، وهو : أن الرجحان فى الذهن إما أن يكون نفس اعتقاد رجحانه فى الخارج ، أو أمراً لا يثبت إلا معه لأنا نعلم بالضرورة أنا لو اعتقدنا فى الشيء كون وجوده مساوياً لعدمه فمع هذا الاعتقاد يمتنع أن يكون اعتقاد وجوده راجحاً على اعتقاد عدمه فضعيف .

أما أولاً : فلأنه لو كان الرجحان فى الذهن نفس اعتقاده رجحانه فى الخارج أو أمراً لا ينفك عنه لما تصور وجوده بدونه لكنه يتصور فإن الانسان قد يجزم برجحان الشيء فى ذهنه مع عدم اعتقاد كونه راجحاً فى الخارج ، ولهذا

---

(١) انظر: الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٧ .

لو صرح بذلك لما عد مناقضا ومتهافتا ، فإنه لو قال : هذا راجح فى ذهنى ولا أدرى كونه راجحا فى الخارج أم لا ، لم يعد كلامه متهافتا ولا يوصف بالجهل عند عدم ظهور الرجحان فى الخارج .

وأما ثانياً : فلأنا لو سلمنا أن الرجحان فى الاعتقاد لا يبقى مع إعتقاد كون وجود الشىء مساوياً لعدمه فى الخارج لكن فيما له وجود فى الخارج [فأما الشىء الذى لا وجود له فى الخارج](1) فلا يتصور فيه ذلك الاعتقاد فلا يمكن أن يقال فيه : أنه إما أن يكون نفس إعتقاد رجحانه فى الخارج أو أمراً لا يثبت إلا معه ، ورجحان الأدلة الظنية أمر إضافى غير حقيقى كما تقدم فلا يتصور فيه ذلك .

وأما ثالثاً : فلأن كون الرجحان فى الذهن لا يبقى * عند اعتقاد كون وجود الشىء مساويا لعدمه لا يدل على أنه عين اعتقاد الرجحان فى الخارج أو أمر لا يثبت إلا معه ؛ وهذا لأنه قد يعتقد وجود الشىء مع الذهول عن ضده فضلا عن اعتقاد عدمه ، مع أنه لا يبقى ذلك الاعتقاد عند اعتقاد وجوده .

سلمناه لكن الدليل إنما يدل على أن الاعتقادين فيما ذكره من الصورة ليسا بمطابقين للمعتقد بل لابد وأن يكون أحدهما خطأ لكن لايلزم منه إن كل مجتهد فى الحكم الشرعى ليس بمصيب ؛ لأن رجحان الأمارة ليس حكما شرعيا ، نعم يلزم من خطأ الطريق خطأ الحكم لكن من جهة الطريق لا بمعنى عدم مصادفة الحكم الواقع فى نفس الأمر الذى فيه النزاع دون القائلين ، فإن القائلين بأن كل مجتهد مصيب اتفقوا أيضا على إمكان الخطأ فى الحكم من جهة الطريق وذلك بأن يقصر فى الاجتهاد .

وخامسها : المجتهد مأمور بالحكم عند نزول الواقعة وفاقاً ، فإما أن يكون ذلك بناء على طريق ، أو لا يكون بناء على طريق ، والثانى باطل ، لأن

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٥٣) من نسخة (ص) .

القول فى الدين بمجرد التشهى باطل بالإجـماع فيتعين أن يكون ذلك بناء على طريق ، فذلك الطريق إن كـان خاليا عن المعارض تعـين الحكم بمقتضـاه وفاقا فيكون المخالف لذلك مخطئا فلم يكن مجتـهد مصيباً ، وإن لم يكن خاليا عنه فذلك المعارض إن كان راجحا عليه وجب العمل بمقتضاه ، لإجماع الأمة على وجوب العمل بالراجح فـيكون مخالفه مخطئاً ، وإن لم يكن راجـحا فإن كان هو راجح عليه تعـين العمل به فـيكون مخالفـه مخطئاً ، وإن لم يكن منهـما راجحاً فهما حينئذ متعارضان متساويان وحكم ذلك إما التخيير ، أو التساقط ، والرجوع إلى غيرهمـا ، وعلى التقدير فحكمه معـين فمن حكم بخلاف ذلك كان مخطئا فثبت أن المصيب واحد على كل التقادير[1] .

وأما ما يقال : إن القول فى الدين بمجرد التشهى باطل إذا كان هناك دليل ، فأما إذا لم يكن هناك دليل فـلا نسلم امتناعه فلم لا يجوز حينئـذ القول بمجرد الحدس والتخـمين ولا دليل فى المسائل الاجتهـادية ، بدليل أنه لا إثم فيه ولا عقاب ، ولو كان فيها دليل لكان مخالفـه مستحقا له لما سبق أن مخالف الأمر مستحق للعقاب[2] فضعيف ، لأنه إن عنى بالدليل مـا يفيد القطع لم يلزم من عـدمه جـواز القول بالحـدس والتخـمـين ، لجواز أن يكون القـول فى الدين مشروطاً بما يفيد القطـع أو الظن ، وإن عنى به ما يفيد القطع أو الظن لم يلزم من مـخالفتـه عقـاب لأن من ترك الدليل الظنى لدليل ظنى آخـر لم يستـحق العقاب ، ولو سلم أنه لا دليل فى المسائل الاجتهادية بالمعنى الثانى لكن القول فى الدين بمجرد الحـدس والتخمـين باطل بالإجماع سـواء وجد هناك ما يفـيد القطع أو الظن أو لم يوجـد ، واعلم أنه لا يخفى عليك الاعـتراض على هذا الدليل مما سبق(٣) .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٦٨ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٥٥.

(٢) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/ ٥٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٥٦ .

وسادسها : المجتهد مستدل بشيء على شيء ، والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بأمور يلزم من وجودها وجود المطلوب ، ومعلوم أن ذلك يستدعي وجود الدليل متقدما عليه ، والدليل يستدعى وجود المدلول متقدما عليه بالرتبة ؛ لأن [دلالة [(1)]] الدليل على المدلول نسبية بينهما ، والنسبة بين الأمرين متوقفة فى الثبوت على ثبوت كل واحد منهما فوجود المدلول الذى هو المطلوب متقدم /(٣١٤/أ) على الاستدلال بمرتبتين والظن متأخر عنه لكونه أثره ونتيجته ، فلو كان الحكم لا يحصل إلا بعد الظن الذى هو متأخر عن الاستدلال الذى هو متأخر عن الدليل الذى هو متأخر عن المدلول لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو ممتنع قطعا [(2)] .

وسابعها : المجتهد طالب ، والطالب لابد له من مطلوب متقدم فى الوجود على وجود الطلب فلابد من ثبوت الحكم قبل الطلب ، وإذا كان كذلك كان مخالفه مخطئاً [(3)] .

لا يقال : مطلوب المجتهد إنما هو غلبة الظن الذى يترتب عليه الحكم لا الحكم الثابت قبله ، وهذا كما يقال لمن أراد ركوب البحر : إن غلب على ظنك السلامة جاز لك الركوب وإلا حرم ، فمطلوبة فى هذه الصورة غلبة الظن بالسلامة ويترتب عليه حكم حكم الله من جواز الركوب وحرمته لأنا نقول : ليس المطلوب غلبة الظن كيف ما كان وفاقا بل الظن الذى يحصل بالنظر فى الأمارة ، وذلك يتوقف على وجود الأمارة المتوقف على وجود ما هى أمارة عليه فيكون غلبة الظن موقوفا على وجود المدلول بمراتب فلو كان وجود المدلول موقوفا على غلبة الظن لزم الدور .

---

(١) كلمة (دلالة) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/ ٦٠ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٨ ، نهاية السول ٤/ ٥٦٨ .

(٣) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/ ٨٧ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ ، نهاية السول ٤/ ٥٦٨ .

واعلم أن حاصل هذا الدليل يرجع إلى الذى قبله وفيه نظر يعرف بالتأمل .

وثامنها : أن القول بتصويب المجتهدين يقتضى الجمع بين النقيضين وهو محال فما يفضى إليه فهو أيضاً محال .

بيان أنه يقتضى الجمع بين النقيضين لأن [أحد [(1)] المجتهدين إذا قال فى المسألة بالحل و الآخر بالحرمة فلا شك أن الحرمة مستلزمه لعدم الحل ، فلو كانا القولان حقين فى المسألة لزم ثبوت الحل وعدمه معاً فى المسألة وهو جمع بين النقيضين فكان ممتنعاً ، وهو أيضاً ضعيف ؛ لأنه إنما يلزم ذلك أن لو اتحدت النسبة وهو ممنوع ؛ وهذا فإن الحل إنما هو ثابت فيها بالنسبة [إلى المجتهد الذى غلب على ظنه الحل ، والحرمة بالنسبة إلى من غلب على ظنه الحرمة وإذا اختلفت النسبة][(2)] فلا يلزم ذلك ، الا ترى أن المرأة المعينة توصف بالحل بالنسبة إلى زوجها * وبالحرمة بالنسبة إلى الأجنبى ، وكذا القول فى الميتة فإنها تحل للمضطر وتحرم على غيره ، وليس هو من قبيل الجمع بين النقيضين وفاقاً فكذا ما نحن فيه [(3)].

وتاسعها : أن القول بتصويب الكل يفضى إلى وقوع منازعة لا يمكن قطعها، وهذا كما إذا أبان المجتهد زوجته المجتهدة بقوله : " أنت بائن " ثم راجعها بناء على اجتهاده في أن الكنايات كلها رجعيات ، والمرأة ترى ذلك من جملة البوائن بناء على اجتهادها أنه من جملة البوائن ، فهاهنا الزوج متمكن من مطالبتها بالوطء ، والمرأة مأمورة بالامتناع فهذه منازعة لا يمكن قطعها ، وكذلك إذا تزوج واحد امرأة بغير وليها ونكحها الآخر بعده بولى وتنازعا فى

---

(١) كلمة (أحد) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

* نهاية الورقة (١٥٤) من نسخة (ص).

(٣) انظر الأحكام للآمدى ٤ / ١٨٩، ١٩١ ، نهاية السول ٤ / ٥٦٨ .

ذلك ، فلو قيل بتصويب المذهبين معاً لزم إما حل الزوجة للرجلين وهو محال، أو المنازعة التى لا يمكن قطعها ، وإذا كان ذلك كان القول باطلاً ؛ لأن المنازعة التى لا يمكن رفعها شرعا محال فما أفضى إليه فهو أيضا محال [١].

وهو ضعيف أيضا ؛ لأنه وارد على الخصم أيضاً ، فإنه وإن لم يقل بتصويب الكل لكنه يوجب العمل على كل مجتهد بما يغلب على ظنه إذ المخطىء غير معين والجواب واحد على المذهبين [٢]، ولنذكرهاهنا طريق فصل الخصومة بتقسيم يتضمن بيان حكمه وغيره ليعلم أن ذلك غير مختص بأحد المذهبين فنقول :

الواقعة النازلة بالمكلف إما نازلة بالمجتهد أو بغيره ، وعلى التقديرين إما أن تكون مختصه به ، أو لا تكون مختصه به بل تتعلق بغيره فهذه أقسام أربعة :

أحدها : أن تكون نازلة بالمجتهد ، ومختصة به ، وحكمه : أنه يجب أن يعمل بما يؤدى إليه اجتهاده فإن استوت عنده الأمارات تخير بينهما أو يعاود الاجتهاد إلى أن يظهر الرجحان فيعمل به .

وثانيها : أن تكون نازلة به لكنها غير مختصة به بل هى متعلقة به وبغيره ، وحكمه : أن يرجعا إلى حاكم يفصل بينهما ، أو إلى مُحكَّم ومتى حكما بشىء لم يكن لهما الرجوع عنه ، وإن كانت الواقعة فيما يجرى فيه الصلح ، نحو التنازع فى مال فيختص بزيادة جريان الصلح فيه .

وثالثها : أن تكون الواقعة نازلة بغير المجتهد وهى مختصة به ، وحكمه : أن يستفتى ويعمل بما اتفق عليه فتاوى المفتين فإن اختلفوا فى ذلك عمل

---

(١) انظر : البرهان ٢/ ١٣٢١ ، المستصفى ٢/ ٣٦٨ ، المحصول جـ٢ق٣/ ٨٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٧ ، الإبهاج٣/ ٢٨١، نهاية السول ٤/ ٥٧٤ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٣٦٨ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٨٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٢ .

بفتوى الأعلم والأورع فإن استووا تخير بينهما .

ورابعها : أن تكون الواقعة متعلقة به وبغيره ، وحكمه : كما تقدم فى المجتهد من غير تفاوت وعند هذا ظهر أن الجواب واحد على المذهبين ؛ لأن ما ذكرنا من طريق فصل الخصومة لا يختص بمذهب دون مذهب [١] .

وعاشرها : أنه لو كان كل مجتهد مصيباً لم يكن لشرعية المناظرة فائدة ؛ لأن فائدة المناظرة إنما هى تحقيق الحق ومعرفة الصواب ليستمر صاحبه عليه ويرجع الذاهب إلى نقيضه إليه ، والأولى حاصلة فتحصيلها تحصيل للحاصل، والثانية ممتنعة الحصول [لأن الذاهب إلى نقيضه أيضاً محق ومصيب فلم يجردوه عنه فكانت الفائدة الثانية ممتنعة الحصول[٢]] وهو ظاهر الضعف ؛ لأنا نمنع إنحصار فائدة المناظرة فيما ذكروه بل لها فوائد أخر نحو : معرفة وجود الدليل القاطع ، وإنتقائه ليتفرع عليه جواز الاجتهاد وعدمه فى تلك المسألة ، ونحو معرفة حصول التراجيح عند تساوى الدليلين فى نظر المجتهد وعدمه حتى لا يتوقف أو لا يتخير فى محل الجزم أو يجزم فى محل التوقف / (٣١٥/أ) والتخيير ، ونحو معرفة الخطأ فى طريق الاجتهاد فإن الخطأ فى الطريق متصور على المذهبين ، ونحو تشحيذ الخاطر والتمرين على طرق الاجتهاد[٣] .

وحادى عشرها : وهو الذى عوّل عليه بعضهم ،أن الأصل عدم التصويب، والأصل فى كل متحقق دوامه ، والأصل عدم الدليل على التصويب ؛ لأن الأصل فى الأشياء العدم لا سيما الدليل الذى يخالف الأصل

---

(١) انظر : المعتمد ٩٥٨/٢ ، ٩٥٩ ، المستصفى ٣٦٩/٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/٨٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٩٨/٢ ، الإبهاج ٢٨/٣ ، نهاية السول ٥٧٣/٤ ـ ٥٧٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٣) انظر : المعتمد ٩٦٨/٢ ـ ٩٦٩ ، المستصفى ٣٧١/٢ ، الأحكام للآمدى ١٨٩/٤ ـ ١٩١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٩٧/٢ ، الإبهاج ٣/ ٢٨ .

لاسيما بعد البحث والفحص عنه إذ قد ظهر ضعف أدلة المصوبة ، وحينئذ يلزم القضاء بالبقاء على حكم الأصل ، ولا يتأتى مثله فى تصويب واحد غير معين ؛ لأنه وجد الدليل عليه وهو الإجماع ؛ لأن من قال : المصيب واحد لابعينه فقد قال به ، ومن قال : إن كل مجتهد مصيب فقد قال أيضا بإصابة واحدة فكون الواحد مصيباً مجمع عليه ، ثم ذلك الواحد إما معين وهو باطل بالإجماع ، أو غير معين وهو المطلوب ، أو نقول : إذا ثبت أن كون الواحد مصيبا بالإجماع وجب أن يكون غير معين لئلا يلزم خلاف الإجماع ، ولا إجماع على تصويب الكل بهذا الطريق فوجب بقاؤه على النفى الأصلى[1].

واعلم أن التمسك بالأصل دليل عام فى كل ما يدعى فيه النفى لكن إنما يتم بالقدح فى دليل المثبت فلم يكن له تعلق بخصوصية المسألة .

وثانى عشرها : [التمسك[2]] بإجماع الصحابة ، وتقريره : أن الصحابة - رضى الله عنهم - صرحوا بالتخطئة من غير نكير فيما بينهم وذلك يدل على إجماعهم على أن المصيب واحد بيان الأول : ما روى عن الصديق - رضى الله عنه - أنه قال فى الكلالة ، (أقول فيها برأيى إن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأً فمنى ، واستغفر الله) .

وعن عمر - رضى الله عنه - أنه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين : هذا والله الحق .

ثم حكم بحكم آخر فقال الرجل هذا والله الحق فقال عمر له : إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق ، لكنه لا يألوا جهدا [3].

روى أنه قال : إن يكن خطأً فمنه ، وإن يكن صوابا فمن الله . وقال أيضا

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٥ .

(٢) كلمة (التمسك) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) انظر نحو هذا ، وما فى معناه عن أمير المؤمنين - رضى الله عنه - فى : المصنف لعبد الرازق ، الأثر (١٩٠٤٥) .

لكاتبه : « اكتب هذا ما رأى عمـر ، فإن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنه » .

وقال أيضا : « أخطأ عمـر وأصابت المرأة[1] » قـال فى * المرأة التى ردت عليه نهيه - رضى الله عنه - عن المغالاة فى الصداق .

وقال على لعـمر فى قصـة المجهـضة :« إن لم يجتـهد فقـد غشك ، وإن اجتـهد فقد أخـطأ أرى عليك الغُرَّة » وقال ابن مسـعود - رضى الله عنه - فى المفوّضة : «أقول فيها برأى فإن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله مـنه بريئان » ونقل أن جماعة من الصـحابة خطأوا ابن عباس - رضى الله عنه - فى إنكار العول ، وهو أيضاً خَطَّأَهَم فى إثباته فقال : (من باهلنى باهلته إن الله تعالى لم يجعل فى المال الواحد نصفاً ونصفاً وثلثاً، وهذان النصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث) .

---

(١) ذكره ابن كثير فى تفسيره ١/ ٤٩٣ .

وقال الزبير بن عكار : حدثنى عمى مصعب بن عبد الله ، عن جدى قال : قال عمر ابن الخطاب : لا تزيدوا فى مهـور النساء وإن كانت بنت ذى القـصة - يعنى يزيد بن الحصين الحارثى فمن زاد ألقيت الزيادة فى بيت المال ، فـقالت امرأة من صفة النساء طويلة ، فى أنفهـا فطس : ما ذاك لك قال : ولم ؟ قـالت : إن الله قال : ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾ الآية فقال عمر : امرأة أصابت ورجل أخطأ .

قال ابن كثير فى تصديره لهذه الرواية : فيها انقطاع .

ووردت القصة بطريق آخر عن الشعبى وفيها قول عمر - رضى الله عنه - : (كل أحد أفقه من عمر) .

أخرجها البيهقى فـى السنن الكبرى ٧/ ٢٣٣ ، وقال عقب روايتها :« هذا منقطع » ، وذلك لأن الشعبى لم يدرك عمر - رضى الله عنه - حيث ولد لست خلون من خلافته - رضى الله عنه على المشهـور . انظر تهذيب التهذيب ٥/ ٦٨ ، انظر فى تحـقيق هذه الرواية : إرواء الغليل ٦/ ٣٤٧ ، والقول المعتبر فى تحقيق رواية كل أحد أفقه من عمر بقلم نزار محمد عرعور وقد طبع حديثا .

* نهاية الورقة (١٥٥) من نسخة (ص) .

وخطأ ابن عباس زيد بن ثابت فى مسألة الجد مع الأخوة وقال : (ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً [1]) .

وأما أن ذلك كان من غير نكير فيما بينهم فلأنه لو وجد الإنكار على ذلك لنقل وأشتهر ، ولما لم ينقل ذلك ولم يشتهر علمنا أنه لم يوجد [2].

بيان الثانى ظاهر ، فإنه لو كان كل منهم مصيباً لم يجز تخطئة بعضهم فكان يمتنع اتفاق الكل عليها فكان ذلك دالاً على اتفاقهم على أن المصيب واحد ، ولا يعارض هذا بأن هؤلاء الذين نقل عنهم التصريح بالتخطئة فقد نقل عنهم تولية المخالف فى الدماء والفروج وتمكينه من الفتوى فيهما وترك البراءة عنه وتفسيقه كما سبق فى حجج المصوِّبة ؛ وذلك يدل على أنهم كانوا يعتقدون تصويب الكل ؛ لأن التخطئة مصرح بها ، والتصويب مستدل عليه لو سلم الاستدلال فكان الأول أولى[3] .

فإن قلت : إنما يصار إلى الترجيح إذا لم يمكن[4] التوفيق بين الدليلين ؛ وهذا لأن الترجيح يقتضى إعمال الراجح وترك المرجوح بالكلية ، والتوفيق لا يقتضى ذلك بل يقتضى إعمالها ببعض الاعتبارات فكان أولى ، وإذا كان أولى لم يجز المصير إلى ما هو دون الأول مع إمكان المصير إلى الأولى ، كما لا يجوز المصير[5] إلى المرجوح مع وجود الراجح وهنا يمكن التوفيق ، وهو أن تحمل التخطئة على ما إذا قصر المجتهد فى الاجتهاد ، أو لم يكن أهلا

---

(١) هذه الآثار مضى تخريجها فى هذه الرسالة .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٦٥ ، التبصرة ص ٥٠٠ ، المستصفى ٢/ ٣٧٤، ٣٧٥ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٠ ، ٧١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٧ ، ١٨٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٩٧ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٦٥ ، ٩٦٦ .

(٤) فى الأصل وفى (ص) : (يكن) .

(٥) كلمة (المصير) ساقطة من (ص) .

للاجتهاد ، أو أنه وإن كان أهلا وما قصر فى الاجتهاد لكن وجد فى المسألة نص قاطع ، أو إجماع ، أو قياس جلى ، وهو بعد البحث التام والاستقصاء البالغ لم يجده وحكم بخلافه ، وما ذكرنا من الدليل يحمل على ما إذا لم يوجد شيء من هذه الأمور وإذا أمكن هذا النوع من التوفيق لم يجز المصير إلى الترجيح لاستلزامه الترك بأحد الدليلين .

قلت : حمل تخطئة الصحابة[1] بعضهم لبعض ، أو لنفسه على ما ذكرتم من الصور الثلاث خلاف الظاهر .

أما الأول : فلأن الظاهر منهم عدم التقصير فى الاجتهاد ، بل المعهود منهم المبالغة التامة فى ذلك حتى نقل عن بعضهم أنه كان يبقى فى الاجتهاد فى مسألة مدة مديدة ، ويراجع نفسه فيها مرة بعد مرة مع المساءلة والمذاكرة مع الغير وطلب الإستعانة من الله تعالى ، ومعلوم أن التقصير فى ذلك من مثل هؤلاء بعيد غاية البعد وأما الثانى فغير ممكن لأنه لا يمكن إحالة التخطئة إلى عدم أهلى الاجتهاد لإجماع الأمة على أهليتهم للاجتهاد .

وأما الثالث فكذلك ؛ لأن من الظاهر أن لا إجماع إذ ذاك من/(٣١٦ / أ) غيرهم فإن كان هناك إجماع فهو منهم فيستحيل ذهولهم عنه .

وأما النص والقياس الجلى فالظاهر اطلاعهم عليهما لشدة بحثهم عن الأدلة الشرعية ، ولكونهم نقلة الشريعة فمن البعيد أن يخفى عليهم لاسيما وقوع الحادثة واشتهارها فيما[2] بينهم ، فهذا ما أردنا أن نذكر من أدلة الفريقين فى هذه المسألة .

---

(١) فى الأصل : (الصواب) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٨٨

فــــــروع

الذين قالوا ليس فى الواقعة حكم معين ، اختلفوا فى الأشْبَه على التفسير الذى تقدم ذكره ، فمنهم من أثبته ، ومنهم من نفاه ، وهو الأظهر ؛ لأن ذلك الأشبه إن كان هو العمل بأقوى الأمارات وهو موجود كان الأمر بالعمل به وارداً لإجماع الأمة على وجوب العمل بأقوى الأمارات ، وحينئذٍ لا يكون ذلك قولاً بالأشبه إذ يعتبر فيه أن لا يكون هناك حكم بالفعل وعلى هذا التقدير يكون هناك حكم معين وهو العمل بأقوى الأمارات فلم يكن ذلك قولاً بالأشبه .

وإن كان غير موجودة لم يكن الأشبه - أيضاً - موجوداً ؛ لأن الأشبه على هذا التقدير هو العمل بأقوى الأمارات فإذا لم يكن أقوى الأمارات موجوداً لم يكن الأشبه موجوداً وإن لم يكن الأشبه هو العمل بأقوى الأمارات بل غيره ، فذلك الغير إن كان مصلحة العبد وقلنا : يجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد وجب عليه التنصيص على ذلك الحكم ليتمكن المكلف من إستيفاء تلك المصلحة ، وحينئذ لا يكون ذلك قولاً بالأشبه .

وإن قلنا : إنه لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح فجاز أن لا ينص على ذلك الحكم بل على غيره وذلك يبطل قولنا : أنه تعالى لو نص على الحكم لما نص إلا على ذلك الحكم .

وإن كان مفسدة العبد فهذا باطل ؛ لأنه ليس فى الأمة من يوجب على الله شيئاً لمفسدة العبد . وإن كان ذلك الغير لا مصلحة العبد ولا مفسدته فهذا أيضا باطل ؛ لأن القول بالوجوب على الله تعالى مع أن ذلك الواجب ليس مصلحة العبد ولا مفسدته قول لم يقل به أحد ولأن ذلك إنما يمكن أن لو قيل بعدم وجوب رعاية المصالح على الله تعالى ، وكل من قال بذلك قال أنه لا يتعين على الله تعالى أن يحكم على وجه معين بل له أن يحكم بحكم *

---

* نهاية الورقة (١٥٦) من نسخة (ص) .

المالكية كيف شاء وحينئذ يتعذر القول بتعين الأشبه .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الغير [هو مصلحة العبد ونظام العالم ، ورعاية المصالح وإن كانت غير][1] واجبة على الله تعالى لكن الله تعالى لم يشرع من الأحكام إلا ما فيه مصلحة العبد ونظام العالم تكريماً وتفضلاً منه على العبيد ، فحينئذ لَوْ نصٌ لَمَا نصٌ إلا على ذلك الذى فيه مصلحة العبد ونظام العالم ، فلم يجز أن ينص على غير ذلك الحكم نظراً إلى ما أجرى به سنته وعادته [2] .

واحتج من قال بالأشبه بالنص والمعقول :

أما النص فهو قوله ـ عليه السلام ـ **« مَنْ اجتَهَدَ وأَخْطأَ فَلَهُ أجرٌ واحد »** صرح بالتخطئة ، وهذه التخطئة ليست لأجل مخالفة حكم واقع ، لأنهَ قد تقدم فى أدلة المصوبة أنه لا حكم فى الواقع ، فلابد وأن يكون لأجل كونه مخالفاً لحكم مقدر وهو الأشبه .

وجوابه : أنه قد تقدم ضعف تلك الأدلة فلا يبنى على مقتضاها [3] شىء .

وأيضاً لا يليق بكرم الله تعالى ورحمته على عبيده أن يخطئهم بالعدول عما لم ينص عليه ولا أقام عليه دلالة ولا أمارة ، ولا جعل على ذلك علامة ، وأن ينقص أجرهم بسبب ذلك فإن إصابة مثل هذا اتفاقى ، ولا يجوز ورود التكليف بالإتفاقيات

وأما المعقول : فهو أن المجتهد طالب ، وكل طالب فلابد وأن يكون له مطلوب ، وإذ ليس مطلوب المجتهد واقعاً لما تقدم من الأدلة فهو إذن مُقَدَّر[4] .

وجوابه : أن مطلوبة واقع وأما أدلتكم على نفيه فقد سبق ضعفها .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٨٢ ، التبصرة ص٥١٠ ، البرهان ٢/ ١٣٢٧ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٨١ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٠ ، المسودة ص٥٠١ ، الإبهاج ٣/ ٢٧٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٨٩ ، مختصر الروضة ص١٧٧ .

(٣) فى الأصل : (مقتضاه) والمثبت فى (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣ / ٨٣ ـ ٨٨ .

خاتمـــة

فى نـقـض الحكم والاجتهاد

أطبق الكل على أنه لا يجوز نقض حكم الحاكم فى المسائل الاجتهادية ؛ إذ لو جوز ذلك فـإما أن يجوز من غـير سبب وهو باطل قطعـا ، أو بسبب وهو تغير الاجتهاد ، أو بحكم حاكم آخر وهو أيضا باطل،وإلا لجاز نقض النقض، وكذا نقـض نقض النقض إلى غيـر النهاية ، إذ ليس البـعض أولى بذلك من البعض الآخر ، وحينئذ فـإما أن لا يجوز نقض شىء منها وهو المطلوب ، أو يجـوز نقض كلـهـا وهو الملازمـة لكن ذلك باطل ؛ لأنـه يلزم منه الإخـلال بالمقصود الذى لأجله نصب الحاكم وهو فصل الخصومات ، وقطع المنازعات ، فإن على هذا التقدير لم تنفصل خصومة ، ولا تنقطع منازعة ، فإنه وإن حكم حاكم فى قضـية فالخصم الآخر يرفـع خصمه إلى حاكم آخـر [يرى خلافه ، وإذا حكم ذاك بخلاف حكم الأول فـخصمه الأول يرفعـه إلى حاكم آخر][1] يرى خلاف ذلك فتبقى القضية متنازع فيها أبداً ، ومعلوم أن هذا مضاد مقصود نصب الحكام فكان باطلا .

وإنما ينقض حكم الحاكم إذا وقع على خلاف النص القاطع ، أو الإجماع، أو القياس الجلى ، أما إذا وقع على خلاف غير ذلك من الأدلة الظنية نحو خبر الواحد وغيره فلا ينقض إلا فى مواضع لقوة أدلتها وإن كانت ظنية[2] .

ولو حكم حاكم على خلاف اجتهاده مقلداً لمجتهد آخر فقد اتفق الكل على

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٠٣/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٠/٢ ، شرح تنقـيح الفصول ص٤٤١ ، جـمع الجوامع وشرحـه للمحلى ٣٩١/٢ ، تيسـير التحرير ٢٣٤/٤ ، فواتح الرحموت ٣٩٥/٢ .

إبطال حكمه ، ولو كان الحاكم مقلداً لإمام وحكم بحكم مخالف مذهب إمامه لم يجز نقض حكمه إن رأينا صحة حكم المقلد لضرورة عدم المجتهد فى زماننا وجوزنا للمقلد تقليد غير إمامه وإلا نقض[1] .

وأما نقض الاجتهاد ففيه بحثان :

الأول : المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه ، ثم/ (٣١٧/أ) تغير اجتهاده ، كما إذا أدى اجتهاده إلى أن الخلع فسخ ، فنكح امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أنه طلاق ، فإن حكم حاكم قبل تغير اجتهاده بصحة ذلك النكاح بقى صحيحاً لما سبق من أن حكم الحاكم فى المسائل الاجتهادية لا ينقض ، وإن لم يحكم بها حاكم قبل تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اجتهاده ؛ لأنه حينئذ يكون مستديما لحرمة الاستمتاع بها نظراً إلى اعتقاده .

الثانى : إذا أفتى المجتهد على وفق اجتهاده للعامى فعمل العامى بذلك وبقى مستديما عليه ، كما إذا أفتاه بجواز نكاح المختلعة ثلاثاً ، ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق ، فإن حكم حاكم بصحة النكاح قبل تغير اجتهاده فالحكم ما سبق فى حق المجتهد ، وإن لم يحكم بها حاكم فقد إختلفوا فيه : والأظهر أنه يجب عليه تسريحها كما فى المجتهد فى حق نفسه ، وكما لو قلد من ليس له أهلية الاجتهاد فى القِبلة لمن له أهلية الاجتهاد فيها ، ثم تغير اجتهاده إلى جهة أخرى فى أثناء صلاة المقلد له فإنه يجب عليه أن يتحول إلى الجهة التى تغير اجتهاد متبوع إليها تنزيلاً له منزلة متبوعه ، فإنه لو تغير اجتهاده فى أثناء صلاته إلى جهة أخرى لوجب عليه أن يتحول إلى تلك الجهة .

ومنهم من لم يوجب ذلك لزعمه أنه يؤدى إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد

---

(١) انظر : المستصفى ٣٨٣/٢ ، الأحكام للآمدى ٢٠٣/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٠/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤١ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٣٩١/٢ ، فواتح الرحموت ٣٩٥/٢ .

وهو ممتنع ، ولأنه لو تغير اجتهاد المتبوع فى صورة لم يكن المقلد مستديماً عليه بل بعد فراغه عنه فإنه لم يلزمه تتبعه بالنقض فكذا إذا كان مستديماً عليه وهما ضعيفان .

أما الأول : فلأن زوال ذلك الحكم ليس بطريـق النقض بل لزوال شرطه بأن شرط جواز فعله والاستدامة عليـه بقاء اجتهاده فإذا زال ذلك زال الحكم لزوال شرطه .

وأما الثانى : فلأن ذلك يفضى إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ممتنع وهذا الظاهر لا يمكن أن يقال فيه ما قيل فى صورة الاستدامة [1] .

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٣٨٢ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ٩٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٠ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٩١ ، تيسير التحرير ٤/ ٢٣٥ .

النوع الثامن عشر
الكلام فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء

وفيه فصول :

الفصل الأول فى المفتى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى المفتى المجتهد إذا * أفتى مرة بما أدى إليه اجتهاده ، ثم سئل مرة أخرى عن تلك الحادثة بعينها :

فإن كان ذاكراً لطريق اجتهاده الأول فهو مجتهد ، تجوز له الفتوى بذلك الحكم بناءً على ذلك الطريق . وإن لم يذكره لزمه أن يجتهد ثانياً ، فإن أدى اجتهاده إلى ما أفتى به فى الأول فظاهر ، وإن أدى إلى خلاف ما أفتى به فى الأول لزمه أن يفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانياً (١).

ثم ينبغى له أن يُعَرِّف المستفتى الأول أنه رجع عن ذلك القول ؛ لئلا يكون عاملاً بغير موجب له(٢) ، فإن الموجب لجواز عمله إنما هو اجتهاده وقد تغير .

روى عن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ كان يقول فى تحريم أم المرأة أنه مشروط بالدخول بالمرأة ، فلقى أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ وذاكرهم فكرهوا أن يتزوجوها ، فرجع ابن مسعود - رضى الله عنه - إلى من كان أفتاه بذلك أولاً ، وقال له : « سألتُ أَصْحَابِى فكَرِهواُ ذلك »(٣) وهذا إنما يستقيم

---

* نهاية الورقة (١٥٧) من نسخة (ص) .

(١) هذا التفصيل إختاره الإمام الرازى والآمدى .

انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٩٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢ ، المسودة ص٥٤٢ ، نهاية السول ٤/ ٦٠٦ .

(٢) لفظة (له) ساقطة من (ص) .

(٣) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه فى كتاب النكاح باب (أمهات نسائكم) ٦/ ٢٧٣==

على ما تقدم من الرأى الأظهر فإنه إذا تغير اجتهاد المجتهد وعلم المستفتى بذلك فإنه يجب عليه الامتناع من ذلك الفعل فأما إذا لم يقل بذلك فلا حاجة إلى الإعلام .

ومنهم من أوجب عليه الاجتهاد فى المرة الثانية مطلقاً [1] سواء كان ذاكراً لطريق اجتهاده الأول أو لم يذكره ، محتجاً : بأنه يحتمل أن يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يكن قد اطلع عليه فى المرة الأولى [2] .

ومنهم من لم يوجب ذلك عليه مطلقاً ، أما إذا كان ذاكراً لطريق الاجتهاد الأول فظاهر ، وأما إذا لم يكن ذاكراً له ، فلأن الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به أولا كان طريقا قويا وحينئذ يحصل له الآن ظن أن ذلك الفتوى حق فجاز له الفتوى به من غير إستئناف الاجتهاد لأن العمل بالظن واجب .

المسألة الثانية

فى أن غير المجتهد، هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير من المجتهدين؟

فنقول : ذلك الغير إما ميت ،أو حى .

أما الأول فهو أن يحكى عن المجتهدين المنقرضين إلى رحمة الله تعالى كما

== وأخرجه ابن حزم فى المحلى فى كتاب النكاح ١٥٧/١١ .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب النكاح ، باب ما جاء فى قول الله تعالى: ﴿ وأمهات نسائكم وربائبكم ﴾ الآية ١٥٩/٧ .

(١) وإليه ذهب القاضى أبو بكر انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٧/٢ ، المسودة ص٥٤٢ ، التمهيد للأسنوى ص٥٠٩ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٩٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٤ .

(٢) اختار ابن الحاجب أنه لا حاجة إلى اجتهاد آخر ؛ لأن الأصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولاً . انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٣/٤ ، مختصرابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣٠٧ ، المسودة ص٤٦٨ ، نهاية السول ٦٠٨/٤ ، ٦٠٩ ، فواتح الرحموت ٣٩٤/٢ .

هو المعتاد فى زماننا فهذا مما اختلف فيه :

فذهب جماهير الأصوليين نحو أبى الحسين البصرى وغيره إلى عدم جواز ذلك مطلقاً (١).

وذهب بعضهم إلى جوازه مطلقاً (٢).

ومنهم من فصل فقال : إن عدم المجتهد كما هو فى زماننا جاز وإلا فلا (٣).

ومنهم من قال : إن كان الحاكى أهلاً للنظر والمناظرة ومجتهداً فى ذلك المذهب الذى يحكى عنه جاز وإلا فلا (٤).

احتج الأولون .

بأنه لا قول للميت ؛ بدليل أن الإجماع منعقد على خلافه ، ولو كان له قول لما انعقد الإجماع على خلافه كما لو كان حياً فإنه لا ينعقد الإجماع على خلافه إذ ذاك وفاقاً ، وإذا لم يكن له قول لم يجز الإفتاء به ولأنه لو جاز ذلك لجاز للعامى أيضا ذلك وهو محال خلاف الإجماع .

فإن قلت : فعلى هذا لم صنفت الكتب الفقهية مع فَنَاءِ أربابها ؟

قلت : الفائدة استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث ، وكيفية بناء بعضها على البعض الآخر .

ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه .

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/٩٧ ، الأحكام للآمدى ٤/٢٣٦ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/٣٠٨ ، الإبهاج ٣/٢٨٥ ، فواتح الرحموت ٢/٤٠٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٦٩

(٢) انظر : المصادر السابقة .

(٣) انظر : المصادر السابقة .

(٤) واختاره الآمدى وابن الحاجب .

انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق،مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الموضع السابق .

واعترض على الأول : بمنع أن لا قول للميت ، ولا نسلم أن الإجماع ينعقد على خلافه ، وقد تقدم الخلاف فيه / (٣١٨/أ) فى الإجماع .

وعلى الثانى بالفرق وهو ظاهر ، وأيضاً فإن الدليل الذى يدل على جواز ذلك فى العالم كما سيأتى غير حاصل فى حق العامى فلا يلزم من جوازه فى حقه جوازه فى حق العامى[١] .

واحتج من جوز ذلك : بأن الثقة إذا نقل أحاديث الرسول فهى حجة فى حق المجتهدين لا يجوز مخالفتها ، فكذا إذا نقل الثقة قول المجتهد للعامى إذ قوله بالنسبة إليه كقول الرسول بالنسبة إلى المجتهد[٢].

واحتج من قال بالقول الثالث : بأنه يجوز عند عدم المجتهد للضرورة ، ولا ضرورة عند وجوده فلا يجوز[٣] .

وأجيب : بأنه يقتضى جوازه من العامى وهو خلاف الإجماع .

واحتج من قال بالقول الرابع وهو الأظهر بوجهين :

أحدهما : الإجماع على ذلك بعد انقراض عصر المجتهدين فإن الأئمة فى الأمصار فى جميع الأعصار يفتون بذلك من غير نكير من أحد من الأمة فكان إجماعا [٤] .

وهذا فيه نظر ، لأن الإجماع إنما يعتبر من أهل الحل والعقد وهم المجتهدون، والمجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر إجماعهم ، أو نقول بعبارة أخرى : إنما يعتبر اتفاقهم على جواز إفتاء غير المجتهد أن لو كان إفتاء غير المجتهد جائزاً فلو أثبت جواز إفتاء غير المجتهد بهذا لزم الدور [٥] .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/٩٧ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٣٠٩ .

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٣٠٨ ، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٢/٣٩٨ .

(٣) انظر : الإبهاج ٣/٢٨٦ ، جمع الجوامع مع شرح المحلى الموضع السابق .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى ٤/٢٣٦، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٣٠٨.

(٥) انظر: الإبهاج الموضع السابق .

وثانيهما : أن الراوى إذا كان عدلاً ثقة متمكناً من فهم كلام المجتهد الذى مات ، وعارفا بمقاصده من كلامه ، وبأصوله وفروعه ثم روى للعامى قوله حصل[1] للعامى ظن صدقه ، ثم كون المجتهد عدلا ثقه عالما مستجمعا لشرائط الاجتهاد يوجب ظن صدقه فى تلك الفتوى ، وحينئذ يتولّد من هذين الظنين للعامى ظن أن حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت ، والعمل بالظن واجب ، فوجب أن يجب على العامى العمل بذلك[2] .

وفيه أيضا نظر ؛ لأن حصول الظن مطلقاً كيف ما كان غير معتبر بل المعتبر الظن الحاصل من طريق معتبر شرعاً ، فلم قلتم إن هذا طريق معتبر شرعاً ، فلابد لهذا من دليل ، وإذا حصل ذلك الدليل استقل بإفادة المطلوب فيكون التعرض لهذا مستدركا .

والأولى فى ذلك التمسك بالضرورة والحاجة ، فإنا لو لم نجوز هذا لأدى ذلك إلى أن الشريعة غير وافية ببيان أكثر الوقائع الحادثة * ومعلوم أن ذلك يؤدى إلى التهارج وفساد أحوال الناس[3] .

وأما الثانى : وهو أن يحكى غير المجتهد عن غير المجتهد الحى ، فإن كان سمعه منه مشافهة جاز له أن يعمل به وجاز أن يعمل الغير أيضا بقوله ؛ ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل فى حكم حيضها بحكاية زوجها عن المجتهدين .

ورجع على - رضى الله عنه - إلى حكاية المقداد عن رسول الله - ﷺ - فى أمر المَذْى وفى الاستدلال بهذا على هذا الحكم نظر ، من حيث إنه يجوز أن يكون ذلك بطريق رواية الخبر لا بطريق الإفتاء ، وعلى هذا لا يعتبر فى

---

(١) كلمة (حصل) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر: المحصول جـ٢ ق٣/٩٨ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/٣٩٦ .

* نهاية : الورقة (١٥٨) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : نهاية السول ٤/٥٨٤ ، ٥٨٥ .

الحاكى أن يكون عالماً مجتهداً فى مذهب من حكى عنه الفتوى وإن لم يسمع منه .

فأما إن أخبره بذلك ثقة ، أو وجد ذلك فى كتاب ، فإن كان الأول فحكمه حكم السماع ، وإن كان الثانى ، فإن كان ذلك الكتاب موثوقاً به جاز العمل به أيضاً كما فى المكتوب فى جواب الفتوى فإن لم يكن موثوقاً به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق من الغلط فى الكتاب[1].

المسألة الثالثة

المختار عند الأكثرين[2] أنه يجوز خُلُوُّ عصرٍ من الأعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى إليه سواء كان مجتهداً مطلقاً ، أو كان مجتهداً فى مذهب المجتهد[3] ، ومنع منه الأقلون كالحنابلة [4].

احتج الأكثرون .

بما روى عنه عليه السلام أنه قال : « إن اللهَ لا يقبضُ العلمَ انتزاعاً يَنتَزِعُهُمَن النَّاسِ ولكن بِقَبْضِ العلماء حتى إذَا لم يبقَ عالمٌ اتخذ الناسُ رؤساً جهالاً فَسئِلُوا فأفتَوْا بغيرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وأَضَلُّوا » فهذا الخبر بصراحته يدل على

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ٩٩ .

(٢) واختاره الآمدى وابن الحاجب

انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٣٠٧، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٩٨ ، نهاية السول ٤/ ٦١٣ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٩ .

(٣) ذكر صاحب مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٩ ، بأن خلو الزمان عن مجتهد عند ظهور أشراط الساعة الكبرى كخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وغيرها مجمع عليه .

وإنما النزاع فيما قبل أشراط الساعة الكبرى .

(٤) انظر: المسودة ص٤٧٢، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٤، اعلام الموقعين ٢/ ٢٧٠ ، ٢٧٥ .

خلو العصر عن المفتى ، وأيضاً فإنه لو امتنع فإما أن يمتنع لذاته ، وهو باطل؛ لأنا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً ، أو لأمر خارجى ، وهو أيضا باطل ؛ لأن الأصل عدمه فمن ادعى ذلك فعليه البيان[1] .

واحتج الأقلون بوجوه :

أحدها : قوله عليه السلام « لا تزالُ طائفةٌ من أمتى ظاَهرينَ على الحقِ حتى يأتى أمرُ اللهِ ، أو حتَّى يأتىَ الدجَّال » وقوله ـ عليه السلام ـ أنه قال : «وا شوقاهُ إلى إخوانى قالوا يارسول الله : ألسناَ إخوانَك فقال : أنتم أصحابى، وإخوانى قومٌ يأتون بَعْدِى يَهربُون بِدِينِهِمْ من شَاهقٍ إلى شَاهقٍ ويَصلحُون إذا فسدَ الناس »[2] .

وجوابهما : أنه لا دلالة لهما على المتنازعَ فيه .

أما الأول : فلأنه لا دلالة له على نفى الجواز بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع ، ولا يلزم منه عدم الجواز على أنا نقول : لا يلزم من كونهم ظاهرين على الحق بالنصر والتمكين والذب عن الدين أن يكونوا مفتين .

وأما الثانى فكذلك أيضاً ؛ لأنه لا يلزم من كونهم يهربون بدينهم من شاهق

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/٢٣٣، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٧ ، نهاية السول ٤/٦١٣، فواتح الرحموت ٢/٣٩٩ .

(٢) أخرجه مسلم من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله ـ ﷺ ـ أتى المقبرة فقال : السلام عليكم دار قوم مومنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون وددت أنا قد رأينا إخواننَا . قالوا: أو لسنا إخوانك يارسول الله ؛ قال: أنتم أصحابى وإخواننا الذين لم يأتوا بعد . الحديث

في كتاب الطهارة باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء ١/٢١٨ .

وأخرجه النسائى فى كتاب الطهارة باب حِلْيَةِ الوضوء ١/٩٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد باب ذكر الحوض ٢/ ٤٥٠ . وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة باب جامع الوضوء ١/٢٨ .

والإمام أحمد فى مسنده ٢/ ٣٠٠ .

إلى شاهق ، ويصلحون إذا فسد الناس أن يكونوا مفتين ؛ إذ لا يلزم من كونهم يصلحون أحوالهم بما عرفوه من جَلَيَّات الدين ، أو بطريق الفتيا ممن كان قبلهم أن يكونوا مفتين سلمنا دلالتهما على المطلوب لكنهما /(٣١٩/أ) معارضان بأحاديث أخر نحو قوله ـ عليه السلام ـ : « تَعَلَّمُوا الفرائض وعَلِّمُوهَا الناسَ فإنها أولُ ما يُنْسَى .

وقوله عليه السلام : « لتركبُنَّ سَنَنَ من كان قَبلَكُم حَذْوَ القُذَّةِ بالقذة » .

وقوله : « خيرُ القُرُونِ القرنِ الذى أنا فيه ، ثم الذى يَلِيهَ ، ثم الذى يليهِ ، ثم تبقى حُثَالةٌ كحُثَلَةِ التمرِ لا يَعبَأ الله بهم » وبالذى تقدم فى الاستدلال من الحديث والترجيح معنى لظهور دلالة ما تقدم من الحديث على المطلوب ولكون النقلى موافقاً للعقلى على رأينا دون رأيهم .

سلمنا عدم الترجيح لكنهما يتساقطان ويبقى لنا الدليل الثانى [1] .

وثانيها : أن التفقه وتحصيل رتبة الإفتاء من فروض الكفايات فيستلزم انتقاؤه من كل المسلمين إطباقهم على الباطل .

وجوابه : أن انتفاءه تارة بموت العلماء ، وتارة بعدم تحصيلهم ، فلعله يحصل بالطريق الأول ، ولا يلزم منه محذور .

وأيضاً : فإن ذلك إنما يجب على الكفاية إذا كان فيهم من له صلاحية تحصيله ،فأما إذا عمهم البلادة وعدم الفطنة فلا،فلعل عصرٍ يتفق فيه ذلك [2] .

وثالثها : أنه لو جاز خلو العصر عمن يعرف الأحكام الشرعية ويُعرِّفُها للعوام لأدى ذلك إلى إندراس الأحكام الشرعية ، وإندراس الشريعة وهو ممتنع

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٥ ، ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٨، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٠ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٨ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/٣٩٨ ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٠ .

لما سبق من النص .

وجوابه : منع امتناعه وسنده ما سبق من النصوص .

سلمنا لكن لا نسلم أنه يؤدى إلى ذلك ؛ وهذا لأنه يحتـمل أن تنقل إليهم الأحكام من أهل عصر قبلهم نقلاً يغلب على الظن صدقه (١).

(١) انظر : المراجع السابقة .

الفصل الثانى

فى المستفتى

الفصل الثانى
فى المستفتى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

يجوز للعامى أن يقلد المجتهدين فى مسائل الفروع اجتهادية كانت أو غير اجتهادية [1].

ومنع منه مطلقاً معتزلة بغداد [2].

وفصّل الجبائى بين الاجتهادية وغيرها ، فجوز فى القسم الأول دون الثانى كالصلوات الخمس ، وتحريم الربا فى الأشياء الستة المنصوصة عليها [3].

احتج الأولون وهم الجماهير من الفريقين بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ فَاسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لا تَعْلَمُون ﴾[4] وهو عام فى المخاطبين والمراد من العلم إما مدلوله الحقيقى ، أو الظن ، أو القدر المشترك ، والعامى لا يعلم ولا يظن فوجب أن يجوز له السؤال ؛ لأن أدنى

---

(١) وبهذا قال أكثر العلماء .
انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٤ ، التبصرة ص٤١٤ ، التمهيد ٤/ ٣٩٩ ، المستصفى ٢/ ٨٩، المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٨ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠ ، المسودة ص ٤٥٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ .

(٢) ومنهم جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٤ ، وانظر رأيهم كذلك فى : الأحكام للآمدى الموضع السابق ، الإبهاج الموضع السابق .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٤ ، والمرجعين السابقين معه .

(٤) سورة الأنبياء ، الآية (٧) .

درجات الأمـر أن يكون للإباحة فـيجـوز له الأخذ بقـوله ، وإلا لم يكن فى السؤال فائدة .

لا يقال : لا يمكن حمله على عـموم السؤال فى كل مـا لم يعلم وإلا لجاز التقليد فى معرفة وجود الصانع وتوحيده وهو ممتنع .

سلمنا جواز التقليد فـيه لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه * السؤال عن أدلة ما لا يعلم لا عن حُكمه فإن عندنا يجب على العامى أن يسأل المجتهد عن ذلك ، وينبـه المفتى على دليـل ذلك الحكم من نص قاطع إن كـان ، أو دليل العقل من البراءة الأصلية، وأن الأصل فى المضار الحرمة، وفى المنافع الإباحة؛ لأنا نقـول : لا نسلم امتناع التـقليد فى أصـول الدين بل يجـوز فيه الـسؤال والتقليد أيضاً .

سلمناه لكن خروج ذلك لدليل يخـصه لا يقتضى خروج غـيره عنه فوجب أن يكون متناولاً لكل ما عداه .

وعن الثانى أنه تقييد أو تخصيص من غير دليل فيكون خلاف الأصل[1] .

وثانيها : الإجماع ، وتقريره : أن الأمة مجـمعة قبل حدوث المخالف على جواز الاستفتاء للعوام من المفتين من غـير بيان مآخذ اجتهادهم وفتواهم ؛ لأن هذا كان شائعاً ذائعاً فى عصر الصحابة والتابعين وفيما بعده إلى زماننا هذا من غير نكير فيما بينهم ، فلو كان قبول فتواهم مشروطاً ببيان مآخذ فتواهم أو لم يجز قبول[2] فتواهم مطلقاً لزم إجماعهم على الخطأ وهو ممتنع[3] .

وثالثها : أن العامـى إذا نزلت به حادثة من الحـوادث التكليفـية فـإما أن لا

---

* نهاية الورقة (١٥٩) من نسخة (ص) .

(١) انظر : التبصرة ص٤١٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٨ .

(٢) كلمة (قبول) مكررة فى الأصل .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، التبصرة ص٤١٤ ، المستصفى ٢/ ٣٨٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ .

يكون مأموراً فيها بشيء ، أو يكون مأموراً فيها بشيء ، والأول باطل بالإجماع ؛ إذ الأمة مجمعة على أنه لابد له من طريق فيه التقصى من السؤال أو الاستدلال فيها ، والثانى لا يخلو إما أن يكون ذلك الشيء هو الاستدلال ، أو الاستفتاء ، والأول باطل ؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك الاستدلال بالبراءة الأصلية ، أو بالأدلة السمعية ، والأول باطل

أما أولاً : فبالإجماع .

وأما ثانياً : فلأنه يلزم أن تكون التكاليف بأسرها أو أكثرها نفياً محضاً وعدماً صرفاً وهو ممتنع .

وأما ثالثاً : فلأن القضية ربما كانت متعلقة بالغير فلو كان مأموراً بالاستدلال بالبراءة الأصلية لأدى ذلك إلى إبطال حقه وهو ممتنع والثانى أيضا باطل لأنه لو لزمه الاستدلال بالأدلة السمعية عند حدوث الواقعة فإما أن يجب عليه تحصيل ما لابد منه فى الاستدلال وما به يتم الاستدلال حين بلوغه وكمال عقله، أو عند نزول الواقعة به ، والأول باطل .

أما أولاً : فلأن الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ما كانوا يلومون العوام على ترك طلب رتبة الاجتهاد والفتيا بعد البلوغ ، بل أبلغ من هذا وهو أنهم ما كانوا يذمونهم على ترك طلب العلم بغير أركان الدين كالصلاة والصوم.

وأما ثانياً : فلأن وجوب ذلك على عامة المكلفين يؤدى إلى إبطال أمور المعاش واختلال[1] نظام العالم ، فإن أكثر الصناعات ، وعامة التجارات ، ومعظم الزراعات تبطل على ذلك التقدير ، ومعلوم أن ذلك محذور فى نظر الشارع .

والثانى أيضاً باطل ؛ لأن تحصيل رتبة الاجتهاد والفتيا حال نزول الواقعة غير ممكن فلا يرد به التكليف ، وإذا بطلت هذه الأقسام تعين الاستفتاء وهو المطلوب[2] فإن /(٣٢٠/أ) قلت : هب أنا نسلم لكم أن طريقه إذ ذاك إنما هو

---

(١) فى (ص) . (واختلاف) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٤ ـ ٩٣٦ ، التبصرة ص٤١٤ ، المستصفى ٢/ ٣٨٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٨ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ .

الاستفتاء والسؤال لكن عن الحكم فقط ، أو عن الحكم والدليل ؟ ووجه دلالة الدليل عليه ؟

الأول ممنوع ، والثانى مسلم ، وما ذكرتم من الصعوبة واختلال نظام العالم فهو غير لازم . وبيانه : أن الذين لم يقولوا بجواز الأخذ بالفتيا من غير بيان مأخذه لم يقولوا بحجية الإجماع ، وخبر الواحد ، والقياس ،وسائر الظواهر المحتملة ، وإذا كان كذلك سهل الأمر عليهم ؛ وذلك لأنهم حينئذ قالوا : أنه تقرر أن حكم العقل فى المنافع الإباحة ، وفى المضار الحرمة ، فإن ورد نص قاطع المتن والدلالة فى بعض الصور على خلاف هذا اتبع[1] وإلا عمل بمقتضى حكم العقل .

فالعامى الذى نزل به الواقعة ، إن كان فيه شىء من الذكاء والفطنة عرف حكم العقل فيها ، وإن لم يكن فيه شىء من ذلك بل يكون فى نهاية البلاد نبَّهَهُ المفتى على حكم العقل فيها ، وحينئذ لا يحتاج إلى المفتى فى الصورة الأولى إلا فى أن ينبهه أنه هل جاء فى الواقعة نص قاطع المتن والدلالة أم لا ، وفى الصورة الثانية يحتاج إلى هذا ، وإلى أن ينبهه على حكم العقل ، ومعلوم أن الاشتغال بمعرفة ذلك لا يمنعه عن الاشتغال بعمل المعاش وعمارة الدنيا .

سلمنا صحة دلالتكم لكنه يقتضى أن لا يجب النظر والاستدلال فى أصول الدين ، وأن يجوز فيه التقليد ؛ لأنا نعلم قطعاً أن الصحابة والتابعين والسلف ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام ، بل ربما كانوا يلومون من يشتغل به ويخوض فيه .

وأيضاً لو وجب النظر والاستدلال فيه على جميع المكلفين ولم يجوز فيه التقليد للزم تعطيل أمور المعاش ، واختلال نظام العالم كما ذكرتم بل أكثر . لأن غموض أدلة الأصول أكثر ، والأسئلة والأجوبة فيه أشكل وأصعب ، مع أنكم ساعدتمونا أنه لا يجوز فيه التقليد فكل ما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا

---

(١) الألف ساقطة مس (اتبع) فى الأصل ومثبتة فى (ص)

هاهنا [1].

قلت : الدليل على أن الاكتفاء كان حاصلا بمجرد السؤال عن الحكم والجواب عنه من غير بيان وجه دلالة الدليل عليه : إجماعهم على عدم لوم العوام على تركهم السؤال عن وجه دلالة الدليل على الحكم وعدم ذكرهم ذلك عند الإفتاء مع علمهم بجهل المستفتى به ، وكل ذلك معلوم قطعاً وإنكاره مكابرة ، وتمام تقريره ما تقدم فى تقريره * إجماعهم على ذلك ، وعند هذا نعرف أن الدليل الثالث لا يتم إلا بالدليل الثانى .

وعن الثانى أنا نقول : بمقتضى الدليل أيضاً فى أصول الدين فإنه يجوز فيه التقليد أيضاً عندنا . سلمنا عدم جواز التقليد فيه ، لكن الفرق بينهما حاصل من وجهين :

أحدهما : أن مطالبه معدودة محصورة غير متكررة وأدلتها فى الأكثر قاطعة حاملة للطباع السليمة والعقول الصحيحة على اعتقاد مقتضاها بخلاف الأحكام الفرعية فإنها غير متناهية متجاوزة عن حد التعداد والإحصاء ، وأدلتها ظنية مضطربة مختلفة بحسب الأذهان وليست دلالتها على نمط واحد فكان تحصيل رتبة الاستدلال والنظر فيها يحتاج إلى الانقطاع عن سائر الأشغال والاشتغال بها ، فكان تعطيل المصالح واختلال نظام العالم فيه أكثر .

وأيضاً : الذى يجب على المكلف معرفة أدلة وجود الصانع وتوحيده ، والنبوة على طريق الجملة لا على طريق التفصيل ، ومعرفة تلك الأدلة على سبيل الجملة أمر سهل هين يحصل بأدنى سعى وأقل مدة ، بخلاف الاجتهاد فى فروع الشريعة فإنه لابد فيه من علوم كثيرة ، وتبحر شديد ، واستحضار أصول كثيرة ، وما ذكر الإمام فيه من القدح فهو مبنى على الفرق بين العلم

---

(1) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٥ ، المستصفى ٢/ ٣٨٩ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠٣ ، ١٠٤ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ .

* نهاية الورقة (١٦٠) من نسخة (ص)

بالشىء على سبيل الجملة ، وبين العلم بالشىء على سبيل التفصيل ، لكن ذلك باطل[1] ، إذ الفرق بينهما معلوم بين ، فإن من إستدل بحدوث الحوادث فى هذا العالم من الرعد والبرق وحدوث الثلج والمطر والحر والبرد على وجود الصانع المختار بناء على أن الحادث لابد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون مختاراً وإلا لما تخصصت آثاره بقدر معين ، ووقت معين ليس كمن علم ذلك مفصلاً ؛ ولهذا فإن صاحب العلم الجملى بأدنى شبهة ، وأضعف خيال يضطرب اعتقاده ، ويتأثر علمه دون صاحب العلم التفصيلى ، ولأنه حينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين علم متن الدليل دون الاعتراضات عليه ، والمعارضات له والأجوبة عنها ، وبين من علم ذلك كله لكن الفرق معلوم بينهما بالضرورة [2] .

واحتج المنكرون للتقليد فى فروع الشريعة بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ وأنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مـاَ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[3] والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم فكان منهياً عنه .

وأيضاً : أن الله تعالى ذم أهل التقليد بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ ﴾[4] ولو كان التقليد جائزاً لما ذُمُّوا على ذلك [5] .

وجواب الأول : النقض بجميع المطلوبات من الأمور الدينية كالعمل بالبراءة الأصلية ، والقياس ، وخبر الواحد ، والاستدلال بجميع الطرق الشرعية قطعية كانت ، أو ظنية ، والدنيوية كقيم المتلفات ، وأروش الجراحات ، والفتوى والشهادات الظنية .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠٥ .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٥ ، المستصفى٢/ ٣٩٠ ، المحصول جـ٢ق٣/ ١٠٤ ـ ١٠٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٨ .

(٣) سورة البقرة ، الآية : (١٦٩) .

(٤) سورة الزخرف ، الآية : (٤٣) .

(٥) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١٠٧ ، ١٠٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

وأيضاً النقض بما إذا بين له مستنده فإنه يجوز العمل به مع أنه قول بما/ (٣٢١/أ) لا يعلم حيث يكون مستنده ظنياً .

سلمنا سلامته عن النقض لكن المراد منه النهى عن القول بما لا يعلم مما طريقه العلم كمسائل أصول الدين ؛ وهذا وإن كان يلزم منه التخصيص لكن يجب المصير إليه جمعاً بين ما ذكرنا من الدليل وبين هذا .

لا يقال: ما نحن فيه طريقه العلم أيضاً عندنا ، فلم قلتم أنه ليس كذلك ، لأنا نقول : فعلى هذا لا يتم استدلالكم بهذه الآية على عدم جواز التقليد والاستفتاء فيما نحن فيه إلا إذا بينتم أن ما نحن فيه طريقه العلم[1] ، [فلو ثبت أن طريقه العلم] بهذه الآية لزم الدور . وأيضاً : لو كان ما نحن فيه طريقه العلم لما جاز للمجتهد العمل فى المسائل الاجتهادية ؛ ضرورة أنه لا قاطع فيها وإلا لما كانت اجتهادية ، وحينئذ لا يحصل العلم فيها ولا يجوز العمل بها .

وجواب الثانى : أن المراد منه التقليد فى أصول الدين جمعاً بينه وبين ما ذكرنا من الدليل ، ولسياق الآية ، ولكونه حكاية حال الكفار وهم إنما قادوا آباءهم فى المسائل الأصولية دون الفروعية[2] .

وثانيها: قوله عليه السلام: « طلبُ العلم فَرِيضَةٌ عَلَى كلِّ مُسْلِمٍ ومُسْلِمَةٍ»[3]

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر : المعتمد ٢/٩٣٧ ، التبصرة ص ٤١٤ ، المحصول ص٢ ق٣/ ١١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣١ ، الإبهاج ٣/٢٨٨ .

(٣) أخرجه ابن ماجه عن أنس بن مالك فى المقدمة باب الانتفاع بالعلم والعمل به ١/ ٤٨ ولفظه قال رسول الله ـ ﷺ ـ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ » .

وأخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ١/ ٩ ، من طريق حفص بن سليمان عن كثير بن شنظير عن محمد بن سيرين عن أنس مرفوعا . ==

وقوله عليه السلام : « اجتهدوا فَكُلٌ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَه»[1] ، وهما عامان فى كل علم ، وفى كل شخص ، فإن بعض العلوم ، وبعض الأشخاص عن ذلك لدليل من إجماع وغيره وجب أن يبقى ما عداه على الأصل[2] .

وجواب الأول منهما : أن ما يقتضيـه لا يقولون به ، وما يقولون به ، لا يقتضيه ؛ وهذا لأن ما يقتضيه إنما هو وجوب طلب العلم وأنتم لا تقولون به، وما تقولون به وهو وجوب النظر وإن لم يكن مؤدياً إلى العلم لا يقتضيه الخبر

== وحفص بن سليمان قال البخارى فيه : متروك ، واتهمه بعضهم بالكذب .

وأخرجـه البيـهقى فى الدخل ص٢٤١ عـن أنس بن مالك : قـال رسول الله ﷺ : «اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ».

وقال العراقى فى تخريج الأحياء ١/ ٩ أخرجه ابن عدى والبيهقى فى الشعب والمدخل من حديث أنس وقال : متنه مشهور وأسانيده ضعيفة .

راجع المقـاصـد الحسـنة ص٢٧٥ ، اللآلىء المصنوعـة ١/ ١٩٣ ، سلسلة الأحـاديث الضعيفة رقم الحديث ٤١٦ .

قال السخاوى : تنبيه : قد ألحق بعض المصنفين بآخر هذا الحديث (ومسلمه) وليس لها ذكر فى شىء من طرقه وإن كان معناها صحيحا . المقاصد الحسنة ص٢٧٧ .

(١) جزء من حديث طويل يروى عن على بن أبى طالب وابن عبـاس وعمران بن حصين رضى الله عنهم

وأخرجه البخـارى فى كتاب التفسير باب تفسـير سورة (والليل إذا يغشى)٤/ ١٨٩٠ ولفظه (اعملوا فكل ميسر) .

وأخرجه فى كتاب الأدب باب الرجل ينكث الشىء بيده فى الأرض ٥/ ٢٢٩٥ .

وفى كتاب القدر باب جف القلم على علم الله ٦/ ٢٤٣٤

وفى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى : ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر ﴾ ٦/ ٢٧٤٤

وأخرجه مـسلم فى كتاب القدر باب كيـفية خلق الآدمى فى بطن أمه ، وكـتابه رزقه وأجله وعمله وشقاته وسعادته ٤/ ٢٣٩ .

وأخرجه الترمذى فى التفسير باب سورة (والليل إذا يغشى) ٥/ ١١١ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب السنة ، باب فى القدر ٢/ ٥٢٤ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ق٣/١٠٨ ، ١٠٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٠ .

هكذا قيل فى جوابه وفيه نظر ؛ لأن كل ما دل على وجوب طلب العلم دلّ على وجوب النظر ؛ وضرورة أن العلم النظرى لا يحصل إلا بالنظر ؛ فلا يلزم من ترك العمل بالخبر فى وجوب طلب العلم لاتفاق الكل على أنه لا يجب تحصيل العلم فى جميع مسائل الفروع وترك العمل به فى وجوب النظر الذى لا يوجد فيه ذلك الدليل .

فالأولى فى ذلك أن يقال : إن المراد منه العلم بأركان الدين وأركانها وشرائطها وجميع العلوم التى هى فرض عين دون التى على الكفاية ، وهذا وإن لزم منه التخصيص ، أو التقييد لكن يجب المصير إليه جمعاً بين ما ذكرنا من الدليل وبين ما ذكرتم من الدليل فإن الجمع بين الدليلين أولى من ترك أحدهما بالكلية .

وجواب الثانى : أنا لا * نسلم أن المراد منه الاجتهاد الاصطلاحى، بل المراد منه الاجتهاد اللغوى بقرينة قوله : « فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَه » .

سلمناه لكن يجب حمله على الأمر على الكفاية جمعاً بين الدليلين .

سلمنا أنه محمول على فرض العين لكنه محمول على من له أهلية الاجتهاد لئلايلزم تكليف ما لا يطاق أو الإضمار[1] .

وثالثها : أن العامى لو كان مأموراً بالتقليد فلا يأمن أن يكون من قلده مخطئاً فى اجتهاده ، أو أنه كاذب فيما أخبره به فيكون العامى مأموراً باتباع الخطأ والكذب وذلك الشارع ممتنع .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه مأمور بالخطأ والكذب حينئذ ؛ وهذا لأنه لما أمر باتباع المجتهد الذى غلب على ظنه صدقه ، واتصافه بشرائط الاجتهاد صار ما

---

* نهاية الورقة (١٦١) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٧ ، التبصرة ص٤١٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣١ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٨ .

أفتى به هو حكم الله فى حقه فلم[1] يكن اتباعه اتباع للكذب والخطأ .

سلمناه لكن المحذور الأول حاصل ، وإن اجتهد العامى ونظر فى الأدلة والأمارات فإن احتمال الخطأ فى حقه ممكن كما حق المجتهد بل هو أولى، وذلك لعدم اتصافه بشرائط الاجتهاد وهو حاصل للمجتهد فوجب أن لا يجوز له العمل بما أدى إليه اجتهاده[2] .

ورابعها : أن جواز التقليد يفضى إلى المنع منه ، لأنه يقتضى جواز تقليد من يمنع منه ، وما يفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يفضى إلى ذلك لا محالة بل قد يفضى ، وحينئذ ينتقض بجواز العمل بالظن فإنه قد يفضى إلى المنع منه فكان باطلا فكل ما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا هاهنا .

سلمنا سلامته عن النقض لكن نقول : ما يفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا مطلقا ، أو إذا لم يكن شرط إثباته مخالفاً لشرط نفيه ، والأول ممنوع ، والثانى مسلم ، لكن ها هنا شرط النفى مخالف لشرط الإثبات ، فإن شرط النفى أن يقلِّد من لايرى جواز التقليد،وشرط الجواز أن يقلد من يرى جوازه، ولا شك أن الشرطين مخالفان ، ولا بُعْد فى إثبات شىء على شرط يؤدى إلى نفيه على شرط يخالف ذلك الشرط [3].

وخامسها : لو جاز التقليد فى فروع الشرع لجاز فى أصوله بجامع كون كل أحد منهما مكلف به مع غلبة الظن بصدق ما أخبر به المقلد .

وجوابه : الفرق المذكور[4] .

---

(١) فى (ص) : (فليكن) .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٨ ، التبصرة ص ٤١٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٠ ، ١١١ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٨ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٧، التبصرة ص٤١٤، المحصول جـ٢ق٣/ ١١٠ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣١ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٨ .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

وأما الحجة على الجبائى خاصةً فهى: أن تكليف العامى بالفصل بين المسائل الاجتهادية ، وبين غيرها تكليف له بتحصيل أهلية الاجتهاد ، ضرورة أنه لا يفصل بينهما إلا أهل الاجتهاد ، فيلزم المحذور المذكور من قبل ، ولا شك أن تجويز التقليد له فى الاجتهادية دون غيرها يقتضى تكلفه بالفصل/ (٣٢٢/أ) بينهما حتى يعلم ما يجوز له التقليد فيه وما لا يجوز له ذلك .

واحتج الجبائى على ما ذهب إليه : بأن الحق فى المسائل الاجتهادية واحد متعين ، فلو جوزنا له التقليد فيه لم نأمن من تقليد غير المحق بخلاف المسائل غير الاجتهادية ؛ لأن كل قول فيها حق .

وجوابه : أنا لا نسلم ذلك ؛ وهذا لأنا بينا أن المصيب واحد .

سلمناه لكن لا نأمن أيضاً فى المسائل الاجتهادية من عدم اجتهاد المجتهد ، أو تقصيره فيه ، أو أن يفتيه بخلاف اجتهاده .

فإن قلت : إن مصلحة العامى هو أن يعمل بما يفتيه المفتى وإن كان خطأ بسبب ما ذكرتم من الاحتمال .

قلت : كذلك الأمر فى غير المسائل الاجتهادية وإن كان مخطئاً فيها من غير فرق ألبتة [(١)].

تنبيه : العامى إذا استفتى فى حادثة فأفتى فيها بحكم معين ، ثم وقعت له تلك الحادثة فإن لم يذكر الحكم وجب عليه الاستفتاء ثانياً وفاقاً ، وإن كان ذاكراً له فهل يجب عليه إعادة السؤال فيما اختلفوا فيه .

فمنهم من أوجب عليه ذلك .

ومنهم من لم يوجب ذلك[(٢)] .

---

(١) انظر أدلة الجبائى والجواب عنها فى : المعتمد ٩٣٨/٢ ، التبصرة ص ٤١٤ ، المحصول جـ٢ ق ١١١/٣ ، الإبهاج ٢٨٨/٣ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٣/٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٢ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٣٩٥/٢ .

المسألة الثانية

فى شرائط الاستفتاء

القائلون بوجوب الاستفتاء اتفقوا على أنه لا يجوز له الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذى يستفتى منه من أهل الاجتهاد ، ومن أهل الورع ، وذلك إنما يكون إذا رآه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ، ويرى اجتماع المسلمين على الاعتقاد فيه ، والسؤال منه ، واتفقوا على عدم جواز الاستفتاء ممن يغلب على ظنه أنه غير بالغ فى العلم إلى درجة الإفتاء ، وأنه غير متدين ؛ وإنما وجب عليه ذلك لأنه بمنزلة نظر المجتهد فى الأمارات المغلبة على الظن ، ولا طريق للعامى إلى معرفة أهلية المفتى إلا ذلك[1] .

واختلفوا فى جواز الاستفتاء ممن لا يعرفه المستفتى بعلم ولا جهالة ، ولا بفسق ولا عدالة .

والمختار عدم جوازه بل ربما يجب القطع بذلك ، والخلاف فيه غاية البعد لو صح الخلاف فيه ؛ وهذا لأن العلماء وإن اختلفوا فى قبول قول من جهل حاله من المسلمين فى الشهادة والرواية فإنما كان ذلك لوجود ما يقتضى المنع من الفسق ظاهراً وهو الإسلام الوازع عن الفسق والمعصية ظاهراً ، وليس يوجد فى مجهول الحال ما يقتضى حصول العلم ظاهرا لاسيما العلم الذى يحصل به رتبة الافتاء ، فإن ما يجب على المكلف معرفته من فروض الأعيان من أحكام وأركان الدين لا يجب أن يعرف ذلك نظراً لما ثبت من جواز الاستفتاء فضلا عن غيره ، وكيف لا واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية لكون العامية

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٩ ، المستصفى ٢/ ٣٩٠ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ ، الروضة ص٣٨٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٧ ، صفة الفتوى والمستفتى ص٦٨ ، نهاية السول ٤/ ٦٠٩ ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٣ .

أصلية ، وهى أغلب أيضاً بخلاف العالمية فإنها على خلاف الأصل ، وهى قليلة لاسيما التى تحصل بها رتبة الاستفتاء ، وكون تحصيل رتبة الافتاء * فرض على من له استعداد ذلك لا يقضى حصولها ظاهراً فى عامة المكلفين أو فى غالبهم حتى يجوز الاستفتاء من المجهول بناء على الغالب[١] ، وعند هذا ظهر أنه لو تردد فى عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف فى جواز الاستفتاء منه، وظهر أيضا أنه لا يجوز أن يقاس من جهل علمه على من جهلت عدالته لظهور الفرق بين الصورتين .

ثم إن المستفتى إذا استفتى[٢] من واحد أو من جماعة واتفق فتواهم عمل بذلك [٣].

وإن اختلفوا فى الفتوى :

فقال قوم نحو الإمام أحمد بن حنبل[٤]وجماعة من فقهائنا كابن سريج[٥] والقفال[٦] وجمع من الأصوليين يجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأورعهم ؛

---

* نهاية الورقة (١٦٢) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٣٩٠ ، الروضة ص ٣٨٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٢ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٧ ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٣ .

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٣) انظر : المعتمد ٢/ ٩٣٩ ، المستصفى ٢/ ٣٩١ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ .

(٤) والرواية الثانية عن الإمام أحمد أنه لا يجتهد ولا يتحرى أيهما أفضل بل يجوز له أن يسأل أحدهما أيهما شاء ، وصححه ابن حمدان واختاره ابن قدامة ، وصححه الفتوحى وابن بدران .
انظر فى ذلك : روضة الناظر مع شرحها ٢/ ٤٥٤ ، صفة الفتوى والمفتى والمستفتى ص٦٩، ٧٠ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ص١٩٤ . أصول مذهب الإمام أحمد ص٦٩٧ .

(٥) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٧ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٣٠٩ .

(٦) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٧ .

لأن أقوال المفتين فى حق العامى تنزل منزلة الأدلة المتعارضة فى حق المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح بينها يجب على العامى أيضا الترجيح بين أقوال المفتين ، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن ، فالظن فى تقليد الأعلم والأورع أكثر فكان المصير إليه واجباً ، وذلك قد يكون بالشهرة والتسامع ، وبكثرة المسألة من أهل الخبرة عن أعلمهم وأورعهم ، وبإقبال الناس عليه فى الاستفتاء والاشتغال عليه ، وتعظيمهم إياه لعلمه وورعه من غير جاه ومنصب ، وقد يكون بالتجربة نحو أن يحفظ من كل باب من الفقه مسائل ويحفظ أجوبتها [فمن أصاب فى أجوبتها][(١)] أو كان أكثر إصابة فهو راجح فى العلم [(٢)].

وقال قوم من الأصوليين كالقاضى أبو بكر[(٣)] وجمع من الفقهاء : إنه لا يجب عليه ذلك لتعذره أو لعسره ، ولأن الصحابة والعلماء فى كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر فى أحوال العلماء ، فإن الصحابة كانوا يختلفون فى المسائل وكان فيهم الفاضل والمفضول نحو الخلفاء الأربعة ، ثم من بعدهم فى الرتبة الثانية والثالثة إلى أن ينتهى إلى العوام . ثم أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه كلف العامى بأخذ قول من هو فى الرتبة الأولى أو فى الثانية ، وكذا العلماء فى كل عصر فيهم الفاضل والمفضول ولم ينقل عن أحد منهم أنه أوجب على المستفتى الأخذ بقول الأفضل ، وإذا لم يجب ذلك مع تحقيق ظن الأفضلية فلأن لا يجب الاجتهاد والنظر فى أعلمهم وأورعهم بالطريق الأولى، ويتأكد ذلك بقوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(٤)] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الموضعين السابقين.

(٣) انظر : المستصفى ٢/ ٣٩١ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٧.

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ ، الروضة ص٣٨٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢ .

ثم إن لم يوجب عليه الاجتهاد تخيَّر فى الأخذِ بقولِ أيِّهم شاء ، وإن أوجب ذلك عليه فإن اجتهد وترجح عنده أحدهم مطلقاً وجب الأخذ بكلامه ولا يجوز / (٣٢٣/أ) العدول عنه ، كما لا يجوز للمجتهد العدول عن الأمارة الراجحة ، وإن استووا ولم يظهر رجحان واحد منهم قال الإمام : فهاهنا طريقان :

أحدهما : أن يقال : هذا لايجوز وقوعه ، كما لايجوز استواء أمارتى الحل والحرمة .

وهذا غير مرضى ؛ لأنه لا نزاع فى جواز تساوى الأمارتين فى الذهن ، وإنما النزاع فى تساويهما فى الخارج ، وما نحن فيه من قبيل القسم الأول لا الثانى؛ لأنا فرضنا استواءهم بالنسبة إلى ذهنه واعتقاده ،ولا يقتضى ذلك تساويهما فى الخارج .

وثانيهما : أن يقال بتقدير الوقوع سقط عنه التكليف ، لأنا جعلنا له أن يفعل ما شاء .

وهذا الآخر أيضا غير مرضى ، لأن التخيير بين الشيئين لا يوجب سقوط التكليف كما فى الواجب المخير ، والواجب الموسع ، بل الذى ينبغى أن يقال: إنه يتخير فى الأخذ بأيهما شاء ، أو التوقف إلى أن يظهر رجحان أحدهم ، أو يظهر مفتى آخر يوافق أحدهم فيأخذ به للكثرة ، أو يكون أرجح منهم فيأخذ بقوله وإن لم يوافق واحدا منهم (١).

وقيل يتخير فى الأخذ بأيهما شاء .

فإن ترجح كل واحد منهم على الآخر من وجهٍ دون وجهٍ فها هنا صور :

إحداها : أن يحصل الاستواء فى الدين والزيادة فى العلم : فالأصح أنه يجب الأخذ بقول الأعلم ، لمرتبته ، ولهذا يقدم فى الإمامة فى الصلاة ، ولأن الظن الحاصل بقوله أكثر فكان الأخذ بقوله واجبا .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٢ .

وثانيها : أن يحصل التساوى فى العلم ، والتفاضل فى الدين ، فها هنا وجب الأخذ بقول الأدين وفاقاً وهو ظاهر .

وثالثها : أن يكون بعضهم راجحا فى العلم ، وبعضهم فى الدين ، فالأظهر أنه يجب الأخذ بقول الأعلم ؛ لأن الحكم مستفاد من علمه لا من دينه ، وقياس مذهب من خيَّر فى الأول أن يرجح الأديَن هاهنا (١).

فإن قلت : العامى ربما اغتر بالظواهر ، نحو كثرة إقبال الناس عليه فى الفتوى والقراءة عليه ، وذلك قد لا يكون لفضيلته بل لأسباب اخر لا تخفى وقدم المفضول على الفاضل ، فإن جاز له أن يحكم بغير بصيرة فى ترجيح بعض العلماء على بعض فليجوز له أن يحكم فى نفس المسألة بما يقع له ابتداء وإلا فأى فرق بين الأمرين ؟

قلت : العامى له أهلية الاجتهاد فى ترجيح بعض العلماء على بعض دون حكم المسألة ؛ وذلك لأنه يمكن أن يعلم أن الأفضل بالتسامع والقرائن نحو : إذعان العلماء له مع عدم الجاه والمنصب من غير بحث عن نفس العلم ، ولا ينبغى أن يخالف الظن بالتشهى بخلاف حكم المسألة فإنه ليس له أهلية الاجتهاد بالنسبه إليه ، وهذا كمن له طفل مريض وليس هو بطبيب ، فإن سقاه دواء برأيه كان متعدياً ومقصراً ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً فإن كان فى البلد * طبيبان وقد اختلفا فى الدواء فمخالف الأفضل عد مقصراً ، ثم إنه يعلم ذلك بما تقدم من الطرق (٢).

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٤٠ ، ٩٤١ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٣ ، نهاية السول ٤/ ٦١٢.

(*) نهاية الورقة (١٦٣) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٤ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٦ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٣ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٧ .

المسألة الثالثة

الرجل الذى تنزل به الواقعة إن كان عاميًا صِرفاً جاز له الاستفتاء على ما تقدم تقريره .

وإن كان عالماً ولكن لم يبلغ درجة الاجتهاد والإفتاء لغيره إن جوز ذلك كما هو المعتاد فى هذا الزمان فالأظهر أنه يجوز له الاستفتاء أيضا، لأنه عامى بالنسبة إلى معرفة ما يوجب الحكم المطلوب فجاز له الاستفتاء كالعامى الصرف[1].

ومنهم من لم يجوِّز له ذلك بل يوجب عليه أن يعرف ذلك الحكم بدليله ، ولو أنه بالمراجعة إلى المفتين ، لأن له صلاحية معرفة طرق الأحكام بخلاف العامى فإنه ليس له ذلك فكان يجب عليه ذلك [2].

وبالجملة الخلاف هاهنا أولى من العامى الصرف لكونه عالماً ببعض الفنون.

وإن كان عالما بلغ درجة الاجتهاد فإن إجتهد فى الواقعة وأدى اجتهاده إلى حكم لم يجز له الرجوع إلى غيره فى تلك الواقعة إجماعاً .

وإن لم يجتهد فيها فهاهنا اختلفوا فيه .

فذهب أكثر أصحابنا وجمع من الأصوليين كالقاضى أبى بكر إلى أنه لا يجوز للعالم تقليد غيره مطلقا سواء كان من الصحابة أو من غيرهم ، وسواء كان أعلم منه أو لم يكن [3].

---

(١) واختاره الغزالى ، انظر : المستصفى ٢/ ٣٨٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٠٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٢ .

(٢) انظر المستصفى ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الموضعين السابقين .

(٣) واختاره الغزالى والرازى والآمدى وابن الحاجب .

انظر : التبصرة ص ٤٠٣ ، المستصفى ٢/ ٣٨٤ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٣، الإبهاج ٣/ ٢٨٨ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣ .

وذهب الإمام أحمد بن حنبل[1] ، وإسحاق ابن راهويه[2] وسفيان الثورى[3] إلى أنه يجوز له ذلك مطلقا[4] ، وهو رواية عن ابن حنيفة[5] .

ومنهم من فصَّل وذكروا فيه وجوهاً .

أحدها : قول من قال كالجبائى : الأولى له أن يجتهد ، وإن لم يجتهد وترك الأولى جاز له تقليد واحد من الصحابة إذا كان مترجحاً فى نظره على غيره ممن خالفه وإن استووا فى فى نظره يخير فى تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم من المجتهدين[6] .

وثانيها : أنه يجوز لمن بعد الصحابة تقليدهم ، ولا يجوز لهم تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعى - رضى الله عنه - [7].

وهذا التقييد يقتضى أن لا يجوز أن يقلد الصحابة بعضهم بعضا .

وثالثها : أنه يجوز للعالم تقليد الأعلم دون من هو مثله أو دونه وهو قول

---

(١) انظر : روضة الناظر ص٣٧٨ ، المسودة ص ٤٦٨ .

(٢) هو اسحاق بن ابراهيم بن مخلد الحنظلى المروزى أبو يعقوب الثة الحافظ المحدث الفقيه ، من أصحاب الإمام أحمد المكرمين عنده ، وممن نقل عنه له مسند فى الحديث ، وله مسائل فى الفقه : ولد سنة ١٦٦ هـ ومات سنة ٢٤٣ هـ بنيسابور .
انظر : ترجمته فى تذكرة الحافظ ٢/ ٤٣٢ ، تهذيب التهذيب ١/ ٢١٦ .

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبد الله الثورى الكوفى ، قال فيه شعبة : (أمير المؤمنين فى الحديث) ولد سنة (٩٧هـ) ومات بالبصرة سنة ١٦١ هـ انظر ترجمته فى تذكرة الحافظ ٢٠٣/١ ، تهذيب التهذيب ١١/٤ ، شذرات الذهب ١/ ٢٥٠ .

(٤) انظر رأى إسحاق وسفيان فى : التبصرة ص٤٠٣ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٥ ، الأحكام للآمدى ٢٠٤/٤ .

(٥) انظر :فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣ .

(٦) انظر رأيه هذا فى : المعتمد ٢/ ٩٤٢ ، والأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ .

(٧) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١١٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ .

محمد ابن الحسن [1].

ورابعها : أنه يجوز أن يقلد العالم لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد إما لتحيره ، أو لفوات وقته وهو قول ابن سريج [2].

وخامسها : أنه يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به[3] .

وسادسها : أنه يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به لكن بشرط خوف فوات الوقت وهو منسوب إلى ابن سريج أيضاً [4].

احتج الأولون بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأبصَار ﴾[5] ولا شك أن المجتهد داخل تحته وإلا لزم تعطيل النص إذ العامى غير مراد منه ؛ ولهذا كان مأمورا بالقياس وفاقا ، وإذا كان مأمورا بالاعتبار لم يجز له التقليد ؛ لأن/ (٣٢٤/أ) فيه ترك الاعتبار المأمور به فيكون غير جائز ، وكون العامى مخصوصاً من الآية لعجزه عن الاعتبار المعتبر فى الشرع لا يوجب تخصيص المتمكن منه ، وإن لم يلزم منه تعطيل النص فكيف يوجبه حيث يلزم ذلك .

وثانيها : أنه متمكن من الأصول إلى حكم المسألة بفكره فوجب أن يحرم عليه التقليد كما فى أصول الدين ، والجامع : وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه .

واعترض عليه : بأن المطلوب فى أصول الدين العلم، وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف الأحكام الاجتهادية فإن المطلوب فيها الظن وهو حاصل بالتقليد

---

(١) انظر : فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣ ، وانظر أيضا : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١١٦ ، والأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ .

(٢) انظر : المحصول الموضع السابق ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٣) انظر : المحصول والأحكام للآمدى الموضعين السابقين .

(٤) انظر : الإبهاج ٣/ ٢٨٩ .

(٥) سورة الحشر ، الآية (٢) .

وأجيب عنه : بأن ليس المطلوب فيها الظن كيف ما كان بدليل أنه لا يجوز الاكتفاء بالظن الضعيف مع القدرة على الظن القوى ولا شك أن الظن الحاصل من التقليد أضعف من الظن الحاصل من النظر فى الدليل فحينئذ يلزم أن لا يجوز الاكتفاء بالتقليد مع القدرة على النظر فى دليل المسألة ، ولهذا قلنا : لا يجوز الاكتفاء بالظن فى المطالب الأصولية ؛ لأن المكلف قادر على تحصيل اليقين فيها لوجود الدليل المفيد لليقين ولإمكان النظر [(١)].

واعترض عليه أيضاً : بالنقض بقضاء القاضى ، فإنه لا يجوز خلافه وإن كان ذلك تقليداً إذ لا معنى للتقليد سوى قبول الحكم من غير حجة .

وإن كان المجتهد متمكنا من معرفة الحكم بالنظر فى الدليل وبالقرب من الرسول ـ عليه السلام ـ فإنه متمكن من الوصول إلى حكم المسألة مع أنه يجوز له أن يسأل من أخبر عن الرسول ـ عليه السلام ـ وأجيب عن الأول : أنا نمنع أن ذلك التقليد ، وهذا لأن الدليل لما دل على أن الحكم الذى قضى القاضى به لا يمكن نقضه بالاجتهاد والنظر لم يكن العمل بما قضى القاضى به تقليداً بل هو عمل بذلك الدليل [(٢)].

فإن قلت : هذا يقتضى أن لا يكون قبول العامى قول المفتى تقليداً ؛ لأنه لما دل الدليل على وجوب قبول قوله كان العمل به عملا بذلك الدليل فلا يكون تقليداً وهو خلاف الإجماع :

قلت : لكن ذلك الدليل ووجه دلالته على المطلوب لا يعرفه العامى فيكون ذلك تقليداً فى حقه بخلاف الدليل الدال على عدم جواز نقض قضاء القاضى فإنه يعرفه المجتهد فلا يكون ذلك تقليداً فى حقه .

وأجيب عن الثانى : بمنع الحكم ولئن سلم لكن لما دل القاطع على وجوب قبول خبر * الواحد لم يكن ذلك تقليداً .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١١٧ ، ١١٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٥ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١١٧ ، ١١٨ .

(*) نهاية الورقة (١٦٤) من نسخة (ص) .

وثالثها : أنه لو جاز له القبول قبل الاجتهاد لجاز له القبول بعد الاجتهاد واللازم باطل إجماعاً فالملزوم مثله .

وهو ضعيف ؛ لأنه قياس خال عن الجامع .

سلمنا لكن الفرق ظاهر ، وهو أن بعد الاجتهاد حصل له الظن القوى بالحكم فلا يجوز له العدول عنه إلى الظن الضعيف بخلاف ما قبل الاجتهاد فإنه لم يحصل له هذا الظن وإن كانت القدرة عليه حاصلة [1].

ورابعها: أنه لو جاز لبعض المجتهدين [من[2]] غير الصحابة أن يقلد المجتهد من الصحابى لجاز لبعض المجتهدين[من[3]] الصحابة أن يقلد الآخر منهم وحينئذ يلزم أن لا يكون لمناظرتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى .

وهو أيضا ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أنه من الأول الثانى ، وهذا لأن الوثوق باجتهاد الصحابى بسبب مشاهدة الوحى والتنزيل ، ومعرفة نقل الدلائل والتأويل ، والاطلاع على القرائن الحالية ، والمقالية ، وزيادة اختصاصه بالتشديد فى البحث عن قواعد الدين ، وتأسيس الشريعة ، وعدم تسامحهم فيها أشد من غيرهم أكثر من الوثوق باجتهاد غير الصحابى، ومثل هذا التفاوت غير حاصل فيما بين الصحابة فلم يلزم من جواز تقليد المجتهد الغير صحابى للصحابى جواز تقليد المجتهد من الصحابى [للصحابى] [4] .

سلمناه لكن لا نسلم عدم جوازه ، وهذا لأنه ذهب بعضهم إلى أنه يجوز للعالم تقليد الأعلم منهم ، ولا نسلم أنه لا يكون لمناظرتهم حينئذ معنى ؛ وهذا لأن فائدتها الاطلاع على المأخذ الراجح ليحصل منه الظن القوى ، ولا يلزم من كون الرجل أعلم أن يكون دليل ما أدى إليه اجتهاده راجحاً دائماً فالمناظرة تكشف عن ذلك [5] .

---

(١) انظر : تيسير التحرير ٤/ ٢٢٩ .

(٢) لفظة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) لفظة (من) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) كلمة (للصحابى) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٩٤٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٥ .

وخامسها : أن الدليل ينفى قبول قول الغير من غير حجة وبينة ، ترك العمل به فى حق العامي لمسيس الحاجة فوجب أن يبقى فى حق غيره على الأصل .

وسادسها : أن جواز تقليد المجتهد للمجتهد حكم شرعى فلابد له من الدليل،والأصل عدم ذلك الدليل فمن ادعى فعليه بيانه ، والقياس على العامى لا يصلح أن يكون دليلا لما تقدم من الفرق[1] .

واحتج المجوزون بوجوه :

أحدها : قوله [تعالى[2]] : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾[3] والمجتهد قبل النظر لا يعلم فوجب أن يجوز له السؤال .

وجوابه : أنه يقتضى جواز التقليد بعد النظر والاجتهاد أيضا ضرورة أنه لا يعلم حينئذ أيضا .

سلمناه لكن المراد منه المقلدون بدليل قوله [تعالى[4]] : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ﴾ وهو لا يصدق على المجتهد ، ضرورة أنه عالم ، ولا يخرج عن كونه عالماً بأن لا تكون المسألة حاضرة فى ذهنه مع التمكن من معرفتها من غير أن يتعلم من غيره ، ولأن قوله : ﴿ فاسألواْ أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ ينفى أن يكون المجتهد منه مراداً ، لأن المجتهد من أهل الذكر ؛ لأن أهل الشىء من تأهل لذلك الشىء لا من حصل له ذلك ، ولا شك أن المجتهد تأهل لذكر الشىء فيكون أهل /(٣٢٥/أ) الذكر فيكون مسؤلاً لا سائلاً ، ولأن ظاهرالآية يقتضى وجوب السؤال وهو غير ثابت فى حق المجتهد إجماعا ، وإنما هو ثابت فى حق العوام فيجب تخصيصه بهم لئلا يلزم الترك بالظاهر .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٠٤ ـ ٤٠٧ ، المستصفى ٢/ ٣٨٤ ، المحصول جـ٢ ق١١٦/٣، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، الإبهاج ٣/ ٢٨٩ .

(٢) كلمة (تعالى) سقطت من الأصل وهى مثبتة فى (ص) .

(٣) سورة الأنبياء الآية (٧) .

(٤) كلمة (تعالى) سقطت من الأصل وهى مثبتة فى (ص) .

سلمنا أن المجتهد يجوز أن يكون مراداً منه لكن نقول : ما عنه السؤال غير مبين فى الآية فيحمل على السؤال عن وجه دلالة الدليل ليحصل العلم وهذا كما يقال : كل لتشبع ، واشرب لتروى[1] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَة ﴾[2] الآية .

ووجه الإستدلال به : أنه أوجب الحذر بإنذار من تفقه فى الدين مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب على العامى ذلك .

وقوله : ﴿ وأَطِيعواُ الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِى الأمرِ منكُم ﴾[3] والعلماء من أولى الأمر ؛ لأن أمرهم نافذ على الأمراء والولاة ، فإذا أمر العلماء بشىء وجب أن يتمثل.

وجواب الأول : أن الآية محمولة على الرواية دون الفتوى على ما تقدم تقريره .

سلمنا أنها تتناولها لكن تقتضى وجوب الحذر على ما تقدم تقريره ، وهو غير ثابت فى حق العالم إجماعا ، فلا تكون الفتوى مراداً منه بالنسبة إلى العالم ، وأيضاً خص منه ما بعد الاجتهاد فكذا ما قبله بجامع التمكن من معرفة الحكم بالنظر .

وجواب الثانى : أنا لا نسلم أن المراد من أولى الأمر العلماء ؛ وهذا لأن المتبادر منه إلى الفهم الأمراء والولاة ، أوجب الله تعالى على العوام طاعتهم .

سلمنا أنه يتناول العلماء أيضاً لكن المراد منه طاعة العوام لهم بدليل أن ذلك هو الواجب على العوام ، وأما طاعة المجتهد للمجتهد فغير واجبة فلا تكون

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، المستصفى ٢/ ٣٨٥ ، المحصول جـ٢ ق٣/ ١١٩، ١٢١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٧ ، الإبهاج ٣/ ٢٩٠ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

مرادة منها .

سلمنا وجوب طاعة العلماء للعلماء ، لكن فى الجملة أو كل شىء ؟ والأول مسلم ؛ وهذا لأن طاعتهم واجبة على الكل فى الأقضية والأحكام ، والثانى ممنوع وهذا لأنه ليس فى النص ما يدل على التعميم[1] .

وثالثها : التمسك بالخبر نحو قوله عليه السلام : « اقتدُوا بالَّذينَ مِنْ بَعدِى أَبِى بكرٍ وَعُمَرَ » .

وقوله : « عليكُم بسُنتِى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وقوله : «أصحابِى كالنجومِ بأَيِّهم اقتديتُم اهتَديتُم » .

والاستدلال بها إنما هو من جواز تقليد الصحابة دون غيرهم وهو ظاهر ، فإنه أمر بذلك وأقل درجات الأمر الجواز .

وجوابه : ما سيأتى فى أن قول الصحابى حجة أم لا ؟ وبتقدير تسليمه فإنما يجوز تقليدهم دون تقليد غيرهم من المجتهدين[2] .

ورابعها : إجماع الصحابة ، روى عن عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان : أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين[3] ، فقبل ذلك مع أنه كان - رضى الله عنه - أهلاً للاجتهاد ، وكان ذلك بمحضر من علماء الصحابة فلم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماع وكون على - رضى الله * عنه - لم يقبل ذلك لم يدل على عدم جواز قبوله [بل على عدم وجوب قبوله][4] ، ونحن نقول

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٠٦ - ٤٠٨ ، المستصفى ٢/ ٢٨٥ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٢١ - ١٢٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٧ - ٢٠٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٩٠ .

(٢) انظر : المعتمد ٢/ ٩٤٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٥٤ .

(٣) أورده بهذا اللفظ الطبرى فى تاريخه ٥/ ٣٤ ، ٣٥ ، وابن الأثير فى الكامل ٣/ ٣٦ .
وحديث عبد الرحمن ومبايعته لعثمان - رضى الله عنهما - أخرجه البخارى من حديث عمرو بن ميمون فى كتاب فضائل الصحابة باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان - رضى الله عنه -٣/ ٣٥٣ ١ .
وأخرجه ابن سعد فى الطبقات ٣/ ٦١ .

(*) نهاية الورقة (١٦٥) من نسخة (ص) .

(٤) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

إنه غير واجب القبول بل هو جائز القبول

وروى أيضا أن عــمر ـ رضى الله عنه ـ رجع إلى قول على ومـعاذ ـ رضى الله عنهم ـ ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعا[1].

وجوابه : أن المراد من سيرة الشـيخين : طريقتهمـا فى العدل والإنصاف ، والانقياد للحق ، والبعد عن حب الدنيـا ؛ لأنه المفهوم من السيرة ، ولا يفهم من قولنا سـيرة فلان ما أدى إليـه إجتهاده ، ولو سلم لكن يجب المصـير إلى ماذكـرنا جمـعاً بين الدليلين ، ولئـلا يلزم وجوب التـقليد الذى هو مـخالف للإجماع[2].

وخامسها : أن اجتهاد المجتهد لا يفيد إلا الظن ، وإذا أفتاه مجتهد آخر فقد حصل له الظن أيضا ، والظن معول عليه فى الشرعيات فكان اتباعه جائزاً .

وجوابه : أنه أضعف من ظن الاجتهاد وهو معلوم قطعا ، ولا يجوز العمل بالظن الضعيف مع القدرة على الظن القوى .

وسادسها : أن المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى العمل بفتوى مجتهد آخر ، فقد حصل له ظن أن حكم الله تعالى ذلك وذلك يقـتضى أن يحصل له ظن أنه لو لم يعمل به لاستحق العقاب فوجب أن يجب العمل به دفعاً للضرر المظنون

وجوابه: أن ما أدى إليـه اجتهـاد المجتهد من الظن إنمـا يعمل به إذا لم يقم دليل سـمعى يصـرف عنه ، فـأما بتـقدير ذلـك فلا ، وهاهنا قـامت الدلائل السمعية وهى ما ذكـرنا من الأدلة على الصرف عنه فوجب الامتناع من العمل بهذا الظن.

وسابعها : أنه حكم يسوغ فيـه الاجتهاد ، فجاز لمـن لم يكن عالما به تقليد من علمه كالعامى بجامع حصول الظن بقول المفتى .

---

(١) المحصول جـ٢ ق ١١٩/٣ ، أعلام الموقعين ٢٣٦/٢ وما بعدها

(٢) انظر التبصرة ص ٤٠٦ ـ ٤٠٨ . المستصفى ٢٨٥/٢ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٢١ ١٢٣ الأحكام للآمدى ٢٠٧/٤ ـ ٢٠٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٩

وجوابه : لا يخفى مما تقدم .

وثامنها : يجوز للمـجتهد أن يقـبل خبر الواحـد عن مجتهـد آخر بل عن عامى، وإنما جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه ، فإذا أخبر المجتهد عن مقتضى ذلك الخبر مع أن إحتياط الشخص فيما يفتـيه أكثر من احتياطه فيما يرويه فلأن يجوز له العمل به كان أولى .

وجوابه : أن احتمال الخطأ فيما اجتهد الإنسـان فيه بنفسه أقل مما اجتهد فيه غيره ، ولا يلزم من قبـول الرواية من المجتهد ليجتـهد بنفسه فيه قبـول اجتهاد غيره [1].

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، المستصفى ٢/ ٣٨٥ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٢١ ، ١٢٣ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، الإبهاج ٣/ ٢٩٠

المسألة الرابعة

العامى إذا عمل بفتوى بعض المجتهدين فى حكم حادثة وقلده فيه لم يجز له الرجوع عنه إلى حكم آخر فى تلك الحادثة بعينها بفتوى غيره إجماعاً [(١)].

وهل يجوز له أن يقلد غيره فى وقائع أخر ؟

اختلفوا فيه : فمنهم من منعه مطلقاً [(٢)].

ومنهم من جوزه مطلقا [(٣)] .

ومنهم من فصل بين عصر الصحابة والتابعين وبين عصر الأئمة الذى تقررت فيه لمذاهب فجوز فى الأول دون الثانى وإليه ميل إمام الحرمين[(٤)].

واحتج من منع منه مطلقا : بأن تجويزه يقتضى نفى[(٥)] التكاليف وعدم/ (٣٢٦/أ)حصول فوائدها ؛ وذلك لأن أحد المجتهدين إذا قال بإباحة شىء ، والآخر بتحريمه ، فلو كان العامى غير متقيد بمذهب بل له أن ينتحل أى مذهب شاء كان مخيراً بين الحل والحرمة ، فلا يتحقق الحل والحرمة عنده بل يلزم أن تكون التكاليف [بأسرهافى حقه على التخيير ، وفى ذلك

---

(١) حكى هذا الإجماع الآمدى وابن الحاجب وغيرهما :
انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٨/٤ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٣٠٩/٢، نهاية السول ٦١٧/٤ .
ولكن ذكرفى مسلم الثبوت الخلاف فى ذلك أيضا انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٤٠٥/٢ ، وانظر كذلك تيسير التحرير ٢٥٣/٤ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٨/٤ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٤٠٠/٢ .

(٣) واختاره الآمدى وابن الحاجب .
انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الموضع السابق .

(٤) انظر : البرهان ١٣٥٣/٢ ، إرشاد الفحول ص٢٧٢ .

(٥) كلمة (نفى) ساقطة من (ص) .

إبطال التكاليف[1]] وهذا الدليل يقتضى أن يجب على العامى أن ينتحل مذهباً معيناً ابتداء ، وإن لم يوجد منه تقليد لأحـد منهم ، وفيه أيضا الخلاف السابق لكن يجب أن يرتب عليه ، فإن قلنا فى الأولى : لا يجب عليه تقليده ، فلأن لا يجب عليه تقليد مذهب معين ابتداء بطريق الأولى .

وإن قلنا هناك يجب تقليده فها هنا وجهان ، ووجه الفرق ظاهر .

واحتج من جوز ذلك مطلقا بإجماع الصحابه ، فإنهم كانوا يجوزون للعامى أن يستفتى من بعضهم فى مسألة ، ومن البعض الآخر فى مسألة أخرى ، ولم ينقل عن أحد منهم الإنكار فى ذلك ، ولم ينقل عنهم أيضا أنهم كانوا يلزمون العوام ابتـداء بتقليد مذهب واحـد منهم ولو كان ذلك غير جـائز لما جاز منهم إهمـاله والسكوت على الإنكار عـليه فكـان ذلك إجمـاعـاً منهم على جـواز ذلك[2] .

واحتج من قال بالتفصيل : أنا لو لم نقل بذلك بعد تفرد المذاهب ، وتمهيد كل منهم أصولاً تفى بأحكام الوقائع كلها لأدى ذلك إلى الخبط وعدم الضبط، وإعدام التكاليف وإبطال فـوائدها كما تقدم تقريره ، وأمـا فى زمن الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ كان ذلك غير واجب ؛ لأن كل واحد من المجتهدين منهم ما كان قرر لنفسه مذهباً ومهد أصولاً وقوانين تفى بأكثر أحكام الوقائع فضلاً عن أن تفى بكلها ، بل مـا كانوا ينظرون فى مـسألة إلا بعد وقوعـها لاشتـغالهم بالحروب لإعلاء كلمة الله فلا جرم كانوا يجـوزون لهم الاستفتاء ممن اتفق وما كانوا يلزمونهم بتقليد واحـد منهم ، فلا يلزم من جواز ذلك فى زمانهم جوازه فى زمان تقررت فيه المذاهب والأصول ، وتلخصت فيه القواعد والفصول .

وأما إذا التزم العامى مذهباً معيناً ، كمذهب الشافعى ـ رضى الله عنه ـ أو غيره فهل يجوز له الرجوع عنه ، والأخذ بقول غيره فى مسألة من المسائل أم لا؟

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٨/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٩/٢ .

اختلفوا فيه :

فجوزه قوم ؛ لأن التزامه بمذهب معين غير ملزم ولا يلزمه ذلك .

ومنهم من لم يجوز ذلك ؛ لأنه لما التزم مذهباً معيناً صار لازماً له كما لو التزم مذهبه فى حكم واقعة معينة[1] .

ومنهم من فصَّل فقال : إن كل مسألة اتصل العمل بها على رأى صاحب المذهب الأول لم يجز له الرجوع عنها ، وإن لم يتصل العمل بها جاز له الرجوع عنه إلى غيره[2] .

---

(١) مابين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٢) وهو اختيار الآمدى انظر : الأحكام للآمدى ٢٣٨/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٩/٢ ، جمع الجوامعوشرحه للمحلى ٢/ ٤٠٠ ، فواتح الرحموت ٤٠٧/٢ .

الفصل الثالث

فيما فيه الاستفتاء

الفصل الثالث
فيما فيه الاستفتاء

أعلم أن الاستفتاء * إنما يجوز فيما يجوز التقليد ، وهو وإن كان عبارة عن : قبول قول الغير والعمل به من غير حجة ملزمة[1] فعلى هذا قبول العامى قول المفتى وعمله به لا يكون تقليدا ، ضرورة قيام الحجة الملزمة على ذلك لكن مع هذا يسمى تقليدا لعرف الإستعمال ، أو لأنه وإن قامت الحجة على قبول قول المفتى لكن ما قامت على قول معين فيكون قبول قول المفتى المعين تقليدا، وعند هذا نقول :

اتفقوا على أنه يجوز التقليد والاستفتاء فى المسائل الفرعية إلا على الخلاف الذى تقدم وهو غير معتبر عند الجماهير .

واختلفوا فى جواز التقليد فى المسائل الأصولية :

فذهب كثير من الفقهاء والسلفيين ، وبعض المتكلمين كعبد الله بن الحسين العنبرى والحشوية والتعليمية[2] .

(*) نهاية الورقة (١٦٦) من نسخة (ص) .

(١) التقليد فى اللغة : وضع الشىء فى العنق مع الإحاطة به ، قال الشاعر :

قلدوها تمائما خوف واش وحاسد

انظر : المصباح المنير ص٥١٢ ، مادة (قلد) واصطلاحا : هو قبول قول الغير من غير دليل كما أوضحه المصنف ـ رحمه الله ـ وانظر فى تعريف التقليد ، اللمع ص ٧٠، الروضة ص٣٨٢ ، الاحكام للآمدى ٤/ ٣٢١ ، مسلم الثبوت مع شرحه ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٠ .

(٢) أحد ألقاب الباطنية التى تداولتها الألسنة ، ولقبوا بذلك ، لأن من مبادئهم التى ينادون بها إبطال الرأى ، وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعلم ، والأخذ عن الإمام المعصوم ، وأنه مدرك للعلوم إلا التعلم . ويستدلون لذلك بأن الحق إما أن يعرف الرأى أو بالتعليم ، والأول لا يمكن التعويل عليه لتعارض الآراء، وتقابل الأهواء ، واختلاف ثمرات نظر العقلاء فتعين الرجوع إلى التعليم==

إلى جوازه[1]، وربما بالغ بعضهم وقال : التقليد واجب ، وأن النظر فى ذلك حرام [2] .

== والتعلم ، وقد يبالغون فى إيجاب اتباع الإمام المعصوم فينزلونه منزلة الرسول - ﷺ - فى وجوب التصديق والإقتداء به ومتابعته على حد زعمهم . انظر : فضائح الباطنية للغزالى ص ١١ ، ١٧ .

(١) انظر : المعتمد ٢/٩٤١ ، اللمع ص ٧٠ ، التبصرة ص ٤٠١ ، المستصفى ٢/٣٨٧، المحصول جـ ٢ ق٣/١٢٥ ، الأحكام للآمدى ٤/٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٥ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠ ، تيسير التحرير ٤/٥٩٥، المسودة ص ٤٥٧ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٤٠٢ ، تيسير التحرير ٤/٢٤٣ ، فواتح الرحموت ٢/٤٠١ ، إرشاد الفحول ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : المراجع السابقة فى فقرة (٢) .

وذهب الباقون إلى عدم جوازه [1] ..

واحتجوا على هذا بوجوه :

أحدها : أن تحصيل العلم فى أصول الدين كان واجباً على الرسول - عليه السلام - لقوله تعالى : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله ﴾[2] وإذا كان واجباً عليه لزم أن يكون واجباً على أمته أيضاً لقوله تعالى : ﴿ اتَّبِعُوه ﴾[3] وما قيل عليه: بأنه لا يمكن إيجاب العلم بالله تعالى ؛ وذلك لأن المأمور أن لم يكن عالماً بالله تعالى لم يكن مأموراً بتحصيل العلم بالله تعالى ، لأن حالما يمتنع كونه عالماً بالله تعالى استحال أن يكون عالماً بأمر الله تعالى ، وإلا لكان ذلك تكليفَ ما لا يطاق .

وإن كان عالماً به تعالى استحال أمره بتحصيل العلم به ؛ لأن ذلك تحصيل الحاصل وهو محال [4] .

فهو ساقط غير وارد عليه ؛ لأن الآية دالة على وجوب تحصيل العلم بوحدانيته تعالى لا على تحصيل العلم بوجوده تعالى حتى يكون ما ذكروه وارداً عليه ، ونحن ما استدللنا إلا بما دلت الآية على وجوبه ، لا بوجوب تحصيل العلم بوجوده تعالى.

---

(1) وإليه ذهب الشيرازى والرازى وحكاه ابن السمعانى عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء وقال الإسفراييني : لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر واختاره الآمدى وابن الحاجب.

انظر: المعتمد ٢/ ٤٩١ ، اللمع ص ٧٠ ، التبصرة ص ٤٠١ ، المستصفى ٢/ ٣٨٧، المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢٥ ، الروضة ص ٣٨٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠، نهاية السول ٤/ ٥٩٦ ، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠١ ، إرشاد الفحول ص ٢٦٦ .

(2) سورة محمد ، الآية (١٩) .

(3) سورة الاعراف ، الآية (١٥٨) .

(4) انظر : المحصول جـ ٢/ق ٣/ ١٢٦ ، نهاية السول ٤/ ٥٩٦ .

وثانيها : أن القرآن العظيم دل على ذم التقليد واتباع غير العلم ، فالمراد منه أما التقليد فى الأصول ، أو الفروع ، أو هما جميعاً ، وعلى التقديرات كلها يلزم أن لا يجوز التقليد فى الأصول .

أما إن كان المراد منه القسم الثانى فكذلك ؛ لأن كل من قال : لا يجوز التقليد فى الفروع ، قال : لا يجوز التقليد فى الأصول بالطريق الأولى ، فالقول بعدم جواز التقليد فى الفروع مع جوازه فى الأصول قول مخالف للإجماع فكان باطلاً .

وإن كان المراد منه القسم الثالث فكذلك وهو ظاهر غنى عن البيان .

ولو قلت دل القرآن العظيم على ذم التقليد ، واتباع ما ليس بعلم فالمراد منه : أما التقليد فى الأصول ، أو فى الفروع ، والثانى باطل لما ثبت من جواز التقليد فيه فيتعين أن يكون المراد منه الأول كان حسنا / (٣٢٧ / أ) أيضاً[١] .

وثالثها : التمسك بالظواهر التى تدل على وجوب النظر والفكر نحو قوله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُواْ ﴾ [٢] وقوله : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُواْ ﴾ .

ووجه الاستدلال بها : أن المراد منها أما وجوب النظر فى المطالب الأصولية، أو فى غيرها ، والثانى باطل ؛ لأن القول بوجوب النظر والفكر فى غيرها مع عدم وجوبه فيها قول مخالف الإجماع ، فكان المراد منها : وجوب النظر فيها أما وجدها أو مع غيرها ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل .

ورابعها : أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [٣] الآية قال رسول الله -ﷺ-: « ويلٌ لِمَن لاَكَهاَ بين لحييه ولَمْ يَتَفكَّرْ فِيهاَ »[٤]

---

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٤٨٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٤ .

(٢) سورة يونس ، الآية (١٠١) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٩٠) .

(٤)رواه ابن مردويه وعبد بن حميد فى تفسيره من حديث عائشة - رضى الله عنها - .

وذلك يدل على وجوب النظر ؛ لأن الويل لا يستحق على ترك غير الواجب[1].

وخامسها : الإجماع منعقد على وجوب معرفة الله تعالى ، ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه ، والتقليد غير محتمل لها .

أما أولاً : فلأن المقلد غير معصوم عن الكذب ، وخبر من كان كذلك لا يكون واجب الصدق ولا يفيد العلم واليقين .

وأما ثانياً : فلأن التقليد لو كان مفيداً للعلم لكان العلم حاصلاً لمن قلد فى حدوث العلم ولمن قلد فى قدمه وهو ممتنع لافضائه إلى الجمع بين كون العالم حادثاً وقديماً .

وأما ثالثاً : فلأنه لو أفاده لأفاد أما علما ضروريا وهو باطل ،

أما أولا : فبالإجماع .

وأما ثانيا : فلأنه لو كان كذلك لما خالف فيه أكثر العقلاء .

وأما ثالثا : فلأنه يلزم أن يكون العلم الحاصل بالتقليد أقوى من العلم الحاصل بالنظر والاستدلال ضرورة أن الضرورى أقوى من النظرى لكنه باطل قطعا ، وأما علما نظريا وهو أيضاً باطل ، لأنه حينئذ لابد وأن يكون محالا لكن الأصل عدم ذلك الدليل ، فظهر بهذه الوجوه : أنَّ التقليد غير محصل لها فوجب أن لا يجوز الاكتفاء به فى معرفة الله تعالى .

ولقائل أن يقول : إن عنيتم أن معرفة الله واجبة أنه يجب تحصيل الاعتقاد المطابق لما هو الواقع فى نفس الأمر فهذا مسلم لكن لا نسلم أن التقليد لا يفيده، وما ذكرتم من الوجوه إنما يفيد نفى العلم ، لا الاعتقاد الذى يفيده التقليد ونحن لا نقول : أن الحاصل بالتقليد هو العلم بل هو اعتقاد المقلد .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٤١ ، التبصرة ص ٤٠١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٥ .

وان عنيتم به : أنه يجب تحصيل العلم به تعالى وبما يجوز عليه وبما لا يجوز عليه فلا نسلم انعقاد الإجماع عليه ؛ وهذا لأن من يجوز التقليد فيه لا يوجب أن يكون الاعتقاد المطابق فى ذلك عن دليل ، ولا يكون ذلك علماً ، والخصم لا يوجب إلا تحصيل الاعتقاد المطابق ، ومعلوم أنه لا يلزم منه وجوب تحصيل العلم به تعالى [1] .

وسادسها : أن لو جاز التقليد* فيه لما جاز إلا تقليد المحق لانعقاد الإجماع عليه لكنه لا يعلم كونه محقاً إلا إذا عرف بالدليل أن ما يقوله حق ، فإذن لا يجوز له أن يقلد إلا بعد أن يستدل ، ومتى صار مستدلا امتنع منه التقليد .

وهو ضعيف ؛ لأنه منقوض بالشرعيات فإنه لا يجوز فيها أيضاً إلا تقليد المحق دون المخطىء ولا يعرف ذلك [إلا][2] بدليل ، ومتى عرف ذلك امتنع منه التقليد [3] .

فإن قلت : لا يتصور فيها الخطأ على رأى من يقول : إن كل مجتهد مصيب فلا يتأتى هذا فيها .

قلت : لا نسلم أنه لا يتصور الخطأ فيها على رأيهم بل يتصور ذلك بأن يكون مقصراً فى طريق الاجتهاد ، نعم لا يتصور الخطأ على رأيهم بمعنى عدم إصابة الحكم الواقع إذ لا حكم عندهم فى الواقع ، وإذا تصور وقوع الخطأ على رأيهم أيضاً يتأتى فيها ما ذكرتم فى الأصول . فإن قلت : الظن فى الشرعيات كافٍ فإن أخطأ كان ذلك الخطأ محطوطاً عنه .

---

(١) انظر : المعتمد ٢/ ٩٤١ ، التبصرة ص٤٠١ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٥ .

(*) نهاية الورقة (١٦٧) من نسخة (ص) .

(٢) لفظة (إلا) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٣) فى الأصل : (إلا التقليد) والمثبت فى (ص) .

قلت : فلم لا يجوز مثله فى مسائل الأصول ؛ فإن الخصم لا يفرق بينهما، بل ربما يقول : إن النظر فى الشرعيات مندوب إليه دون مسائل الأصول فإنه يكره ذلك فيها أو يحرم .

ولقائل أن يقول : إن صح أن المخالفين فى المسألة بأسرهم يقولون بانحطاط الإثم عن المخطىء فى مسائل الأصول سواء كان مجتهداً أو مقلداً توجه ما ذكرتم ، وإن لم يصح ذلك عنهم وهو الأصح فإنه لم يقل ذلك إلا أبو عبيد الله بن الحسن العنبرى والجاحظ على ما تقدم فى المجتهد ، وقياسه يقتضى ثبوته فى المقلد أيضاً إن جوز الجاحظ التقليد فيه كصاحبه لم يصح أن يقال : إن الخصم لا يفرق بينهما ، ولو لم يقل هذا بل اقتصر على قوله فلم لا يجوز مثله فى مسائل الأصول .

قلنا : لما ذكرتم من الأدلة نحو الإجماع وغيره من أن المخطىء فيه آثم غير معذور(1) .

واحتج الخصم بوجوه :

أحدها : أن النظر غير واجب ؛ لكونه منهياً عنه فيكون التقليد جائزاً ، أما أن النظر غير واجب على تقدير كونه منهيًا عنه فظاهر ، وأما أن التقليد حينئذ يكون جائزاً فهو أيضاً ظاهر ، بقيت المقدمة الثالثة والدليل عليها الكتاب والسنة.

أما الكتاب فالآيات الدالة على النهى من الجدال نحو قوله تعالى :

---

(1) انظر فى أدلة من قال بعدم الجواز ومناقشتها :

المعتمد ٢/ ٤٩١ ، التبصرة ص ٤٠١ ، المستصفى ٢/ ٣٨٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٣ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠ ، الابهاج ٣/ ٢٩٢ ، نهاية السول ٤/ ٥٩٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٤٠٢ ، تيسير التحرير ٤/ ٢٤٣.

﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ إِلا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [2] والنظر يفضى إلى فتح باب الجدال فكان منهياً عنه .

وأما السنة فنحو ما روى عنه عليه السلام أنه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون فى مسألة القدر وقال : « إنمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُم بِخَوْضِهِم فِى هَذَا » [3] .

وقال : « عَلَيكُم بِدِينِ العَجَائِزِ » [4] وهو ترك النظر والاستدلال .

وجوابه : منع كون النظر منهياً عنه ، والآيات محمولة على الجدال الباطل

---

(١) سورة غافر ، الآية (٤٦) .

(٢) سورة الزخرف ، الآية (٥٨) .

(٣) أخرجه الترمذى فى أبواب القدر باب ما جاء من التشديد فى الخوض فى القدر ٣/ ٣٠٠ من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه -وقال:هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المرى،وصالح المرى له غرائب يتفرد بها .
وأخرجه ابن ماجه فى المقدمة باب فى القدر ١/ ١٨ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه وجده .
وأخرجه الامام أحمد فى مسنده ٢/ ١٧٨ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده .

(٤) قال السخاوى فى المقاصد الحسنة ص ٢٩٠ : (لا أصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمى من حديث محمد بن عبد الرحمن بن البيلمانى عن أبيه عن عمر مرفوعا : إذا كان فى آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء) وفى سنده محمد بن البيلمانى ضعيف جداً قال ابن حبان فى المجروحين ٢/ ٢٦٤ : حدث عن أبيه بنسخه شبيها بمائتى حديث كلها موضوعه لا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره إلا على وجه التعجب ،وقال فى الدرر:وسنده واه ، وقال الصفانى:موضوع وعند رزين فى جامعه مما أضافه لعمر بن عبد العزيز وابن تيمية لعمر بن الخطاب : رضى الله عنه أنه قال : تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها كونوا على دين الأعراب والغلمان والكتاب . ومعناه : الوقوف عند قبول ظاهر الشريعة واتباعها من غير تفتيش عن الشبه وتنقير عن قول أهل الزيغ والأهواء .
انظر : المقاصد الحسنة ص ٢٩٠ ، كشف الخفاء ٢/ ٩٢ . الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة ص ٢٤٨ .

جمعاً بينهما وبين الآيات الدالة على أن الجدال مأمور به نحو قوله تعالى :

﴿وجَادِلْهُم بالَّتِى هِىَ أَحْسَن ﴾[1] وقوله تـعالى /(٣٢٨/أ) ﴿ ولا تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إلاَّ بالَّتِى هِىَ أَحسَنُ ﴾[2] وكيف يقال ذلك وقـد أثنى الله تعالى على المتفكرين فى قوله تعالى : ﴿ ويَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّموَاتِ والأَرْضِ﴾[3] فـانه ذكـره فى مـعرض المدح والثـناء ، ومدح الله تعـالى إبـراهيم بقـوله : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتينَاهَا إبراَهِيمَ عَلَىَ قَوْمِه ﴾ [4] وبه خرج الجواب عن السنة فإن التكلم فيه ما كان على وجه مرضى .

وأما قوله « عليكم بدين العجائز » فلم يصح ، وبتقدير صحته يجب حمله على التسليم لقضاء الله تعالى وقدره جمعاً بين الدليلين [5] .

واعلم أن كل ما ورد من الآيات والسنة فى ذم الجدال وهو كثير على ما هو مذكـور فيما صنف فـى هذا الباب فهو مـحمول على [الجـدال بالباطل [6]] توفيقاً بينها وبين ما ورد فى أنه مندوب إليه ومأمور به .

وثانيها : أن الأعرابى الجلف الجافى كان يحضـر عند الرسول عليه السلام ، ويتلفظ بكلمة الشهادة فكان - عليه السـلام - يحكم بصحة إيمانه من غير أن يسأل منه أنه هل يعرف دليل الوجود والتوحيـد ، وكونه فاعلاً مختاراً أم لا ؟ بل الظاهر منه الجهـل بأدلة هذه الأشياء ، ولو كـان العلم بهذه الأشيـاء شرطاً لصحة الإيمان لما حكم بصحة إيمانه [7] .

---

(١) سورة النحل ، الآية : (١٢٥) .

(٢) سورة العنكبوت ، الآية (٤٦) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٩١) .

(٤) سورة الأنعام ، الآية (٨٣) .

(٥) انظر : المستصفى ٣٨٨/٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٤ - ٢٢٦ ، الابهاج ٣/ ٢٩١.

(٦) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٧) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٢٦ .

وثالثها : أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين الخوض والنظر فى المسائل الكلامية أصلاً ، ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم فى المسائل الخلافية الفرعية [ولو كان النظر فيها واجباً لكانوا أولى بالمحافظة عليه من غيرهم ، ولكان النظر فيها أوجب من النظر فى المسائل الفرعية] [1] ضرورة أنه فرض عين والنظر فى المسائل الفرعية فرض كفاية .

وجوابهما : أنا لا نسلم أنهم ما كانوا يعلمون ذلك بالدليل ، بل كانوا يعلمون ذلك به .

وبيانه من حيث الإجمال والتفصيل .

أما الأول : فلأن ذلك يقتضى نسبة الصحابة إلى الجهل بمعرفة الله تعالى مع أن الواحد منا عالم بذلك وهو ممتنع .

وأما من حيث التفصيل : فلأن العلم بوجود مركوز فى النفس كما قال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله ﴾ [2] وذلك بسبب الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود المُحدِث ، فإن الإنسان فى أول نشوه يشاهد أشياء تحدث ، فيستدل بها على وجود الصانع ، والاستدلال به على وجود الصانع جلى لا يخفى على أحد ولو أنه فى غاية الغباوة فلا يكون العلم بوجوده تقليداً ، نعم قد يصعب النظر فيدق فى أن ذلك المحدث ممكن أو واجب وعلى التقديرين إما موجب أو مختار ، فإن معرفته تتوقف على معرفة بطلان الدور والتسلسل ، وعدم تخصص الأثر بشكل معين وقدر مخصوص وفيهما أبحاث دقيقة قد تخفى على أكثر الناس ، لكنا لا نشترط ذلك فى صحة الإيمان ، فإن المعتبر فى ذلك العلم فى الجملة الذى تسكن به نفوس أكثر الناس لا العلم التفصيلى .

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ص) .

(٢) سورة لقمان ، الآية : (٢٥) .

وأما العلم بالتوحيد فلا نسلم أنه يغير الدليل فإن أخباره عليه السلام عنه*، ودعوته للناس إليـه دليل عليه ، فإنه يمكن الاسـتدلال بقول الرسـول - عليه السلام - على كل مـا تتوقف [1] صحـة الرسالة عليه ، ولا شك أن صـحة الرسالة لا تتوقف على التوحيد فيـصح الاستدلال بقوله - عليه السلام - عليه والعلم بصحة الرسـالة كان حاصلاً لهم بدلالة المعـجزات التى شاهدوها ، أو نقلت إليهم بالتواتر .

وأما العلم بكونه فـاعلاً مختاراً وليس مـوجباً بالذات على سبيل التـفصيل فغير مـعتبر بدليل أن الرسول ما كـان يسأل عن ذلك كل من كان يؤمن ، ولا كان يخبرهم عن ذلك فى تلك الحالة ، ولو كان معـرفته شرطاً لصحة الإيمان لسألهم عن ذلـك أو أخبرهم به ، وعند هذا لو قـيل : إن حضـور هذا بالبال غير معتبر فى الإيمان فضلاً عن العلم به على سـبيل التفصيل لكان متجهاً فإن لم يكن كذلك فلا أقل من أن لا يعتبر العلم به تفصيلاً [2] .

ورابعها : أن الصحـابة والتابعـين والعلماء فى كل عصـر إلى زمننا هذا لم ينكروا على من كان فى زمانهم من العوام عـلى ترك النظر فى المسائل الكلامية مع أنهم أكثر الخـلق ، وتركهم النظر كان شائعـاً ذائعاً ، فلو معرفتـها بالدليل شرطاً لصحـة الإيمان لما كان ذلك [ولَمَا حكمـوا بإسلامهم] [3] ولم ينكروا [عليهم دل ذلك على أنه ليس بشرط لصحة الإيمان .

وجوابه : أنه إنما لم يـنكروا] [4] ذلك وحكموا بإسلامـهم ؛ لأن المعرفة

(*) نهاية الورقة (١٦٨) من نسخة (ص) .

(١) فى الأصل : (ما لا تتوقف) والمثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٢٢٦/٤ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٣٠٥/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١ .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

الواجبة فى المسائل التى معرفتها شرط لصحة الإيمان كانت حاصلة لهم بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل كما تقدم ، نعم قد لا يعرفون لا من جهة الجملة ولا من جهة التفصيل المسائل التى لا يشترط لمعرفتها فى صحة الإيمان لكن لا يضرنا ذلك [1] .

وخامسها : أن النظر والاستدلال مظنة الوقوع فى الشبهات ، والخروج إلى الضلالات ؛ لكون الأذهان مختلفة فى الذكاء والبلادة ، وطرق النظر دقيقة بخلاف التقليد ، لا سيما من اتفق أكثر الخلق على إصابته لغزارة علمه ، وفرط ذكائه فإنه يوجب سكون النفس على شئ واحد ، ولذلك تجد أكثر الخلق على ذلك فكان سلوكه أولى .

وجوابه : أن التقليد لابد وأن ينتهى إلى النظر والاستدلال لامتناع التسلسل، وحينئذ ما ذكرتم من المحذور لازم مع زيادة محذور التقليد وهو احتمال كذب المقلد فيما أخبره عن اعتقاد ونظره ، وكون أكثر الخلق على الكفر والضلالة والبدع والأهواء [2] .

وسادسها : أن /(٣٢٩ / أ) أدلة الأصول أشد غموضاً وخفاءً من أدلة الفروع ، فإذا جاز التقليد فى الفروع مع السهولة فلأن يجوز فى الأصول مع الصعوبة بالطريق الأولى .

وجوابه : ما تقدم من الفرق فى مسألة جواز التقليد فى الفروع ، ولأن المطلوب فى الفروع الظن والتقليد يحصله ، والمطلوب فى الأصول القطع وهو لا يحصله [3] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٦ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/ ٣٨٨ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٣٠٦ ، الابهاج ٣/ ٢٩٢ .

(٣) انظر : التبصرة ص ٤٠٢ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٨ .

وسابعها : أن الأصول والفروع [قد استويا فى التكليف بهما ، وقد جاز التقليد فى الفروع] [1] - فكذا فى الأصول .

وجوابه أيضاً : ما تقدم من غير تفاوت [2] .

واعلم أنا وإن نصرنا القول بعدم جواز التقليد لكن فى النفس منه شئ ، والله أعلم بحقيقة الحال ، وما هو الصواب من المقال ونرجو أن يهدينا إلى ذلك بفضله وسعة جوده .

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر فى أدلة من قال بالجواز ومناقشتها :

التبصرة ص ٤٠٢ ، المستصفى ٢/٣٨٨ ، المحصول جـ ٢ ق ٣/١٢٦ - ١٢٨ ، الأحكام للآمدى ٤/٢٢٤ - ٢٢٥ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٣٠٥، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣١ ، الابهاج ٣/٢٩١ ، نهاية السول ٤/٥٩٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/٤٠٢ ، تيسير التحرير ٤/٢٤٤ .

النوع التاسع عشر

الكلام فى المدارك التى اختلف المجتهدون فى أنها هل هى مدارك للأحكام أم لا ؟

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى أن الأصل فى المنافع الإذن ، وفى المضار المنع خلافا لبعضهم [(١)] .

هذا بعد ورود الشرع ، فأما قبله فلا سواء كان ذلك بطريق اليقين ، أو غيره على ما تقدم تقريره فى مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع [(٢)] .

أما الأصل الأول فالدليل عليه من وجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **هُوَ الذِى خَلَقَ لَكُمْ ماَ فِى الأَرْضِ جَمِيعاً** ﴾ [(٣)] واللام للاختصاص بجهة الانتفاع ، فوجب أن يكون الانتفاع بجميع ما فى الأرض جائزاً .

فإن قلت : لا نسلم أن اللام تقتضى الاختصاص بجهة الانتفاع ؛ وهذا لأنها وردت فيما ليس فيه ذلك كقوله : ﴿ **وَإِنْ أَسَأْتُم فَلَهَا** ﴾ [(٤)] ، ﴿ **لله ما فى السَّموَاتِ وما فى الأَرْضِ** ﴾[(٥)] .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٥٣٢ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٣١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٥١ ، الإبهاج ٣/ ١٧٧ نهاية السول ٤/ ٣٥٢ جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢/ ٣٥٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٨٤ .

(٢) الجزء الأول ورقة (١٠٨) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٢٩) .

(٤) سورة الإسراء ، الآية (٧) .

(٥) سورة البقرة الآية (٢٨٤) .

ففى هاتين الآيتين يمتنع أن تفيد اللام الاختصاص بجهة الانتفاع ؛ أما فى الآية الأولى : فلاستحالة حصول النفع فى الإساءة ، وأما فى الثانية : فلاستحالة النفع على الله ولأن الأئمة قالوا : اللام إما للمِلْك ، أو للاختصاص وهو غير ما قلتموه [1]؛ إذ المطلق غير المقيد قطعاً .

سلمناه لكن ذلك يفيد مسمى الانتفاع أو يفيد كل الانتفاعات ؟

الأول مسلم ، لكنه لا يفيد المطلوب ؛ لأنه يكفى فى العمل بها حينئذ حصول فرد واحد من أفراد الانتفاعات ونحن نقول به ، وذلك الفرد هو الاستدلال بما فى الأرض على وجود الصانع تعالى ، والثانى ممنوع فما الدليل عليه ؟

ثم الذى يدل على أن لا يفيد التعميم : أنه ليس فى مدلولات الحروف عموم ألبتة .

سلمناه لكن اللام داخلة على الخلق فيجوز الانتفاع بالخلق .

فلم قلت : إنه يجوز بالمخلوق فإن المخلوق غير الخلق ؟

فإن قلت : الانتفاع بالخلق غير متصور ؛ وهذا لأن الخلق صفة من صفات الله تعالى فلا نفع للمكلف فى صفة الله تعالى فيجب أن يكون المراد من الخلق: المخلوق .

قلت : لا نسلم أن الانتفاع بالخلق غير متصور؛ وهذا لأنه يمكن الاستدلال على وجود الصانع ، وكمال قدرته ، وهو وإن كان غير محسوس لكنه معقول، فأما إذا شاهدنا أن الشىء وجد بعد أن لم يكن علمنا أنه إنما وجد بالخلق .

سلمنا * أن الانتفاع به غير متصور لكن حمل الخلق على المخلوق مجاز .

---

(١) انظر : المعانى المتعددة للام فى : مغنى اللبيب ١/ ٢٠٨ ـ ٢٣٨ .

(*) نهاية الورقة (١٦٩) من نسخة (ص) .

فلم قلتم : أنه ليس هناك مجاز آخر أولى منه حتى يحمل عليه .

سلمنا أن المراد منه المخلوق لكن يـجوز لكل واحـد واحد[1] من المخاطبين الانتفاع بكل واحـد واحد من المخلوقات أو بكلها ، والأول مـسلم ، والثانى ممنوع وهذا لأنه قابل الجمع بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد .

سلمناه لكن كلمـة فى للظرفية فـتدل على إباحـة كل ما فى داخل الأرض وهو الرّكاز والمعادن .

فإن قلت : كلمة فى تتناول ما على وجه الأرض بدليل قوله تعالى : **﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾**[2] ، إذ ليس المراد منـه داخل الأرض وفـاقـاً بل وجهها .

قلت :حمل اللفظ على المجاز فى صورة لضـروورة امتناع حمله على ظاهره لا يوجب حمله عليه فى صورة أخرى مع أنه لا ضرورة هناك .

سلمنا أن المراد منه : ماعلى وجه الأرض لكن فى إبتداء الخلق ، أو مطلقا، حتى يجوز له ذلك فى كل الأوقات ؟ والأول مسلم ، والثانى ممنوع ؛ وهذا لأن قوله (خلق) مشعر بأنه حال ماخلقها إنما خلقها لنا ،فلم قلتم : أنه بقى فى الدوام كذلك .

فإن قلت : الأصل فى كل شىء بقاؤه واستمراره .

قلت : هذا فيمـا يحتمل الدوام ، لكن كونه مـباحا صفة والصـفة لا تبقى كالأعراض .

سلمنا الإباحة للكل حـدوثاً وبقاءً ولكن لمن كان مـوجوداً وقت ورود الآية دون من يأتى بعده ؛ وهذا لأنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين .

سلمنا أن الآية تدل على اخـتصـاصهـا بنا لكن قوله تعـالى : **﴿لِلهِ مَا فِى**

---

(١) كلمة (واحد) ساقطة من (ص) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٣٠) .

السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[1] ينافى ذلك [2].

الجواب : الدليل على أن اللام للاختصاص بجهة المنفعة قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ ﴾ [3].

وقال عليه السلام : « النَّظْرةُ الأولى لَكَ والثانيةُ عليكَ » [4]. وقال : «لهُ غُنْمُهُ وَعَلَيهِ غُرْمهُ » [5].

---

(1) سورة يونس ، الآية (٥٥) .

(2) انظر : المحصول جـ٢ق٣/ ١٣١ ـ ١٣٣ الإبهاج ١٧٧ ـ ١٧٩ ، نهاية السول ٣٥٧/٤، ٣٥٨ .

(3) سورة البقرة . الآية (٢٨٦) .

(4) أخرجه أبو داود فى كتاب النكاح باب فيما يؤمر به من غض البصر ٤٩٥/١ عن أبى بريده عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ لعلى : « ياعلى لا تتبع النظرةَ النظرةَ ، فإن لك الأولى ، وليست لك الآخرة ». وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الاستئذان والآداب ، باب ما جاء فى نظرة الفجاءة ٤/ ١٩١ وقال :« هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث شريك .
وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ٥/ ٣٥١ ، ٣٥٣ ، ٣٥٧ .
وأخرجه عنه الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب النكاح باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا ؟ ٣/ ١٥ .
وأخرجه عنه الحاكم فى كتاب النكاح ٢/ ١٩٤ وقال : « هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .
وأخرجه عنه البيهقى فى كتاب النكاح ، باب ما جاء فى نظر الفجاءة ٧/ ٩٠ .

(5) جزء من حديث أوله : « لا يُغْلَقُ الرهنُ من صاحبه الذى رهنه : لَهُ غُنْمهُ ، وَعَلَيهِ غُرمه » أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الرهن ، باب فى زيادات الرهن ٣٩/٦ .
عن سعيد بن المسيب مرسلا أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : « لا يغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه له غُنْمهُ وعليه غُرمه » .
وأخرجه عنه أيضا مرسلا الطحاوى فى شرح معانى الآثار فى كتاب الرهن باب الرهن يهلك فى يد المرتهن ٤/ ١٠٠ .
وأخرجه عنه مرسلا الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب الأقضية باب ما لا يجوز ==

ويقال : هذا الكلام لك ، وهذا عليك .

وأما ما ذكرتم من الاستعمال فى الاختصاص لكن لا بجهة الانتفاع فهو على طريق التجوز دفعاً للاشتراك .

لا يقال : ليس جعلها حقيقةً فى ذاك مجازاً فى هذا أولى من العكس ؛ لأنا نقول : لو جعلناها حقيقة فى الاختصاص النافع أمكن جعلها مجازا فى مطلق الاختصاص [لكونه لازماً له ، ولو جعلناها حقيقة فى مطلق الاختصاص][1] لم يمكن جعلها مجازا فى الاختصاص النافع لكونه غير لازم ، أو وإن أمكن ذلك /(٣٣٠/أ) لكن عند التعارض ، الأول أولى على ما عرفت ذلك غير مرة ، فيكون جعلها حقيقة فى الاختصاص النافع أولى[2].

ولقائل أن يقول : جعلها حقيقة فى مطلق الاختصاص أولى لكن لا يلزم الاشتراك ولا التجوز بل يلزم منه التواطؤ وهو خير منهما وأمكن استعمالها فى

== من غلق الرهن ٢/ ٧٢٨ .

وأخرجه عنه مرسلا الدارقطنى فى السنن فى كتاب البيوع ٣/ ٣٣ .

وأخرجه الدارقطنى بنحوه موصولا من طريق سعيد بن المسيب عن أبى هريرة رضى الله عنه فى السنن فى كتاب البيوع ٣/ ٣٣ .

كما أخرجه موصولا عنه أيضا الحاكم فى كتاب البيوع باب لا يغلق الرهن ٢/ ٥١ وأخرجه موصولا أيضا البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الرهن باب الرهن غير مضمون ٦/ ٣٩ .

وقد صحح ابن عبد البر وعبد الحق والدارقطنى اتصاله انظر : سنن الدارقطنى مع التعليق المغنى ٢/ ٣٠٣ ، ونصب الراية ٤/ ٣٢١ .

وصحح أبو داود وابن القطان وغيرهما إرساله انظر : نيل الأوطار ٥/ ١٩٩ . وبعضهم جعل قوله : « له غُنْمهُ ، وعليه غُرمه من كلام سعيد » . انظر : السنن الكبرى للبيهقى ٦/ ٤٠ .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣ / ١٣٤ ، ١٣٥ ، الإبهاج ٣/ ١٧٩ ، نهاية السول ٤/ ٣٥٧ .

الاختصاص النافع وفى الخالى عنه على وجه الحقيقة ضرورة وجود مطلق الاختصاص فيهما فكان أولى ، وكيف لا وهو موافق لكلام النحاة من أن اللام للاختصاص ، ولا يقتضى النقل عنه الذى هو خلاف الأصل ، وحمل كلامهم على أن المراد منه الاختصاص النافع خلاف الأصل لكونه تقييداً للمطلق[1] .

وعن الثانى : أنه يفيد مسمى الانتفاع كما سلمتم لكن يلزم منه المطلوب ؛ لأنه يلزم منه تحقق فرد من أفراد الانتفاعات ضرورة أنه لا يمكن دخول المسمى الكلى فى[2] الوجود [إ][3] لا فى ضمن فرد من أفراده ، وما هو من ضرورات المأذون فيه يكون مأذونا فيه فالانتفاع بفرد من أفراد الانتفاعات [مأذون فيه ، ويلزم من هذا الإذن فى كل الانتفاعات][4] ضرورة أنه لا قائل بالفصل .

وأما قوله : نحمله على الاستدلال به على وجود الصانع فغير ممكن ؛ لأن هذا النفع حاصل للمكلف من نفسه فإنه يمكنه أن يستدل بنفسه على وجود الصانع فلو حمل الانتفاع بما فى الأرض على هذا لزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع .

لا يقال : لا نسلم أنه يلزم تحصيل الحاصل ؛ وهذا لأن الانتفاع بالاستدلال الثانى غير الانتفاع بالاستدلال بنفسه ضرورة أنه يحصل تأكيد العلم الأول ؛ **لأنا نقول** : الدليل على أنه تحصيل للحاصل : أن الحاصل بالاستدلال الأول هو العلم بوجود الصانع وما هو من لوازمه ، والحاصل بالاستدلال الثانى هو هذا فكان ذلك تحصيلا للحاصل .

وأما قوله : يحصل تأكيد العلم فممنوع ؛ وهذا لأن العلم غير قابل للتأكيد.

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق٣/ ١٣٥ ، الإبهاج ٣/ ١٧٩ ، نهاية السول ٤/ ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) لفظة (فى) ساقطة من (ص) .

(٣) الهمزة ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

سلمناه لكن الحمل على غير هذه الفائدة فائدة تأسيسية ، والحمل على ما ذكرتم فائدة تأكيدية فكان الأول أولى [1] .

وعن الثالث : أن المراد من الخلق المخلوق ، وهو وإن كان مجازا لكن يجب المصير إليه لتعذر حمله على حقيقته كما تقدم والأصل عدم مجاز آخر [2] .

وعن الرابع : أنه ليس من قبيل مقابلة الجمع بالجمع ، بل هو جارٍ مجرى تمليك الشيء الواحد للأشخاص ، فكما أن ذلك يقتضي تعلق حق كل واحد منهم بجميع أجزاء ذلك الشيء على سبيل الشيوع فكذا ها هنا .

سلمناه لكن جاز لكل واحد منهم الانتفاع بفرد منه جاز لغيره ضرورة أنه لا قائل بالفصل [3] .

وعن الخامس : أنا لو سلمنا أن ذلك مجاز لكان يجب المصير إليه ؛ لأن حمل كلام الله تعالى على ما هو أعم فائدة أولى .

سلمنا حمله على حقيقته لكن يلزم منه المطلوب للاجماع ، إذ لا قائل بالفصل [4] .

وعن السادس : أن المراد منه أنه خلق لنا مطلقاً حتى يثبت لنا الاختصاص في كل الأوقات .

والدليل عليه : أن الرجل إذا قال لغيره : بنيت لك هذه الدار لا يفهم * منه الاختصاص حالة البناء دون غيره ، وإنما يفهم منه ذلك مطلقاً والأصل الحقيقة الواحدة .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ١٣٦/٣ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ١٣٦/٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر : المصدر السابق .

(*) نهاية الورقة (١٧٠) من نسخة (ص) .

سلمنا أنه يقتضى ثبوت هذا الاختصاص فى الابتداء لكن الأصل فى كل ثابت دوامه.

قوله : الصفة لا تبقى .

قلنا : صفة المُحْدَث لا صفة القديم الواجب لذاته ، وأحكام الشرع كلها صفته تعالى على ما عرف ذلك فى تعريف الحكم الشرعى [١] .

وعن السابع : أنه لا قائل بالفصل . وأيضاً : الطريق الذى عرفنا عدم اختصاص كل خطاب مشافهة بالحاضرين حاصل فيما نحن فيه فوجب أن لا يختص بهم [٢].

والاعتراض الذى اعترضنا به على المتمسك بهذه الآية فى مسألة حكم الأشياء قبل الشرع آت فى هذا المقام أيضاً .

والدليل الثانى على المسألة :التمسك بقوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتِ ﴾[٣] وليس المراد من الطيب الحلال ، وإلا لكان نازلا منزلة القائل : أحلَ لكم المحللات . ومعلوم أن ذلك تكرار من غير فائدة ، فيتعين أن يكون المراد منه: ما يستطاب طبعا ، وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : إنما يفيد العموم أن لو كان الألف واللام فى الطيبات للعموم وهو ممنوع ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون للعهد وهو ما أحل فى الشرع مما يستطاب طبعاً ، وحينئذ لا يحمل على العموم لأن شرط حمل الجمع المحلى بالألف واللام على العموم أن يكون هناك معهود [٤] .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٣٧ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٣٧ .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٤) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٣٩ ، الإبهاج ٣/ ١٧٨ ، نهاية السول ٤/ ٣٥٤ ، ٣٥٦.

الدليل الثالث : قوله : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ [1] أنكر الله تعالى على من حرم زينة الله فوجب أن لا تثبت حرمة زينة الله تعالى . وإذا لم تثبت حرمة زينة الله تعالى امتنع ثبوت الحرمة فى فرد من أفراد زينة الله تعالى ؛ لأن المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة فى فرد من أفراد زينة الله تعالى لثبتت الحرمة فى زينة الله تعالى وهو على خلاف النص .

وإذا لم تثبت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة .

فإن قلت : الدليل خاص ، والدعوى عامة ؛ ضرورة أنه لا يتناول ما ليس من الزينة من المنافع فلا يصح به التمسك .

قلت : قد عرف جواب هذا النوع غير مرة فلا حاجة إلى الإعادة [2] .

واعلم أن هذا الاحتجاج مبنى على أن المفرد المضاف يفيد العموم فمن أنكر أن المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم أنكر هذا فلا يمكنه التمسك بهذا إلا - أن يكون غرضه منه إلزام القائلين به .

الدليل الرابع : أن / (٣٣١/أ) الله تعالى خلق الأعيان ، فإما أن يكون لحكمة ، أو لا لحكمة والثانى باطل ؛ لأن الفعل الخالى عن الحكمة عبث ، وهو على الحكيم محال .

ويؤكده قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ والأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾ [3] ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثاً ﴾ [4] وإذا بطل هذا القسم تعين الأول .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية : (٣٢) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٥٣٥ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٣٩ ، الإبهاج ٣/ ١٧٧-١٧٨ ، نهاية السول ٤/ ٣٥٤.

(٣) سورة الأنبياء ، الآية (١٦) .

(٤) سورة المؤمنون ، الآية (١١٥) .

وتلك الحكمة إما عود النفع إليه وهو محال لاستحالة الانتفاع عليه ، وإما عود النفع إلينا ؛ لأن كون تلك الحكمة عود الضرر إلينا ممتنع إجماعاً ، وحينئذ يلزم أن يكون الإذن ثابتا لأن لازم المطلوب مطلوب ، ولا يخفى عليك أنه مبنى على تعليل أفعال الله تعالى[1] .

الدليل الخامس : القياس ، وتقريره : أنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعاً ، وهو خال عن أمارات المفسدة فوجب أن يجوز كالاستضاءة بسراج الغير ، والاستظلال بحائط الغير .

وإنما قلنا : أنه لا ضرر فيه على المالك قطعاً ؛ فلأن المالك هو الله تعالى والضرر عليه ممتنع قطعاً .

وأما ملك العباد فلأن الأصل عدمه ، فوجب استمراره ، ولأن الكلام مفروض حيث لا ملك فيه لأحد من خلق الله تعالى .

وأما أنه خالٍ عن أمارات المفسدة فلأن الكلام مفروض فيه وما ذكرناه في الجواب عنه في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع غير آتٍ هاهنا وهو ظاهر .

فإن قلت : هذا يقتضى القول بإباحة كل المحظورات ؛ لأن فاعلها ينتفع بها، ولا ضرر فيها على المالك .وهو يقتضى سقوط أكثر التكليف وهو ممتنع .

سلمنا سلامته عن النقض لكن الفرق بينهما حاصل :

وبيانه من حيث الإجمال : وهو أن المالك لو منع من الاستضاءة بسراجه ومن الاستظلال بجداره قبح ذلك منه ، والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح منه، والافتراق في الحكم دليل على الافتراق في الحكمة [2] :

قلت : أما الأول فغير وارد ؛ لأنه ليس خال عن أمارات المفسدة ؛ لأن نهى الشارع عنها أمارة مفسدتها أما على رأى المعتزلة فظاهر ، وأما على رأينا

---

(١) انظر : التبصرة ص ٥٣٦ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤١ ، ١٤٢ .

(٢) انظر : التبصرة ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٠ .

فلاستلزام النهى استحقاق العقاب عليه ، ولا شك أنه من أعظم المفاسد .

وعن الثانى : أن ما ذكرتم من الافتراق فى الحكم إنما نشأ من اختلاف [(١)] الحاكم لا من اختلاف المحكوم فيه ؛ وهذا لأن التحسين والتقبيح لا يتطرفان إلى أفعال الله تعالى فيحسن منه كل شيء بحكم المالكية الا ترى أنه لو منع الله تعالى من الاستضاءة بسراج الغير ، والاستظلال بحائط الغير [(٢)] لم يقبح منه بخلاف العبد فإن يقبح منه ؛ لأنه يتطرق إلى أفعاله المدح والذم والجواز وعدمه فلا جرم لا يحسن منه كل شيء [(٣)] .

الدليل السادس : أن أكثر الأشياء المنتفع بها مباح فى الشرع فإذا وجدنا شيئاً منتفعاً به ولم نجد على إباحته وتحريمه دليلا على خصوصية كل واحد منهما ألحقناه بأكثر الأشياء فى الإباحة إلحاقاً للشيء بالأعم والأغلب [(٤)].

وأما الأصل الثانى وهو أن الأصل فى المضار الحرمة ، وقبل الخوض فى تقرير الدلالة لابد من تفسير الضرر :-

فقيل : الضرر : عبارة * عن ألم القلب ؛ لأنه مستعمل فى مواضع مختلفة، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينها دفعاً للاشتراك والتجوز ، والمشترك بينهما ألم القلب فوجب جعله فيه حقيقة .

وإنما قلنا : إنه مستعمل فى المواضع المختلفة فلأنه مستعمل فى الضرب ، والشتم ، والاستخفاف ، والجرح ، والقطع ، وأخذ المال ، والغضب ، وتعطيل المنافع وغيرها من الصور ، فيقال : أَضَرَّه وأَضَرَّبه ، وشتمه وأهانه ، وكذا الكلام فى بقية الأمثلة ، فثبت أن الضرر مستعمل فى المواضع المختلفة .

---

(١) فى (ص) : (اختلال) .

(٢) فى الأصل : (العبد) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر : التبصرة ص٥٣٦ ، المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٤١ .

(٤) انظر : المصدرين السابقين .

(*) نهاية الورقة (١٧١) من نسخة (ص) .

وإنما قلنا : أن الألم قدر مشترك بينها فذلك ظاهر غنى عن البيان [١] .

فإن قلت : ما المعنى بألم القلب ؟

إن عنيت به الغمَّ والحزنَ فهو باطل ؛ فإن من خرقَ ثوب إنسان أو أحرق داره وكان المالك غافلاً عنه يقال فيه : " أضرَّ به وأضرَّه " مع أنه لا هم هناك ولا غم.

وإن عنيت به معنى آخر فبينه لينظر هل هو مشترك بينها أم لا ؟ نزلنا عن هذا المقام ، لكن كما أن ألم القلب قدر مشترك بينها فكذا يجوز أن يكون بينها قدر مشترك آخر وحينئذ لا يجب أن يكون حقيقة فيما ذكرتم من القدر المشترك فلم لا يجوز أن يكون كذلك وعليكم بيانه .

ثم أنا نتبرع ببيان القدر المشترك الآخر وهو أن تفويت النفع قدر مشترك بينها فلما كان ما ذكرتم من المشترك أولى من هذا ؟ وعليكم الترجيح .

ثم أنه معنا ؛ لأن النفع والضرر متقابلان لكون كل واحد منهما يذكر فى مقابلة الآخر، والنفع عبارة عن تحصيل النفع ، فيكون الضرر عبارة عن تفويت المنفعة ، وإذا كان حقيقة فيه لا يكون حقيقة فيما ذكرتم دفعاً للاشتراك [٢] .

سلمنا دلالة ما ذكرتم على أن الضرر عبارة عن ألم القلب لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أنه لو كان حقيقة فيه لوجب أن يتبادر إلى الفهم عند سماعه لأن من شأن الحقيقة ذلك ، لكنه غير متبادر إذ لا يفهم من قول القائل : أضرَّ فلان فلاناً ،أو أضرَّ به أنه آلم قلبه ، وحينئذ يلزم أن لا يكون حقيقة فيه .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ[٣] مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنفَعُكُم شَيْئاً

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٣ ، الإبهاج ٣/ ١٧٨ .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) فى الأصل : (قل أتعبدون) وهو خطأ والمثبت فى (ص) .

﴿وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾[1] .

أخبر أن عبادة الأصنام لا تضرهم مع أنها تؤلم قلوبهم يوم القيامة ؛ لأنهم يعاقبون بذلك ، ويلزم من هذا أن الضرر ليس عبارة عن ألم القلب .

وثالثها : أن من يسعى فى إزالة مال أحد أو جاهه بحيث لا يعلم صاحبه بذلك .

يقال : أنه يضرّه مع أنه لم يوجد هناك ألم القلب ضرورة أنه /(٣٣٢/أ) مشروط بالشعور به[2] .

قلت : أما ألم القلب فحالة وجدانيه يعلمه كل أحد بالضرورة ويفرق بينه وبين فرحه ولذته ، وإذا كان كذلك فلا حاجة لنا إلى تعريفه لأن المعلوم بالوجدان لا يعرف .

قوله : لم لا يجوز أن يكون هناك مشترك آخر ؟

قلنا : الأصل عدمه .

قوله : تفويت النفع قدر مشترك بينهما .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأنه ليس فى صورة الشتم والإهانة إزالة لنفع مع أنه يستعمل فيهما الضرر .

سلمناه لكن لا يمكن جعله مدلول الضرر ؛ لأن البيع والهبة حصل فيهما تفويت النفع إذ البائع فوت على نفسه الانتفاع بالمبيع وكذا الواهب مع أن ذلك لا يسمى ضرراً .

لا يقال : شرطه أن لا يستلزم نفعاً آخر من عوض أو ثواب أو ثناء ؛ لأنا نقول : فعلى هذا لا يوجد[3] ضرر أصلا ؛ لأنه ما من صورة من صور

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية (٦٦) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٤ .

(٣) فى الأصل : (لا يجد) والمثبت فى (ص) .

تفويت المنافع إلا ويوجد فيه نفع آخر من الثواب أو الثناء كما فى الميتة .

سلمناه لكن توقيف المقتضى على الشرط على خلاف الأصل .

قوله : النفع يذكر فى مقابلة الضرر .

قلنا : هب أنه كذلك لكن ذلك لا يضرنا ؛ لأن النفع عبارة عن تحصيل اللذة ، أو ما يكون وسيلة إليها .

والضرر عبارة عن تحصيل الألم ، أو ما يكون وسيلة إليه ، وعلى هذا التقدير المقابلة بينهما حاصلة مع أنه لا دلالة فيه على مطلوبكم (١) .

وأما الجواب عن المعارضة الأولى فهو : أنا لا نسلم أنه لا يفهم هذا المعنى منه ؛ وهذا لأنه يصح أن يقال : أضرَّه ، وأضرَّ به ، ثم طيب خاطره وفرحه فلولا أنه يفهم منه هذا المعنى وإلا لما صح ذلك .

وعن الثانية : أنا لا نسلم أن الأصنام تؤلم القلب ، بل الذى يؤلمه إنما هو عبادتها (٢) وهى غيرها فلم تدل الآية على التغاير لعدم اتحاد الوسط .

وعن الثالثة : أن ذلك بطريق التجوز من قبل إطلاق اسم المسبّب على السبب فإنه إنما يقال ذلك على معنى أنه يوجد فعلا لو حصل الشعور به لحصل ألم القلب فألم القلب مسبب ذلك الفعل عند حصول الشعور به فبهذا الاعتبار يقال : أضرَّ به أو أضرَّه (٣) إذا عرفت هذا فنقول : الدليل على حرمة الضرر قوله عليه السلام : « لا ضَرَرَ ولا إِضْرَارَ فى الإسلام » (٤) أى فى أحكام

---

(١) انظر: المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) فى الأصل : (عباده) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٤) هذا الحديث رواه عبادة بن الصامت وابن عباس وأبو سعيد الخدرى وأبو هريرة وجابر ابن عبد الله وعائشة رضى الله عنهم .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الأحكام ، باب من بنى فى حقه ما يضر بجاره ٢/ ==

الإسلام فلو أبيح له ما هو منشـأ للضرر [1] الذى هو عبـارة عن ألم القلب لكان فى أحكام الإسلام ضـرار [2] والحديث ينـفيه .

وأيضاً : لو شرع ما هذا شـأنه لكان فيه حرج وعسر فكان منفـياً بالنصوص النافية للحرج والعسر [3] .

= وأخرجه الإمـام مالك فى الموطأ فى كتـاب الأقضية باب الأقضـية فى المرافق ٢/ ٧٤٥

وهو مرسل صحيح الإسناد كما فى إرواء الغليل ٣/ ٤٠٨ .

وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٥/ ٣٢٦ .

وأخرجه أبو نعيم فى كتابه " أخبار أصبهان " ١/ ٣٤٤ .

وأخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الأقضية والأحكام ٤/ ٢٢٨

وأخرجه الحاكم فى كتاب البيوع ٢/ ٥٧ وقال : (صحيح الإسناد على شرط مسلم) ووافقه الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب الصلح باب لا ضرر ولا ضرار ٦/ ٦٩

وأخرجه ابن عبد البر فى التمهيد كما فى نصب الراية ٤/ ٣٨٥

والحـديث حسنه النووى فى الأربعـين وقـال : رواه مالك مـرسلا وله طرق يقـوى بعضها بعضاً . انظر : جامع العلوم والحكم ص٢٨٥

وقال العلائى : للحديث شواهد ينتهى مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به .

انظر : نصب الراية ٤/ ٣٨٥ ، إرواء الغليل ٣/ ٤٠٨ .

(١) فى الأصل : (المصدر) والمثبت فى (ص) .

(٢) فى الأصل : (الضرار) والمثبت فى (ص) .

(٣) انظر: المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٤٦ .

المسألة الثانية

في استصحاب الحال [1] .

ذهب الأكثرون من أصحابنا كالمزني والصيرفي والغزالي والإمام إلى أنه حجة سواء كان في النفي عقلياً كان أو شرعياً ،أو في الإثبات وهذا لا يكون إلا شرعياً ؛ لأن العقل عندنا لا يثبت حكماً وجودياً البتة [2] .

وأما النفي فما كان منه شرعياً كقوله عليه السلام: « لَيْسَ فِيمَا دُون خمسةِ

---

(1) الاستصحاب لغة : طلب الصحبة .

والصحبة هي الملازمة ، وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه يقال استصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي .

انظر : القاموس المحيط١/٩١ ، المصباح المنير ص ٥٠٩ مادة (صحب) أما في الاصطلاح فقد عرفه الغزالي بأنه عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي . وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير ، أو مع ظن إنتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب . المستصفى ١/٢٢٣ ، روضة الناظر ص١٥٥ وعرفه الأسنوي بأنه عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني ، بناء على ثبوته في الزمان الأول .

نهاية السول ٤/٣٥٨ .

وعرفه ابن القيم بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً .

إعلام الموقعين ١/٣٣٩ .

وهذه المعاني متقاربة وهي تعني الحكم على شيء في الزمن الثاني بما قد حكم له به من قبل إلى أن يثبت الدليل على التغيير .

انظر : مصادر التشريع لعبد الوهاب خلاف ص ١٥١ .

(2) واختاره البيضاوي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم .

انظر : التبصرة ص ٥٢٦ ، المستصفى ١/٢١٧ ، المحصول جـ٢ ق ٣/١٤٨ .

الأحكام للآمدي ٤/١٢٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٨٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧ ، الإبهاج ٣/١٨٣ ، نهاية السول ٤/٣٦٦ .

أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ)[١] فليس له فيه أيضاً مدخل كالوجودى ، وما كان منه عقلياً وهو الذى عرف نفيه بالبقاء على العدم الأصلى لا بتصريح الشارع كما سبق كنفى وجوب الصلاة السادسة ، ونفى وجوب صوم شوال فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب إلى أن يرد السمع الناقل عنه .

لا يقال : دلالة * الاستصحاب ظنية [وعدم وجوب الصلاة السادسة][٢] وعدم وجوب صوم شوال قطعى فلا يجوز أن يكون مستفاداً من دلالته ؛ لأنا نقول : عدم السمعى الناقل قد يكون معلوماً كما فى المثالين السابقين ، وقد يكون مظنوناً ففى القسم الأول يدل الاستصحاب على سبيل القطع والبت كما فى المثالين السابقين ، وفى القسم الثانى يدل على سبيل الظن كما فى وجوب زكاة الخيل والحلى فالظن إنما تطرق إلى استصحاب الحال لاحتمال النقل والتغير فحيث يجزم بنفى هذا الاحتمال وجب القطع بالنفى [٣] .

وذهب جمهور الحنفية[٤]، وجمع من المتكلمين كأبى الحسين البصرى[٥] إلى أنه ليس بحجة فى الأمر الوجودى فقط [٦]، ومنهم من نقل الخلاف عنهم

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة باب زكاة الورق ٢/ ٥٢٤ من حديث أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه -.

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الزكاة ٢/ ٦٧٣ .

وأخرجه عنه مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة باب ما تجب فيه الزكاة ١/ ٢٤٤ .

(*) نهاية الورقة (١٧٢) من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) انظر : الإبهاج ٣/ ١٨١ .

(٤) انظر رأى الحنفية فى: أصول السرخسى ٢/ ٢٢٣ ، كشف الأسرار ٣/ ٣٧٨ ، تيسير التحرير ٤/ ١٧٧ .

(٥) انظر : المعتمد ٢/ ٨٨٤ .

(٦) وذهب أكثر المتأخرين من الحنفية كالقاضى أبى زيد الديوسى وأبى اليسر البزدوى إلى أنه لا يصلح حجة على الغير ولا لإثبات حكم مبتدأ ، ولكن يصلح لإبداء ==

مطلقاً [1] ،وهو يقتضى تحقق الخلاف فى الوجودى والعدمى جميعاً ، لكنه بعيد إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلى حجة .

ثم القائلون بعدم حجيته اختلفوا : فمنهم من جوز الترجيح به . ومنهم لم يجوز الترجيح به أيضاً [2] .

ثم أطلق الأصحاب الاستصحاب على أربعة أوجه :

أحدها : ما ذكره من استصحاب العدم الأصلى وهذا متفق عليه على ما تقدم [3] .

وثانيها : استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص ضرورة أن العموم حجة عند القائلين به ، وكذا استصحاب مقتضى النص إلى أن يرد النسخ فإن النص دليل على دوام الحكم إلى أن يرد النسخ [4] عليه [5] .

وثالثها : استصحاب حكم دل الشارع على ثبوته ودوامه لوجود سببه كالملك عند حصول السبب المملك [6] ، وكشغل الذمة عند فرض أو إتلاف ، وهذا وإن لم يكن حكماً أصلياً فهو حكم شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل أو المبرئ [7] وإلا لما جاز استصحابه .

== العذر والدفع .

انظر : كشف الأسرار ٣/ ٣٧٨ ، تيسير التحرير ٤/ ١٧٧ .

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٢٧ .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٢٧ ، الإبهاج ٣/ ١٨٣ .

(٣) انظر : المستصفى ١/ ٢١٨ ، الروضة ١/ ١٥٦ ، الإبهاج ٣/ ١٨١ .

(٤) فى (ص) : (نسخ) .

(٥) انظر: المصادر المذكورة .

(٦) فى الأصل : (الملك) والمثبت فى (ص) .

(٧) فى (ص) : (البرئ) .

فالحاصل أن الاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم حصول المغيّر كما فى الصور الثلاثة المتقدمة كلها ، ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الأحكام عند تكرر أسبابها لأنه لما دل الدليل على [كون تلك الأسباب : / (٣٣٣/أ) أسباباً لتلك الأحكام وجب استصحابها ما لم يمنع منه مانع وهو من جملة الدليل] [١] على أن الحكم يتكرر[٢] بتكرر السبب [٣] [٤].

ورابعها : استصحاب حال الإجماع [فى محل الخلاف وهو إن حصل الإجماع على حكم فى حال فيتغير الحال ويقع الاختلاف فيستصحب حال الإجماع] [٥] من لم يقل بتغير الحكم .

مثاله : أجمعنا على أن رؤية الماء قبل الدخول فى الصلاة تبطل التيمم ، فإذا رأى المتيمم الماء بعد الدخول فيها فهل يبطل تيممه أم لا ؟ وقع الاختلاف فى هذا :

فمن لم يغير الحكم بقول : أجمعنا على أن رؤية الماد قبل الدخول فى الصلاة تبطل التيمم فكذا رؤيته بعد الدخول استصحاباً للحال .

وأما من قال بتغير الحكم فيقول : أجمعنا على أن الصلاة قبل رؤية الماء كانت صحيحة فكذا بعد رؤيته استصحاباً للحال [٦].

وكذلك يحتج من يقول : أن ملك المرتد لا يزول بالردة ، لأنا أجمعنا على أن الملك كان حاصلا للمرتد قبل الردة فالأصل دوامه فمن ادعى زواله بها

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) لفظة (يتكرر) ساقطة من (ص) .

(٣) فى (ص) : المسبب .

(٤) انظر : المستصفى ٢/ ٢٢٢ ، الروضة ص ١٥٧ ، الإبهاج ٣/ ١٨١ .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٦) انظر : المعتمد ٢/ ٨٨٤ ، المستصفى ١/ ٢٢٣ ، الإبهاج ٣/ ١٨٢ .

يحتاج إلى الدليل [1] .

وهذا النوع من الاستصحاب مختلف فيه بين القائلين بأن استصحاب الحال حجة : فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجة وهو اختيار أبى العباس بن سريج ، وأبى بكر القفال ، والغزالى [2].

وألحق أهل الظاهر هذا النوع بما قبله فى الحجية [3] .

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول :

الدليل على أن استصحاب الحال حجة سواء كان فى الأمر الوجودى أو فى العدمى فالدليل عليه وجهان :

أحدهما : أن العقلاء وأهل العرف من سائر الأمم إذا تحققوا وجود شىء أو عدمه يستصحبون ذلك الوجود أو العدم فى الزمان المستقبل ما لم يقطعوا بتغيره أو يظنوا ذلك لدليل منفصل أو لعادة ، وإذا كان له أحكام مختصة به فإنهم يمضونها ويسوغون الحكم بها فى الزمان المستقبل .

وكذلك أن من سافر عن أهله ومعارفه يراسلهم ويكتب إليهم كتاباً يعلمهم بأحواله ويستعلم منهم أحوالهم وإن طالت المدة ، ولولا أن الأصل البقاء ودوام الوجود وإلا لما كان كذلك ، وإذا كان كذلك فى العرف وجب أن يكون فى

---

(١) انظر : المستصفى ١/٢٢٣ ، الابهاج ٣/١٨٢ .

(٢) وهو قول الأكثر .

انظر : التبصرة ص ٥٢٦ ، المستصفى ١/٢٢٣ ، الروضة ص ١٥٧ ، الأحكام للآمدى ٤/١٣٦ ، الابهاج ٣/١٨٢ ، تيسير التحرير ٤/١٧٧ .

(٣) وهو قول المزنى والصيرفى وأبى ثور وابن شاقلا وابن حامد من الحنابلة ، وذكر الزنجانى أنه مذهب الإمام الشافعى ، واختاره الآمدى ورجحه ابن القيم . انظر التبصرة ص ٥٢٦ ، المستصفى ١/٢٢٣ ، الروضة ص ١٥٧ ، الأحكام للآمدى ٤/١٣٦ ، الإبهاج ٣/١٨٢ ، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص ٧٣ ، أعلام الموقعين ١/٣٤١ - ٣٤٤ .

الشرع كذلك لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » الحديث [1] .

وثانيهما : أن العلم يتحقق أمر أو بانتفـائه فى الحالة يقتضى ظَنًّ بقائه فى الاستقبـال ، والعمل بالظن واجب ، ولا نعنى بقولنا : إن استـصحاب الحال حجة سوى هذا [2].

وإنما قلنا : إن العلم بتحقق أمـر أو بانتفائه فى الحال يقـتضى ظن بقائه فى الاستقبال لوجوه :

أحدها : أن الاتفاق حـاصل بيننا وبين خـصومنا على أن من تيـقن الحدث وشك فى الطهارة لا تجوز له الصلاة ، وأن من تيقن الطهارة وشك فى الحدث تجوز له الصلاة ، ولولا أن الأصل فى كل متحقق دوامه وإلا لما كان كذلك .

بيانه : أنه لو لم يكن الأصل ذلك فإما أن يكون الأصل عدم الاسـتصحاب أى لا يستصحب حكم الحدث بل يستـصحب حكم ضده وهو الطهارة وعكسه أولاً الاستصحاب ولا عدمه أى لا يستصحب حكم الحدث ولا حكم الطهارة، فإن كـان الأول فيلزم جـواز الصلاة فى الصـورة الأولى ، وعدم جـوازها فى الصورة الثانية ؛ ضرورة أن ظن الطهـارة حينئذ راجح فى الصورة الأولى وظن الحدث راجح فى الصـورة الثانية وهو خـلاف الإجماع ، وإن كـان الثانى لزم عدم جواز الصلاة فى الصورة الثانية وإلا لزم الجواز فى الصورة الأولى ضرورة أن استواء الطرفـين حينئذ مما لا يمنع * صحة الصـلاة وكل من اللازمين ممتنع فالملزوم مثله .

وثانيها : أن ظن بقاء الشيء واستمراره أغلب من ظن التغير ؛ لأن الباقى لا

---

(1) الأحكام للآمدى ٤/١٢٨ .

(2) انظر : المحصول جـ ق ٣/١٤٨ ، الأحكام للآمدى ٤/١٢٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/٢٨٥ ، الابهاج ٣/١٨٤ ، نهاية السول ٤/٣٦٧ .

(*) نهاية الورقة (١٧٣) من نسخة (ص) .

يتوقف إلا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقى له كان موجوداً أو معدوماً ، وأما التغير فيتوقف على الأمرين المذكورين وزيادة وهو تبدل الوجود بالعدم أو بالعكس ، وهو يتوقف على أمور كثيرة من حصول العلل الأربعة والشرائط وارتفاع الموانع وما يتوقف على أقل المقدمات أغلب على الظن مما يتوقف على أكثرها [1].

وثالثها : أن الباقى مستغنٍ عن الموثر ، والحادث مفتقر إليه ، والمستغنى عن الموثر راجح الوجود بالنسبة إلى المفتقر إليه فكان الباقى راجح الوجود بالنسبة إلى الحادث ولا نعنى بكون بقائه أغلب على الظن سوى هذا .

وإنما قلنا : إن الباقى مستغنٍ عن المؤثر ؛ لأنه لو كان مفتقراً إليه فإما أن يصدر منه أثر ، أو لا يصدر منه أثر ألبتة ، وهذا الثانى محال ؛ لأن فرض مؤثر مفتقر إليه مع أنه لم يصدر منه أثر ألبتة جمع بين النقيضين فكان محالاً .

والأول لا يخلو إما أن يكون أثره عين [2] ما كان حاصلاً قبله أو غيره .

والأول محال لأنه تحصيل الحاصل .

والثانى يقتضى أن يكون الأثر الصادر عنه حادثاً لا باقياً وهو خلاف الفرض ولما كان افتقار الباقى إلى المؤثر يفضى إلى هذه الأقسام الباطلة كان افتقاره إليه باطلاً .

وإنما قلنا : أن الحادث مفتقر إليه ؛ فذلك متفق عليه بين العقلاء لا نزاع فيه لأحد منهم .

وإنما قلنا : أن المستغنى عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة إلى المفتقر إليه فلوجوه :

أحدها : أنه لو لم يكن راجح الوجود لكان الشىء مع الاستغناء كهولا مع

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ١٢٨/٤ .

(٢) فى (ص) : (غير) .

الاستغناء فيكون / (٣٣٤/أ) الشيء مع غيره كهولاً مع غيره وهو محال .

وثانيها : أن المستغنى عن المؤثّر لابد وأن يكون الوجود أولى به ؛ وإلا لافتقر إليه نظراً إلى ذاته والحادث ليس كذلك وإلا لاستغنى عنه ؛ لأنه مع تلك الأولوية إن افتقر إليه فذلك المرجح مرجح لما هو مترجح فى نفسه وهو تحصيل الحاصل وحينئذ يلزم أن يكون اعتقاد وجوده أولى .

وثالثها : أن الباقى لا يعدمُ إلا عند انتفاء شرط ، أو وجود مانع أو بإعدام معدم على اختلاف فيه ، والمفتقر إلى المؤثر كما يعدم بأحد هذه الأسباب فقد يعدم أيضاً عن عدم المقتضى .

وما لعدمه طريق واحد فقط يكون أولى بالوجود مما لعدمه طريقان وحينئذ يلزم أن يكون اعتقاد وجوده أولى فيكون بقائه مظنوناً فى الاستقبال .

وأما أن العمل بالظن واجب فبالاجماع ، ولقوله عليه السلام : « أقضى بالظاهر » [و (نحن نحكم بالظاهر)] (١) .

ولأنه لو لم يجب لزم جواز ترجيح المرجوح على الراجح . وهو ممتنع فى بديهة العقل ، وبالقياس على وجوب العمل بخبر الواحد ، والعموم ، والقياس، وبالشهادة ، والفتوى ، بجامع ترجيح الأقوى على الأضعف (٢) .

فإن قيل : على الوجه الأول : ما المراد من قولك : إن أهل العرف يستصحبون الوجود أو العدم ؟

[إن عنيتم به : أنهم يستصحبون ذلك الوجود أو العدم] (٣) فى الزمان المستقبل على سبيل الجواز والاحتمال فهذا مسلم .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/١٤٨ - ١٥١ ، الأحكام للآمدى ١٢٨/٤ - ١٢٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨٥ ، الإبهاج ٣/ ١٨٤ ، ١٨٥ ، نهاية السول ٤/ ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

وإن عنيتم به على سبيل غلبة الظن فممنوع فإن هذا أول المسألة وبهذا خرج الجواب أيضاً عما ذكروه من سند المنع فإنهم إنما يفعلون ذلك بناء على احتمال البقاء وتجويز حصول الغرض فإن ما هذا شأنه ولا ضرر فى فعله فإن العقلاء يباشرونه ويسوغون فعله .

وعلى الوجه الثانى : أنا لا نسلم أن العلم بتحقق أمر أو بانتفائه فى الحال يقتضى ظَنَّ بقائه ، أما ما ذكرتم من الوجه الأول فى الدلالة عليه فى الكلام عليه أن نقول : أنا نسلم أنه يلزم منه رجحان الطهارة لكن لم يلزم منه جواز الصلاة ؛ وهذا لأنه لو لزم [من رجحان الطهارة جواز الصلاة للزم] [1] النقض فى صورة النوم والإغماء على رأى من لم يجعل نفس النوم حدثاً فإن ظن الطهارة راجح فيها ضرورة أنها كانت متحققة ولزم جواز الصلاة لو ظن الطهارة من غير استناده إلى القطع بتحققه .

وأما الوجه الثانى فهو ممنوع ؛ وهذا لأنا لا نسلم أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير ، وما ذكرتموه من زيادة توقف التغيير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس فهو معارض بما أن البقاء يتوقف على تجدد مثل السابق .

سلمناه لكن ما يتوقف على أقل المقدمات متى يكون أغلب على الظن إذا لم تكن تلك المقدمة نادرة الوجود أو مطلقاً ؟

والأول مسلم ، والثانى ممنوع ؛ فلعل ما يتوقف عليه الباقى أندر من الذى يتوقف عليه التغيير حينئذ لا يلزم ما ذكرتم .

سلمناه لكن لا يلزم منه أن يكون أغلب على الظن ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون الشىء أغلب من [غيره لكن لا يلزم منه أن يكون غالباً على الظن لجواز أن يكون كليهما غير غالبين على الظن وإن كان أحدهما أغلب من] [2] الآخر

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص)

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

وهذا كحصول كل واحد من الغنى التام الواسع والملك لأكثر أفراد الناس غير غالب مع أن حصول الغنى أغلب من الملك [1] .

وأما الوجه الثالث فالكلام عليه أن يقول : ما المعنى من قولك : لا نسلم أن الباقى مستغنٍ عن المؤثِّر ؟

إن عنى به : أن كونه باقياً مستغنٍ عن المؤثّر فهذا ممنوع ؛ وهذا لأن كونه باقياً حادث ؛ ضرورة أنه ما كان حاصلاً فى الزمان الأول ثم حدث فى الزمان الثانى فيكون حادثاً فاستغناؤه عن المؤثر يقتضى استغناء الحادث عنه وهو باطل قطعاً وهو أيضاً مناقض لقولكم الحادث مفتقر إليه .

وإنْ عنى به شيئاً فلابد من إفادة تصوره أولاً ، ثم من إقامة الدلالة على أنه مستغن عنه بذلك المعنى .

نزلنا عن الاستفسار ، لكن لا نسلم أن الباقى غير مفتقر إلى المؤثر .

قوله : لو كان مفتقراً إليه فأثره إما أن يكون عين [2] ما كان حاصلاً أو غيره .

قلنا : اخترنا القسم الثانى * ؛ وهذا لأنه لا معنى لبقائه إلا حصوله فى الزمان الثانى والثالث بعد أن كان حاصلاً فى الزمان الأول ولا شك أن هذا المفهوم ما كان حاصلاً فى الزمان الأول فيكون غير ما كان حاصلاً فلم لا يجوز أن يكون أثر المؤثر الذى يحتاج إليه الباقى هذا .

لا يقال : كلامنا فى احتياج الباقى لا الحادث وعلى ما ذكرتم يكون المحتاج الحادث لا الباقى لأن ما ذكرتم من المفهوم حادث ضرورة أن ما كان حاصلاً فى

---

(١) انظر : التبصرة ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، المحصول جـ٢ ق ٣ / ١٥١ ، الأحكام للآمدى ١٢٩/٤ ، ١٣٠

(٢) فى (ص) ، (غير) .

(*) نهاية الورقة (١٧٤) من نسخة (ص) .

الزمان الأول ولأن ما ذكرتم من المفهوم لا يحصل للشيء إلا بعد تأثير المؤثر وذلك بعد احتياجه إلى المؤثر فلو كان الباقى محتاجاً إلى المؤثر فى هذا المفهوم لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ؛ لأن كون الباقى محتاجاً إنما يكون بعد كونه باقياً وإنما يكون باقياً بعد تأثير المؤثر وذلك بعد احتياجه إليه فظهر أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

لأنا نقول : المراد من قولنا : الباقى يحتاج إلى المؤثر أن حصوله فى الزمان الثانى لابد فيه من شيء آخر . وقد ثبت ذلك فأما البحث بعد ذلك أن ذلك المفهوم ليس باقياً بل هو حادث ، وأن كونه باقياً يحصل له بعد ذلك عند حصول ذلك المفهوم فلا يكون المحتاج هو الباقى بل الحادث فبحث خارج عن المقصود .

سلمنا فساد هذا القسم ، فلم لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الأول .

قوله : إنه / (٣٣٥/أ) تحصيل الحاصل .

قلنا : إن عنى به : أن يجعل المؤثر عين الذى كان موجوداً فى الزمان الأول حادثاً فى الزمان الثانى فلا شك فى أنه ممتنع ، لكن لم قلت : إن إسناد الباقى إلى المؤثر يوجب ذلك ؟

وإن عنى به : أن الوجود الذى ترجح فى الزمان الأول بالمرجح نفسه ترجح فى الزمان الثانى به فلا نسلم أن ذلك ممتنع ونحن لا نريد باحتياج الباقى إلى المؤثر إلا هذا فلم قلت : إن ذلك ممتنع ؟

وإن عنى به شيئاً آخر فليذكره لننظر فيه .

سلمنا صحة ما ذكرتم من الدلالة على استغناء الباقى عن المؤثر ، لكنه معارض بما أن الشيء حال بقائه ممكن لذاته لأنه ممكن لذاته فى زمان حدوثه وإلا لما وجد بعد عدمه وإلا كان من لوازم الماهية ، وإلا لجاز زواله فيلزم انقلاب الشيء من الإمكان الذاتى إلى الامتناع أو الوجوب الذاتى وهما ممتنعان، وحينئذ يلزم أن يدوم بدوام الماهية والماهية باقية فى حالة البقاء فوجب

أن تكون الماهيّة ممكنة حالة البقاء وكل ممكن فله مؤثر لأن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث ولا مجموعها ولا الإمكان بشرط الحدوث ؛ لأن الحدوث عبارة عن : مسبوقية وجود الشيء بالعدم ، ومسبوقية الوجود بالعدم نسبة بينهما فتكون متأخرة عنهما ضرورة أن النسبة متأخرة عن المتنسبين ، ولأن مسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود ونعت له ولهذا يقال : [وجود مسبوق][1] ووجود غير مسبوق فلو لم يكن صفة له لما جاز ذلك ، وإذا كان كذلك فتكون متأخرة عن الوجود المتأخر عن تأثير المؤثر فيه المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر المتأخر عن علة الحاجة إليه فلو كان الحدوث علة الحاجة إلى المؤثر ، أو جزأ منها ، أو شرطاً لهما ، لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو ممتنع فثبت أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان والباقى ممكن يوجب أن يكون محتاجاً إلى المؤثر وإلا لا ينسد باب إثبات الصانع .

سلمنا المقدمتين لكن لم قلتم أن المستعنى عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة إلى المفتقر إليه .

قوله فى الوجه الأول : وإلا لكان الشيء مع غيره كهولاً مع غيره .

قلنا : لا نسلم وهذا لأنه يجوز أن يحصل بينهما امتياز بوجه آخر لا من حيث رجحان الوجود وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور .

قوله فى الوجه الثانى : المستغنى عن المؤثر لابد وأن يكون أولى بالوجود وإلا لافتقر إليه .

قلنا : إن عنيت بهذه الأولوية المنتهية إلى حد الوجوب فهو باطل وإلا لزم امتناع العدم على الباقى لأن كل ما وجب وجوده امتنع عدمه لا محالة لكن ذلك باطل فإن الباقى قابل للعدم .

وإن عنيت بها : درجة متوسطة بين الاستواء المسمى بالامكان . وبين

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

الوجود الذى هو مانع من النقيض فهذا أيضاً باطل ؛ لأن مع ذلك القدر من الأولوية إن امتنع النقيض فهو الوجوب وقد فرضنا أنه لم ينته إليه بل هو دونه هذا خلف ، وإن لم يمتنع فمع ذلك القدر من الأولوية يصح عليه الوجود تارة، والعدم أخرى ، فحصول أحدهما بدلاً عن الآخر ، إن لم يتوقف على انضمام أمر آخر إليه لزم الترجيح من غير مرجح ؛ لأن نسبة ذلك القدر من الأولوية إلى طرفى الوجود والعدم على السواء فترجح أحدهما على الآخر لا لمرجح ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع وإن توقف عليه لزم أن لا يكون الحاصل قبله كافياً فى تحقق الأولوية هذا خلف [1].

قوله فى الوجه الثالث : ما لعدمه طريق واحد يكون راجح الوجود بالنسبة إلى ما يكون لعدمه طريقان .

قلنا : نسلم أن لعدم الحادث طريقين ، ولعدم الباقى طريقاً واحداً ، لكن لا نسلم أن هذا القدر يقتضى أن يكون الباقى راجحاً فى الوجود على الحادث .

سلمناه لكنه معارض بوجه آخر وهو [أن مفهوم كونه باقياً [2] يتوقف] [3] على مفهوم كونه حادثاً ؛ ضرورة أنه لا يصدق عليه كونه باقياً إلا إذا حصل فى الزمان الثانى ، ولا شك أن حصوله فى الزمان الثانى أمر حادث ، فإذا لم يكن وجود الحادث راجحاً ، لم يكن وجود الباقى أيضاً راجحاً لأن المتوقف على ما لا يكون[4] راجح الوجود لا يكون راجح الوجود [فيلزم أن لا يكون الباقى راجح الوجود] [5].

سلمنا أن الباقى راجح الوجود ، لكن لا يحصل له الرجحان ما لم يحصل له الاستغناء عن المؤثر ، ولا يحصل له ذلك ما لم يحصل له البقاء وهو * إنما

---

(١) انظر ما تقدم فى : المحصول جـ٢ ق ١٥١/٣ - ١٥٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٠.

(٢) فى : (ص) : (نافيا) .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٤) فى : (ص) : (ما يكون) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٧٥) من نسخة (ص) .

يحصل له إذا حصل فى الزمان الثانى فما لم يعرف وجوده فى الزمان الثانى [لا يعرف كونه راجح الوجود ، والاستدلال برجحان الوجود على وجوده فى الزمان الثانى][1] دور .

سلمنا رجحان وجود الباقى على الحادث فى الوجود الخارجى فلم قلت : إنه كذلك فى الظن أيضاً ؟ لابد لهذا من [دليل [2] .

سلمنا أنه فى الظن أيضاً كذلك ، لكن لا نسلم أن العمل بمطلق الظن واجب ؛ وهذا لأنه لو كان] [3] العمل بمطلق الظن واجباً لزم النقض فى صورة شهادة العبيد الصالحين ، والنساء المحصنات ، والفساق الذين يغلب على الظن صدقهم ؛ دليل أن شهادتهم تفيد مطلق الظن مع أنه لا يجب العمل بذلك .

سلمنا أنه مغلب للظن لكن بعد ورود الشرع أو قبل وروده ؟

الأول ممنوع والثانى مسلم ؛ وهذا لأن قبل ورود الشرع قد أمنا التغيير فكان مغلباً على الظن وأما بعده لم نأمن منه وقد دل الدليل على أصل التغيير بل على الغالب منه فلا يبقى مغلباً على الظن [4] .

سلمنا صحة ما ذكرتم من الدلالة على المطلوب لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أن التمسك بالاستصحاب يقتضى التسوية بين الزمانين فى الحكم، فإن كان ذلك لجامع بينهما فهو القياس ولا نزاع فيه ، فلا / (٣٣٦/أ) يكون الاستصحاب مدركاً آخر حينئذ .

وإن لم يكن ذلك لجامع كان ذلك تسوية بين الزمانين فى الحكم من غير

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ١٥٦/٣ ، ١٥٧ الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٠ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ٢ ق ١٥٧/٣ ، الأحكام للآمدى ١٣١/٤ .

دليل وهو ممتنع لكونه تحكماً محضاً وقولاً فى الدين من غير دليل .

وثانيها : أنه لو كان الاستصحاب هو الأصل فى كل شىء لزم خلاف الأصل فى حدوث جميع الحوادث ضرورة أنها واقعة على خلاف الأصل ومخالفة الأصل خلاف الأصل لاسيما إذا كان كثيراً غالباً .

وثالثها : أن الإجماع منعقد على أن بينة الإثبات مقدمة على بينة النفى ، ولو كان الاستصحاب هو الأصل لكانت بينة النفى مقدمة على الإثبات لاعتضادها بالأصل .

ورابعها : لو كان الاستصحاب هو الأصل لوجب أن تجزئ عتق العبد الذى غاب وانقطع خبره عن الكفارة إذ الأصل بقاؤه لكن نص الشافعى - رضى الله عنه - أنه لا يجوز فدل على أنه ليس بأصل (١) .

وخامسها : لو كان الاستصحاب حجة لوجب أن يكون مقدماً على خبر الواحد والقياس وكل مدرك ظنى من مدارك الشرع ؛ لأنه يقينى وكون اليقينى راجحاً على الظنى لكنه باطل بالإجماع فوجب أن لا يكون حجة .

وسادسها : أنه لو كان حجة فإما أن يكون حجة شرعية أو عقلية ، وهذا الثانى باطل ؛ أما أولاً : فلأنه لا مجال للعقل عندنا فى الأحكام الشرعية ؛ وأما ثانياً : فلأن كل من [يقول بحجيته] (٢) فإنما يقول بذلك بتقرير الشارع عليه [فما كان حجة فالقول بحجيته مع أنه حجة عقلية لا شرعية أى من غير تقرير الشارع] (٣) قول لم يقل به أحد .

والأول أيضاً باطل ؛ لأنه لو كان كذلك لما جاز نسخه إلا بمقطوع المتن كالكتاب والسنة المتواترة لكونه يقينياً لكنه باطل بالإجماع إذ يجوز رفعه بخبر الواحد والكتاب وغيرهما من الأدلة الظنية .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

الجواب عن الأول : الدليل على أن العقلاء وأهل العرف لا يقدمون على الفعل والترك بمجرد الاحتمال والتجويز هو أنهم لا يسافرون إلى حيث لا يغلب فيه السلامة ، ولا يتجرون فيما لا يغلب فيه الربح ، ولا يقصدون بحاجة من لا يغلب على ظنهم إلا نجاح منه ، ولا يزرعون من حيث لا يغلب فيه وجود المطر ، وكذا لا يتركون ركوب البحر والأسفار والتجارات بمجرد احتمال الفرق ، وقطع الطريق ، والمرض الناشىء من جهة السفر والخسارة ، ولو كان مجرد الاحتمال كافياً فى الإقدام على الفعل والترك لما كان ذلك .

لا يقال : ذلك فيما فيه مشقة وتعب وغرر فى النفس أو المال أما فيما ليس فيه شىء من ذلك فلا نسلم ذلك فيه .

وبعث الكتاب إلى الأهل والمتخلفين والاستخبار منهم من قبيل ما لا ضرر فيه ، فلا جرم مجرد الاحتمال كاف فيه ؛ لأنا نقول : ليس حكم الاستصحاب مقصوراً فيما ذكرتم حتى يتجه المنع بل يستصحبون حكم الأصل وإن كان فيه مضرة وتعب وغرر فى المال والنفس فإن الإنسان قد يسافر إلى بلد لرؤية أهله وأقاربه لعهده [1] بهم فيها وإن لم يكن له فيها أرب سواه بل ربما يكره الدخول فى تلك البلدة وحينئذ لا يتجه ما ذكروه من المنع [2] .

وعن الثانى : أنه يلزم من رجحان الطهارة جواز الصلاة ؛ لأنه لو لم يلزم ذلك لزم ترجيح المرجوح على الراجح وأنه ممتنع .

وأيضاً : العمل بالظن الراجح واجب فى صور كثيرة فكذا ما نحن فيه تحصيلاً للمصلحة الناشىءة من العمل المظنون .

وأما قوله : لو جازت الصلاة مع رجحان ظن الطهارة للزم النقض فى صورة النوم والإغماء فممنوع ؛ وهذا لأنه لا نسلم وجود ظن الطهارة وإن

---

(١) فى (ص) : (لعده) .

(٢) انظر: الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٣ .

كانت الطهارة متحققة من قبل لأنه وجد سبب ظاهر للحدث فيكون مظنة للحدث فيكون الحكم منوطاً به لما عرف فى الشرع والعرف تعليق الحكم بمظنته وحينئذ لا يبقى ظن الطهارة قطعاً كما لا يبقى مع ظن الحدث فإن مظنة الحدث [نازلة منزلة الحدث] (١) .

وأما قوله : ولزم جواز الصلاة لو ظن الطهارة من استناده إلى الاستصحاب فهو أيضاً ممنوع ؛ وهذا لأنه لا يلزم من اعتبار الظن المستند إلى الاستصحاب اعتبار الظن مطلقاً .

سلمناه لكن لا نسلم امتناع اللازم فإن ظن الطهارة والحدث معتبر كيف ما كان عندنا (٢) .

قوله : البقاء يتوقف على تجدد الأمثال .

قلنا : هذا لا يأتى فيما هو باق بنفسه ، وأما الذى هو باق بتجدد الأمثال كالأعراض على رأى أهل السنة والجماعة فليس تجدد أمثاله كتبدل وجود الشىء بعدمه وبالعكس ضرورة أن الأول معتاد مطرد فى كل الأزمان المحتملة لذلك بخلاف الثانى فلا يعارضه (٣) .

قوله : المقدمات التى هى أقل من غيرها قد تكون نادرة الوجود فلا يلزم أن ما يتوقف عليها غالب الوجود .

قلنا : مسلم لكن ما يتوقف عليه البقاء ليس كذلك ؛ ضرورة أنه لا يتوقف إلا على وجود الزمان المستقبل وهو حاصل قطعاً إلى فناء العالم ومقارنة وجود الشىء أو وجود مثله له وهو أيضاً حاصل بصفة الغلبة فإن بقاء الشىء بالمعنى الذى تقدم غالب قطعاً وتبدل وجود الشىء بالعدم وبالعكس نادر بالنسبة إليه

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٢ .

والاستقراء يحققه .

قوله : الأغلب من غيره قد لا يكون غالب الوجود .

قلنا : مسلم لكن ما نحن فيه ليس كذلك لما بينا بالاستقراء أنه غالب الوجود[1] .

قوله : ما المعنى من قولك : الباقى مستغن عن المؤثر ؟

[**قلنا** : نعنى به أن الذات الحاصلة فى الزمانين أعنى فى الزمان الأول والثانى مستغن عن المؤثر][2] فى نفس ذاته فى الزمان الثانى [وعند هذا نقول : الذات الحاصلة فى الزمانين إن لم يحصل لها فى الزمان الثانى][3] أمر زائد على ما كان حاصلاً لها فى الزمان الأول بطل /(٣٣٧/أ) قولك : أن كونه باقياً حادث ، وإن حصل لها فى الزمان الثانى ما ليس حاصلاً لها فى الزمان الأول فهذه الكيفية زائدة على نفس الذات ضرورة أن الذات حاصلة فى الزمانين وهذه الكيفية ما كانت حاصلة فى الزمان الأول بل حصلت فى الزمان الثانى فاحتياجها إلى المؤثر لكونه حادثاً لا يقدح فى استغناء الذات الباقية عنه لكونه باقياً .

قوله : لا نسلم أن الباقى غير مفتقر إلى المؤثر .

قلنا : قد تقدم الدليل .

قوله : المراد من قولنا : الباقى يحتاج إلى المؤثر أن حصوله فى الزمان الثانى يحتاج * إلى المؤثر .

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو كان حصول الشىء فى الزمان الثانى كيفية ثبوته

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٢ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(*) نهاية الورقة (١٧٦) من نسخة (ص) .

زائدة على الذات وهو ممنوع ؛ وهذا لأنه لو كـان كذلك لكان له حـصول فى الزمـان قطعـاً والكلام فى حـصـول ذلك الحـصـول كـالكلام فى الأول ولزم التسـلسل وهو ممتنع ، ولأن العدم يصـدق عليه أنه باق ولا مـعنى للبـقاء إلا حصول ما كان حاصلاً فى الزمـان الأول فى الزمان الثانى فلو كان هذا المفهوم ثبوتياً لزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم وأنه ممتنع .

سلمناه لكن لا يقدح فى الفـرض فإنه لا يلزم من احتياج تلك الكيـفية إلى المؤثر لكونها حادثة احتياج الذات الباقية إليه لكونها باقية (١) .

قوله : ما المعنى بتحصيل الحاصل ؟

قلنا : المعنى أن الشىء الذى حكم العقـل عليه بأنه كان حاصـلاً قبلُ حكم عليه بأن حصـوله الآن لأجل هذا الشىء ، ولا شك فى امـتناعه فـإن لما كان حاصلاً قبلُ فلو أعطاه هذا المؤثر حصولاً لكان قـد حصل نفس ما كان حاصلاً ومحال بالبديهة .

قوله : لم قلت أن إسناد الباقى إلى المؤثر يوجب ذلك ؟

قلنا : لأن الذات هى البـاقية لا الكيـفيـة المتجـددة فلو كانت مسـتندة فى حصـول وجودها الذى كـان حاصلاً من قـبل إلى المؤثر لزم تحصـيل الحاصل بالمعنى المذكور .

قوله : ما ذكـرتم معارض بأن الـشىء حال بقائه ممكن وكل ممكـن فله مؤثر لأن الإمكان علة الحاجة إلى مؤثر .

قلنا : لا نسلم بل الممكن إنما يفتقر إلى المؤثر بشرط الحدوث .

قوله : الحدوث لا يكون علة ، ولا جزء علة ، ولا شرطها لكونه متأخراً .

قلنا : لا نريد به أن كونه حادثاً شرط الاحتياج إلى المؤثر ؛ بل نريد به : أن

---

(١) انظر مـا تقـدم فى : المحـصـول جـ٢ ق ٣/ ١٥٧ - ١٦٠ ، الأحكام لـلآمـدى ٤/ ١٣٢، ١٣٣ .

كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثاً شرط لاحتياج الأثر إلى المؤثّر ، وكونه بهذه الحيثية أمراً متقدماً على وجوده وعلى تأثير المؤثر فيه وعلى علة احتياجه .

قوله : لم قلت : أن المستغنى عن المؤثر راجح [الوجود] ؟

قلنا : لما تقدم من الوجوه .

قوله : على الوجه الأول : يجوز أن يحصل بينهما امتياز بوجه آخر من حيث رجحان الوجود .

قلنا : لا يحصل الامتياز إلا من حيث الاحتياج والاستغناء ، فلما كان الاحتياج مستلزماً لمرجوحية الوجود وجب أن يكون الاستغناء مقتضياً لرجحانه، فأما الامتياز بوجه آخر فذلك مما لا تعلق له بهذا الباب .

قوله على الوجه الثاني : إن عنى بالأولوية درجة متوسطة بين الإمكان والوجوب لزم الترجيح من غير مرجح وهو ممتنع .

قلنا : لا نسلم امتناعه مطلقاً ؛ بل بشرط الحدوث وهو مفقود فيما نحن فيه فلا يمتنع ذلك فيه [1] .

قوله على الوجه الثالث : نسلم أن لعدم الباقى طريقاً واحداً ولعدم الحادث طريقين لكن لا نسلم أن هذا القدر يوجب رجحان وجود الباقى .

قلنا : إنه يوجب الرجحان ويدل عليه وجهان :

أحدهما : أن ما حصل بطريقين يكون أغلب مما يحصل بطريق واحد ؛ لأنه يساوى القسم الثانى فى الحصول بطريق واحد ويزيد عليه فى أنه يحصل بالطريق الآخر ، والغلبة مظنة الرجحان فيكون عدم الباقى مرجوحاً بالنسبة إلى عدم الحادث فيكون راجح الوجود بالنسبة إليه ضرورة أن أحد النقيضين إذا كان مرجوحاً كان الطرف الآخر راجحاً .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٦٠ .

وثانيهما : أن عدم حدوث الحادث أكثر من عدم الباقى ؛ لأنه يصدق على ما لا نهاية له أنه لم يحدث .

وأما عدم الباقى بعد حدوثه فذلك يصدق على ما لا نهاية له ضرورة أنه يستدعى وجود ما لا نهاية له وهو محال ، وما يتوقف على المحال فهو محال، فعدم الباقى بعد وجوده لا يصدق على ما لا نهاية له وإذا كان عدم حدوث الحادث أكثر من عدم الباقى بعد وجوده والكثرة موجبه للظن : ثبت أن عدم حدوث الحادث غالب على عدم الشىء بعد وجوده ، ولا معنى لرجحان وجود الباقى إلا أن عدمه مرجوحاً بالنسبة إلى وجوده وهذا يصلح أن يكون دليلاً فى المسألة ابتداء .

قوله : مفهوم كونه باقياً يتوقف على كونه حادثاً .

قلنا : لا نسلم لأن حصوله فى الزمان الثانى ليس أمراً وجودياً وإلا لزم التسلسل على ما عرفت ذلك من قبل ، وإذا كان كذلك استحال أن يقال : إنه حادث فلا يتوقف مفهوم كونه باقياً على مفهوم كونه حادثاً .

سلمناه لكنه لا يقدح فى الغرض وذلك ؛ لأن الحدوث مرجوح بالنسبة إلى البقاء على ما تقدم تقريره فالذات إذا كانت حادثة فهناك أمران حادثان أحدهما الذات ، والآخر حصول الذات فى ذلك الزمان .

وأما إذا كانت باقية فالذات غير حادثة وإنما الحادث أمر واحد وهو حصول الذات فى ذلك الزمان فإذن الحادث مرجوح من وجهين، والباقى مرجوح من جهة واحدة ، وما يكون مرجوحاً من جهة واحدة يكون راجحاً على ما يكون مرجوحاً من جهتين لا محالة .

قوله : [لا يعرف كونه راجح الوجود] [(١)] ما لم يعرف البقاء ، والاستدلال بالبقاء على رجحان الوجود دور / (٣٣٨/أ) .

---

(١) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

قلنا : لا حاجة إلى ذلك ؛ بل نقول : هذا الذى وجـد الآن لا يمتنع عقلاً أن يوجد فـى الزمان الثانـى ، وأن يعدم ، لكن احـتمال الوجـود راجح على احتـمال العـدم من الوجه الذى تقـدم تقريره فـالعلم بوجـوده - فى الحال - يقتضى اعتقاد رجحان وجوده على عدمه فى ثانى الحال . فإذن العلم بالأولوية مستفاد من العلم بوجوده فى الحال ، وعلى هذا لا يلزم ما ذكرتم من الدور .

قوله : سلمنا رجحان الباقى على الحادث فى الوجود الخارجى .

فلم قلت : إنه كذلك فى الوجود الذهنى ؟ .

قلنا : لأن الحكم الذهنـى يجب أن يكون مطابقـاً للـخـارجى وإلا لم يكن معتبراً لكونه جهلاً [1] .

قوله : لم قلت : أن العمل بمطلق الظن واجب ؟ .

قلنا : لما تقدم من الأدلة .

قوله : يلزم النقض حينئذ .

قلنا : العـمـل بالـظن واجـب مطلقـاً حـيـث لم يـدل دليـل شـرعى على إلغائه * وما من الصور دل الدليل الشرعى على الغائه فلم يلزم النقض .

سلمنا النقض لكن وجب المصير إليه جمعا بين الدليلين .

قوله : لا نسلم أنه مغلب للظن بعد ورود الشرع .

قلنا : قد بينا أن العمل بمطلق الـظن واجب إلا فيما خصه الدليل فـسقط ما ذكرتموه .

سلمنا أنه لا يجب العـمل إلا بما يغلب على الظـن بعد ورود الشـرع لكنه كذلك لأنه كـان مغلباً للظن [قبل ورود الشـرع بدليل أن الغالب عدم التـغير

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٦٢ ، ١٦٣ .

(*) نهاية الورقة (١٧٧) من نسخة (ص) .

وبما أن الخصم سلم ذلك فوجب أن يكون مغلباً للظن] [1] بعده لأنه لم يوجد له معارض سوى احتمال التغير لكنه مرجوح وهو لا يقدح فى غلبة الظن فإنه لو كان قادحاً فى غلبة الظن لزم أن لا تتحقق غلبة الظن إلا حيث لا يوجد الاحتمال المرجوح فكان يلزم أن تكون غلبة الظن علما هذا خلف .

قوله : التسوية بين الزمانين إن لم تكن بجامع بينهما كان ذلك تسوية بين الزمانين من غير دليل .

قلنا : إن عنيت بالجامع الجامع المعهود فى القياس فلا يلزم من عدم ذلك التسوية بين الزمانين من غير دليل ؛ إذ لا يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل مطلقاً ، فإن ما ذكرنا من الدليل هو المقتضى للتسوية وهو ليس بجامع .

وإن عنيت به ما يقتضى الجمع بين الشيئين فى حكم واحد فلا نسلم أنه يلزم من تحققه تحقق القياسين فإن الأدلة بأسرها بهذه المثابة وليس كل دليل بقياس [2] .

قوله : لو كان الاستصحاب هو الأصل لزم خلاف الأصل فى حدوث جميع الحوادث .

قلنا : مخالفة الأصل للدليل لاسيما بالقاطع ليس ببدع .

قوله : بينة الإثبات مقدمة على النفى .

قلنا : للاطلاع على ما يوجب مخالفة البراءة الأصلية وعدم اطلاع النافية عليه ؛ لاحتمال وجود السبب الموجب للمخالفة حالة غيبة النافية إذ يستحيل عادة إحاطة العلم بجميع أحوال المنكر .

قوله : لو كان الاستصحاب هو الأصل لجاز عتق العبد الذى انقطع خبره .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ٢ ق ١٦٣/٣ ، الأحكام للآمدى ١٣٤/٤ ، ١٣٥ .

قلنا : لا نسلم امتناع اللازم ؛ وهذا فإنه يجوز على رأى فى المذهب .

سلمناه لكن ذلك إنما كان لأن شغل الذمة بالكفارة يقين ، ووجود العبد ليس بيقين بل الظاهر عدمه لانقطاع الخبر مع تواصل الأخبار والمعارف فينبغى أن لا يخرج عن العهدة .

قوله : لو كان الاستصحاب حجة لوجب أن يكون مقدماً على القياس وخبر الواحد .

قلنا : لا نسلم ؛ وهذا لأن الاستصحاب إنما يكون يقينياً أن لو قطع بعدم المُغيِّر ، فأما مع احتماله ووجوده فلا ، وما نحن فيه وجد المعارض الظنى فلا يكون إذ ذاك الاستصحاب [وإنما يكون يقينياً أن لو قطع بعدم المغير فأما مع احتماله ووجوده][1] قطعياً وإنما قدم هذا الظنى على ذلك الظنى لكونه شرعياً متأخراً وبه خرج الجواب عن المعارضة الأخيرة [2] .

واعلم أن القول بالاستصحاب لابد منه فى أصول الشرع وفروعه وفى الأمور العادية العرفية [3] .

أما الأول : فلأن من جملة أصول الشرع القول بالنبوَّة ، بل هى من أعظم أصوله ، ولا تثبت النبوَّة إلا بالمعجزة ، ولا معنى لها إلا فعل خارق للعادة ، ولا يحصل ذلك إلا عند تقرير العادة ، ولا معنى للعادة ، إلا أن العلم بوقوع الشىء على وجه مخصوص فى الحال يقتضى اعتقاد أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه ، وهذا عين الاستصحاب وأما فى فروع الشرع : فلأن العمل بالدليل على حكم من الأحكام إنما هو مبنى على عدم الناسخ والمُخَصِّص والمُعَارِض ولا يعلم ذلك بدليل شرعى آخر ؛ لأن الكلام فى ذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : الأحكام للآمدى ٤/ ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٣) فى الأصل : (المعرفة) والمثبت فى (ص) .

الدليل كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستصحاب ؛ فإن الأصل عدم الناسخ ، وعدم المعارض ، وعدم المخصص، وكذلك فى الدعاوى وسائر أبواب الفقه .

وأما فى العرف والعادة : فلأن أهل العرف إذا عرفوا عادة شخصاً أو بلدة فى أمر من الأمور ، فإنهم يبنون أمورهم على ذلك فيما يتعلق من الأمور بذلك الشخص أو بتلك البلدة ، وكذلك فى الأدوية والأغذية ، فثبت أن القول بالاستصحاب لابد منه فى أصول الشرع وفروعه وفى العرف والعادة[1] .

---

(١) انظر : المحصول جـ٢ ق ٣/ ١٦٣ - ١٦٥ .

المسألة الثالثة

فى أن النافى هل عليه دليل أم لا ؟

اختلفوا فيه : -

فذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه الدليل مطلقاً كما فى الإثبات[1] .

وذهب بعضهم إلى أنه لا يجب عليه الدليل مطلقا[2].

وفصل بعضهم بين العقليات والشرعيات فأوجب ذلك فى الأول دون الثانى[3] .

واعلم أنه لا يتجه فى المسألة خلاف ؛ لأنه إن أريد بالنافى : من يدعى العلم أو الظن بالنفى فهذا يجب عليه الدليل ؛ لأنه إذا لم يكن النفى معلوماً بالضرورة - إذا الكلام مفروض فيه - إذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل بل قد ينبه عليها ، فإما أن يكون معلوماً بالنظر والاستدلال أو مظنوناً فى العلامات والأمارات وإلا استحال إلى حصول العلم أو الظن ، فعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك كما فى /(٣٣٩ / أ) الإثبات .

وإن أريد به: من يدعى عدم علمه أو ظنه فهذا لا دليل عليه؛ لأن من يدعى

---

(١) ومنهم الغزالى والآمدى وابن الحاجب وابن السبكى .

انظر: التبصرة ص ٥٣٠ ، أصول السرخسى ٢ / ١١٧ ، المستصفى ١ / ٢٣٣ ، روضة الناظر مع شرحها ١ / ٣٩٥ ،الأحكام للآمدى ٤ / ٢٩١ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣٠٤، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ٢ / ٣٥١، شرح الكواكب ٤ / ٥٢٥ .

(٢) وإليه ذهب بعض أصحاب الظاهر وانظر : أحكام الفصول للباجى ص (٧٠٠) فقد نسبه إلى داود الظاهرى وبه قال بعض الشافعية انظر : التبصرة ص ٥٣٠ .

(٣) حكاه القاضى فى التقريب وابن فورك انظر: الاحكام للآمدى ٤ / ٢١٩ ، إرشاد الفحول ص ٢٤٥ والمراجع السابقة .

جهله بالشيء غير مطالب بالدليل على جهله ، كما لا يطالب به من يدعى أنه لا يجد الماء ولا جوعاً ولا حراً ولا برداً ، ولأن الجاهل بالشيء والشاك فيه لو طولب بالدليل لوجب ذكر الأدلة التى لا نهاية لها ضرورة أن ما جهل لا نهاية له لكن ذلك باطل لكونه غير ممكن ؛ لأن علم ما لا نهاية له فى حق البشر محال [1] .

واحتجوا : بأن من ادعى النبوة ، ولم يقم عليها معجزة فإنه يجب إنكار نبوته ، فإما أن يقال : إنه يجب على المنكر الدليل على ذلك أو لا يجب ، والأول خلاف الإجماع ، والثانى هو المطلوب ، وكذا القول فيمن نفى وجوب الصلاة السادسة ، ووجوب صوم شوال ، فثبت أن النافى لا دليل عليه .

وجوابه : ما ذكرنا من قبل أن دليله استصحاب العدم * الأصلى ، وهو وإن كان لا يفيد إلا الظن ، لكن لما قطع بعدم الناقل أفاد القطع فيما هو خال عن الدليل[2] .

وأيضاً : فإن الأمة مجمعة على أنه لا دليل على المدعى عليه وما ذاك إلا أنه ناف.

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا دليل عليه ؛ وهذا لأن بينته نازلة منزلة البينة من جهة المدعى فلم لا يجوز أن يحصل ذلك دليلاً ؟

سلمنا أنها ليست دليلاً فلم لا يجوز أن يقال : إن دليله هو البراءة الأصلية واليد .

سلمنا أنه لا دليل عليه لكن لا نسلم أن ذلك لكونه نافياً ولم لا يجوز أن

---

(١) هذا تفصيل حسن ذكره الغزالى والآمدى ، فانظر : المستصفى ١ / ٢٣٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢١٩ .

* نهاية الورقة (١٧٨) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٨٨٣ ، التبصرة ص ٥٣٠ ، المستصفى ١ / ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٢٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٣٠٤ .

يكون ذلك النص ؟ وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر»[1].

سلمناه لكن ذلك للضرورة ؛ إذ لا يمكن إقامة البينة على ذلك ، فإن اطلاع الشهود على ذلك متعذر ، إذ لا يمكنهم ملازمة الشخص من أول عمره إلى آخره بحيث لا ينفكون عنه ساعة فلا يلزم من ذلك عدم إقامة الدليل حيث لا يتعذر ذلك[2] .

---

(١) أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الدعوى والبينات ، باب البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه ١٠ / ٢٥٢ من حديث ابن عباس - رضى الله عنه -بلفظ: « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر » .

قال النووى فى الأربعين : حديث حسن رواه البيهقى وغيره هكذا ، وبعضه فى الصحيحين انظر : جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ٢٩٤ .

والحديث فى الصحيحين وفى السنن بلفظ « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه « وهذا لفظ مسلم » .

وقد أخرجه البخارى فى كتاب التفسير باب « إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم » ٤ / ١٦٥٦ من حديث ابن عباس رضى الله عنهما.

وأخرجه عنه مسلم فى كتاب الأقضية باب اليمين على المدعى عليه ٣ / ١٣٣٦ .

وأخرجه عنه أبو داود فى كتاب الأقضية باب فى اليمين على المدعى عليه .

وأخرجه عنه الترمذى فى كتاب الأحكام باب ما جاء فى أن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب آداب القضاة ، باب عظة الحاكم على اليمين ٢٤٨/٨.

وأخرجه عنه ابن ماجه فى كتاب الأحكام ، باب البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه .

(٢) انظر : التبصرة ص ٥٣١ ، المستصفى ١ / ٢٣٥ - ٢٣٩ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٢٠ .

المسألة الرابعة

اختلفوا فى أن مذهب الصحابى وقوله هل هو حجة على من بعدهم من التابعين أم لا ؟

وإنما قلنا على من بعدهم ؛ لأنه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا[1] .

فذهب الشافعى[2] ، وأصحابه[3] ، والأشاعرة [4]، والمعتزلة[5] ، والإمام

---

(١) حكى هذا الاتفاق أيضاً الآمدى وابن السبكى وغيرهما من المتأخرين .

انظر: الأحكام للآمدى ٤ / ١٤٩ الإبهاج ٣ / ٢٠٥ تيسير التحرير ٣ / ١٣٢ ومحل الخلاف : أن يقول الصحابى قولاً أو يحكم بحكم ولم يثبت فيه إشتهار ، ولا يؤثر عن غيره من الصحابة مخالفة فى ذلك .

انظر : إجمال الإصابة فى أقوال الصحابة للحافظ العلائى ص ٣٥ .

(٢) أى فى الجديد من قوله كما عزاه إليه أصحابه .

انظر : الرسالة للإمام الشافعى ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، البرهان ٢ / ١٣٦٢ الأحكام للآمدى ٤ / ١٤٩ الإبهاج ٣ / ١٤٩ .

وقد رد العلامة ابن القيم هذه النسبة إلى الشافعى وقال : فيه نظر ، فإنه لا يحفظ له فى الجديد حرف واحد أن قول الصحابى ليس بحجة وغاية هذا أنه يحكى أقوالاً للصحابة ثم يخالفها ، ومخالفة المجتهد لدليل معين لما هو أقوى فى نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة ؛ بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه.

انظر : كلامه فى أعلام الموقعين ٤ / ١٢٠ ، ١٢١ .

(٣) واختاره الإمام الرازى انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٤ والأحكام للآمدى الموضع السابق والمنهاج مع شرحه الإبهاج الموضع السابق .

(٤) انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٥) ومنهم أبو الحسين البصرى انظر : المعتمد ٢ / ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

أحمد بن حنبل فى رواية[1] .

والكرخى[2] إلى أنه ليس بحجة مطلقاً .

وذهب الإمام مالك[3] وأكثر الحنفية[4] كالرازى والثورى والشافعى أولاً[5] .

والإمام أحمد فى رواية[6] وجمع من أصحابه إلى أنه حجة مطلقاً مقدم على القياس.

ومنهم من فصل وذكر فيه وجوهاً : -

أحدها : أنه حجة أن خالف القياس وإلا فلا[7] .

وثانيها : أن قول أبى بكر وعمر حجة دون غيرهما .

وثالثها : أن قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا .

وهذا يشبه أن يكون من قبيل الإجماع ، وقد سبق فى الإجماع .

---

(1) واختارها أبو الخطاب انظر : التمهيد ٣ / ٣٣٢ الروضة ص ١٦٥ المسودة ص ٦٣٣ .

(2) انظر : كشف الأسرار ٣ / ٢١٧ فواتح الرحموت ٢ / ١٨٦ .

(3) انظر : تنقيح الفصول ص ٤٤٥ .

(4) انظر : أصول السرخسى ٢ / ١٠٥ كشف الأسرار ٣ / ٢١٧ ، ٢١٩ فواتح الرحموت ٢ / ١٨٦ .

(5) وقد عزاه أصحابه إليه انظر : التبصرة ص ٣٩٥ البرهان ٢ / ١٣٦٢ الأحكام للآمدى ٤/ ١٤٩ المنهاج مع شرحه الإبهاج ٣ / ٢٠٥ .

(6) وهى الرواية المشهورة الراجحة وهو مقتضى أجوبته فى كثير من المسائل وبها قال أكثر أصحابه ورجحها المتأخرون من أصحابه وخاصة ابن تيمية وابن القيم .

انظر : التمهيد ٣ / ٣٣٢ ، الروضة ص ١٦٥ ، المسودة ص ٣٣٧ ، أعلام الموقعين ٢/ ٣١ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٢٢ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٥ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٩٥ .

(7) وهو اختيار البزدوى وابن الساعاتى وغيرهما من الحنفية انظر : كشف الأسرار ٣/ ٢١٧ .

وأما الذى يليق بهـذا المكان هو أن يكون قـول كل واحد منهم حـجة ، وكـذا القول فى قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

احتج الأولون بوجوه : -

أحدها : قوله :﴿ فاعتبروا ﴾[1] أمر بالاعتبار ،وذلك ينافى جواز التقليد[2].

ولقائل أن يقول : ليس قبول قولهم على وجـه التقليد عند القائلين به ، بل هو حجة متبعة وإلا لما وجب على المجتهدين الأخذ بقولهم ؛ لأنهم ليسوا أهل التقليـد ، بل هو على سبـيل الأخذ بمدرك من مـدارك الشرع كالأخـذ بالنص والقياس وغيرهما من المدارك ، فكمـا أن الأمر بالاعتبار لا ينفى الأخذ بالنص لكون الأمر بالاعتبار إنما هو بعد فقدان النص ، فكذا فى الأخذ بقول الصحابى فإنه أيضـاً مقدم على القـياس عند القائلـين به على ما ذكرناه فـلا يكون الأمر بالاعتبار منافياً لحجيته[3] .

وثانيها : قوله تعالى : **﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾**[4] أوجب الرد عند الاختلاف إلى الله والرسول ، فلو كان الرد إلى قول الصحابى أو مذهبـه مدركاً مـن مدارك الأحكام لذكره وإلا لزم تأخـير البـيان عن وقت الحـاجة ، ولأن الرد إلى الصـحـابى ترك للرد إلى الله ورسـوله فيكون تركـاً للواجب فلم يكن جائزاً فضلاً عن أن يكون واجباً[5] .

وهو أيضاً ضـعيف ؛ لأنه لا يلزم من كـون الرد إلى الصحابى مـدركاً من مدارك الشرع أن يذكر عقيبهما كما لم يذكر غيرهما من المدارك عقيبهما ، ولا

---

(١) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٤ ،مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٧ .

(٣) انظر: مختـصـر ابن الحاجب مع شـرح العضـد ٢ / ٢٨٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٠٧ ، إجمال الاصابة ص ٦٩ .

(٤) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

(٥) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٤٩ .

نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة حينئذ ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون مذكوراً بطريق آخر وأنه لم تمس الحاجة إليه إذ ذاك .

وأما جواب قوله : ولأن الرد إلى الصحابى ترك للرد إلى الله ورسوله فنمنعه ؛ وهذا لأن الرد إلى قول الصحابى مشروط عندنا بعدم الوجدان فى الكتاب والسنة والرد إليهما إذ ذاك ممتنع فلا يكون الرد إليه متضمناً لترك الرد إليهما(1) .

وأيضاً : لما قال الرسول ، « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وما يجرى مجراه فى الدلالة على وجوب الأخذ بقول الصحابى [كان الرد إلى الصحابى رداً إلى الرسول فلم يكن الرد إلى الصحابى](2) مخالفاً للنص .

وثالثها : أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة ، ولم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما ، ولا كل واحد منهما على صاحبه فيما فيه اختلفا (3).

وهو أيضاً ضعيف ؛ لأنه إن عنى بقوله : إنهم أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم المجتهدين لبعضهم فهذا مسلم لكنه غير دال على صورة النزاع ؛ فإن صورة النزاع أن قولهم ومذهبهم هل هو حجة على من بعدهم من المجتهدين أم لا ؟ كما تقدم .

وإن عنى به أنهم أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من الصحابة سواء كان المخالف منهم أو من غيرهم فهو ممنوع ولا يمكن ادعاؤه لكونه بهتاً صريحا(4) .

---

(1) انظر : روضة الناظر ص ١٦٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٤٩ ، ١٥٠ ، الإبهاج ٣/ ٢٠٧ ، إجمال الإصابة ص ٦٧ .

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(3) انظر : المراجع السابقة .

(4) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٠ الإبهاج ٣ / ٢٠٧ إجمال الإصابة ص ٦٩ .

ورابعها : أن الصحابى من أهل الاجتهاد / (٣٤٠ / أ) الذى الخطأ عليه جائزاً وفاقاً ، فلا يجب الأخذ بقوله كغيره من المجتهدين ، وكما لا يجب على المجتهد من الصحابى الأخذ بقوله وفاقاً[١] .

وهو أيضاً ضعيف ؛ لأنه لا يلزم من عدم وجوب العمل بمذهب غير[٢] الصحابى على غير الصحابى ، ومن عدم وجوب العمل بمذهب الصحابى على صحابى آخر مثله مع تساويهم فى الرتبة والفضيلة عدم وجوب العمل على غير الصحابى بمذهب الصحابى مع تفاوتهما فى الرتبة والفضيلة ، والتأييد للإصابة، والعلم بالناسخ والمنسوخ والمخصص الحالى والمقالى ، ومعرفة مقاصد الكلام بسبب سياق الكلام وسباقه ، بسبب الشأن والنزول[٣] .

وخامسها : أن المجتهد من التابعين[٤] متمكن من إدراك الحكم بطريقه فوجب أن يحرم عليه التقليد كما فى أصول الدين[٥] .

وهو أيضاً ضعيف ؛ لأنا نمنع أن يكون ذلك تقليداً ؛ وهذا لأنه حجة متبعة عندنا واتباع الحجة ليس تقليداً ، فيكون إثبات الحكم به عند عدم الكتاب والسنة إثبات الحكم بطريقه[٦] .

وسادسها : أن الصحابة اختلفوا فى مسائل اختلافاً كثيراً ، وذهب كل واحد منهم إلى خلاف مذهب الآخر كما فى مسائل الجد والأخوة ، والحرام كما

---

(١) انظر : المستصفى ١ / ٢٦١ الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٠ .

(٢) كلمة (غير) ساقطة من (ص) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٠ ، إجمال الإصابة ص ٧٠ .

(٤) فى الأصل : (التابعى) والمثبت فى (ص) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٧٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٢ الإبهاج ٣/ ٢٠٧.

(٦) ثم أن التفريق بين الأصول والفروع فيما ذكر غير مسلم فقول الصحابى دليل من الأدلة يعم الأصول والفروع .

انظر : الأحكام للآمدى الموضع السابق مع الهامش الإبهاج ٣ / ٢٠٨ ، إجمال الإصابة ص ٧١ .

تقدم تعريفه ، فلو كان مذهب الصحابى حجة لزم أن تكون حجج الله مختلفة متناقضة فلم يكن اتباع البعض منها أولى من البعض الآخر[١] .

وهو أيضا كنمط ما تقدم ،لأن تعارض الحجج الشرعية واختلافها ليس ببدع، كأخبار الآحاد ، والنصوص الظاهرة ، والأقيسة ، وحكمها عند التعارض وعدم الترجيح ما تقدم من الوقف ، أو التخيير ، على ما تقدم تقريره ، فكذا ما نحن فيه[٢] .

وسابعها : وهو المعتمد فى ذلك وهو : أن القول بكونه حجة يستدعى* دليلاً عليه ، فإن إثبات مدرك [من مدارك][٣] الشرع من غير حجة باطل وفاقاً ولا دليل عليه ، إذ الأصل عدم الدليل وما يذكر الخصم عليه دليلاً سنبين ضعفه فوجب أن لا يكون حجة .

واحتج الخصم بوجوه : -

أحدها : قوله تعالى : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[٤] ، وهو خطاب مشافهة فيختص بالصحابة ، فما يأمرون به معروف ، وما ينهون عنه منكر ، والأخذ بالأمر بالمعروف واجب ، فيكون الأخذ بقولهم أو بمذهبهم واجباً .

وجوابه : أنه لو اختص بهم فهو إنما يدل على أن إجماعهم حجة لا على أن قول الواحد منهم أو مذهبه حجة[٥] .

وثانيها : قوله عليه السلام : « **أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم** » جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأى واحد كان منهم ، وذلك يدل على أنه حجة وإلا لفرق بين المصيب وغير المصيب ؛ فإن الاقتداء بغير المصيب ليس اهتداء .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١٥١ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢/ ٢٨٧ ، إجمال الإصابة ص ٧٠ .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

* نهاية الورقة (١٧٩) من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) سورة آل عمران . الآية (١١٠) .

(٤) انظر: التبصرة ص٣٩٦ ، الأحكام للآمدى ٤/ ١٥٢ ، إجمال الإصابة ص٥٦، ٥٧ .

وجوابه : أنه خطاب مشافهة فيختص بالعوام منهم لما تقدم من أن قول المجتهد منهم ليس حجة على المجتهد الآخر منهم وفاقاً .

وإنما لم يفرق بين المصيب وغير المصيب : إما لأن كل مجتهد مصيب ، أو لأن فرض العامى الاقتداء بالمجتهد سواء كان مصيباً أو غير مصيب فكان مهتدياً بالاقتداء - وإن [كان] المجتهد مخطئاً فى اجتهاده (١) .

فإن قلت : فعلى هذا لا يختص هذا الحكم بهم .

قلت : نعم من هذا الوجه وتخصيصهم بالذكر فى الحكم المذكور لا يدل على نفيه فى حق الغير .

وأجيب عنه بوجه آخر وهو : أنه وإن كان عاماً فى أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء فى كل ما يقتدى فيه ، وعند ذلك فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبى عليه السلام إذ ليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه(٢) .

وفيه نظر من حيث إن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيعم الاهتداء لعموم الاقتداء إذ لا يمكن الحمل على الرواية إذ الأخذ بالرواية لا يسمى اقتداء(٣) .

وثالثها : قوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » وهذا حجة من يحض الوجوب بمذهبهما .

وجوابه : ما سبق .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٣٩٦ ، المستصفى ١ / ٢٦٢ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٥ - ١٧٧ الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٢ ، ١٥٤ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٠٨ ، إجمال الإصابة ص ٥٨ وفيه التنبيه على عدم ثبوت الحديث المحتج به.

(٢) هذا الجواب للآمدى انظر الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٤ .

(٣) انظر: الإبهاج ٣ / ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، إجمال الإصابة ص ٦١ .

ويخصه أن يحتمل أن يكون أمراً للأئمة وولاة الأمر بالاقتداء بسيرتهما فى العدل والإنصاف ، ورعاية مصالح الخلق[1] .

ورابعها : الاجماع .

وتقريره : أن عبد الرحمن بن عوف ولى علياً - رضى الله عنه - الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين [فلم يقبل وولى عثمان][2] فقبل ولم ينكر أحد ذلك وكان بمحضر أكابر الصحابة فكان إجماعاً .

وجوابه : أن ذلك محمول على الاقتداء بهما فى سنتهما وسيرتهما فى العدل والإنصاف كما تقدم ؛ فإن الحمل على مذهبهما وقولهما متعذر لانعقاد الإجماع على أنه ليس بحجة على صحابى آخر مثله فى كونه مجتهداً ، ولأن الحمل على المذهب والقول يقتضى تخطئة أحدهما إما على ، وإما عثمان ؛ لأن اتباع مذهب الصحابى إما واجب أو محرم ، ضرورة أنه لا قائل بالفصل، فإن من قال بوجوب اتباعهم قال بالوجوب . ومن لم يقل بذلك قال بالتحريم فإن كان الحق هو الأول فعلى مخطىء بالرد ، وإن كان الثانى مخطىء بالقبول، وإذا تعذر الحمل على ذلك وجب الحمل على ما تقدم فإنه لا يلزم منه هذا المحذور[3] .

وخامسها : قوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » الحديث وهذا حجة من يقول : إن مذهب الخلفاء الأربعة حجة فقط .

وجوابه : ما سبق .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٢ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر هذه الدليل والجواب عنه فى :

المستصفى ١ / ٢٥٦ ، المحصول جـ ٢ / ق ٣ / ١٧٦ ، ١٧٨ ، الأحكام للآمدى ٤/١٥٣ ، ١٥٤ ، إجمال الإصابة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ويخصه أن السنة هى الطريقة ، وهى : عبارة عن الأمر الذى يواظب الإنسان عليه فلا يتناول ما يقوله الإنسان مرة أو مرتين ، أو فعله مرة أو / (٣٤١/أ) مرتين فيكون محمولاً على سيرتهم وطريقتهم فى العدل والإنصاف، لا على مذهبهم وقولهم فى المسائل الاجتهادية[١] .

وسادسها : أن قول الصحابى إذا انتشر ولم ينكر عليه كان حجة فكان حجة أيضا مع عدم الانتشار كقول الرسول - عليه السلام - .

وجوابه : أنا لا نسلم حجيته .

سلمناه لكن لكونه إجماعاً لا لكونه قول صحابى ، ولهذا يطرد فى أقوال غيرهم من المجتهدين ، ثم هو منقوض بأقوال غيرهم من المجتهدين فإنه حجة إذا انتشر ولم يخالف لكونه إجماعاً وليس كذلك إذا لم ينتشر[٢] .

وسابعها : أن الصحابى إذا قال قولاً يخالف القياس فلا محمل له إلا أنه اتبع الخبر ؛ إذ لا يجوز أن يقول فى الدين بالتشهى من غير مستند ؛ إذ يقدح ذلك فى دينه وعلمه ، وحينئذ يجب أن يكون حجة .

وجوابه : لعله قال ذلك لنص ظنه دليلاً ، مع أنه ليس كذلك فى الحقيقة .

سلمناه لكنه منتقض بمذهب التابعى ومن بعده فإن جميع ما ذكروه آت فيه بعينه[٣] .

وثامنها : أن مذهبه لا يخلو إما أن يكون عن نقل أو اجتهاداً : - فإن كان الأول كان حجة ، وإن كان الثانى وجب أيضاً أن يكون حجة ؛ لأن اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ، ومعرفة التأويل ، ووقوفه من أحوال النبى ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه

---

(١) انظر: المستصفى ١ / ٢٦٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٦ .

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٩٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٧ ، ١٧٨ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٤، ١٥٥ .

غيره ، فكان حال التابعى إليه كحال العامى بالنسبة إلى المجتهد التابعى فوجب اتباعه له .

وجوابه : الظاهر أنه ليس بناء على النقل وإلا لأظهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا إليه لا سيما مع وجود المخالف لهم ، ولأن عدم إظهارهم ذلك كتم له وهو منهى عنه ومتوعد عليه ، قال عليه السلم : « من كتم علماً نافعاً ألجمه الله تعالى بلجام من نار »[1] وهو خلاف ظاهر حال الصحابى .

سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحينئذ يلزم أن يكون عن اجتهاده ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الآخر مع احتمال إصابته وخطأ الآخر وإن كان الآخر مترجحاً عليه بأمور فى الجملة.

سلمناه لكنه منتقض باجتهاد التابعى بالنسبة إلى من بعده * فإن نسبته إلى من بعده كنسبة الصحابى إليه وفيه نظر بين لما بين النسبتين من التفاوت الظاهر[2] .

فرعان

الأول : إذا ثبت أن مذهب الصحابى ليس بحجة واجبة الاتباع فهل يجوز

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب العلم ، باب كراهية منع العلم ٢ / ٢٨٨ عن أبى هريرة -رضى الله عنه - قال : قال رسول الله ﷺ : « من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة » .

وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب العلم ، باب ما جاء فى كتمان العلم ٤ / ١٣٨ وقال : حديث حسن . وفى الباب عن جابر وعبد الله بن عمرو .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى المقدمة ، باب من سئل عن علم فكتمه ١ / ٥١ .

* نهاية الورقة (١٨٠) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : التبصرة ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٤ ، ١٥٥ ، إجمال الإصابة ص ٦٤ .

لغيره من المجتهدين تقليده أم لا ؟

اختلفوا فيه : وهذا ينبنى على أنه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد أم لا ؟

فإن جوزنا ذلك مطلقاً فتقليد الصحابى أولى .

وإن لم نجوز ذلك ففى جواز تقليد الصحابة خلاف :

فالذى نص عليه الشافعى - رضى الله عنه - فى الجديد أنه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر وهو المختار عند الجماهير[١] .

ونصه فى القديم مختلف ، فنص فى موضع على جواز تقليد مذهب الصحابى وقوله بشرط انتشاره وعدم مخالفته ، ونص فى موضع آخر أنه يجوز أن يقلد وإن لم ينتشر[٢] .

واحتج الجماهير على صحة ما نص عليه فى الجديد : بأن ما ذكرنا من الدلائل الدالة على عدم جواز تقليد العالم للعالم مطرد فى الكل من غير تفصيل فوجب أن لا يجوز تقليدهم كما لا يجوز تقليد غيرهم .

فإن قلت : كيف لا نفرق بينهم وبين غيرهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسوله عليهم حيث قال : ﴿ **لقد رضى الله عن المؤمنين** ﴾[٣] وقال : ﴿ **والسابقون الأولون** ﴾ إلى قوله : ﴿ **رضى الله عنهم ورضوا عنه** ﴾[٤] وقوله عليه السلام: «خير القرون قرنى»[٥] الحديث ، وقوله: « لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما

---

(١) واختاره الغزالى والرازى والآمدى .

انظر : الرسالة للإمام الشافعى ص ٢٦١ ، المستصفى ١ / ٢٦٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٨ ، ١٧٩ ، روضة الناظر ص ١٦٦ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٦ ، كشف الأسرار ٣/ ٢١٧.

(٢) انظر : المستصفى ١ / ٢٦٧ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٣) سورة الفتح الآية (١٨) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (١٠٠) .

(٥) تقدم تخريجه فى ص (٧٨) من الرسالة .

بلغ مد أحدهم ولا نصيفه »[1] . وقوله : « أصحابى كالنجوم » الحديث وغيرها من الآيات والنصوص الدالة على شرفهم وفضلهم .

قلت : هذا كله مما يوجب حسن الاعتقاد بهم ، وكونهم مرضيين عند الله تعالى، ولا يوجب تقليدهم لاوجوباً ولا جوازاً بدليل أنه ورد أمثالها أو أظهر منها فى الثناء والتعظيم فى حق آحاد الصحابة [مع إجماعهم على أنهم لا يتميزون عن بقية الصحابة][2] بوجوب التقليد أو جوازه .

قال عليه السلام : « لو وزن [إيمان][3] أبى بكر بإيمان العالمين لرجح»[4].

وقال : « إن الله ضرب بالحق على لسان عمر »[5] .

وقال له : « والله ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك »[6]

---

(١) تقدم تخريجه فى ص (٢٦٠٦) من الرسالة .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) كلمة (ايمان) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٤) ذكره السخاوى فى المقاصد الحسنة ص ٣٤٩ بلفظ : « لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان الناس لرجح إيمان أبى بكر وقال : رواه البيهقى فى الشعب بسند صحيح عن عمر من قوله يمدح أبا بكر رضى الله عنهما .
وانظر : كشف الخفا ٢/ ٢٣٤.

(٥) أخرجه الترمذى فى أبواب المناقب ، مناقب أبى حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه ٥ / ٢٨٠ عن ابن عمر أن رسول الله - ﷺ - قال : « إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » وقال : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه .
وأخرجه الخطيب فى تاريخه ١ / ٤١ ، ٥ / ١٩١ .

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الصحابة ، باب مناقب عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ٣ / ١٣٤٧ عن سعد بن أبى وقاص - رضى الله عنه - مرفوعاً بلفظ : « والذى نفسى بيده ، ما لقيك الشيطان سالكاً فجاً إلا سلك فجا غير فجك » .
وأخرجه عنه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل عمر - رضى الله عنه - ٤ / ١٨٦٣ .

وقال فى حق على - رضى الله عنه - « اللهم أدر الحق معه حيث دار »[1] وغيرها من الأحاديث الدالة على الثناء عليهم وعلى غيرهم من آحاد الصحابة[2].

الفرع الثانى

فى تفاريع القول القديم وهى متعددة : -

أولها : قال الشافعى - رضى الله عنه - : « روى عن على - كرم الله وجهه - أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات »[3] قال : لو ثبت ذلك عنه - رضى الله عنه - لقلت به لأنه لا مجال للقياس فيه فالظاهر أنه [فعله][4] . توقيفاً[5] .

وهذا إشارة منه أنه يجوز تقليد الصحابى وإن لم ينتشر مذهبه لكن إذا كان مخالفاً للقياس .

واعترض عليه الشيخ الغزالى - رحمه الله تعالى - بأنه لم يقبل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه ، ومورده ، وقرائنه وفحواه ، وما يدل عليه ولم نتعبد إلا

---

(١) جزء من حديث ورد فيه ذكر الخلفاء الراشدين الأربعة - رضى الله عنهم - وفى آخره: « ... رحم الله علياً اللهم أدر الحق معه حيث دار » .
أخرجه الترمذى فى أبواب المناقب ، مناقب على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ٥ / ٢٩٧ عن على - رضى الله عنه - وقال : « هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) انظر : المستصفى ١ / ٢٦٨ المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٩ - ١٨١ .

(٣) نقله عنه الغزالى فى المستصفى ١ / ٢٧١ ، والرازى فى المحصول جـ ٢ ق ٣/ ١٨٢ .

(٤) كلمة (فعله) ساقطة من الأصل ومثبتة فى (ص) .

(٥) ذكر هذا النص عن الشافعى - رضى الله عنه - الغزالى فى المستصفى ١ / ٢٧١ والرازى فى المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٢ .

بقبول خبر يرويه صحابى مكشوفاً يمكن النظر فيه ، فما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به[١] .

وهو ضعيف ؛ لأن القول به لا يستدعى قبول حديث وارد بلفظ من الرسول عليه السلام ، أو بلفظ الراوى حتى يتأتى فيه ما ذكره /(٣٤٢ / أ) من الأمور ؛ لاحتمال أن الصحابى شاهد ذلك ففعله ، ثم شوهد ذلك منه فروى فحينئذ لا يلزم ما ذكره .

ثم ما ذكره الشافعى - رضى الله عنه - إنما هو تفريع على القديم فإذا جاز تقليد مذهب الصحابى وإن لم يكن مخالفاً للقياس ، فلأن جاز ذلك عندما يكون مخالفاً للقياس بالطريق الأولى .

وثانيها : قال الشافعى - رضى الله عنه - فى موضع ، (قول الصحابى إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة) [٢].

وهذا لعله تفريع على القديم الذى يقتضى وجوب الأخذ بمذهب الصحابى لا القديم الذى يقتضى جواز الأخذ بمذهبه ، فلا يحسن إيراد هذا الفرع فى هذا الموضع؛ فإن هذا تفريع على أنه ليس بحجة متبعة فكيف يكون حجة متبعة على هذا التقدير؟ .

واعترض عليه الشيخ الغزالى وقال : (السكوت ليس بقول فأى فرق بين أن ينتشر وبين أن لا ينتشر)[٣] .

قال الإمام : (والعجب من الشيخ الغزالى أنه يتمسك بمثل هذا الإجماع فى القطع على أن خبر الواحد حجة ، والقياس حجة)[٤] .

---

(١) انظر : المستصفى الموضع السابق .

(٢) انظر : المستصفى ١ / ٢٧١ والمحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٢ .

(٣) انظر : المستصفى الموضع السابق .

(٤) انظر : المحصول الموضع السابق .

ولعله إنما قال ذلك ؛ لاعتقاده أن حجتيه لو قيل بها فليس على طريق الإجماع بل بغيره وهو الحق ، وإذا كان كذلك فلم يكن لسكوت الغير فى حجيته مدخل .

وثالثها : نص الشافعى - رضى الله عنه - على أنه إذا اختلف الصحابة فقول الأئمة الأربعة أولى ، فإن اختلفوا فقول الشيخين أولى[1]، وذلك للخبرين المذكورين[2] .

ورابعها : نص فى موضع آخر : « أنه يجب الترجيح بقول الأعلم والأكثر، قياساً لكثرة القائلين على كثرة الرواة » وإنما يجب الترجيح بقول الأعلم ؛ لأن زيادة علمه تقوى اجتهاده ، وتبعده عن الإهمال والتقصير والخطأ[3] .

وخامسها : اختلف قوله فى ترجيح الحكم على الفتوى ، أو الفتوى على الحكم عند اختلاف الصحابة فى ذلك :

فتارة رجح الحكم على الفتوى ؛ لأن الاعتناء به أكثر وأشد .

وتارة رجح الفتوى على الحكم ؛ لأن سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة بخلاف الفتوى فكان السكوت أدلة على الرضا[4] .

وسادسها : هل يجوز الترجيح فى الأقيسة بقول الصحابى أم لا ؟

اختلفوا فيه :

والحق أنه فى محل الاجتهاد ؛ إذ لا يمتنع أن يتعارض ظنيان بناء على القياسين ، والصحابى فى أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابى ويكون ذلك أغلب على ظنه ، ويختلف الحكم باختلاف المجتهدين.

---

(١) انظر : المستصفى ١ / ٢٧٢ . المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٣ .

(٢) انظر ص (٢٥٩٩) من هذه الرسالة .

(٣) انظر : المرجعين السابقين .

(٤) انظر : المرجعين السابقين .

ومنهم من فصل وقال : إنما يرجح أحد القياسين بقول الصحابى الذى شاهد واقعة أصل القياس دون غيره ؛ لأنه حينئذ أدرى بتخصيصه ، وتعميمه ، وعلة حكمه[١] .

وسابعها : إذا حمل الصحابى لفظ الرسول على أحد معنييه :

منهم من رجح به مطلقاً .

ومنهم من قال كالقاضى أبى بكر « أنه إن قال : علمت ذلك* من قصد الرسول لقرينة شاهدتها جاز الترجيح به وإلا فلا[٢] .

المسألة الخامسة

فى المصالح المرسلة[٣] .

اعلم أن المصالح بالنسبة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام :

أحدها : ما شهد الشرع باعتباره ، وهو حجة وفاقاً ، وحاصله يرجع إلى القياس، وقد تقدم شرح أقسامه .

---

(١) انظر : المستصفى ١ / ٢٧٣ . المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٤ .

(*) نهاية الورقة (١٨١) من نسخة (ص) .

(٢) انظر : المرجعين السابقين .

(٣) المصلحة لغة كالمنفعة وزنا ومعنى ، فهى مصدر بمعنى الصلاح ، كالمنفعة بمعنى النفع، أو هى اسم للواحدة من المصالح ، وقد صرح صاحب لسان العرب بالوجهين فقال : « المصلحة والصلاح ، والمصلحة واحدة المصالح » . لسان العرب ٣ / ٣٤٨ مادة (صلح) « فكل ما كان فيه نفع - سواء كان بالجلب والتحصيل ، كاستحصال الفوائد واللذائذ ، أو بالدفع والاتقاء كاستبعاد المضار والآلام - فهو جدير بأن يسمى مصلحة » .

وأما فى اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية فهى :

« المنفعة التى قصدها الشارع الحكيم لعباده ، من حفظ دينهم ، ونفوسهم ، ==

وثانيها : ما شهد ببطلانه ، وقد تقدم مثاله فى القياس[1] وهذا غير معتبر وغير معمول به وفاقاً .

وثالثها : ما لم يشهد له الشرع باعتبار ، ولا بإلغاء ، وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة[2] .

وهو ليس بحجة عندنا وعند الأكثرين من الفقهاء والمتكلمين[3] .

خلافاً لمالك على ما هو المشهور منه ، وأنكر بعض أصحابه ذلك منه[4] .

== وعقولهم ، ونسلهم، وأموالهم ، طبق ترتيب معين فيما بينها » انظر ضوابط المصلحة للدكتور البوطى ص ٢٣.

قال الغزالى فى تعريفها : « أما المصلحة ، فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعنى به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم .

لكننا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهى : أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم .

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة " انظر : المستصفى ١ / ١٣٩ - ١٤٠ .

(١) فى ص (٧٨٦) من الرسالة .

(٢) ويسمى أيضاً بالمناسب المرسل ، انظر : المستصفى ١ / ٢٨٤ ، المحصول جـ ٢ ق٣/٢١٩، الروضة ص ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٦٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٤٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦ ، الإبهاج ٣/ ١٩٠ ، فواتح الرحموت ٢ / ٢٢٦ .

(٣) قال الآمدى : وهو الحق الذى اتفق عليه الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم . انظر: الأحكام للآمدى ٤/ ١٦٠ ، وقال ابن الحاجب : وهو المختار ، انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٤٢ وانظر : المراجع السابقة .

واختاره إمام الحرمين . البرهان ٢ / ١١٣ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٤٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦ ، الاعتصام للشاطبى ٢ / ١١١ ،١١٢.

(٤) الحق أن أهل المذاهب كلهم يعلمون بالمصلحة المرسلة وإن قرر فى أصولهم أنها غير==

إذا عرفت هذا فنقول :

== حجة قال إمام الحرمين : « ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول » .
انظر : المنخول للغزالى ٣٥٦، ٣٦٤ .

وإذا كان نسب إلى الحنفية إنكار المصلحة - وهذا فيه نظر - فإنهم قالوا بالاستحسان ولا أساس له فى الغالب إلا المصلحة المرسلة . انظر: مصادر التشريع الإسلامى لخلاف ص ٨٩ ، ٩٠ .

وقال ابن دقيق العيد : « الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال لها على غيرهما » انظر إرشاد الفحول ص٢٤٢ .

وقال القرافى : « وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لايطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذى به جمعوا أو فرقوا ، بل يكتفون بمطلق المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة فهى حينئذ فى جميع المذاهب » انظر شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٤، ٤٤٦ .

وأما الإمام أحمد فله فتاوى كثيرة بنيت على المصلحة وحدها فقد أفتى بنفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم ، ورأى أن يغلظ الحد على شارب الخمر فى نهار رمضان وأوجب عقوبة من طعن فى الصحابة ، فلم يسمح للسلطان بالعفو عنه وغير ذلك .

وإذا كان ابن القيم - رحمه الله - لم ينص على اسم المصالح المرسلة فى ذكره لأصول الاستنباط عند الإمام أحمد - فذلك لا يدل على عدم اعتبارها لكن لأنه يرى أنها داخلة فى باب القياس الصحيح وابن القيم نفسه يعد المصالح أصلاً من أصول الاستنباط وقد عقد فصلاً فى كتابة « أعلام الموقعين » فى بناء الشريعة على المصالح .
ونقل أمثلة على ذلك من كلام الإمام أحمد - رحمه الله - كما تقدم انظر اعلام الموقعين ٣ / ١٤ ، وابن حنبل للشيخ أبى زهرة ص ٢٩٧ .

وبهذا يتبين أن الأخذ بالمصلحة المرسلة لا يخلو منه مذهب من المذاهب كما فى النقول التى ذكرت وغيرها .

انظر فى ذلك : المصلحة فى التشريع الإسلامى للدكتور مصطفى زيد ٤٥، ٤٦، ٤٨ .

قد عرفت أن المناسبة إما أن تكون فى محل الضرورة ، أو فى محل الحاجة أو فى محل التتمة والزينة[1] .

فالمصلحة الواقعة فى محل الحاجة والتتمة والزينة لا يجوز الحكم بها ؛ لأنه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى .

وأما الواقعة فى محل الضرورة فلا يبعد أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى الحكم بها ، ولعل ما نقل عن مالك - رحمه الله - إن صح - محمول على هذه الصورة لكن بشرط أن تكون قطعية كلية .

فالحاصل أن المصالح المرسلة إذا كانت ضرورية ، قطعية ، كلية ، تصلح أن تكون فى محل الاجتهاد ، وإلا فلا[2] .

مثاله : الكفار إذا تترسوا بأسارى المسلمين حيث يقطع بتسليط الكفار على المسلمين إذا امتنعوا عن قتالهم فهاهنا هل يجوز قصد التترس أم لا ؟

يحتمل أن يقال : أنه لا يجوز ؛ لأن تجويزه يقتضى تجويز قتل مسلم من غير ذنب صادر منه ، وهو غير معهود من الشارع . ويحتمل أن يقال : بجوازه فإنا لو لم نقصد التترس ، وامتنعنا من القتال بسببه لصدمونا ، واستولوا على ديار المسلمين ، وقتلوا كافة المسلمين وعامة المؤمنين ثم بعد ذلك يقتلون الأسارى :

فهذه مصلحة ضرورية ؛ فإن حفظ النفس والمال من المصالح الضرورية ، وهى أيضاً قطعية الحصول إذ الكلام مفروض فيه ، وهى أيضاً كلية ؛ إذ الكلام مفروض حيث يخاف منه استئصال شأفة المسلمين ، ونحن نعلم أن حفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشارع من حفظ مسلم واحد فعلى هذا لو اختلف صفة من هذه الصفات الثلاث لم يجز الحكم به ، فلو تترس الكفار بأسارى المسلمين فى قلعة لم يجز قصد التترس ؛ لأنه لا ضرورة فبنا غنية عن

---

(١) انظر ما سبق فى تقسيم المناسب فى ص (٣٢٩٥) من الرسالة .

(٢) وهذا ما ذهب إليه الإمام الغزالى - رحمه الله - انظر : المستصفى ١ / ٢٨٤ .

القلعة فنعدل عنهـا ، وكذلك إذا كان جـماعة فى مـخمصـة فلو أكلوا واحداً لنجوا فلا رخصة فيه ؛ لأن المصلحة فيه ليست كلية ، وكذا إذا كان جماعة فى سفـينة ، ولو طرح واحد منهم لنجوا ، وإلا غـرقوا بجملتهم، فـإنه لا يجوز طرح الواحد فى الماء لأنه /(٣٤٣ / أ) ليس فيه هلاك جميع المسلمين ، وكذا إذا لم يقطع باستيلاء الكفار علينا إذا لم نقصـد الترس كما إذا قصدناهم وهم فى بلادهم وقتالهم إنما هو عـلى طريق الدفع فهنا أيضاً لا يجوز قصـد الترس لأنا لا نقطع باستيلائهم علينا إذ ذاك[1] .

واعلم أن فى تخصـيص خلاف مالك - رحـمه الله تعالى - بهـذه الصورة على ما ذكر ذلك بعضـهم نظراً ؛ وذلك لأن غير مالك من الشافعـية وغيرهم يقولون بجواز قصد الترس فى ما ذكر من الصورة فلم يكن له اختصاص بمالك - رحمه الله - والمسألة مشهورة باختصاص خلاف مالك - يرحمه الله تعالى - فلم يجز تنزيـله على تلك الصورة المتفق عليـها ، بل إن صح النقل عنه فـهو يجرى على إطلاقه ، وتفاريعه تدل عليه [2].

---

(١) مـا ذكره المصنف - رحـمه الله - هنا ملـخص مما قاله الغـزالى - رحمـه الله - فى المستصفى ١/ ٢٩٤ - ٢٩٧ وانظر كذلك المحصول جـ ٢ ق ٢ / ٢٢٠ - ٢٢٢ .

(٢) الواقع أن الإمـام مـالكاً - رحـمـه الله -يقـول بالمصلحـة المرسلة فى الحـاجـيـات والضـروريات كمـا قرره علمـاء مـذهبه خـلافاً لما نقل عـنه من عدم مـراعاتهـا فى الحاجيات.

وقد ذكر القرافى أن مما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة - رضوان الله عليهم - عملوا أموراً ، لمطلق المصلحة نحو جمع القـرآن فى مصحف واحد ، ولاية العهد من أبى بكر لعـمـر - رضى الله عنهمـا - وتدوين الدواوين واتخـاذ عـمر سـجناً، وإحداث عثمان - رضى الله عنه - لأذان آخر فى الجمـعة وغير هذا كثير جداً . انظر شرح تنقـيح الفصـول ص ٤٤٦ مذكرة الشنـقيطى ص ١٦٩ وليس القول بـالمصلحة المرسلة - عند الإمام مالك ، مطلقاً دون قيد بل إشترط للأخذ بها شروطاً ثلاثة:

١ - أن تلائم مقاصد الشريعة .

٢ - أن تكون فيما تدركه العقول - أى الأمور المعللة - ولا دخل لها فى الأمور ==

احتج من لا يجوز التمسك بالمصالح المرسلة ؛ بأن هذا النوع من المصالح لم يعهد من الشرع اعتبارها ، ولا إلغاؤها ، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر دون شاهد يشهد باعتبارها أو إلغائها فامتنع الاحتجاج بها بدونه [1].

واحتج الخصم : بأن الحكم إن كان مشتملاً على المصلحة الخالصة ، أو الراجحة وجب أن يكون مشروعاً [أما الأول فظاهر ،وأما الثانى : فلأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . وإن كان مشتملاً على المفسدة الخالصة أو الراجحة وجب أن لا يكون مشروعاً وتعليله ظاهر .

وإن كان خالياً عنهما ، أو كان مشتملاً عليهما على السوية وجب أن لا يكون مشروعاً][2] أيضاً لأنه عبث لا فائدة فيه .

وهذه الأحكام المذكورة فى هذه الأقسام الستة كالمعلوم بالضرورة من دين الأنبياء - عليهم السلام - بعد استقراء أحكام الشرائع ، والكتاب والسنة دالان عليه تارة بحسب الصرائح ، وتارة بحسب الأحكام المشروعة على وفق ما ذكرنا من المصالح .

ولكن قد نجد واقعة لا يشهد لها فى الشرع جنسها القريب ، وإن كان يشهد لها جنسها البعيد أعنى كونها خالص المصلحة أو غالبها ، أو خالص المفسدة ، أو غالبها ، فظهر أنه لا توجد مصلحة ، إلا ويوجد فى الشرع ما يشهد لها بالاعتبار ، بحسب جنسها البعيد ، وهو عموم كونه وصفاً مصلحياً أو

== التعبدية .

٣ ـ أن تكون فيما يرجع إلى حفظ أمر ضرورى أو حاجى (يعنى رفع الحرج عن الأمة فى الأمرين) .

انظر : الإعتصام للشاطبى ٢ / ١١٠ - ١١٥ .

(١) انظر : البرهان ٢ / ١١١٥ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٦١ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٩ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

مفسدياً ، فأما بحسب جنسها القريب فقد يوجد ما يشهد لها وقد لا يوجد
وإذا كان كذلك وجب أن يكون حجة بالنص ، والإجماع ، والمعقول :

أما النص فقوله : ﴿ فاعتبروا ﴾[1] .

ووجه الاستدلال به من وجهين :

أحدهما : أنه أمر بالمجاوزة ، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً مجاوزة فوجب اندراجه تحت الآية .

وثانيها : أنا إذا عدينا الحكم من الأصل إلى الفرع بمجرد اشتراكهما فى أصل المصلحة الجنسية القريبة أو البعيدة فقد حصل بمعنى الاعتبار والمجاوزة فيه فوجب أن يكون مندرجاً تحته[2] .

وأما الإجماع ، فهو : أن من تَتَبَّع أحوال مباحثات الصحابة - علم قطعاً أنهم ما كانوا يراعون إلا تحصيل المصالح ، ودفع المفاسد ؟ [لعلمهم بأن مقصود الشرائع : إنما هو رعاية المصالح ، ودفع المفاسد ، وأن هذه الشرائط التى يعتبرها فقهاء الأمصار فى* أعصارهم فى تجويز الأقيسة ، وشرائط الأصل والفرع والعلة][3] ما كانوا يلتفتون إليها ولا يراعونها ، وإذا كان كذلك وجب رعاية المصالح كيف ما كانت لإجماعهم على ذلك من غير اعتبار شهادة الجنس القريب أو النوع[4] .

وأما المعقول : فهو أنا إذا علمنا أن المصلحة الخالصة ، أو الغالبة معتبرة قطعاً فى نص الشارع ، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مشتمل على المصلحة

---

(١) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٢) انظر : البرهان ٢ / ١١١٦ ، والمحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٢٤

* نهاية الورقة (١٨٢) من نسخة (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين مكرر فى نسخة (ص).

(٤) انظر : البرهان ٢ / ١١١٦ ، والمحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٢٥ .

الغالبة ، تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعاً فيحصل ظن أن هذا الحكم مشروع بالنظر إلى مقاصد الشارع والعمل بالظن [واجب ؛ للإجماع ؛ ولما تقدم آنفاً ، ولا نعنى بكون المصالح المرسلة حجة سوى هذا .

ولا يجاب][1] عنه : بأنه لو كان عموم كونه وصفاً مصلحياً يوجب الاعتبار لكون الأوصاف المصلحية [معتبرة فى نظر الشارع لكان عموم كونه وصفاً مصلحياً يوجب الإلغاء أيضاً لكون الأوصاف المصلحية][2] ملغاة أيضاً فيلزم أن يكون الوصف الواحد [معتبراً أو ملغى وهو محال ؛ لأنا نمنع أن الأوصاف المصلحية الخالصة أو الغالبة][3] .

وجواب هذا المنع يعرف بالتأمل فيستقيم الجواب المذكور[4] .

المسألة السادسة

فى الإستحسان[5] .

قال به الحنفية[6] .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من(ص) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٥) الاستحسان فى اللغة : استفعال من الحسن وهو عد الشىء حسناً واعتقاده حسناً تقول: استحسنت شيئاً أى اعتقدته حسناً .
انظر : ترتيب القاموس المحيط ١ / ٦٤٣ مادة (حسن) ، كشف الأسرار ٤ / ٢
وأما فى الاصطلاح فسيذكره المصنف - رحمه الله - .

(٦) انظر رأى الحنفية فى : أصول السرخسى ٢ / ١٩٩ كشف الأسرار ٤ / ٢ ، تيسير التحرير ٤ / ٧٨ ، فواتح الرحموت ٢ / ٣٢٠ .

والحنابلة[1] . وأنكره الباقون[2] .

روى عن الشافعى - رضى الله عنه - أنه قال : « من استحسن فقد شرع»[3] واعلم أنه لابد وأن يعلم أولاً ما هو المراد من الاستحسان حتى يمكن الاحتجاج عليه ترتيباً أو تقريراً فنقول :

إن عنى به الحكم بما يستحسنه المجتهد بعقله وهواه ، وهو المتبادر إلى الفهم عند سماع لفظ الاستحسان ، ولهذا فهم المخالفون منه هذا المعنى فهو باطل .

أما أولاً : فبإجماع الأمة على عدم جواز الحكم فى الشرع بمجرد التشهى واستحسان العقل قبل ظهور المخالف إن فسر المخالف الاستحسان به وإلا فالاجماع حاصل على ذلك إلى هذا الزمان[4] .

وأما ثانياً : فلأن التعبد بالاستحسان بهذا المعنى لو كان واقعاً فأما أن يعلم ذلك بطريق التواتر ، إذ لا مجال للعقل فى الأمور النقلية لكن ذلك باطل ؛ **أما الأول** : فلأن المنقول بطريق الآحاد لا يفيد إلا الظن - ولا يكتفى به فى مثل هذا الأصل ، وأيضاً : فلأن متون مدارك الأحكام قطعية كالإجماع والقياس وخبر الواحد فكان يجب أن يكون متنه مقطوعاً به وذلك لا يحصل بنقل الآحاد .

وأما الثانى :فلأنه لو كان ورود التعبد به منقولاً بالتواتر لعرفه /(٣٤٤/أ) كل أحد ، ولإرتفع الخلاف فيه ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم .

---

(١) انظر رأى الحنابلة فى : التمهيد ٤ / ٨٧ ، الروضة ص ١٦٧ ، المسودة ص ٤٥٢ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٢٧ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٨٣٨ ، التبصرة ص ٤٩٢ ، المستصفى ١ / ٢٧٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٦ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ ، الإبهاج ٢٠١/٣ .

(٣) نقله عنه الغزالى فى المستصفى ١ / ٢٧٤ .

(٤) انظر : الاحكام للآمدى ٤ / ١٥٧ .

وأما ثالثاً : فلأن شرعية ذلك - يخل بمقصود التكاليف وهو تحصيل المصالح، أو دفع المفاسد ؛فإن ما يكون بمجرد التشهى لا يجب أن يكون كذلك.

وإن عنى به غيره فلابد من ذكره لينظر فيه .

وقد ذكر فيه وجوه :

أحدها : أنه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه لعدم مساعدة العبارة(١) .

والكلام عليه أن يقال : إن أدلة الشرع كلها مما يمكن التعبير عنها ، إما بلفظ مفرد يخصه ، أو بمركب ، وكيف لا وكل واحد منها مما تمس الحاجة إلى التعبير عنه ، فالظاهر أنه وضع له لفظ وإن كان بطريق النقل لما عرفت فى اللغات .

سلمنا أنه ليس له لفظ يعبر عنه بطريق الحقيقة لكن يمكن التعبير عنه على سبيل التجوز ؛ إذ لابد له من نسبة - ومناسبة خاصة مشتركة بينه وبين غيره مما له لفظ يدل عليه فحينئذ يمكن التعبير عنه .

سلمناه لكن إن قطع بكونه دليلاً جاز التمسك به وفاقاً وإن لم يمكنه التعبير عنه. وإن لم يقطع بذلك بل تردد فيه بخيال أو وهم لم يجز التمسك به وفاقاً فلم يتحقق استحسان مختلف فيه . وأيضاً هذا الدليل المنقدح فى نفس المجتهد إنما يمتاز عن غيره من الأدلة لكونه لا يمكن التعبير عنه ، وذلك ليس أمراً آيلاً إلى ما يقدح فى كونه دليلاً فكان التمسك به جائزاً وفاقاً ، فعلى هذا يكون النزاع آيلاً إلى التسمية ولا حاصل له(٢) .

---

(١) وقد رد هذا التعريف أغلب العلماء ونعته الغزالى بأنه هوس .

انظر هذا التعريف والرد عليه فى :

المستصفى ١ / ٢٨١ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٠١ .

(٢) انظر : المصادر السابقة .

وثانيها : أنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه[1] .

وهذا لا خلاف فيه فلا يجوز تفسير الاستحسان المختلف فيه به .

ثم إنه غير جامع فإنهم نصوا على أن الرجل إذا قال : مالى صدقة ، أنه يلزمه التصدق بكل ماله .من جهة القياس ، لكن الاستحسان يقتضى تخصيصه بمال الزكاة لقوله تعالى: ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾[2]والمراد من الأموال المضافة إليهم أموال الزكاة، فهذا استحسان عندهم مع أنه ليس عدولاً عن قياس إلى قياس أقوى منه بل هو غدول عن موجب القياس إلى موجب النص .

ونحوه استحسانهم عدم وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً ، فإن القياس يقتضى وجوب القضاء وحصول الإفطار ، لكن ترك العمل به واستحسنوا عدم وجوب القضاء وعدم حصول الإفطار للحديث[3] .

وثالثها : أنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه[4] وحاصله راجع إلى تخصيص العلة وقد عرف ما فيه من الخلاف[5] . وأيضاً فى قوله : بدليل هو أقوى منه نظراً ؛ وذلك لأن تخصيص العلة يثبت بتوقيف اقتضاء العلة للحكم على حصول شرط أو عدم مانع مع أن دليلها لا يجب أن يكون

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٨٣٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٧ ، مختصر ابن الحجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ ، كشف الأسرار ٤ / ٣ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٠٣) .

(٣) انظر: المعتمد ٢ / ٨٣٩ ، المستصفى ١ / ٢٨٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ ، الإبهاج ٣ / ٢٠٢ والحديث المشار إليه هو قوله – ﷺ : « إذا نسى أحدكم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » متفق عليه .

(٤) انظر : المعتمد ٨٣٩/٢ ، التبصرة ص ٤٩٤، الأحكام للآمدى٤ / ١٥٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨٨ ، كشف الأسرار ٤ / ٣ .

(٥) انظر : ص (٣٣٩٤) من الرسالة .

أقوى من القياس بل جاز أن يكون أضعف منه [١].

ورابعها : وهو ما ذكره الكرخي : الاستحسان هو : أن يعدل عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم بـه في نظائرها إلى خلافة بوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[٢].

وهذا أيضاً لا خلاف فيه ولا يجوز أن يفسر به .

سلمناه لكنه غير مانع ؛ لأنه يقتضي أن يكون العدول من العموم إلى التخصيص، ومن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً وليس كذلك* وفاقاً أما عندنا؛ فلأنا نقول به أصلاً، وأما عندهم فلأنهم لا يعدون الحكم بالمخصص والناسخ استحساناً[٣] .

وخامسها : وهو أنه عبارة عن العدول عن حكم الدليل إلى العادة المطردة لمصلحة الناس[٤] .

كدخول الحمام ، وشرب الماء من السقاء من غير تقدير [الماء] واللبث وتقدير الأجرة ، وهو أيضاً باطل ؛ لأن العادة لا تكون حجة مرجوحاً إليها إلا إذا علم تقرير الرسول عليه السلام عليها ، [أو تقرير أهل الإجماع عليها][٥] وحينئذ يكون الرجوع إليها كالرجوع إلى السنة والإجماع[٦] ، ولا خلاف فيه

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٨٣٩ ، والاحكام للآمدي ٤ / ١٥٨ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٨٤٠ ، التبصرة ص ٤٩٣ ، المستصفى ١ / ٢٨٣ ، أصول السرخسي ٢ / ٢٠٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٦٩ ، الأحكام للآمدي ٤/ ١٥٨، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨ ، كشف الأسرار ٤ / ٣ .

* نهاية الورقة (١٨٣) من نسخة (ص) .

(٣) انظر : المصادر السابقة .

(٤) انظر: الأحكام للآمدي ٤ / ١٥٧ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من نسخة (ص) .

(٦) التعريف الخامس مكرر من أوله إلى قوله : كالرجوع إلى السنة والاجماع وذلك في نسخة (ص) .

وإن لم يعلم ذلك لم يجز الرجوع إليها فلم يتحقق استحسان مختلف فيه .

وأيضاً نصوا على حكم الاستحسان حيث لا عادة كما تقدم وسيأتى أيضاً وذلك يدل على أنه غير جامع[1] .

وسادسها : وهو ما ذكره أبو الحسين : أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى وهو فى حكم الطارىء على الأول[2] . قال: ولا يلزم عليه العدول عن العموم إلى القياس المخصص ؛ لأن العموم لفظ شامل ، ولا يلزم أن يكون أقوى القياسين استحساناً ؛ لأن الأقوى ليس فى حكم الطارىء على الأضعف ، فإن فرض أنه طارىء فهو استحسان .

وقيل : إن قوله فى حكم الطارىء احتراز عن الاستحسان الذى ترك بالقياس[3] .

لا يقال : نص محمد بن الحسن فى غير موضع من كتبه : تركنا الاستحسان للقياس ، كما لو قرأ آية السجدة من آخر السورة ، فالقياس يقتضى أن يجتزى بالركوع والاستحسان أن لا يجتزى به ، بل يسجد لها ، ثم إنه قال بالقياس .

فهذا الاستحسان إن كان أقوى من القياس ، فكيف تركه ؟ وإن لم يكن أقوى منه فقد بطل حدكم ؛ لأنا نقول : الاستحسان وإن كان أقوى من القياس لكن قد ينضم إلى القياس شىء آخر يصير مجموعهما أقوى من الاستحسان ، وما ذكرتم من الصورة فهو كذلك ؛ لأن الله تعالى أقام الركوع مقام السجود

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٥٩، ٢٦٠ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨.

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٨٤٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٦٩ ، الأحكام للآمدى ١٥٨/٤ .

(٣) انظر : المعتمد ٢ / ٨٤٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٠ ، الأحكام للآمدى ١٥٨/٤ ، الإبهاج ٣ / ٢٠٢ .

في قوله تعالى : ﴿ فخر راكعاً وأناب ﴾[1] فهذا مع القياس أقوم من الاستحسان فكذلك ترك الاستحسان بالقياس[2] .

وقيل : إن قوله : في حكم الطارئ احتراز عن الاستحسان الذي يترك بالقياس الذي ليس في حكم الطارئ [فإنه ليس استحساناً من حيث أن القياس الذي ترك به الاستحسان ليس في حكم الطارئ][3] بل هو الأصل وذكر هذا القائل مثاله ما ذكرنا من / (٣٤٥ / أ) الصورة بعينها ، فعلى هذا لا يرد ما ذكرنا من السؤال ؛ لأنه حينئذ ليس باستحسان في الحقيقة وإن سميناه استحساناً .

واعلم أن فيه نظراً من حيث إنه قسم الاستحسان إلى قسمين حقيقي لفظي فجعل ما يترك بالقياس الأصلي من الاستحسان إستحساناً لفظياً ، وما يترك منه بالقياس الطارئ جعله استحساناً حقيقياً ، وهذا يقتضي أن يكون القياس الطارئ أقوى من الاستحسان وهو خلاف المشهور ، فإن المشهور عند القائلين به أن الاستحسان أقوى مدركاً من القياس مطلقاً ، وحيث يترك بالقياس فإنما يترك لانضمام دليل آخر إليه كما تقدم .

واعلم أنه كما خرج من قوله غير شامل شمول الألفاظ العدول عن العموم إلى القياس المخصص ، فكذا يخرج منه العدول من المنسوخ إلى الناسخ وإن كان المنسوخ حكماً ثابتاً بالفعل ؛ لأن الفعل وحده لا يدل كما عرفت بل بواسطة القول ، فيكون المتروك آيلاً إلى ما يكون شموله شمول الألفاظ ولولا خروجه عنه وإلا لا ينقض الحد[4] .

---

(١) سورة (ص) الآية (٢٤) .

(٢) انظر: المعتمد٢ / ٨٤٠ ،المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٠ ، الأحكام للآمدي ٤ /١٥٨ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المعتمد ٢ / ٨٤٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٠ ، الأحكام للآمدي ١٥٨/٤ .

واعترض عليه الإمام بأنه يقتضى أن تكون الشريعة بأسرها استحساناً ؛ وذلك لأن مقتضى العقل هو البراءة الأصلية ، وإنما ذلك لدليل أقوى منه ، وهو أما نص أو إجماع أو غيرهما .

وهذا الأقوى فى حكم الطارىء على الأول فيلزم أن يكون الكل استحساناً.

ولا قائل به فينبغى أن يزاد فى الحد قيد آخر فيقال : « ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الأصلية ، والعمومات اللفظية لوجه أقوى منه ، وهو فى حكم الطارىء على الأول »[1] .

واعلم أنه يمكن أن يجاب عنه بأن قوله : ترك وجه من وجوه الاجتهاد ينبىء عن أن ذلك الوجه مغاير للبراءة الأصلية فإن البراءة الأصلية ليست وجهاً من وجوه الاجتهاد لأنها معلومة أو مظنونة من غير اجتهاد ، فلا حاجة إلى ما ذكره من القيد بطريق الصراحة[2] .

واعلم أنه يقتضى أن يكون العدول من حكم القياس إلى النص الطارىء عليه استحساناً ، وما أظن الخصم يقول به ، ثم لا نزاع فى هذا أيضاً ؛ فإن حاصله يرجع إلى نفس الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابلته بدليل آخر أقوى منه وهو طارىء عليه من نص أو إجماع أو غيرهما ، ولا نزاع فى صحة الاستدلال بمثله فلم يتحقق استحسان مختلف فيه فى المعنى.

وأما النزاع فى التسمية فغير لائق بذوى التحقيق ، ولئن سلم ذلك لكن لا ينبغى فيه نزاع ؛ إذ قد ورد لفظ الاستحسان فى الكتاب* والسنة وفى ألفاظ المجتهدين : قال الله تعالى : ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله ﴾[3] وقوله : ﴿ الذين يستمعون [القول فيتبعون][4] أحسنه ﴾[5] ، وقوله : ﴿ وأمر قومك

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧١ .

(٢) انظر: الإبهاج ٣ / ٢٠٣ .

(*) نهاية الورقة (١٨٤) من نسخة (ص) .

(٣) سورة فصلت ، الآية (٣٣) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٥) سورة الزمر الآية (١٨) .

يأخذوا بأحسنها ﴾[1] و ﴿ اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾[2] .

وأما السنة فقوله عليه السلام :«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» .

وأما فى ألفاظ المجتهدين فنحو ما روى عن الشافعى - رضى الله عنه - أنه قال فى المتعة : « أستحسن أن تكون ثلاثين درهماً »[3] .

وفى باب الشفعة : « أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام »[4] وقال فى المكاتب : « أستحسن أن يترك عليه شيء »[5] .

ونقل عن الأئمة استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ، ولا تقدير مدة اللبث وأجرته ، واستحسان شرب الماء من أيدى السقائين [من غير تقدير الماء[6]] وثمنه[7] .

وعند هذا حمل الإمام النزاع فيما إذا كان القياس قائماً فى صورة الاستحسان وفى غيرها من الصور ثم ترك العمل به فى صورة الاستحسان وبقى معمولاً به فى غير تلك الصورة فهذا هو القول بتخصيص[8] العلة وهو عند الشافعى وجمهور المحققين باطل ، وقد تقدم بطلانه فى القياس فيكون القول بالاستحسان باطلاً[9] .

وهو غير سديد .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية (١٤٥) .

(٢) سورة الزمر ، الآية (٥٥) .

(٣) انظر: أحكام القرآن للإمام الشافعى١ /١٩٩ ، الأم ٥ / ٦٢ ، ٧ / ٢٣٧ - ٣٦٢ .

(٤) راجع الأم ٣ / ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٥) راجع مختصر المزنى بهامش الأم ٥ / ٢٧٦ .

وانظر : الأقوال المنقولة هنا عن الإمام الشافعى فى المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٢ ، ١٧٣ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٧ .

(٦) ما بين المعقوفتين مكرر فى الأصل .

(٧) انظر : التبصرة ص ٤٩٥ .

(٨) فى الأصل (فى تخصيص) والمثبت من (ص) .

(٩) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٧٣ .

أما أولاً : فلأنه لم يحصل به تعريف الاستحسان ؛ لأنا لا نعرف الاستحسان الذى ترك القياس به فى صورة الاستحسان فتكون الجهالة باقية بعد.

وأما ثانياً : فلأن القول بتخصيص العلة جائز قال به جمهور الفقهاء والمتكلمين إذا كان لفقد شرط ، أو لوجود مانع[1] ، وبدونه لم يقل أحد من ذوى التحصيل فلم يمكن تنزيل الاستحسان المختلف فيه عليه .

وقال بعض المتأخرين[2] : إنما النزاع فى إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة ، وهو أيضاً باطل لما سبق من أن تلك العادة إن كانت عادة مجموع الأمة أو هى كانت مطردة فى زمان الرسول فلا نزاع فيه ، وإن لم يعلم ذلك فلا يجوز العدول عن حكم الدليل إليها فلم يتحقق أيضاً صورة النزاع[3] .

---

(١) انظر : ما سبق من الأقوال فى تخصيص العلة ص (   ) من الرسالة .

(٢) وإليه ذهب الآمدى فى الأحكام ٤ / ١٥٩ .

(٣) قال الإمام الشوكانى - رحمه الله - فى إرشاد الفحول ص ٢٤٠ فى بيان حقيقة الخلاف بين الأئمة فى موضع الاستحسان: « وقال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه ، لأنهم ذكروا فى تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وما هو مردود اتفاقاً وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال : إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى ، وقول من قال : إنه تخصيص قياس بأقوى منه .
وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال : إنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه ، لأنه إن كان معنى قوله « ينقدح » أى يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقاً وإن كان معنى أنه شاك فهو مردود اتفاقاً إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك وجعلوا من المتردد قول من قال : إنه العدول عن حكم الدليل إلى حكم العادة لمصلحة الناس ، فقالوا : إن كانت العادة هى الثابتة فى زمن النبى -ﷺ- فقد ثبت بالسنة وإن كانت هى الثابتة فى عصر الصحابة من غير إنكار فقد ثبت بالإجماع .
==

ثم القائلون بالاستحسان قد احتجوا عليه بوجوه فنذكر تلك الوجوه والجواب عنها جرياً على العادة وإن لم تتلخص بعد صورة النزاع ولم يتحقق ، وإن كان ذلك بعيداً عن التحقيق .

الأول :التمسك بقوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾[1] .

ووجه الاستدلال به : هو أنه ذكر ذلك فى معرض الثناء والمدح لمن اتبع أحسن القول فلا يكون مباحاً ؛ إذ لا مدح ولا ذم فيه فيكون اتباعه مأموراً به، والاستحسان اتباع الأحسن فيكون مأموراً به ، وهو إما بطريق الندبية ، أو بطريق الوجوب والأول باطل .

أما أولاً : فلأن كل ما جاز اتباعه من مدارك الأحكام فإنه يجب اتباعه عند عدم غيره .

وأما ثانياً : فبالإجماع وتقريره غير خاف .

وجوابه : أنه ليس المراد منه المدح على اتباع كل ما يستحسنه السامع كيف ما كان، بل المراد منه : إما اتباع ما هو الأحسن فى نفس الأمر ، وما هو الأحسن عند السامع بناءً على طريق شرعى ، فعلى هذا لا يكون الاستحسان مأموراً به حتى يثبت كونه مأموراً به دور .

== وأما غيرها ، فإن كان نصاً ، أو قياساً مما ثبتت حجيته ، فقد ثبت ذلك به وإن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته فهو مردود قطعاً .

ويقول السعد التفتازانى فى شرحه على التوضيح ٢ / ١٦٢ مبيناً منشأ هذا الخلاف وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ، ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ، ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وعدم المبالاة ، فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة ، والقائلون بأن « من استحسن فقد شرع » يريدون أن من أثبت حكماً فقد شرع ، يريدون أن من أثبت بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع لذلك الحكم . . . » الخ .

وانظر أيضاً فى هذا : المعتمد ٢/ ٨٣٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٨، الإبهاج ٣ / ٢٠١ .

(١) سورة الزمر ، الآية (١٨) .

أو نقول : لا نسلم أن اتباع الأحسن مأمور به مطلقاً بل إذا كان على أحد/(٣٤٦/أ) الوجهين فلم قلتم : إن الاستحسان اتباع الأحسن بأحد الوجهين المذكورين حتى يكون مأموراً به ، لابد لهذا من دليل . سلمنا عدم لزوم الدور لكن المراد منه اتباع أحسن ما أنزل إلينا ؛ إذ هو المتبادر من الآية ، فلم قلتم أن الاستحسان مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه [١] .

وثانيها : قوله تعالى **﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾**[٢] .

ووجه الاستدلال به : أنه أمر باتباع الأحسن فلولا أنه حجة لما أمر باتباعه .

وجوابه ظاهر مما سبق .

والاحتجاج بقوله تعالى : **﴿ وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ﴾**[٣] .

والجواب عنه كما سبق فيما قبله .

ويخصه أنه شرع لمن قبلنا فلم قلتم أنه شرع لنا[٤] .

وثالثها : قوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً .

وجوابه : أن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم فيكون المراد منه جميع المسلمين، فلم قلتم : إن الأخذ بالاستحسان مما رآه جميع المسلمين حسناً حتى يمكنكم الاحتجاج عليه بالحديث ؟

سلمناه لكنه خبر واحد فلا يثبت به أصل من الأصول .

سلمناه لكن ان كان المراد منه ما رآه المسلمون حسناً بناءً على دليل وحجة

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٩٥ ، المستصفى ١ / ٢٧٧ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٥٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٩ .

(٢) سورة الزمر ، الآية (٥٥) .

(٣) سورة الأعراف ، الآية (١٤٥) .

(٤) انظر : المصادر السابقة .

لزم الدور المذكور ، وإن لم يكن بناءً على ذلك بل بمجرد الاستحسان والميلان فهو باطل؛ لأن الصحابة أجمعت على استحسان منع الحكم من غير دليل وحجة ، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه وما نقل عن أحد منهم الرجوع إلى الاستحسان ، ولو كان مدركاً من المدارك ما كان كذلك ، ولهذا لما سأل الرسول عليه السلام معاذاً عن مدارك الأحكام ما ذكره .

فإن قلت : فقد ذكر اجتهد رأيى وهو يتناول الاستحسان .

قلت : المراد منه القياس وفاقاً ، وهو غيره عندهم فلا يكون متناولاً له[1] .

وبالجملة نحن نعلم علماً يقينياً أنه لو قال واحد فى زمان الصحابة - رضى الله عنهم - حكمت أو أفتيت بكذا لأنى استحسنته لشددوا عليه الإنكار ونسبوه إلى الجهل وغيره وقالوا : من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً ويكون لنا شارعاً .

ورابعها : إجماع الأمة ، فإنهم أجمعوا على استحسان دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ، ومن غير تقدير مدة اللبث فيه ، ومن غير تقدير الماء وكذا استحسنوا شرب الماء من غير تقدير الماء وعوضه ، فلولا أنه حجة لزم اتفاقهم على الباطل إذ الحكم من غير دليل باطل .

وجوابه : أنه لا نزاع أنهم استحسنوا ما ذكرتم ، لكن لا نسلم أن ذلك هو الدليل على صحته بل كان استحسانهم لذلك على دليل وهو : إما جريان ذلك فى عصر الرسول - ﷺ - مع علمه به وتقريره لهم عليه ، أو غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل تقريره[2] .

---

(١) انظر : التبصرة ص ٤٩٥ ، المستصفى ١ / ٤٧٨ ، الروضة ص ١٦٨ ، الأحكام للآمدى ٤/١٥٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢ / ٢٨٩ .

(٢) انظر : المستصفى ١ / ٢٧٩ ، الأحكام للآمدى ٤ / ١٦٠ .

المسألة السابعة

اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى لنبى أو لعالم : احكم بما شئت ، فإنك لا تحكم إلا بالصواب [(١)]: -

فذهب جمهور المعتزلة إلى امتناعه[(٢)] .

وذهب الباقون منا ومنهم إلى تجويزه[(٣)] .

وتوقف الشافعى - رضى الله عنه - فى امتناعه وجوازه[(٤)] .

ومنهم من فصل كأبى على الجبائى فقال : بجواز ذلك فى حق النبى ، دون غيره[(٥)].

ثم القائلون بالجواز اختلفوا فى وقوعه :

فقال بعضهم بوقوعه كابن عمران[(٦)] .

---

(١) راجع هذه المسألة فى: المعتمد ٢ / ٨٨٩ ، ٨٩٩ ، التمهيد ٤ / ٢٧٣ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٤ ، الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠٩ ، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢ / ٣٠١ ، المسودة ص ٥١٠ ، الإبهاج ٣ / ٢١٠ ، شرح الكوكب المنير ٤ / ٥١٩ ، تيسير التحرير ٤ / ٢٣٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٦٤ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ / ٨٩٠ .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢٠٩ ، المسودة ص ٥١٠ ، الإبهاج ٣ / ٢١٠ .

(٤) واختاره الرازى والبيضاوى انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٥ ، الأحكام للآمدى ٤/ ٢٠٩.

(٥) انظر : المعتمد الموضع السابق .

(٦) هو موسى بن عمران كما فى نهاية السول ٤ / ٤٢٥ ، والإبهاج ٣ / ٢١٠ ، وإرشاد الفحول ص ٢٦٤ وكثير من الكتب الأصولية. وقيل : مويس بن عمران كما فى المعتمد ٢ / ٨٩٠ ، وطبقات المعتزلة ص ٧٦ ، وهو متكلم من المعتزلة ومن الطبقة السابعة ولم تذكر سنة وفاته ووفيات معظم تلك الطبقة فى الربع الأول من القرن الثالث وقد نقل عنه الجاحظ .
انظر : ترجمته فى طبقات المعتزلة ص ٧٦ .

من المعتزلة[1] .

ومنهم من لم يقل به وهو اختيار الباقين منهم[2] .

واحتج القائلون بامتناعه بوجهين :

أحدهما : أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد على ما تقدم تقريره فى باب القياس ، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد لم يأمن من اختياره المفسدة ؛ لأن اختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة وذلك مخل بمقصود الشرائع .

وجوابه : منع المقدمة الأولى ، وقد تقدم ما فى ذلك نفياً وإثباتاً .

سلمناه لكنه لما قال له : لا تحكم إلا بالصواب أمناً من اختيار المفسدة[3] .

وثانيهما : أنه لو جاز هذا التكليف ، فلا يخلو إما أن يجوز بناء على أن الفعل قبل اختياره ما كان مصلحة ، وإنما صار كذلك باختيار المكلف ، والقسمان باطلان فبطل القول بذلك .

وإنما قلنا : إنه لا يخلو عن الأمرين ؛ لأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد على ما تقدم تقريره فيستحيل أن يشرع حيث لا مصلحة قبل الفعل وعنده .

وإنما قلنا : إن القسمين باطلان ؛ أما الأول فلوجوه :

أحدها : أنه إن جاز له الحكم على هذا الوجه فى حادثة أو حادثتين ، دون الحوادث الكثيرة لزم صرف الإجماع ضرورة أنه لا قائل بالفصل .

وإن جاز له ذلك فى الحوادث الكثيرة فهو أيضاً باطل ؛ لأنه يمتنع حصول الإصابة بالاتفاق فى الأشياء الكثيرة ؛ ولهذا لا يجوز أن يقال للأمى : اكتب

(١ ، ٢) انظر : المعتمد الموضع السابق ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٤ ، الأحكام للآمدى الموضع السابق .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ٢١٤ .

مصحفاً ، فإنك لا تكتب إلا ما طابق ترتيب القرآن ، وللجاهل : أخبر فإنك لا تخبر إلا بالصدق ، ولأنه لو جاز الإصابة فى الأشياء الكثيرة على سبيل الاتفاق لبطل دلالة الأحكام والاتفاق فى العلم على علم فاعله ؛ لاحتمال أن يقال : إن ذلك على سبيل الاتفاق، وكذلك تبطل دلالة الأخبار عن الغيب على النبوة .

وثانيها : أن الحكم بالشىء مشروط بالعلم أو الظن[1] بحسنه لئلا يقدم المكلف على فعل المفسدة فلو جاز الحكم بالشىء قبل العلم أو الظن بحسنه لزم وجود المشروط بدون الشرط وهو محال .فإن قلت لانسلم أنه حكم بالشىء قبل العلم أو الظن بحسنه وهذا لأنه علم حسنه بقوله : إنك لا تحكم إلا بالحق وهو يتضمن كونه حسناً ؛ فإن الحكم بما ليس بحسن على تقدير رعاية المصالح ليس بحق .

قلت:ذلك إنما نعرفه بعد الحكم فأما قبل الحكم فلا يكون المحذور لازماً[2] .

وثالثها : لو جاز ما نحن فيه لجاز أن يقال له : صدق بالنبوة من شئت فإنك لا تصدق الأنبياء ، وكذب بالنبوة من شئت فإنك لا تكذب الأنبياء ولجاز فى مسائل الأصول من غير تعلم واعتماد على دليل ألبتة ، ولجاز أن يفوض إليه تبليغ أحكام الله ووعده ووعيده من غير وحى ينزل عليه نحو أن يقال له : بلغ عنا من الأحكام وأخبر بالثواب أو العقاب ما شئت فإنك لا تبلغ ولا تخبر إلا بالحق لكن كل ذلك باطل بالإجماع فكذا ما نحن فيه[3] .

ورابعها : أنه / (٣٤٧ / أ) لو جاز ذلك فى حق النبى أو العالم لجاز فى حق العامى ، والجامع : الأمن من الوقوع فى الخطأ والباطل لكنه غير جائز بالإجماع فكذا ما نحن فيه[4] .

---

(١) فى الأصل : (النظر) والمثبت من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٧ ، ١٨٨ ، التحصيل ٢ / ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

(٤) انظر : المحصول الموضع السابق .

وأما بطلان القسم الثانى فلوجهين :

أحدهما : أن على هذا التقدير لا يكون ذلك تكليفاً ؛ لأن حاصله راجع إلى قوله : إن اخترته فافعل ، وإلا فلا ، ومعلوم أن ذلك ليس تكليفاً .

وثانيهما : أن المكلف لا ينفك من الفعل والترك ، ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه ؛ بخلاف التخيير فى الكفارات الثلاث ، فإنه يمكنه الانفكاك عنه أجمع[1] .

وجوابه : أنه أيضاً مبنى على وجوب رعاية المصالح فى أحكام الشرع وهو ممتنع عندنا .

سلمناه لكن لا نسلم امتناع القسم الأول .

قوله : **أولاً** : لو جاز الحكم على هذا الوجه فإما أن يجوز فى حكم - أو حكمين، أو فى الأحكام الكثيرة .

قلنا : لم لا يجوز على الوجه الأول وما ذكرتم من لزوم خرق الإجماع فممنوع .

سلمناه لكن لم لا يجوز فى الأحكام الكثيرة .

قوله : الإتفاقى لا يكون أكثرياً .

قلنا : لا نسلم وهذا لأن جوازه مرة ومرتين يفيد جوازه مراراً ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، والأمثلة المذكورة ان لم يكن بينها وبين ما نحن فيه فرق [منعنا الحكم فيها وإن كان بينهما فرق][2] امتنع القياس لأن مع قيام الفرق يمتنع القياس على أن القياس لا يفيد[3] اليقين .

---

(۱) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٣) فى الأصل : (لا يقبل) والمثبت من (ص) .

سلمنا أن الاتفاقى بجميع جهاته لا يكون أكثرياً ، لكن ما نحن فيه ليس كذلك بل هو اتفاقى من حيث المصلحة ومعلوم السبب من حيث إنه لا يأتى إلا بالمصلحة فلم قلت إن مثله من الاتفاقى لا يكون أكثرياً ؟ ثم جواز كونه أكثرياً حينئذ بين * ، وبهذا خرج الجواب عن قوله إنه يبطل دلالة أحكام الفعل على العلم ؛ لأن ذلك اتفاقى بجميع جهاته ، ولأنا لا نجوز ذلك ولو مرة واحدة على سبيل الاتفاق .

وعن الوجه الثانى : أنا لا نسلم أن ما نحن فيه حكم بالشىء قبل العلم أو الظن بحسنه ؛ وهذا لأن معنى ما نحن فيه أنك إن اخترت الفعل فاحكم على الأمة بالفعل ، وإن اخترت الترك فاحكم عليهم بالترك ، وذلك ليس حكماً بالشىء قبل العلم أو الظن بحسنه بل بعده ؛ لأنه بالفعل علم أو ظن حسنه ثم حكم به على الأمة فلم يلزم منه ما ذكرتم من المحذور .

وأجيب أيضاً : بالنقض بما إذا أفتى أحد المفتيين المتساويين بالحظر ، والآخر بالإباحة فإن المستفتى مخير فى العمل بأيهما شاء مع أن ذلك قبل العلم أو الظن بحسنه أو قبحه .

وفيه نظر ؛ لأن فعل العامى غير مشروط بالعلم أو الظن بحسن الفعل بل ما أفتى به المفتى ؛ بخلاف المجتهد فإنه لا يجوز له أن يفعله ويحكم ما لم يغلب على ظنه اشتمال الفعل على المصلحة فلم يحصل .

سلمنا أنه حكم قبل العلم أو الظن بحسن الفعل لكن ما هو المقصود من اشتراط ذلك وهو أن يأمن المكلف من فعل القبيح حاصل فيما نحن فيه بالطريق الأولى ؛ لأنه حين يفعل الفعل بناء على غلبة ظنه بحسنه أو علمه بحسنه جاز أن لا يكون علمه وظنه مطابقاً فيقع فى فعل المفسدة بخلاف ما إذا قال له الشارع : احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق فإن احتمال ذلك غير متصور

(*) نهاية الورقة (١٨٥) من نسخة (ص) .

فيه ، وإذا كان كـذلك كان جواز الفعل فيه أولى من جواز الفـعل فيما إذا ظن حسنه أو علم .

وعن الثالث : منع امتناع اللوازم المذكورة .

فإن قال بعض القائلين بجواز مـا نحن فيه وبامتناع تلك اللوازم لم يلزم أن يقول غيره بذلك .

سلمناه لكن الفرق بيـنهما قائم ؛ وذلك لأن الفـروع مما يكتفى فيـها بالظن ويسوغ فيهـا الاجتهاد بناء على الأمارات فجاز أن يفـوض إلى رأى المجتهد ، وجعل اختياره علامة على كونه مـصلحة وصواباً بخلاف ما ذكرتم من المسائل فإن المطلوب فيها القطع بناء على الأدلة القاطعة فلم يلزم من جواز ذلك القول فى مسائل الفـروع جوازه فى مسائل الأصول ، ويخص مـسألة تبليغ الأحكام والوعد والوعيد بأن ذلك يورث وهماً وريبـةً فى الوحى والنبوة ؛ لاحتمال أن يقال : إن الأنبياء إنما يخبرون ويبلغون من[1] الأحكام ما يبلغون من غير وحى ينزل عليهم ، وأعلام يعلمون ، بل من تلقـاء أنفسهم وإن كان ذلك بعد ذلك القول معهم ولا شك فى أن ذلك يوجب النفرة .

وعن الرابع : يمتنع امتناع اللازم ، والكلام فى الإجماع ما سبق .

سلمنا لكن الفرق قائم ، وهو أن ذلك غير لائق بحال العامى من حيث أنه مقلد تابع فلا يجوز أن يكون مقلداً متبوعاً .

سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثانى .

قوله أولاً : إنه ليس بتكليف .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأنه تكليف مـحقق على مـا تقدم مـن تفسيـر هذا التكليف[2].

---

(١) فى (ص) : (فى) .

(٢) انظر : ص (١٤٧٤) من الرسالة .

قوله ثانياً . إنه تكليف ما لا ينفك المكلف عنه

قلنا . لا نسلم وسنده ما تقدم من تفسير هذا التكليف ، ثم هو منقوض بما إذا أفتى مفتيان متساويان فى اعتقاد المستفتى أحدهما بالحظر ، والآخر بالإباحة فإن جميع ما ذكرتم آت فيه فكل ما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا ها هنا[1] .

واحتج القائلون بإمكانه بوجوه :

أحدها : أنه لو كان ممتنعاً فإما أن يكون امتناعه لذاته وهو باطل ؛ لأنا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال نظراً إلى ذاته ، أو لأمر من خارج وهو أيضاً باطل لأن الأصل عدمه فمن ادعى فعليه بيانه .

وأجيب : بأنه تمسك بالأصل وهو لا يفيد إلا الظن والمسألة علمية .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يمتنع لأمر خارجى وهو كونه متضمناً للنفرة إن كان ذلك فى حق النبى ، أو لكونه مخلاً بمقصود الاجتهاد إن كان ذلك فى حق المجتهد.

سلمناه لكنه يقتضى أن يكون ممكناً عقلياً ولا يلزم منه أن لا يكون ممتنعاً عادياً فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟ فإن ادعاء امتناعه أعم من ادعاء امتناعه عقلاً ، ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام .

وثانيها : أن الواجب من خصال الكفارة ليس إلا الواحد بالدلائل التى تقدم ذكرها فى مسألة الواجب المخير[2] ثم إنه تعالى فوضها إلى المكلف لما علم أنه لا يختار إلا ذلك الواجب ، وإذا جاز ذلك جاز ما نحن فيه لأنه مثله أو أولى منه بالجواز .

وجوابه : أنه مبنى على أن الواجب فى /(٣٤٨ / أ) خصال الكفارة واحد

---

(١) انظر : الأجوبة المتقدمة فى: المعتمد ٢ / ٨٩١ - ٨٩٣ المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠٢ - ٢٠٦ .

(٢) انظر الجزء الأول ورقة (٧٨)

معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهو باطل لما تقدم من تقرير دلائله

سلمناه لكن لا يلزم من جواز ذلك جواز ما نحن فيه وإلا لزم جواز ذلك في حق العامي ضرورة جواز التخيير في خصال الكفارة له لكن ذلك باطل لمساعدة الخصم عليه[1] .

وثالثها : إذا أفتى[2] للمستفتي مفتيان متساويان في اعتقاد المستفتي أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فإنه يجوز ذلك ويختير المستفتي في الأخذ بقول أيهما شاء وفاقاً ، وإذا جاز ذلك جاز ما نحن فيه إذ لا فرق بين أن يقال : اعمل بقول[3] أيهما شئت فإنك لا تعمل إلا الصواب . وبين أن يقال : اعمل ما شئت فإنك لا تفعل إلا الصواب[4] .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه لا فرق بينهما ؛ وهذا لأن كل واحد من ذينك القولين مبني على الدليل بطريق الاجتهاد فيحتمل الترجيح ، فلما امتنع ذلك لتساوي المجتهدين صير إلى التخيير كما في حق المجتهد بالنسبة إلى الدليلين ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك بل هو قول بمجرد الميل والاختيار فلا يلزم من جواز الأول جواز* الثاني .

سلمناه لكنه يقتضي جواز ذلك في حق العامي وهو باطل وفاقاً .

سلمنا سلامته عن النقض لكنه قياس لا يفيد اليقين والمسألة علمية .

ورابعها : أن المعتمد في صحة التكليف أن يكون المكلف متمكناً من الخروج عن عهدة التكليف ، وما نحن فيه كذلك لأنه إذا قال الله تعالى له : احكم بما

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠١ ، ٢٠٧ .

(٢) في الأصل : (إذا أفتى المفتي) والمثبت من (ص) .

(٣) كلمة (بقول) ساقطة من (ص) .

(٤) انظر : المصدر السابق .

(*) نهاية الورقة (١٨٦) من نسخة (ص)

شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب ، أو افعل ما شئت فإنك لا تفعل إلا الحق علم أن كل ما يختاره صواب فكان آمناً من فعل القبيح ، فكان متمكناً من الخروج عن عهدة التكليف فوجب القطع بجوازه[1] .

وجوابه : بعض ما سبق ، ويخصه أن المعتبر فى صحة التكليف أن يأمن[2] المكلف من فعل القبيح قبل الفعل لعلمه أو ظنه بكون المكلف به غير مشتمل على القبح بناء على دليل أو أمارة وما نحن فيه ليس كذلك فلم يلزم الجواز .

وخامسها : إذا جاز الحكم بالأمارة الظنية مع جواز الخطأ فيها عن الصواب جاز الحكم بما يختاره المكلف من غير دليل وإن جاز عدوله عن جهة الصواب وجوابه بعض ما سبق ويخصه أنه لا يلزم من جواز العمل بالأمارة مع كونها مفيدة للظن جواز العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم وفيه نظر[3] .

واحتج من قال بعدم وقوعه بوجهين :

أحدهما : أنه لو كان الرسول عليه السلام مأموراً بأن يحكم على وفق إرادته من غير دليل لما كان منهياً عن اتباع الهوى ؛ لأنه لا معنى له إلا الحكم بكل ما يميل قلبه إليه من غير دليل ، لكنه كان منهياً عن ذلك لقوله تعالى **﴿ولا تتبع الهوى﴾**[4] .

لا يقال : لما قيل له ذلك القول كان ذلك نصاً من الله تعالى على حقية كل ما يميل إليه قلبه فلا يكون ذلك اتباعاً للهوى ؛ لأنا نقول : فعلى هذا التقدير اتباع الهوى فى حقه غير متصور ، فلا يجوز أن ينهى عنه؛ لأن النهى عن غير

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠١ .

(٢) فى (ص) : (يأتى) .

(٣) انظر: فى هذه المناقشات : المعتمد ٢ / ٨٩٤ - ٨٩٦ المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠١، ٢٠٧ الأحكام للآمدى ٤ / ٢١٣ التحصيل ٢ / ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

(٤) سورة (ص) الآية (٢٦) .

المتصور قبيح .

وجوابه : أنه لو دل على عدم الوقوع فإنما يدل فى حق الرسول دون غيره ، فالدعوى عامة ، والدليل خاص وهو غير جائز .

سلمناه لكن لا نسلم أن النهى عن غير المقصود غير جائز .

سلمناه لكن لعل ذلك قبل أن يقال له : احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق فلا يكون حينئذ بينهما منافاة [1] .

وثانيهما : أنه لو قيل له - عليه السلام - احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق لما قيل له: لم فعلت كذا لكن قيل له ذلك قال الله تعالى : **﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾**[2] وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم .

جوابه بعض ما تقدم فى الوجه الأول[3] ، ويخصه أنه ليس عتاباً على ترك الحق بل هو عندنا عتاب على ترك الأحق[4] فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

واحتج من قال بوقوعه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى **﴿ كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ﴾**[5] أضاف التحريم إليه فدل على أنه مفوض إليه وهذا إنما يدل على الوقوع فى حق غير نبياً - ﷺ - .

وجوابه : أنه يحتمل أن يكون ذلك التحريم بالنذر ، أو الاجتهاد ، وحينئذ تحسن الاضافة إليه فلم يدل على صورة النزاع ، وإثبات التحريم بالنذر ربما كان جائزاً فى شرعهم ، ويحتمل أيضاً أن يكون باليمين ؛ فإن اليمين تحرم

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٠٦ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٤٣) .

(٣) انظر : المصدر السابق.

(٤) فى (ص) : (اللاحق) .

(٥) سورة آل عمران ، الآية (٩٣) .

عند بعض المجتهدين من أمتنا فربما كان ذلك ثابتاً فى شرعهم[(١)] .

وثانيها : ما روى عنه عليه السلام أنه لما قال فى مكة : لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر فقال : إلا الإذخر ، فهذا الحكم ما كان بالوحى ؛ لأنه لم يظهر علامة نزول الوحى فيكون بناء على أنه فوض إليه وإلا لما صح .

لا يقال : هذا الحديث متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضى جواز الاستثناء المنفصل وهو غير جائز على ما تقدم تقريره . وحينئذ يصار إلى تأويله وليس البعض أولى من البعض فيكون محتملاً فلا يصح الاستدلال به ؛ لأنا نقول : ليس استدلالنا من جهة حقيقة اللفظ ومجازه حتى يتجه ما ذكرتم بل من جهة أنه شرع الحكم من تلقاء نفسه من غير وحى نزل عليه فى تلك اللحظة فى خصوص تلك القضية على أنا نمنع أنه متروك الظاهر ؛ وهذا لأن السكوت اليسير لا يقطع اتصال الكلام بعضه[(٢)] ببعض فلعل سكوته عليه السلام فى تلك اللحظة اللطيفة التى تكلم بها العباس يسير فلما قال العباس[(٣)] ذلك[(٤)] وصله بما قبله .

وثالثها : نادى مناديه عليه السلام يوم فتح مكة « أن اقتلوا مقيس بن صبابة، وابن أبى سرح وإن وجدتموهما متعلقين بأستار الكعبة » ثم عفا عن ابن أبى سرح بشفاعة عثمان ، ولو كان الله تعالى أمر بقتله ما قبل شفاعة عثمان وغيره إلا بوحى آخر ، ولم يوجد ذلك لما أن له علامة كانوا يعرفونها وما ظهر فى ذلك الوقت شىء من ذلك .

ورابعها :أنه نادى مناديه « لا هجرة بعد الفتح » حتى استفاض ذلك وبينما

---

(١) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠٠ ، ٢٠٦ .

(٢) فى ص : (بعضاً) .

(٣) كلمة (العباس) ساقطة من (ص) .

(٤) الهمزة ساقطة من (ص) .

المسلمون كذلك إذ أقبل مجاشع بن مسعود بالعباس بن عبد المطلب شفيعاً ليجعله مهاجراً بعد الفتح فقال /(٣٤٩ / أ) « اشفع عمى ولا هجرة بعد الفتح » .

وخامسها : أنه لما قتل النضر بن الحارث(١) جاءته بنت النضر بن الحارث فأنشدته:

أمحمد ولأنت ضنؤ نجيبة من قومها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام : « أما أني لو كنت سمعت شعرها ما قتلته » ولو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع شعرها ألف مرة . فدل ذلك على أنه كان مفوضاً إليه حتى كان يمكنه القتل أو العفو على حسب ما كان يختار .

وسادسها:قوله عليه السلام « عفوت لكم عن الخيل والرقيق »(٢) وذلك يدل

---

(١) هو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف من بنى عبد الدار من قريش ، صاحب لواء المشركين ببدر ، كان من شياطين قريش ، وممن كان يؤذى رسول الله-ﷺ - له اطلاع على كتب الفرس وأخبارهم وغيرهم . وكان كلما جلس الرسول - ﷺ - فى مجلس يخلفه ويحدث قريشاً بأخبار الأمم السابقة وملوك الفرس ، وكان يقول : « أنا والله - يا معشر قريش - أحسن حديثاً منه فهلم إلى ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه » ، أسر فى معركة بدر ، وأمر به الرسول ﷺ فقتل على مقربة من المدينة . انظر : سيرة ابن هشام ١ / ٢٩٩ - ٣٠١ ، ٣٥٠ ، ٦٤٤ وصاحبة الأبيات هى ابنته « قتيلة » وهى من المسلمات ، ووردت هذه الأبيات فى الإصابة فى ترجمة قتيلة ٤ / ٣٨٩ .

وهذا البيتان من قصيدة مطلعها :

يا راكباً إن الأثيل مظنة . . . من صبح خامسة وأنت موفق

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الزكاة ، باب فى زكاة السائمة ١ / ٣٦٣ عن على - رضى الله عنه - وأخرجه عنه الترمذى فى أبواب الزكاة ، باب ما جاء فى زكاة الذهب والورق ٢/٦٦ ونقل عن البخارى تصحيح الحديث .

وأخرجه عنه النسائى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الورق ٥ / ٣٧ .

وأخرجه عنه ابن ماجه فى أبواب الزكاة ، زكاة الورق والذهب ١ / ٣٢٩ . ==

على أنه من جهته بطريق التفويض وهو المطلوب .

وسابعها : « روى أنه عليه السلام قال : يا أيها الناس كتب عليكم الحج فقال، الأقرع بن حابس [1]: أكل عام يا رسول الله « يقول ذلك والرسول ساكت فلما أعاد * قال : والذى نفسى بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها دعونى ما ودعتكم[2] .

وثامنها : أن ابن عباس قال : - أخر رسول الله - ﷺ - العشاء - ذات ليلة فخرج ورأسه يقطر فقال : لولا أن أشق على أمتى لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين[3] .

== وأخرجه عنه الإمام أحمد فى المسند ١ / ٩٢ ، ١١٣ ، ١١٤ .

(١) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمى المجاشعى الدارمى ، وفد على النبى - ﷺ - وشهد فتح مكة وحنيناً والطائف وهو من المؤلفة قلوبهم ، قيل : إنه قتل باليرموك. له ترجمة فى الإصابة ١ / ٥٨ .

(*) نهاية الورقة (١٨٧) من نسخة (ص) .

(٢) أخرجه مسلم فى كتاب الحج ، باب فرض الحج مرة فى العمر ٢ / ٩٧٥ من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - وليس فيه التصريح باسم الأقرع بن حابس - رضى الله عنه - وأخرجه أبو داود فى كتاب المناسك ، باب فرض الحج ١ / ٤٠٠ من حديث ابن عباس - رضى الله عنهما - وفيه التصريح باسم الأقرع بن حابس . وأخرجه الترمذى فى أبواب الحج، باب ما جاءكم فرض الحج ٢ / ١٥٤ عن على ابن أبى طالب - رضى الله عنه - قال وفى الباب عن ابن عباس وأبى هريرة رضى الله عنهم .

وأخرجه النسائى فى كتاب مناسك الحج ، باب وجوب الحج ٥ / ١١٠ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - وفيه التصريح باسم الأقرع بن حابس .

وأخرجه ابن ماجه فى أبواب المناسك ، فرض الحج ٢ / ١٥٤ عن ابن عباس - رضى الله عنهما - وقال : « هذا إسناد صحيح » ووافقه الذهبى .

(٣) أخرجه البخارى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - بلفظ : « أعتم رسول الله -ﷺ- ليلة بالعشاء ، حتى رقد الناس واستيقظوا، ورقدوا واستيقظوا ، فقام عمر ابن الخطاب فقال: الصلاة ، قال عطاء: قال ابن عباس : فخرج نبى الله - ﷺ -==

ونحوه قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[1] ولو كانت هذه الأحكام ثابتة بالوحى لما جاز تركه ، ولو كان غير موحى إليه لما جاز له أن يقول لشرعت فلم يبق[2] إلا أن يقال إنه مفوض إليه بحسب اختياره.

وتاسعها : قال جابر : لما قيل لرسول الله ﷺ إن ماعزاً رجم فقال « هلا تركتموه حتى أنظر فى أمره »[3] فلو لم يكن حكم الرجم مفوضاً إليه لما

==-كأنى أنظر إليه الآن ، يقطر رأسه ماء ، واضعاً يده على رأسه ، فقال : (لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم أن يصلوها هكذا) . كتاب مواقيت الصلاة ، باب النوم قبل العشاء لمن غلب ١ / ٢٠٨ .

وأخرجه عنه مسلم بهذا اللفظ فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب وقت العشاء وتأخيرها ١ / ٤٤٤ - .

وأخرجه عنه النسائى باختلاف يسير فى كتاب الصلاة ما يستحب من تأخير العشاء١/ ٢٦٥ ولفظه : « ... فخرج رسول الله - ﷺ - والماء يقطر من رأسه وهو يقول: إنه الوقت لولا أن أشق على أمتى » .

وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده انظر :الفتح الربانى ٢ / ٢٧٦ بنحوه وفيه فقال عمر يا رسول الله نام النساء والولدان فخرج فقال : لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم أن يصلوها هذه الساعة .

(١) أخرجه البخارى فى كتاب الجمعة ، باب السواك يوم الجمعة ١ / ٣٠٣ من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - .

وأخرجه مسلم عنه فى كتاب الطهارة ، باب السواك ١ / ٢٢٠ .

وأخرجه أبو داود عنه فى كتاب الطهارة ، باب السواك ١ / ١١ .

وأخرجه الترمذى عنه فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى السواك ١ / ٣٤ .

وأخرجه النسائى عنه فى كتاب الطهارة ١ / ١٢ .

وأخرجه ابن ماجه عنه فى كتاب الطهارة ، باب السواك ١ / ٥٨ .

وأخرجه أحمد عنه فى المسند ٢ / ٢٤٥ .

(٢) كلمة (يبق) ساقطة من (ص) .

(٣) حديث رجم ماعز تقدم تخريجه فى ص (٧٥٧) من هذه الرسالة . ==

قال ذلك .

وعاشرها : ما روى أنه عليه السلام قال « كنت نـهيتكم عن زيارة القبور ألا فـزوروها وعن لحوم الأضـاحى ألا فانتـفـعوا بهـا » وذلك يدل على أن الحل والحرمة مفوض إليه فى ذلك .

وحادي عشرها : روى عن النبى عليه السلام أنه قال: « إن[1] عشت إن شاء الله تعالى أن أنهى أمتى أن يسموا نافعاً وأفلح وبركة[2] »وهذا الكلام يدل على أن له ذلك بطريق التفويض وإلا فبدونه وبدون الوحى الصريح باطل وفاقاً.

== وأما هذه الزيادة فقد وردت فيما أخـرجه أبو داود فى كتاب الحدود ، باب رجم ماعز بن مالك ٢ / ٤٥٧ وفيه : (. . . فلما رجم فوجـد مس الحجارة [جزع] فخرج يشتد فلقيه عبد الله بن أنيس وقد عجـز أصحابه فنزع له بوظيف بعير فرماه به فقتله، ثم أتى النبى ﷺ فـذكر ذلك له فـقال : « هلا تركتـموه لعله أن يتـوب فيـتوب الله عليه».

كما ورد عند أبى داود بلفـظ : (. . . فرجمناه فوجد مس الحـجارة صرخ بنا : يا قوم ردونى إلى رسول الله ﷺ فإن قومى قـتلونى وغرونى من نفسى ، وأخبرونى أن رسول الله ﷺ غير قاتلى « فلم ننزع عنه حتى قتلناه فلما رجعنا إلى رسول الله ﷺ، وأخبرناه قال : فهلا تركتموه وجئـتمونى به » ليتثبت رسول الله ﷺ منه ، فأما لترك حد فلا » انظر :سنن أبى داود ٢ / ٤٥٧ .

ويشهد له مـا أخرجه الترمذى بنحـوه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ : « هلا تركتموه » فى كتاب الحدود باب درء الحد عن المعترف إذا رجع ٢ / ٤٤٠ وقال: هذا حديث حـسن ، وأخرجه عنه ابن ماجـه فى أبواب الحدود باب الرجم ٢ / ٨٦ وأخرجه عنه الإمام أحمد فى مسنده ٢ / ٤٥٠ .

وأخرجه عنه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الحدود باب المعترف بالزنا يرجع عن إقراره ٨ / ٢٢٨ .

(١) فى الأصل وفى (ص) ، (انى) .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب الأدب ، باب فى تغيير الاسم القبيح ٢ / ٥٨٧ من حديث جابر - رضى الله عنه - .

وأخرجه عنه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الأدب ٤/ ٢٧٤ .

وثانى عشرها : قوله عليه السلام : « لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى رأيت فارس والروم تفعل ذلك فلا يضر أولادها شيئاً »[1] فحكم بمجرد رأيه .

وجواب الكل : أنا لا نسلم أن ذلك بطريق التفويض ؛ وهذا لأنه يجوز أن يكون بطريق الوحى .

قوله : له علامات يعرفونها .

قلنا : ذلك فى الغالب ولزومها فى كل مرة ممنوع .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يقال : إنه ورد الوحى بها قبل تلك الوقائع مشروطاً مثل أن يقال : لو استثنى أحد شيئاً فاستثن له ذلك ، أو لو قلت فى سؤال وجوب الحج كل عام لوجب كل عام وكذا نظائره .

سلمناه أنه ليس بطريق نزول الوحى فلم لا يجوز أن يكون بطريق الإلهام ؟

وهو إن كان وحياً لكنه ليس من الوحى الذى تظهر له العلامات ، وإذا كان كذلك لم يكن فقد العلامات قادحاً فيه ، ثم الذى يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى**﴾[2] .

سلمناه ولكن لم لا يجوز أن يكون بالاجتهاد ؟ وعلى هذا التقدير لا يلزم صحة مذهب الخصم . وإذا ظهر ضعف مأخذ الفرق الجازمين وجب التوقف على ما هو مختار الشافعى - رضى الله عنه - [3].

---

(١) أخرجه مسلم فى كتاب النكاح ، باب جواز الغيلة وهى وطء المرضع وكراهته العزل ١٠٦٦/٢ من حديث جذامة بنت وهب الأسدية .
وأخرجه عنها النسائى فى كتاب النكاح ، باب الغيلة ٦ / ١٠٦ ، ١٠٧ .
وأخرجه عنها مالك فى الموطأ فى كتاب الرضاع ، باب جامع ما جاء فى الرضاعة ٢/ ٦٠٨ قال مالك : والغيلة أن يمس الرجل امرأته وهى ترضع .

(٢) سورة النجم ، الآية (٣) و (٤) .

(٣) انظر : فى مناقشة ما احتج به على الوقوع :
المعتمد ٢ / ٨٩٦ - ٨٩٩ المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠٦ الأحكام للآمدى ٤ / ٢١٣ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣٠٣ التحصيل ٢ / ٣٢٩ الإبهاج ٣/ ٢١٢ فواتح الرحموت ٢ / ٣٩٨ .

المسألة الثامنة

ذهب الشافعى - رضى الله عنه - وأصحابه إلى أنه يجوز الاعتماد فى إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل فيه[١] خلافاً لبعضهم[٢] .

مثاله : اختلاف الناس فى دية اليهودى :

فمنهم من قال كالحنفية[٣] : إن دية اليهودى كدية المسلم ، ومنهم من قال: كالمالكية[٤] : إن ديته نصف دية المسلم . ومنهم من قال : ديته ثلث دية المسلم(٥) وأخذ(٦) الشافعى - رضى الله عنه - بذلك ؛ لأنه أقل ما قيل واعلم أن هذه القاعدة مبنية على قاعدتين :

أحدهما : الإجماع .

وثانيهما : البراءة الأصلية .

فإن الأمة لما أجمعت على ذلك الأقل كالثلث فى مسألتنا فإن من قال بوجوب كل دية المسلم فقد قال بوجوب ثلث ديته قطعاً ، وكذا من قال نصف ديته فقد قال بوجوب ثلث ديته ، ومن قال بوجوب ثلث ديته فقد قال به ، فالكل مطبقون على وجوب الثلث فقد حصل الإجماع بوجوب على ذلك .

---

(١) انظر : المستصفى ١ / ٢١٦ المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠٨ الأحكام للآمدى ١ / ٢٨١ الإبهاج ٣ / ١٨٧ .

(٢) انظر : الإبهاج المرجع السابق .

(٣) انظر : الهداية ٨ / ٣٠٧ .

(٤) انظر : بداية المجتهد ٢ / ٤٠٦ وبه قال الحنابلة انظر :المغنى ٨ / ٣٩٨ .

(٥) وهو قول الشافعى انظر :الأم ٦ / ٩٢ .

(٦) فى الأصل : (وأخذه) والمثبت من (ص) .

وأما البراءة الأصلية فإنها تدل على عدم الوجوب فى الكل ، ترك العمل بها فى الثلث لحصول الإجماع عليه فيبقى الباقى على أصله وحينئذ يجب المصير إليه وهذا انما يتم إذا لم يكن فى الأمة من يقول بعدم وجوب شىء منها ، فإن بتقدير ذلك لا يكون القول بوجوب الثلث قول كل الأمة ، وأن لا يكون هناك دليل سمعى من نص أو قياس دال على الأكثر ، فإن بتقدير ذلك لا يصح أن يتمسك بالبراءة الأصلية على نفى الزائد لأنها ليست بحجة مع الناقل السمعى(١) . وكلام الإمام يشعر باشتراط عدم ورود الدليل السمعى بالأقل وعلل بأنه لو ورد فيه شىء كان الرجوع إلى أقل ما قيل لأجله لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل(٢) .

وهذا فيه نظر ؛ لأن هذا الاحتمال قائم فى كل الإجماع مع أنه لا ينفى حجيته فكذا ما نحن فيه ، ثم الذى يؤكد أن دية اليهودى مثال للمسألة مع أنه ورد فيه الدليل السمعى على ما اعتقده أصحابنا .

لا يقال : خالفتم هذا الأصل فى العدد الذى تنعقد به الجمعة فإنكم شرطتم فى ذلك الأربعين(٣) وهو ليس أقل ما قيل فيه بل أقل ما قيل فيه غيره .

---

(١) انظر :المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٠٩ - ٢١١ نهاية السول ٤ / ٣٨٢ ، ٣٨٣ .

(٢) انظر :المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١١ .

(٣) اختلف العلماء فى العدد الذى تنعقد به الجمعة على أقوال كثيرة أهمها ما يلى : -

١ - أنها تنعقد بثلاثة أحدهم الإمام ، وهو مذهب أبى يوسف .

٢ - أنها تنعقد بأربعة أحدهم الإمام ، وبه قال الإمام أبو حنيفة .

٣ - أنها تنعقد بأربعين ، وهو مذهب الإمام أحمد فى المشهور عنه ، وهو مذهب الإمام الشافعى . والرواية الأخرى عن الإمام أحمد : لا تنعقد بأقل من خمسين .

٤ - تنعقد بجمع كثير من غير قيد وهذا مذهب الإمام مالك ، فالمشهور من مذهبه أنه لا يشترط عدد معين ، بل تشترط جماعة تتقرى بهم قرية ويقع بينهم البيع ، ولا تنعقد بالثلاثة والأربعة ونحوهم .

وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى (٢ / ٤٢٣) : ولعل هذا المذهب أرجح المذاهب ، انظر :بقية الأقوال وتفصيل المسألة بأدلتها فى : ==

وكـذا خـالفـتم /(٣٥٠ / أ) هذا الأصل فى عـدد الغـسل من ولوغ الكلب[1] فإن أقل مـا قيل فـيه ثلاثة وأنتم لا تقولون ؛ لأنا نـقول : لا نسلم مخالفـة هذا الأصل ؛ وهذا لأن شرطه عدم ورود الدليل السمـعى على الأكثر على ما تقدم ذكـره فى المثالين المذكورين ولم يوجد هذا الشرط فى اعـتقادنا ؛ لأنا نعتقد وجود الدليل السمعى على الأكـثر ، فلم يمكن التمسك فيه بالبراءة الأصلية فلم يمكن الرجوع فيهمـا إلى الأخذ بأقل ما قيل بخلاف دية اليهودى فإنا لا نعتقد وجود دليل على وجوب الأكثـر وإن كنا نعتقد وجود دليل سمعى على الأقل غير الإجماع .

فإن قلت : ما ذكرتم وإن دل على أن الأخذ بأقل ما قيل أولى لكن عندنا ما يدل على أن الأخذ بأكثر ما قـيل أولى لأنه أحوط ، وتقريره : أنه قد ثبت فى الذمة حـق واختلفت الأمـة فى الكميـة ، فقال بعـضهم : كل الـدية . وقال بعضـهم نصف الدية وقال بعـضهم : ثلث الدية . فـإذا كان الكل مـحتـملاً وفرضنا أنه لـيس على واحد منها دلـيل سمعى تعـارضت تلك الاحـتمالات فتساقطت فلا تحصل* براءة الذمة بالـيقين إلا عند أداء كل دية المـسلم فوجب القول به ليحصل الخروج عن عهدة التكليف بيقين[2] .

== المحلى ٥ / ٤٦ - ٤٩ بداية المجتـهد ١ / ١٦١ ، ١٦٢ الإفـصاح ١ / ١٦٠ المغنى ٢/ ١٧٢ المجموع ٤ / ٥٠٢ - ٥٠٥ فتح القدير ٢ / ٦٠ .

(١) ذهب الأئمة الثلاثة الشافعى وأحمد ومالك إلى وجوب غسل ما ولغ فيه الكلب سبعاً أحداهن بالتراب .

وفى الرواية الأخرى عن الإمام أحمد أنه يغسل ثمانياً أحداهن بالتراب .

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه يغسل من ولوغه كما يغسل من سائر النجاسات . فإذا غلب على ظنه زواله بغسلة أجزأ ، وإلا فـبثلاث ، أو حتى يغلب على ظنه أن النجاسة قد ذهبت .

انظر :المسألة فى : المهذب ١ / ٤٨ ، بداية المجتهد ١ / ٨٨ ، الإفصاح ١ / ٦٤، المغنى ١ / ٤٥ ، ٤٦ ، فتح القدير ١ / ١٠٩ .

(*) نهاية الورقة (١٨٨) من نسخة (ص) .

(٢) انظر :المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٣ ، الإبهاج ٣ / ١٨٩ .

قلت : لما كان الأصل براءة الذمة يمتنع الحكم بكونها مشغولة إلا بدليل سمعى ، فإذا لم يوجد دليل سمعى سوى الإجماع ، وهو لا يثبت إلا أقل ما قيل لم يثبت شغل الذمة إلا بذلك الأقل .فيحصل اليقين بالخروج عن العهدة بأداء الأقل .

لا يقال : هب أنه لم يوجد دليل سمعى سوى الإجماع ، لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت فى الذمة حق أزيد من أقل ما قيل ، وحينئذ لا يحصل الخروج عن العهدة بيقين إلا بأداء الأكثر .

سلمنا أنه لابد من وجود الدليل لكن لا نسلم أنه لم يوجد ؛ وهذا لأنه يحتمل أن يكون حاصلاً لكن ربما أخطأ المجتهد فاعتقد عدم دلالة الدليل فحينئذ يكون شغل الذمة بالأكثر حاصلاً فى نفس الأمر فلا يحصل الخروج عن العهدة إلا بأدائه ؛ لأنا نقول : الجواب عن الأول : الحق أنه وإن كان لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لكن ذلك فى الأمور الحقيقية لا فى الأمور الشرعية التكليفية فإن تجويز ذلك فيه يستلزم تكليف ما لا يطاق .

بيانه فيما نحن فيه : أنه لما لم يوجد دليل سمعى سوى الإجماع ، والإجماع لم يدل إلا على أقل ما قيل كان الزائد على ذلك القدر لو ثبت لثبت من غير دليل والتكليف بالمدلول من غير دليل تكليف بما لا يطاق .

وعن الثانى : أنا إن قلنا : إن كل مجتهد مصيب فقد سقط ذلك وإن لم نقل به فالجواب : أن ذلك خلاف الأصل .

سلمناه لكن يصير حكم الله تعالى فى حقه إذ ذاك ذلك[1] الذى غلب على ظنه وإن كان خلاف الواقع وحينئذ لا يكون مكلفاً إلا بما غلب على ظنه فيخرج عن العهدة بأدائه وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع[2] .

---

(١) كلمة (ذلك) ساقطة من (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٣ ، ٢١٤ ، الإبهاج ٣ / ١٨٩ .

المسألة التاسعة

ذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأخف القولين واجب على المكلف[1] .

وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأثقل القولين واجب [2].

ومنهم من لم يوجب الأخذ بشىء من ذلك[3] .

واحتج الأولون بالمنقول والمعقول .

أما المنقول فكقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾[4] وقوله ﴿ ما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾[5] .

وقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام » .

وقوله « بعثت بالحنيفية السهلة السمحة » وكل ذلك ينافى شرع الشاق الثقيل[6] .

ولقائل : أن يقول : هذه النصوص تدل على أن الدين وما شرع فيه من الأحكام ليس فيه حرج ولا عسر ولا ضرر ؛ لأن كل ذلك تعليل للواقع وتحريض على الأخذ به وهذا لا يقتضى أن مالا حرج فيه ولا عسر ولا ضرر مشروع ؛ لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها .

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٩٤٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٤ ، الروضة ص ٣٨٦ ، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٥٢ .

(٢) انظر : المعتمد الموضع السابق المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٦ .

(٣) انظر : جمع الجوامع مع شرحه للمحلى الموضع السابق .

(٤) سورة البقرة ، الآية (١٨٥) .

(٥) سورة الحج ، الآية (٧٨) .

(٦) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٤ ، ٢١٥ .

وأما المعقول فهو : أنه تعالى غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم أولى منه على جانب الفقير المحتاج .

واعلم أن هذا المذهب يرجع حاصله إلى أن الأصل فى الملاذ : الإذن ، وفى الآلام : الحرمة[1] .

ولقائل أن يقول:أما هذا الأصل فقد تقدم الكلام فيه،وأما ما يخص ما ذكره فى هذا المقام فهو: أن التحامل على جانب الغنى الكريم إنما يكون أولى أن لو لم يكن فى التحامل على المحتاج الفقير مصلحة له فى معاده أو فى ميزانه فأما بتقدير ذلك فلا نسلم ما ذكرتم؛وهذا لأنه لا بِدْعَ فى التزام الأثقل لمصلحة تربو على مشقة الالتزام بل ذلك أولى فى نظر العقلاء فكان المصير إليه أولى .

واحتج عليه أيضاً : بأن الأخذ بالأخف أخذ بالأقل وقد ثبت وجوبه فكان الأخذ بالأخف واجباً .

وجوابه : منع المقدمة الأولى ؛ وهذا لأنه ليس من شرط الأخف أن يكون جزءاً من الأثقل حتى يكون الأخذ به أخذاً بالأقل بل قد لا يكون جزءاً منه وحينئذ لا يكون الأخذ به أخذاً بالأقل [لأن الأخذ بالأقل][2] إنما يجب إذا كان جزءاً من الأثقل كما تقدم فى المثال المذكور ، فأما إذا لم يكن كذلك فلا وحينئذ لا يكون الأخذ بالأخف أخذاً بالأقل على الإطلاق[3] .

واحتج من قال:إن الأخذ بأثقل القولين واجب بقوله - عليه السلام - «الحق ثقيل مرى والباطل خفيف وبى » ولأن الأثقل أكثر ثواباً فكان المصير إليه واجباً لقوله تعالى ﴿ **فاستبقوا الخيرات** ﴾[4] لأنه حينئذ يكون[5] من جملة الخيرات .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٥ ، ٢١٦ .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .
(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٦ .
(٤) سورة البقرة ، الآية (١٤٨) .
(٥) فى الأصل : (لا يكون) والمثبت من (ص) .

وهو أيضاً ضعيف ؛ لأن النص على تقدير صحته يدل على أن الحق ثقيل وذلك لا يقتضى أن كل حق ثقيل .

سلمناه لكن لا يقتضى ذلك أن كل ثقيل حق وكذا الكلام فى القضية الأخرى وهى قوله الباطل /(٣٥١ / أ) خفيف[١] .

أما قوله ثانياً : ولأن الأثقل أكثر ثواباً بالنسبة إلى الأخف مطلقاً ممنوع ؛ وهذا لأن الأخف الواجب عندنا أكثر ثواباً من الأثقل الغير واجب فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

وحينئذ لا يتم لكم هذه المقدمة [إلا إذا بيتم أن الأثقل واجب فيتأتى وجوبه لكونه أثقل .

سلمنا صحة هذه المقدمة مطلقاً][٢] لكن النص إنما يدل على وجوب الاستباق إلى الخيرات لا إلى الأخير والأثقل والأخف كلاهما يشتركان فى الخيرية ، فلو دلت الآية على الوجوب لدلت على وجوبهما لا على وجوب الأثقل فلم يحصل منه المطلوب .واعلم أن من جملة الطرق : طريقة الاحتياط.

قال قوم : يجب الأخذ به ؛ لقوله - عليه السلام - « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » واعلم أنها ليست طريقة بحالها بل هى إما طريقة الأخذ بأقل ما قيل ، أو طريقة الأخذ بأكثر ما قيل ، وتقدم الكلام فيهما فلا حاجة إلى الإعادة[٣] .

---

(١) انظر : المعتمد ٢ / ٩٤٠ ، المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٦ ، ٢١٧ ، الروضة ص ٣٨٦ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٧ .

النوع العشرون

الكلام فى الاستدلال ، وبيان أنواعه .

وفيه مسائل : -

المسألة الأولى

فى معنى الاستدلال .

وهو فى اللغة : عبارة عن طلب دلالة الدليل ؛ لأنه استفعال منه فهو كالاستنطاق الذى هو طلب النطق [١].

وأما الدليل فقد عرفته فى صدر الكتاب [٢].

وأما فى اصطلاح الفقهاء فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل سواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو غيرهما ، وتارة يطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة وهذا هو المطلوب* بيانه ها هنا ، وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً[٣] ، وإنما عرفناه بسلب غيره من الأدلة عنه دون العكس ، لأنه تقدم معرفة تلك الأدلة عند ذكر الاستدلال فيكون ذلك تعريفاً للأخفى بالأعرف بخلاف العكس فإنه لم يتقدم ذكر الاستدلال عند ذكر تلك الأدلة فيكون ذلك تعريفاً بالمجهول ونظائره فى التعريفات كثيرة .

---

(١) انظر : الصحاح ٤ / ١٦٩٨ ، القاموس المحيط ٣ / ٣٨٨ مادة (دل) .

(٢) انظر : الجزء الأول ورقة (٥) .

(*) نهاية الورقة (١٨٩) من نسخة (ص) ،

(٣) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٨ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ٢٨٠، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٤٢ .

إذا عرفت ذلك فاعرف أنه على أنواع فلنذكر ما تيسر منها فى مسائل :

المسألة الثانية

فيما يتعلق بالسبب والشرط والمانع .

وطريق إيراده أن يقال : وجد السبب فوجب أن يوجد الحكم وإلا لزم تخلف المسبب عنه وهو خلاف الأصل .

لا يقال : وجود السبب وحده غير كافٍ فى ذلك بل لابد من التعرض لوجود الشرط وانتفاء المانع فإنه إذا وجد بحيث وجد معه المانع ، أو انعدم معه شرط فإنه لا يجب أن يوجد الحكم معه ؛ لأنا نقول : من لا يجوز تخصيص العلة فالسؤال عنده ساقط ، ومن يجوز ذلك فله أن يقول : توقيف السبب على وجود الشرط أو انتفاء المانع خلاف الأصل لاستلزام ذلك توقف ذلك على وجود غيره فإن التأثير أو التعريف صفة للشىء فلو توقف ذلك على وجود الشىء الآخر الذى هو الشرط لزم ما ذكرنا وإنه خلاف الأصل ، ولاستلزام ذلك التعارض وهو خلاف الأصل ، وإذا كان ذلك بخلاف الأصل فلا يشترط ذكره فإن عدم التوقف ثابت بالأصل ، ولأن الأصل عدم التوقف ضرورة أن الأصل فى الأشياء العدم ، وإذا كان كذلك فلا يتعرض لذلك اكتفاء بالأصل إلى أن يبين الخصم خلافه بإجماع أو نص فحينئذ يجب التعرض لذلك هذا فى جانب الوجود .

فأما فى جانب العدم فيقال فيه : انتفى السبب فينتفى الحكم ، أو انتفى شرط من شرائطه فينتفى الحكم وذلك بعد أن يثبت اشتراطه بطريقه ، أو وجد المانع منه فينتفى الحكم عملاً بالمانع .

لا يقال : هذا ليس بدليل لأنه استدلال بعدم الدليل وهو عدم السبب فلا

يكون ذلك دليلاً لأن عدم الدليل لا يكون دليلاً ، لأنا نمنع ذلك لأن المعنى من الدليل ما لو جدد النظر إليه لزمه الحكم بالمطلوب إما قطعاً ، أو ظاهراً ، سواء كان عـدمياً أو وجـودياً ، وما ذكـرنا كذلك فوجب أن يكـون دليلاً ، ثم من المعلوم أنه ليس نصاً وقياساً فكان استدلالا .

لا يقال : لا نسلم أن كل مـا ذكرتم ليـس بقيـاس ؛ وهذا لأنا الاستـدلال بوجود السـبب على وجود المسـبب يتوقف على كونه سـبباً لـه وهو إنما يثبت بالمناسبة أو بترتيب الحكم على الوصف فـيكون آيلاً إلى القياس ؛ لأنا نقول : إن منعنا القياس فى الأسباب فالأمر ظاهر ، وإن لم نمنع ذلك على ما هو رأى أصحابنا فلا شك أن إثبات السببية ليس منحصراً فيه بل يمكن إثباته بنص يدل عليه أو إجماع والثابت بالنص والإجماع لا يكون نصاً وإجماعاً .

سلمناه لكن الثابت بالقياس لا يكون قياساً كما فى النص[1] .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدى ٤ / ١١٨ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨١، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٢ / ٣٤٢ .

المسألة الثالثة

في الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم .

وتقريره : إن الحكم الشرعي لابد له من دليل ؛ لأنه لو كان ثابتاً من غير دليل فإما أن نكون مكلفين به أو لا نكون ، وهذا الثاني باطل لأنه لا معنى للحكم الشرعي إلا خطاب متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فثبوته بدون الاقتضاء أو التخيير باطل وإذا بطل[1] ،هذا القسم تعين الثاني ، وهو أيضاً باطل ؛ لأن التكليف بالشيء من غير الشعور به ومن غير طريق يفضي إلى الشعور به تكليف ما لا يطاق فثبت أنه لو كان ثابتاً لكان عليه دليل ، والدليل إما النص ، أو الإجماع ، أو القياس[2] .

والدليل عليه وجوه :

أحدها : حديث معاذ ، فإنه يدل على انحصار مدارك الأحكام في الثلاثة ، زدنا فيه الإجماع لدليل منفصل فيبقى الباقي على الأصل .

وثانيها : التمسك بالأصل ، وتقريره ظاهر ، ترك العمل به في الأدلة الثلاثة فوجب أن يبقى فيما عدا هذه الثلاثة على الأصل .

وثالثها : أنه لو حصل شئ من الأدلة غير هذه الثلاثة لكن ذلك من الأمور العظام؛ لأن ما يجب الرجوع إليه في أحكام الشرع نفياً وإثباتاً في الوقائع الحادثة لا شك أنه من الأمور العظام /(٣٥٢ / أ) فلو كان ذلك حاصلاً لوجب نقله واشتهاره ، ولو كان كذلك لعرفناه بعد البحث والطلب ؛

---

(١) في الأصل : (بطلت) والمثبت من (ص) .

(٢) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، الأحكام للآمدي ٤ / ١١٩ ، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢/ ٢٨٢ ،جمع الجوامع وشرحه للمحلي٢/ ٣٤٤ .

فلما لم نجد شيئاً آخر سوى هذه الثلاثة علمنا أنه لم يوجد وحينئذ يلزم انحصار الأدلة فى الثلاثة .

ورابعها : لو حصل نوع آخر من الأدلة فإما أن يكون من المدارك القطعية الضرورية المنقولة بالتواتر على شرائطه وهو باطل وإلا لحصل العلم به لكل أحد وارتفع الخلاف فلم يكن مختلفاً فيه ، وإما أن يكون من المدارك الظنية وهو أيضاً باطل ؛ لأن أدلة الكتاب والسنة تنفى جواز التمسك بالظنيات ترك العمل به فى بعض الظنيات كأخبار الآحاد والقياس[1] .

وعند هذا نقول : شىء من هذه الأدلة الثلاثة غير موجود .

أما النص فلوجوه .

أحدها : أن الأصل عدمه والأصل فى كل ما كان على حاله أن يستمر على تلك الحالة فالأصل بقاء النص على العدم .

وثانيها : أنه لو وجد فى المسألة نص لعرفه المجتهدون ظاهراً ، ولو عرفوه لما حكموا على خلافه ظاهراً ، فحيث حكموا بخلافه علمنا أنه لم يوجد .

وثالثها : أنا اجتهدنا فى الطلب فما وجدنا . وهذا القدر عذر فى حق المجتهد بالإجماع فوجب أن يكون عذراً فى حق المناظر ؛ لأنه لا معنى للمناظرة إلا بيان ما لأجله قال بالحكم .

وأما الإجماع : فهو أيضاً غير حاصل .

أما أولاً : فبالإجماع .

وأما ثانيا : فلأن المسألة خلافية ولا إجماع مع الخلاف .

وأما ثالثاً : فبالأصل .

وأما القياس : فمنفى أيضاً .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

أما أولاً : فلأنا لم نجد بعد البحث والطلب الشديد أصلا يقاس* عليه إلا الأصل الفلانى لكن الفارق الفلانى موجود ومعه لا يصح القياس ، وعدم الوجدان بعد البحث التام والطلب الشديد عذر فى حق المجتهد فكذا فى حق المناظر لكونه تلوه فيكون معذوراً فى عدم وجدان أصل آخر .

وأما ثانياً : فلأن استصحاب العدم الأصلى يقتضى عدم غيره من الأصول[1]، فثبت بهذا أن شيئاً من هذه الأدلة الثلاثة غير موجود فوجب أن لا يكون الحكم ثابتاً لما ثبت من الملازمة بين الحكم ودليله .

والسؤال عليه[2] من وجوه .

أحدها : من جهة الاستدراك ، وتقريره : أن كل مقدمة لا يمكن تمشية الدليل إلا بها ، فلو كانت تلك المقدمة مستقلة بالإنتاج كان التمسك بها فى أول الأمر أولى .

وقد علم أن كل ما ذكرتم من الدلالة لا يتم إلا إذا ثبت أن عدم الوجدان بعد البحث التام والفحص العام يدل على عدم الوجود ، وأن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، والأشياء كانت على العدم فى الأزل ، فوجب استمراره عليه إلى أن يدل دليل على خلافه ، ومعلوم أنه لو صحت هاتان المقدمتان لكانتا مستقلتين بإنتاج المطلوب ، فإنه يقال فى أول المسألة : الحكم الشرعى لابد فيه من دليل ، لما سبق ، ولم يوجد الدليل ؛ لأن عدم وجدانه بعد البحث التام والطلب الشديد يدل على عدم وجوده .

أو يقال : الحكم لابد له من دليل لما سبق ولم يوجد الدليل لأن الدلائل بأسرها كانت معدومة فى الأزل والأصل بقاء ما كان على ما كان ، فوجب بقاؤها على العدم ترك العمل به فى الأدلة التى وجدناها فوجب فيما عداها

(*) نهاية الورقة (١٩٠) من نسخة (ص) .

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٢٨ .

(٢) هذا السؤال للإمام الرازى انظر : المرجع السابق .

على الأصل ، ويلزم من ذلك ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب . فتقرير هذه الأدلة على هذا الوجه [أولى ؛ لأنه أقل مقدمات ، وأشد تلخيصاً من التقدير على الوجه][1] الأول ، وهذا لا جواب عنه إلا أن يقال : التعرض لنفى وجدان كل واحد من أنواع الأدلة بعد الطلب الشديد والبحث التام بعد بيان حصرها يغلب ظن النفى بخلاف ما إذا نفى على سبيل الإجمال كما ذكر فى الطريقة الثانية لأن النفى على سبيل التفصيل آكد من النفى على سبيل الإجمال قياساً على الاثبات فإن الاثبات على سبيل التفصيل آكد من الإثبات على سبيل الإجمال بدليل عدم تطرق الاستثناء والتخصيص إلى الأول دون الثانى[2] .

السؤال . الثانى من جهة القدح فى عدم دلالة الدليل المذكور ، وتقريره أن نقول : إن أحد الأمرين لازم وهو إما أن لا يكون الدليل المذكور دليلاً بالكلية أو عدم انحصار الأدلة الثلاثة ، وعلى التقديرين يلزم القدح فى دلالة الدليل المذكور .

أما إذا كان الواقع الأمر الأول فالأمر ظاهر . فإنه إذا لم يكن ما ذكروه دليلاً لم يكن له دلالة .

أما إذا كان الواقع الأمر الثانى فكذلك لأن دلالته متوقفة على صحة مقدماته ومن جملة مقدماته انحصار الأدلة فى الثلاثة المذكورة وإذا بطل ذلك فقد بطلت مقدمة من مقدماته ، وحينئذ يلزم بطلان دلالة الدليل .

وإنما قلنا : إن أحد الأمرين لازم لأن ما ذكرتم من الدليل إما أن يكون دليلاً أو لا يكون ، فإن كان الأول فقد بطل الحصر ضرورة أنه غير الثلاثة المذكورة وإن كان الثانى لزم أن لا يكون الدليل المذكور دليلاً أصلاً ورأساً فثبت بهذه الدلالة أن لا يكون الدليل المذكور دليلاً على المطلوب .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق٣/ ٢٢٩ ، ٢٣٠

لا يقال : المدعى انحصار أدلة الحكم الشرعى فى الثلاثة وما ذكرنا فإنه دليل عدم الصحة مثلاً وأنه ليس حكماً شرعياً بدليل ثبوته قبل الشرع فلا يلزم ما ذكرتم ، وأيضاً فإنه لا يلزم من كون ما ذكرنا دليلاً بطلان الحصر ؛ وهذا لأن ما ذكرناه تمسك بالإجماع لأن الإجماع منعقد على أنه متى لم يوجد شيء من هذه الأشياء وجب نفى الحكم فيكون ذلك تمسكاً بالإجماع فى الحقيقة ؛ **لأنا نقول** : يلزم من عدم الصحة البطلان ضرورة انتفاء القول بالوقف فيكون الدليل المذكور دليلاً على البطلان بواسطة دلالته على عدم الصحة ، فيكون دليلاً على الحكم الشرعى فيعود المحذور المذكور .

والجواب عن[1] **قوله** : إنه تمسك بالإجماع فى الحقيقة .

قلنا : لا نسلم وهذا لأن دليل عدم الصحة إنما هو عدم الأدلة الثلاثة المذكورة وهو ليس بإجماع بل الإجماع يدل على أن عدم الأدلة الثلاثة يدل على عدم الحكم والإجماع دليل الدليل لا نفس الدليل فلزم بطلان الحصر .

وجوابه : أن المدعى حصر أدلة الحكم المغير عن مقتضى الأصل ، وما ذكرته من عدم الصحة فهو مقرر فلم يكن عدم الانحصار فى صورة المقرر قادحاً فى الانحصار فى صورة المغير[2] إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال فى تحرير هذه الأدلة : الأصل بقاء ما كان على ما كان /(٣٥٣ / أ) إلا لدلالة شرعية مغيرة، ولا يتغير سوى هذه الثلاثة [ولم يوجد شيء منها فوجب بقاء ما كان على ما كان وعلى][3] هذا التحرير لا يرد ما ذكر من السؤال فكان أولى[4] .

السؤال الثالث : لو كان عدم دليل الوجود دليلاً على العدم لكان عدم دليل العدم دليلاً على الوجود ؛ لأن نسبة دليل الثبوت إلى الثبوت كنسبة

---

(١) فى ص : (وعن الجواب).

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣٥ .

دليل العدم إلى العدم فإن لزم مس عدم دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم وإلا لزم الترجيح مع تساوى النسبتين وهو ترجيح من عير مرجح وهو ممتنع وعدم العدم وجود فيكون عدم دليل العدم دليلاً على الوجود لكن ذلك باطل لوجهين .

أحدهما : أنه لو كان عدم[1] دليل العدم دليلاً على الوجود لبطل حصر أدلة الوجود فى الثلاثة ضرورة أنه دليل الوجود حينئذ ، وأنه ليس بنص وإجماع وقياس .

وثانيهما : أنه إذا كان عدم دليل العدم دليلاً على الوجود لم يلزم إنتفاءالوجود إلا بيان وما ذكرتم من الأدلة الثلاثة وعدم دليل العدم وانتفاء عدم دليل العدم وجود دليل العدم فإذن لا يلزم انتفاء الوجود إلا ببيان وجود دليل العدم وإذا ذكرت وجود دليل العدم استغنيت عما ذكرت من الدلالة .

وجوابه : منع الملازمة وهذا لأن الاستدلال بعدم المثبت على العدم أولى من الاستدلال بعدم النافى على الوجود ، وإذا كان كذلك لم يلزم من ثبوت الأول ثبوت الثانى .

وبيان ذلك بوجوه .

أحدها : أن الاستدلال بعدم النافى على الوجود يستلزم إثبات ما لا نهاية له وهو ممتنع ، وأما الاستدلال بعدم المثبت فإنه يستلزم إعدام لا نهاية لها وأنه ممكن .

وثانيها : أنا نستدل لعدم ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة على عدم ثبوته ولا يمكن أن يستدل بعدم دليل عدم ثبوته على ثبوته .

وثالثها : أنه يصح أن يقال لم يأذن لى فى التصرف فأكون ممنوعاً ، ولا يصح أن يقال : ما نهانى عن التصرف فأكون مأذوناً فى التصرف .

---

(١) كلمة (عدم) ساقطة من (ص)

ورابعها : أن دليل كل شيء على حسب ما يليق به فدليل العدم العدم ، ودليل الوجود الوجود ، ولا يليق أن يجعل دليل الوجود عدم دليل العدم .

سلمنا تساوى الدلالتين لكن الأصل يعضد عدم دليل الوجود فيكون راجحاً من هذا الوجه .

هذا إن جوز الترجيح بكثرة الأدلة وأما من لم يجوز ذلك فيقول : إذا تساويا تساقطاً وحينئذ يجب الرجوع إلى مقتضى الأصل وهو بقاء ما كان على ما كان .

سلمنا أنه لا ترجيح من هذا الوجه أيضاً لكن الشيء قد لا يعتبر لإفضائه إلى مضادة القاعدة المعلومة واعتبار الاستدلال بعدم دليل العدم على الوجود مفض إلى ذلك لأن المستدل يحتاج فى تقريره إلى نفى دليل العدم كما هو فى جانب نفى دليل الوجود فيتمسك على ذلك بالأصل فنقول : الواقع عدم دليل العدم بالأصل لأن الأصل عدم دليل العدم فيكون الأصل دالاً على وجود الحكم بهذا الطريق مع أن القاعدة المتقررة أنه دليل عدم دليل العدم[1] .

السؤال الرابع : أنه اقتصر فى نفى النص على عدم الوجدان فهذا إن صح وجب الاكتفاء به فى نفى القياس ؛ لأنه بعينه آت فيه ، وإن لم يصح لم يجز التعويل عليه فى نفى النص ، والخصم كما يعتقد قياساً معيناً دليلاً فقد يعتقد نصاً معيناً دليلاً .

وجوابه : أنه سؤال غير متعلق بالعلوم والحقائق بل متعلق بالوضع والاصطلاح فلا يليق الخوض فى أمثاله فى المباحث المتعلقة بالعلوم[2] .

سلمناه لكن إنما لم يتعرض ليقدح النص لأن ذلك يطول بسبب ذكر أحوال الرواة والطعن فيها ، بخلاف الفرق فإنه يكفى فيه أبداً المعنى المناسب فكانت

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

الكلفة فيه أقل.

السؤال الخامس : لم قلت : إن وجود الفارق بينهما ينفى صحة القياس ؟ وإنما ينفيه أن لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين وهو ممنوع .

وجوابه : أن ذلك غير جائز على ما تقدم تقريره[1] فى مسألة أن الحكم الواحد لا يجوز أن يكون معللاً بعلتين مستنبطتين [2].

السؤال السادس : أنه مقلوب أبداً فإنه كما نفى صحة بيع الغائب مثلاً بأن يقول المستدل : لو صح البيع لكان عليه دليلاً لكن لا دليل عليه لما تقدم فوجب أن لا يصح ، فيقول الخصم : لو لم يصح البيع لحرم على المشترى أخذ المبيع من البائع ، ولحرم على البائع أخذ الثمن من المشترى وكل واحد منهما حكم شرعى فلابد وأن يكون عليه دليل ولا دليل عليه لما تقدم فوجب أن لا يثبت .

وجوابه : منع أنه مقلوب أبداً ؛ وهذا لأنه إنما يلزم ذلك حيث يكون الأصل مشتركاً بين الدعوتين كما فى المثال الذى ذكرتم فأما حيث لا يكون كذلك فلا ومن المعلوم أنه لا يجب أن يكون الأصل مشتركاً بين كل دعوتين على أنا نقول: إنه لا يمكنه نفى النص والإجماع والقياس بما ذكره من المثال وأمثاله فإن الإجماع منعقد على تحريم أخذ المبيع من البائع على تقدير عدم صحة البيع فلم تتم المعارضة [3].

---

(١) انظر : ص (٣٤٧٠) من هذه الرسالة .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣٣ ، ٢٣٧ .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٨ .

المسألة الرابعة

من جملة طرق الاستدلال الاستقراء[1] .

وهو ينقسم إلى تام وناقص .

فأما التام فهو : إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى الكل وهذا هو القياس المنطقى المفيد للقطع والجزم وهو حجة من غير خلاف .

أما الناقص فهو : إثبات الحكم فى كلى لثبوته فى أكثر جزئياته ، وهذا هو المسمى فى اصطلاح المشرعين : إلحاق الفرد بالأعم والأغلب ، ويختلف الظن فى ذلك باختلاف كثرة الجزئيات وقلتها ، فكلما كانت الجزئيات أكثر كان الظن أغلب ، وهذا النوع اختلف فيه ، والأظهر : أنه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الدلالة الدالة على أن العمل بالظن واجب[2] مثاله : قول أصحابنا فى الوتر[3] : أنه ليس بواجب ؛ لأنه يؤدى على الراحلة إجماعاً ، ولا شىء من الواجب يؤدى على الراحلة .

ودليله الاستقراء ، وهو أنا رأينا القضاء والأداء من الظهر إلى العصر وغيرهما من الصلوات الواجبة لا تؤدى على الراحلة فحكمنا على كل واجب بأنه[4] لا يؤدى على الراحلة فلو كان الوتر /(٣٥٤ / أ) واجباً لما صار أداؤها على الراحلة ولما جاز أداؤها على الراحلة إجماعاً علمنا أنه ليس بواجب .

---

(١) هو تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعاً .
انظر : التعريفات ص ١٨ ضوابط المعرفة ص ١٩٠ .

(٢) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٠ ، نهاية السول ٤/ ٣٧٧ .

(٣) انظر : نهاية السول ٤ / ٣٧٨ .

(٤) فى الأصل ، (لأنه) .

وهو غير مفيد للقطع ؛ لأنه يحتمل أن يكون حكم ذلك الجزء بخلاف حكم سائر الجزئيات المستقرات ، ولا يلزم ثبوت ذلك الحكم فيه ، ولذلك لا يمتنع عقلاً أن يكون حكم بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر وإن كانا مندرجين تحت قياس واحد[1] .

فإن قلت : القياس التمثيلى حجة عند جميع القائلين بالقياس فى الحكم الشرعى وأنه أقل مرتبة من الاستقراء لأنه حكم على جزئى لثبوته فى جزئى آخر ، بخلاف الاستقراء فإنه حكم على الكلى لثبوته فى أكثر الجزئيات وحاصله راجع إلى الحكم على جزئى بثبوته فى أكثر الجزئيات لأنه لا يصير حكماً على الكلى ما لم يثبت فى جميع جزئياته وهو بإلحاق الجزئى لم يستقر حكمه بالجزئيات التى استقرت أحكامها ، وإذا كان كذلك كان الاستقراء أولى بالحجة من القياس التمثيلى .

قلت : لكن يشترط فى إلحاق الجزئى بالجزئى الآخر أن يكون بالجامع الذى هو علة الحكم، ليس الأمر كذلك فى الاستقراء بل هو حكم على الكلى بمجرد ثبوته فى أكثر جزئياته ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر فى الحكم وإن كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدم .

المسألة الخامسة

فى[2] الاستدلال على عدم الحكم وهو من وجوه :

أحدها : أن الحكم كان معدوماً فى الأزل ، وهذا على رأى القائلين بحدوث الحكم ظاهر .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢١٧ ، ٢١٨

(٢) كلمة (فى) ساقطة من نسخة (ص) .

وأما على رأى القائلين بالقدم فصعب اللهم إلا أن يراد من الحكم غير ما تقدم فى أول الكتاب نحو أن يقال : المراد منه تعلق الخطاب بفعل المكلف فإن التعلق حادث فيستقيم[1] على رأى من يقول بحدوثه أو كون الشخص مقولاً له: إن لم تفعل هذا الفعل فى هذه الساعة أعاقبك ، ومن المعلوم بالضرورة أن هذا المعنى لم يكن متحققاً فى الأزل[2] فثبت أن الحكم كان معدوماً فى الأزل، ولأن المحكوم عليه[3] كان معدوماً فى الأزل فوجب أن لا يكون الحكم ثابتاً فى الأزل ؛ لأن ثبوتِ الحكم من غير ثبوت المحكوم عليه سفه وعبث[4] وهو غير جائز على الحكيم وذلك يقتضى ظن بقائه على العدم ؛ لما بينا أن الأصل فى كل شىء دوامه واستمراره والعمل بالظن واجب لما تقدم[5] .

وثانيها : أنه لو ثبت الحكم فإما أن لا يكون لمصلحة ، ولا لدفع[6] مفسدة، وهو باطل ؛ لأنه عبث وسفه وهو غير جائز على الله تعالى .

أو لمصلحة عائدة إلى الشارع وهو أيضاً باطل لتنزهه عن ذلك .

أو لمصلحة تعود إلى العبد وهو أيضاً باطل ؛ لأنه لا معنى للمصلحة إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها ولا معنى للمفسدة[7] إلا الألم ، أو ما يكون وسيلة إليه والله تعالى قادر على تحصيلِ جميع المصالح ودفع جميع المفاسد من غير واسطة شىء فيكون توسيط شرع الحكم عبثاً ترك العمل به فيما توافقنا على وقوعه فيبقى فى المختلف فيه على أصله ولا يخفى أنه مبنى على التحسين

---

(١) فى (ص) : (مستحيل) .

(٢) فى الأصل : (الأول) والمثبت من (ص) .

(٣) فى (ص) : (ولأن الحكم) .

(٤) فى الأصل : (وإثم) .

(٥) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

(٦) فى ص : (لذم) .

(٧) فى الأصل : (من المفسدة) .

والتقبيح[1] .

وثالثها : لو ثبت الحكم فلابد وأن يكون لدلالة أو أمارة وإلا لزم تكليف ما لا يطاق كما سبق وهو محال ، والأول[2] أيضاً باطل .

أما أولاً : فبالإجماع إذ الأمة مجمعة على أنه ليس فى جميع المسائل الشرعية دلالة قاطعة .

وأما ثانياً : فلأنه يكون مخالفه عاصياً وفاسقاً وهو باطل وفاقاً .

والثانى أيضاً باطل ؛ لأن اتباع الأمارة اتباع للظن وهو غير جائز لما تقدم غيره مرة ترك [العمل به][3] فى الأحكام المتفقة فيبقى فيما عداه على الأصل، وإذا بطل أن يكون لدلالة أو لأمارة ولا لدلالة ولا لأمارة بطل أن يكون الحكم ثابتاً ضرورة أنه لا يخلو عن هذه الأقسام[4] .

ورابعها : أن هذ الصورة [تفارق الصورة][5] الفلانية فى وصف مناسب فوجب أن تفارقها فى الحكم وإلا لزم إلغاء الفارق المناسب وأنه يقدح فى أصل العلية وهو باطل باتفاق القائسين .

أو تعليل[6] الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ، وهو غير جائز ؛ لأن إسناد أحد ذينك الحكمين إلى علته إن كان لذاته أو للوازم ذاته لزم أن يكون الحكم الآخر محتاجاً إلى تلك العلة بعينها فوجب أن لا يجوز تعليله بعلة أخرى مخالفة لها .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٠ .

(٢) فى ص : (وهو) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ص) .

(٤) انظر: المحصول جـ٢ق٣/ ٢٣٩

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومثبت فى (ص) .

(٦) هنا انتهت نسخة (ص) ففيها نقص من الآخر .

وإن لم يكن لذاته ولا للوازم ذاته كان لا من مفارق فيكون الحكم فى نفسه غنياً عن تلك العلة والغنى عن الشىء لا يكون معللاً به فوجب فى ذلك الحكم أن لا يكون مستنداً إليه هذا خلف[1] .

وفيه نظر من حيث إن المعلول لذاته أو للازم ذاته محتاج إلى مطلق العلة وأما تعين العلة فما هو من جهة المعلول حتى يلزم ما ذكرتم من المحذور بل العلة لما تعينت فى نفسها لأسباب توجب ذلك تعين المعلول وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور .

وخامسها : لو ثبت الحكم فى هذه الصورة لثبت فى صورة البعض للمناسبة أو غيرها من الطرق الدالة [على] علية الوصف السالمة عن معارض تخلف الحكم عن ذلك الوصف لأنه حينئذ يكون الحكم ثابتاً فى جميع صور البعض على رأى المستدل فله أن يمنع تخلف الحكم لكنه غير ثابت إجماعاً ولا يثبت فيما نحن فيه[2] ، ولا يخفى وجه المعارضة فى ذلك بأن يقال لو ثبت بالمانع وغيره .

وجوابه : بالترجيح نحو أن الاستدلال بوجود المقتضى أولى من الاستدلال بوجود المانع على العدم لاستلزام ذلك التعارض الذى هو خلاف الأصل .

وسادسها : أن الحكم كان منتفياً فى أوقات متعددة غير متناهية ضرورة أنه كان منتفياً فى الأزل وذلك يوجب حصول ظن الانتفاء فى هذه الأوقات المتناهية ؛ لأن الأوقات الغير متناهية أكثر من الأوقات المتناهية ، والكثرة مظنة الظن[3] .

وسابعها : أن إثبات هذا الحكم يفضى إلى الضرر ؛ لأنه إذا دعاه الداعى إلى خلافه فإن اتبعه لزم العقاب ، وإن خالفه لزم ترك المراد /(٣٥٥ / أ)

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٢ .

وتحمل المشاق فيما يتعلق فى فعله وفى مخالفة النفس والضرر منفى للحديث[1] فوجب أن يكون الحكم منتفيا[2] .

فإن قلت : هذا مختص بالوجوب والتحريم دون الأحكام الباقية كالندب والصحة والفساد .

قلت : ما من حكم تكليفى إلا وفيه نوع من الضرر ؛ فإن المندوب مثلاً فيه ضرر الفعل وضرر مخالفة النفس على تقدير الفعل ، وعلى تقدير القول ضرر فوت الثواب المرتب عليه ، وكذا كون العقد صحيحاً ؛ لأنه إذا دعاه الداعى إلى مباشرة ما يخالفه كان مباشراً للفائت فيترتب عليه العقاب هذا على تقدير الفعل ، وعلى تقدير الترك يلزم ضرر ترك المراد وعلى هذا فقس .

وثامنها:إن الحكم إن ثبت بلا دليل لزم تكليف ما لا يطاق ، وإن ثبت معه.

فإن كان الدليل قديماً وكان الحكم ثابتاً معه فى الأزل لزم العبث وإلا لزم الخلف .

وإن كان حادثاً والأصل عدمه لأنه كان معدوماً فالأصل استمراره وبقاؤه على ما كان عليه ،ولأن كونه دليلاً يتوقف على وجود الذات وعلى وجود وصف كونه دليلاً بخلاف ما إذا لم يكن دليلاً فإنه إما أن لا يتوقف على شيء، أو يتوقف على أمر واحد وما يتوقف على أمرين فإنه مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد ، فكونه دليلاً مرجوح بالنسبة إلى عدم كونه دليلاً ، والعمل بالظن واجب فيجب العمل بمقتضى عدم كونه دليلاً [3] .

وتاسعها : أنه لو كان الحكم ثابتاً لاشتهر دليله لأنه مما تعم به البلوى وما شأنه كذلك يجب اشتهار دليله ولما لم يكن كذلك غلب على الظن عدمه .

---

(١) يشير إلى الحديث « لا ضرر ولا ضرار » الذى تقدم تخريجه .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر: المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

وعاشرها : أن ثبوت الحكم يقتضى مخالفة الأصل والنصوص الباقية لما تقدم والقياس ، ولو ثبت لثبت فى صورة النقض لما سبق لكنه غير ثابت إجماعاً فليزم مخالفة القياس وتخصيص النص الدال على ثبوت ذلك الحكم ضرورة أنه غير جار على عمومه لقول ابن عباس : ما من عام إلا وقد خص عنه البعض إلا قوله : ﴿**والله بكل شىء عليم**﴾[1] فإنه ليس نصاً خاصاً وإلا لزم أن تكون دلالته على تلك الصورة قطعية فمخالفه حينئذ مخالف للدلالة القاطعة ، فإن كان ذلك مع القطع بصحة المتن لزم التفسيق والتضليل فيكون ممتنع الصدور من المجتهد ، وإن كان مع ظن صحته فهو أيضاً خلاف الظاهر من حال المجتهد تصديق الراوى العدل وعدم مخالفة ما رواه من غير تأويل وإذا كان ثبوت الحكم يفضى إلى هذه المحذورات وجب أن يكون القول به باطلاً .

المسألة السادسة

فى الاستدلال على ثبوت الحكم من وجوه :

أحدها : أن المجتهد الفلانى قال به فوجب أن يكون حقاً لقوله - عليه السلام - : « ظن المؤمن لا يخطىء »[2] ترك العمل به فى ظن العوام ؛ لكونه

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٨٢) .

(٢) أخرج ابن كثير فى تفسيره ٤ / ٢١٢ أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال : « ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك المؤمن إلا خيراً وأنت تجد لها فى الخير محملاً» .

وأخرج عن ابن عمر - رضى الله عنه - أنه قال : رأيت النبى - ﷺ - يطوف بالكعبة ويقول : « ما أطيبك وأطيب ريحك ، ما أعظمك وأعظم حرمتك ، والذى نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله تعالى حرمة منك ماله ودمه ، وأن يظن به إلا خيراً » . وقال : انفرد به ابن ماجه.

غير مستند إلى دليل فيبقى معمولاً به فى حق المجتهد . ولا يعارض بقول النافى ؛ لأن المثبت راجح على النافى لكونه ناقلاً عن حكم العقل بخلاف النافى فإنه مقرر لحكم العقل وقد تقدم أن الأول أولى ، ولأن المثبت معه زيادة علم لا محالة بخلاف النافى فإنه جاز أن يكون نفيه بناء على النفى الأصلى فكان المثبت أولى كالراوى الذى معه زيادة علم[1] .

وثانيها : أن الحكم ثابت فى شيء من الصور أو فى الصورة الفلانية فوجب أن يكون ثابتاً هنا لقوله تعالى ﴿ **فاعتبروا** ﴾ [2] .

ووجه الاستدلال : هو أنه أمر بالمجاوزة لأن معنى الاعتبار والعبور المجاوزة على ما تقدم تقريره فى القياس فتكون المجاوزة مأموراً بها ، والاستدلال بثبوت الحكم فى محل الوفاق على ثبوته فى محل الخلاف مجاوزة فكان داخلاً تحت الأمر فكان مأموراً به[3] .

وثالثها : أن اثبات الحكم فى صورة الخلاف كثبوته بينها وبين صورة الاتفاق فكان مأموراً به لقوله تعالى ﴿ **إن الله يأمر بالعدل** ﴾[4] فالعدل هو التسوية فتكون التسوية مأموراً بها فكان ما ذكرناه داخلاً تحته لكونه لتسوية[5] .

ورابعها : أن إثبات الحكم فى صورة النزاع بجامع مشترك بينها وبين صورة الوفاق اتباع للرسول عليه السلام فكان واجباً .

بيان الأول : أنه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة[6] فى حكم شرعى

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٣) انظر: المرجع السابق .

(٤) سورة النحل ، الآية (٩٠) .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٦ .

(٦) يشير إلى قوله – ﷺ – : « أرأيت لو تضمضمت بماء » وقد سبق تخريجه ص (٣١٠١) من الرسالة .

بجامع بينهمـا فيكون الإثبات وهو إثبات الحكم فى صورة بجامع مـشترك بينها وبين صورة أخرى للأجل أنه عليه السلام فعل ذلك اتباع له لما تقدم من تفسير الاتباع فى الأفعال[1].

بيان الثانى : قوله (تعالى) ﴿ فاتبعوه ﴾ [2] .

وخامسها : [أن أبا بكر[3] - رضى الله عنه - شبه العهد بالعقد][4] وعمر - رضى الله عنه - أمر أبا موسى بالقياس على ما تقدم تقريره ، وإذا ثبت هذا وجب علينا أن نفعل مـثله ؛ لقوله عليه السلام « اقتـدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر »[5].

وسادسها : أن الحكم فى المحل الفـلانى إنما ثبت لحـاجـة ومصلحـة وهذا المعنى حاصل فى صـورة الخـلاف فـورود الشـرع بالحكـم هناك يكون وروداً هنا[6].

وسابعها : أجمـعنا على أن حكماً ما فى علـم الله تعالى ثابت ولا شك أن ذلك الحكم إنما تثبت لمصلحة وهذا الحكم بتقدير الثـبوت متضمن لحصول نوع مصلحة فـلابد وأن يشتركا فى قـدر من المصلحة فتعلل بالقـدر المشترك وذلك يقتضى ثبوت الحكم[7].

وثامنها : أن هذا الحكم بتقدير ثبوته يتضمن تحصيل مصلحة المكلف ، ودفع

---

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) سورة الأنعام ، الآية (١٥٣) .

(٣) أى العهد بالخلافـة لسيدنا عمر على عقد البيـعة له - رضى الله عنهما - انظر تاريخ الطبرى ٤ / ٥٤ ، الكامل ٢ / ٢٩١ .

(٤) ما بين المعقوفتين غير واضح فى الأصل والتصويب من المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٦ .

(٥) انظر : المحصول جـ ٢ ق ٣ / ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

(٦) انظر : المرجع السابق .

(٧) انظر : المرجع السابق .

حاجته فوجب أن يكون مشروعاً ؛ لأن جهة كونه مصلحة جهة الدعاء إلى الشرعية ، فلو خرجت عن الدعاء لكان ذلك لمعارض لكن الأصل عدمه [1].

وتاسعها : أن إثبات الحكم تحقيق لمقصود بعثة الرسل فكان أولى من النفى.

وعاشرها : أن إثبات الحكم لا يقتضى بعض العلة الفلانية /(٣٥٦ / أ) التى ثبتت عليتها بالمناسبة أو بالإيماء أو بالسبر أو بالدوران أو غيرها من الطرق الدالة على علية الوصف بخلاف النفى فإنه يقتضى ذلك ضرورة حصوله فى صورة الوفاق فكان الإثبات أولى .

واعلم أن ضعف بعض هذه الوجوه المذكورة فى الإثبات والنفى بين يعرف ذلك مما تقدم من الأصول فلذلك لم نتعرض لذلك .

ثم اعلم أن ها هنا أنواعاً أخر من الاستدلالات وهى مفيدة للقطع غير مختصة بالنفى أو بالإثبات ، بل هى مفيدة للنوعين لكنها غير مختصة بهذا الفن بل دخوله فى هذا الفن كدخوله فى غيره واحتياج هذا الفن إليه كاحتياج غيره إليه وهى فن مستقل بنفسه فلذلك لم نوردها فى هذا الكتاب وإن كان أوردها بعض المتأخربين على خلاف عادة الأصوليين الأقدمين .

وإذ قد وصلنا إلى هذا الموضع إلى هذا الموضع فلنختم الكتاب حامدين لمفيض الخيرات ومنزل البركات ، ومجيب الدعوات ، وخاتم الأعمار بالأعمال الصالحات، ومبدل السيئات بالحسنات ، ومصلين على أنبيائه ورسله ذوى المعجزات الباهرات والأنوار الساطعات ، اللهم جنبنا عن الظلم والاعتساف ، وحبب إلينا العدل والإنصاف وحقق آمالنا بالنجح والإسعاف ، وجد علينا بالطول والإعفاف [2] بمحمد وآله الطيبين الطاهرين نجز على يد أضعف الخلق

---

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) هذا من باب التوسل .

ولفظ التوسل يراد به ثلاثة معان : أحدها التوسل بطاعته ﷺ فهذا فرض لا يتم الإيمان إلا به . والثانى التوسل بدعائه وشفاعته وهذا كان فى حياته ويكون==

والورى على بن يحيى بن عمر بن حبيب الحنفى الجعفرى صلوات الله على الصادق الأمين وعلى الصحابة وعلى التابعين بالإحسان وعلى جميع المسلمين فى العشر الأخير من ذى القعدة سنة ٦٩٧ هـ بدمشق المحروسة وافق الفراغ منه وهو حامداً ومصلياً على محمد نبيه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً .

= يوم القيامة .

والثالث التوسل به بمعنى الإقسام على الله بذاته والسؤال بذاته ، فهذا هو الذى لم يكن الصحابة - رضى الله عنهم - يفعلونه فى الاستسقاء ونحوه ، لا فى حياته ولا بعد مماته ، لا عند قبره ولا غير قبره ولا يعرف هذا فى شيىء من الأدعية المشهورة بينهم ، وهذا هو الذى قال أبو حنيفة وأصحابه : أنه لا يجوز ، ونهوا عنه حيث قالوا: لا يسأل بمخلوق . انتهى ملخصاً من كتاب قاعدة جليلة فى التوسل بشيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ١٧٦,٥٧ .

فيحمل قول القائل : اسألك نبيك محمد - ﷺ - على أنه أراد أنى أسألك بإيمانى به وبمحبتى واتباعى له .

وعلى هذا يحمل كلام المصنف - رحمه الله - .

« كلمة أخيرة »

وبعـــد :

فقـد تم بحمد الله تعـالى وعونه وتوفـيقه الانتـهاء من إعـداد هذه الرسالة بقسميها الدراسى والتحقـيقى بعد أن قضينا فى إعدادها عدة سنوات وقد بذلنا فى ذلك ما استطعنا من جهد ووقت وأرجو أن نكون قد وفقنا فيما توخيناه من خدمة هذا السفر العظيم من تراثنا الإسلامى وإخراجه على هذا النحو .

ونسأل الله تعالى أن يجعله عملاً صالحاً خالصاً لوجهه الكريم إنه ولى ذلك والقادر عليه .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

فهرس موضوعات المجلد الثامن

الموضوع	رقم الصفحة
الباب الرابع	
فى الركن الثالث	
" القسم الأول "	
فى الطرق الدالة على كون الوصف علة الحكم	٣٢٥٥
الفصل الأول : فى الطرق النقلية الدالة على علية الوصف وهى عديدة	٣٢٦٣
فروع	٣٢٧٨
الفرع الأول : لا تشترط المناسبة فى علية الوصف المومئ إليه كل ما تقدم من أقسام الإيماء عند المحققين .	٣٢٧٨
الفرع الثانى .	٣٢٨٠
الفرع الثالث .	٣٢٨٢
الفصل الثانى	
فى إثبات العلية المناسبة والإخالة	٣٢٨٧
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى تعريف المناسب لغة واصطلاحاً .	٣٢٨٧

الموضوع	رقم الصفحة
اللغة .	٣٢٨٧
الاصطلاح .	٣٢٨٧
المسألة الثانية : اعلم أن الحكم إذا شرع للمناسبة فلا بد وأن يكون محصلاً للمصلحة أو دافعاً للمفسدة .	٣٢٩٢
المسألة الثالثة : فى تقسيم المناسب وهو من وجوه .	٣٢٩٥
التقسيم الثالث : المناسب إما مؤثراً أو غير مؤثر .	٣٣٠٧
التقسيم الرابع : المناسب إما محصل للمصلحة الدنيوية أو الدينية أو لهما معاً .	٣٣٠٨
المسألة الرابعة : فى أن مناسبة المصلحة تبطل وتحرم بمناسبة مفسدة مساوية أو راجحة .	٣٣٠٩
لنا وجوه .	٣٣٠٩
احتجوا بوجوه .	٣٣١٠
تنبيه	٣٣١٥
المسألة الخامسة : فى إقامة دلالة على أن المناسبة دالة على كون الوصف علة الحكم .	٣٣١٨
الفصل الثالث	٣٣٣٩
فى قياس الشبه	٣٣٣٩
وفيه مسائل :	٣٣٣٩
المسألة الأولى : فى تعريف ماهيته ، وذكروا له حدود .	

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فى إقامة الدلالة على أنه حجة إذا اقترن به الحكم	٣٣٤٣
احتجوا بوجوه	٣٣٤٤
المسألة الثالثة : ذهب بعض أصحابنا أن الوصف الشبهى إذا لم يعرف تأثير عينه فى عين الحكم بل عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم لا يكون حجة.	٣٣٤٦
الفصل الرابع : فى الدوران	٣٣٥١
الفصل الخامس : فى السبر والتقسيم	٣٣٦١
السبر فى اللغة	٣٣٦١
الفصل السادس : فى الطرد	٣٣٧١
الفصل السابع : فى تنقيح المناط	٣٣٨١
الفصل الثامن : فيما ظن أنه من طرق إثبات العلة وليس كذلك	٣٣٨٥
القسم الثانى	
من الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة الحكم وفيه فصول :	٣٣٩٣
" الفصل الأول "	
النقض وفيه مسائل :	٣٣٩٣
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن ذلك هل يقدح فى علية الوصف أم لا ؟	٣٣٩٤

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : القائلون بأن تخلف الحكم عن الوصف لمانع أو لغير مانع لا يقدح فى عليته .	٣٤٢٢
المسألة الثالثة : هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفى المانع أم لا ؟	٣٤٢٥
المسألة الرابعة : القائلون بعدم تخصيص العلة اختلفوا فى النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء .	٣٤٢٦
المسألة الخامسة : فى الكسر.	٣٤٢٧
المسألة السادسة : فى كيفية دفع النقض .	٣٤٢٨
" الفصل الثانى "	
فى عدم التأثير العكس وفيه مسائل :	٣٤٤١
المسألة الأولى : فى معناهما .	٣٤٤١
عدم التأثير .	٣٤٤١
أما العكس .	٣٤٤١
المسألة الثانية : فى أن عدم التأثير يقدح فى العلية .	٣٤٤٢
المسألة الثالثة : فى أن العكس غير واجب فى العلة عقلية كانت أو شرعية عند المعتزلة وبعض أصحابنا (كالإمام).	٣٤٤٣
" الفصل الثالث "	
فى القلب فيه مسائل :	٣٤٤٩
المسألة الأولى : فى حقيقته .	٣٤٤٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : إنكار بعض الناس إمكان القلب على الوجه الذى تقدم تعريفه .	٣٤٥٠
المسألة الثالثة : فى أقسام القلب .	٣٤٥٢
" الفصل الرابع " فى القول بالموجب	٣٤٥٩
" الفصل الخامس " فى الفرق وفيه مسائل :	٣٤٦٩
المسألة الأولى : اعلم أن الفرق عبارة عن إبداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحكم وجزء علته .	٣٤٦٩
المسألة الثانية : يجوز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة .	٣٤٦٩
احتج الأولون بوجوه .	٣٤٧١
احتج من لم يجوز ذلك فى المستنبطة بوجوه .	٣٤٨٠
المسألة الثالثة : القائلون بكون الفرق يقدح فى العلية اختلفوا فى أنه هل هو من تمامه ولوازمه نفيه عن الفرع أم لا ؟ .	٣٤٨٣
المسألة الرابعة : فى الجواب عن الفرق وهو من وجوه .	٣٤٨٦

رقم الصفحة	الموضوع
	القسم الثالث
٣٤٨٩	**فى أمور ظنت أنها تفسد العلة مع أنها ليست كذلك**
٣٤٨٩	**وفيها مسائل :**
٣٤٨٩	**المسألة الأولى :** فى تقسيم العلة وهو من وجوه .
٣٤٩٢	**المسألة الثانية :** اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم أو جزئه الخاص .
٣٤٩٣	**المسألة الثالثة :** الحق أنه لا يجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل بمعنى الأمارة .
٣٤٩٤	**المسألة الرابعة :** يجوز التعليل بالحكمة عند قوم وقال قوم لا يجوز .
٣٥٠١	**تنبيه .**
٣٥٠٢	**المسألة الخامسة :** ذهب جمع إلى جواز التـعليل بالعدم ثبوتياً كان الحكم أو عدمياً .
٣٥٠٢	احتج الأولون بوجوه .
٣٥٠٨	**تنبيه .**
٣٥٠٩	**المسألة السادسة :** اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى .
٣٥٠٩	اجتج الأولون : بأن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر .
٣٥٠٩	احتج المانعون بوجوه .

الموضوع	رقم الصفحة
فرع .	٣٥١٢
المسألة السابعة : التعليل بالأوصاف العرفية حيث يتأتى كما فى الكفارة وغيرها .	٣٥١٣
المسألة الثامنة : التعليل بالوصف المركب جائز عند المعظم.	٣٥١٣
احتج من منع ذلك بوجوه .	٣٥١٣
المسألة التاسعة : أطبق الكل على أن العلة المنصوصة أو المجمع عليها يجوز أن تكون قاصرة واختلفوا فى المستنبطة .	٣٥١٩
احتج الأولون بوجوه .	٣٥٢٠
المسألة العاشرة : اتفقوا على أن التعليل بمجرد الاسم غير جائز .	٣٥٢٧
المسألة الحادية عشرة : الحكم فى مورد النص ثابت بالعلة	٣٥٢٨
المسألة الثانية عشرة : لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافاً للأقلين من المتأخرين .	٣٥٣٠
المسألة الثالثة عشرة : فى تقسيم العلة باعتبارات أخر غير ما تقدم وهو من وجوه .	٣٥٣٣
المسألة الرابعة عشرة : الاستدلال قد يكون بذات العلة على الحكم وقد يكون بعلية العلة للحكم عليه	٣٥٣٥
المسألة الخامسة عشرة : تعليل الحكم العدمى بالوصف	

الموضوع	رقم الصفحة
الوجودى يسمى تعليلاً بالمانع .	٣٥٣٧
ذهب جمع إلى اشتراطه .	٣٥٣٧
أباه الآخرون .	٣٥٣٧
فــرع	٣٥٤٣
تنبـيه	٣٥٤٣
« خاتمة لهذا القسم بمسائل فى أحكام العلة لم تقدم ذكرها فيما قدمنا من الأقسام »	٣٥٤٤
المسألة الأولى : يجوز أن تكون العـلة الواحدة الشرعـية علة لحكمين مختلفين شرعيين معاً .	٣٥٤٤
المسألة الثـانية : الوصف الذى جـعل علة الحكـم بمعنى الباعث لاشـتمالها على الحكمـة يجب أن لا يكون بمثابة يلزم منه إثبات الحكم أو النفى مع القطع .	٣٥٤٦
المسألة الثالثة : الوصف الذى جعل ضابطاً لحكمته يجب أن يكون جامعاً للحكمة .	٣٥٥٠
المسألة الرابعة : لا يجوز تعليل الحكم بعلة مـتأخرة عنه فى الوجود .	٣٥٥١
المسألة / (٢٣١/أ) الخامسة : العلة المستنبطة من الحكم يجب أن لا ترجع إليه بالإبطال ومعلوم أن ذلك لا يكون إلا فى الأصل .	٣٥٥٣
المسألة السـادسة : العلـة المسـتنبطة يجـب أن لا تكون	

الموضوع	رقم الصفحة
مخصصة لعموم القرآن والسنة المتواترة .	٣٥٥٥
" الباب الخامس "	
في الركن الرابع وهو الفرع	٣٥٥٩
خاتمة	٣٥٦٦
النوع الخامس عشر	
في الاعتراضات وأجوبتها	٣٥٧٢
وهى تنقسم إلى صحيحة وفاسدة .	٣٥٧٢
الاعتراض الثانى .	٣٥٧٥
الاعتراض الثالث : فساد الاعتبار .	٣٥٧٨
الاعتراض الرابع : فساد الوضع .	٣٥٨٠
الاعتراض الخامس : المنع .	٣٥٨٣
الاعتراض السادس : التقسيم .	٣٥٨٨
الاعتراض السابع : المطالبة بتصحيح العلة .	٣٥٩٣
الاعتراض الثامن : سؤال عدم التأثير .	٣٥٩٧
الاعتراض التاسع : القدح فى مناسبة الوصف المعلل به.	٣٦٠٣
الاعتراض العاشر : القدح فى صلاحية افضاء الحكم .	٣٦٠٣
الاعتراض الحادى عشر : الاعتراض بكون الوصف المعلل به الحكم باطناً خفياً .	٣٦٠٤

الموضوع	رقم الصفحة
الاعتراض الثانى عشر : سؤال المعارضة وهو إما فى الأصل أو فى الفرع .	٣٦٠٥
الأصل .	٣٦٠٥
الفرع .	٣٦٠٦
الاعتراض الثالث عشر : اختلاف ضابط الأصل والفرع مع اتحاد حكمتهما .	٣٦٠٩
الاعتراض الرابع عشر : اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط فى الأصل والفرع .	٣٦١٠
الاعتراض الخامس عشر : اختلاف حكم الأصل والفرع	٣٦١١
النوع السادس عشر : الكلام فى التعادل والتراجيح وهو مرتب على قسمين .	٣٦١٦
القسم الأول	
فى التعادل وفيه مسائل :	٣٦١٦
المسألة الأولى : تعادل القاطعين المتنافيين عقليين كانا أو نقليين غير جائز .	٣٦١٦
المسألة الثانية : القائلون بجواز هذا التعادل .	٣٦٣١
المسألة الثالثة : المجتهد إذا نقل عنه قولان كالوجوب والتحريم مثلاً .	٣٦٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
القسم الثانى	
فى التراجيح وفيه فصول :	٣٦٤٣
الفصل الأول	
فى مقدمات التراجيح وفيه مسائل :	٣٦٤٥
المسألة الأولى : فى حد التراجيح .	٣٦٤٧
المسألة الثانية : وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجيح معلوماً أو مظنوناً .	٣٦٤٩
المسألة الثالثة : لا يتطرق الترجيح إلى الأدلة القطعية لوجوه .	٣٦٥٤
المسألة الرابعة : المشهور أن العقليات لا يتطرق الترجيح إليها .	٣٦٥٦
المسألة الخامسة : ذهب الشافعى ومالك إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافاً للحنفية .	٣٦٥٦
المسألة السادسة : إذا تعارض دليلان فإن لم يمكن العمل بكل واحد منهما بوجه دون وجه صير إلى الترجيح .	٣٦٦٢
المسألة السابعة : إذا تعارض نصان فإما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً أو كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه آخر فهذه أربعة أنواع .	٣٦٦٥
النوع الأول : وهو أن يكونا عامين .	٣٦٦٨

الموضوع	رقم الصفحة
النوع الثانى : وهو أن يكونا خاصين .	٣٦٦٨
النوع الثالث : أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً .	٣٦٦٨
النوع الرابع : أن يكون كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه .	٣٦٧٠
الفصل الثانى **فى تراجيح الأخبار وفيه مسائل :**	٣٦٧٧
المسألة الأولى : فى ترجيح الخبر بكيفية السند وهو بأنواع :	٣٦٧٧
النوع الأول : الترجيح بكثرة الرواة .	٣٦٧٧
تنبيهان .	٣٦٧٩
النوع الثانى : الترجيح الحاصل بعلم الراوى وهو من وجوه .	٣٦٧٩
	٣٦٨٣
تنبيه	٣٦٨٣
النوع الثالث : الترجيح الحاصل بسبب الحفظ والذكاء والضبط .	٣٦٨٣
النوع الرابع : الترجيح الحاصل من الاشتهار وهو من وجوه .	٣٦٨٥
النوع الخامس : الترجيح الراجع إلى زمان الرواية وتحمله الإسلام وهو من وجوه .	٣٦٨٦
المسألة الثانية : فى ترجيح الخبر فى بكيفية الرواية وهو	

الموضوع	رقم الصفحة
من وجوه .	٣٦٨٨
فروع ثلاثة :	٣٦٩٤
خاتمة .	٣٦٩٦
المسألة الثالثة : في الترجيح بحال وروده وهو من وجوه.	٣٦٩٧
المسألة الرابعة : في ترجيح الخبر باعتبار اللفظ وهو من وجوه .	٣٧٠١
المسألة الخامسة : في ترجيح الخبر باعتبار مدلوله وهو الحكم وهو من وجوه .	٣٧١٨
المسألة السادسة : في ترجيح الخبر بالأمور الخارجة وهو من وجوه .	٣٧٣٩
" الفصل الثالث "	
في ترجيح القياس بحسب علته وفيه مسائل :	٣٧٤٧
المسألة الأولى : في ترجيح القياس بحسب ماهية علته .	٣٧٤٧
المسألة الثانية : في ترجيح القياس بحسب الدليل الدال على وجود علته .	٣٧٥٢
المسألة الثالثة : في ترجيح القياس بسبب الدليل الدال على علة الوصف في الأصل وهو من وجوه .	٣٧٥٦
وهو ضعيف من وجهين .	٣٧٥٧
المسألة الرابعة : في ترجيح القياس بسبب وصف العلة .	٣٧٧٠

الموضوع	رقم الصفحة
" الفصل الرابع " : فى ترجيح القياس بسبب حكم الأصل .	٣٧٧٥
" الفصل الخامس " : فى ترجيح القياس بسبب الفرع .	٣٧٨١
النوع السابع عشر	
فى الاجتهاد	
وهو مرتب على مقدمة وفصول :	٣٧٨٥
" الفصل الأول "	
فى المجتهد وفيه مسائل :	٣٧٨٩
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن الرسول ﷺ هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه ؟ .	٣٧٩٠
فرع .	٣٨١١
المسألة الثانية : اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاة الرسول .	٣٨١٦
المسألة الثالثة : فى شرائط المجتهد .	٣٨٢٤
تنبيه .	٣٨٢٦
المسألة الرابعة : اختلفوا فى أن صفة الاجتهاد هل تحصل فى فن دون فن أم لا ؟ .	٣٨٣٢

الموضوع	رقم الصفحة
" الفصل الثانى "	
فى المجتهد فيه وفيه مسائل :	٣٨٣٥
المسألة الأولى : ذهب الجماهير إلى أنه ليس كل مجتهد فى الأصول مصيباً .	٣٨٣٧
المسألة الثانية : فى تصويب المجتهد للأحكام الشرعية .	٣٨٤٦
فروع .	٣٨٧٧
خاتمة : (فى نقض الحكم والاجتهاد)	٣٨٧٩
النوع الثامن عشر	
الكلام فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء	
وفيه فصول :	
" الفصل الأول "	
فى المفتى وفيه مسائل :	٣٨٨٢
المسألة الأولى : فى المفتى المجتهد إذا أفتى مرة بما أدى إليه اجتهاده .	٣٨٨٢
المسألة الثانية : فى أن غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير من المجتهدين ؟ .	٣٨٨٣
المسألة الثالثة : المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى إليه سواء كان مجتهداً مطلقاً أو كان مجتهداً فى مذهب المجتهد .	٣٨٨٧

الموضوع	رقم الصفحة
" الفصل الثانى "	
(المستفتى) وفيه مسائل :	٣٨٩٣
المسألة الأولى : يجوز للعامى أن يقلد المجتهدين فى مسائل الفروع اجتهادية كانت أو غير اجتهادية .	٣٨٩٣
المسألة الثانية : فى شرائط الاستثناء .	٣٩٠٤
المسألة الثالثة : الرجل الذى تنزل به الواقعة إن كان عامياً حرفاً جاز له الاستفتاء على ما تقدم تقريره .	٣٩٠٩
المسألة الرابعة : العامى ذا عمل بفتوى بعض المجتهدين فى حكم حادثة وقلده فيه لم يبح له الرجوع عنه إلى حكم آخر فى تلك الحادثة بعينها .	٣٩١٩
" الفصل الثالث "	
فيما فيه الاستفتاء .	٣٩٢٥
النوع التاسع عشر	
(الكلام فى المدارك التى اختلف المجتهدون فى أنها هل هى مدارك للأحكام أم لا)	٣٩٣٨
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى أن الأصل فى المنافع الإذن .	٣٩٣٨
المسألة الثانية : فى استصحاب الحال .	٣٩٥٣
المسألة الثالثة : فى أن النافى هل عليه دليل أم لا ؟ .	٣٩٧٨

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : اختلفوا فى أن مذهب الصحابى وقوله هل هو صحة على من بعدهم من التابعين أم لا ؟ .	٣٩٨١
فرعان .	٣٩٩٠
الأول .	٣٩٩٠
الثانى .	٣٩٩٣
المسألة الخامسة : فى المصالح المرسلة .	٣٩٩٦
المسألة السادسة : فى الاستحسان .	٤٠٠٣
المسألة السابعة : اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى لنبى أو لعالم احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب .	٤٠١٦
فذهب جمهور المعتزلة لامتناعه .	٤٠١٦
وذهب الباقون منا ومنهم لتجويزه .	٤٠١٦
المسألة الثامنة : ذهب الشافعى وأصحابه إلى أنه يجوز الاعتماد فى إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل فيها خلافاً لبعضهم .	٤٠٣٢
المسألة التاسعة : ذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأخف القولين واجب على المكلف .	٤٠٣٦
النوع العشرون	
الكلام فى الاستدلال وبيان أنواعه	
وفيه مسائل :	٤٠٣٩
المسألة الأولى: فى معنى الاستدلال فى اللغة الاصطلاح	٤٠٣٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فيما يتعلق بالسبب والشرط والمانع .	٤٠٤٠
المسألة الثالثة : في الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم، على عدم الحكم .	٤٠٤٢
المسألة الرابعة : من جملة طرق الاستدلال الاستقراء .	٤٠٥٠
المسألة الخامسة : في الاستدلال على عدم الحكم وهو من وجوه .	٤٠٥١
المسألة السادسة : في الاستدلال على ثبوت الحكم من وجوه .	٤٠٥٦
كلمة أخيرة	٤٠٦١

نهاية الوصول في دراية الأصول

للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي

أصل هذا الكتاب رسالتي دكتوراه
من جامعة الإمام بالرياض

د. صالح بن سليمان اليوسف   د. سعد بن سالم السويح

الفهارس

المكتبة التجارية

بمكة المكرمة

الفهارس

الفهارس

وتشتمل على :

1 - فهرس الآيات القرآنية .
2 - فهرس الأحاديث النبوية .
3 - فهرس الآثار .
4 - فهرس المسائل الفقهية .
5 - فهرس الشواهد الشعرية .
6 - فهرس الأمثال .
7 - فهرس الحدود والمصطلحات .
8 - فهرس الكتب الواردة فى النص .
9 - فهرس المدن والأقاليم الواردة فى الكتاب
10- فهرس المذاهب والفرق والطوائف .
11- فهرس الأعلام .
12- فهرس المصادر والمراجع .
13- فهرس الموضوعات

* - * - * - * - *

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة البقرة		
﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾.	٦	١٠٤٩
﴿ هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعًا﴾.	١٩	٧٦٦
﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾.	٢١	١٠٩٥، ١٢٨٠، ١٣٨٥، ١٤١٤، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٥٦
﴿ فأتوا بسورة من مثله ﴾ .	٢٣	٨٤٩، ١٠٦٩
﴿ وهو بكل شىء عليم ﴾ .	٢٩	٧٦٦، ٢٢٤٢، ٣٩٣٨
﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل﴾.	٣٠	٣٩٤٠
﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ .	٣١	٨١
﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾.	٣٢	٨٩
﴿ إلا إبليس أبى واستكبر ﴾ .	٣٤	٩٥٩
﴿ اهبطوا ﴾.	٣٦	١٣٩٨
﴿ أقيموا الصلاة ﴾ .	٤٣	٦٠٧، ٨٤٦، ٨٨٩، ٩٢٥، ١٤٨٧، ١٩٠٩، ١٩١٢، ١٩٥١، ١٩٩٨، ٢٠٤٧، ٣٥٥٣
﴿ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ﴾	٤٦	٢٨٢٨
﴿ وادخلوا الباب سجدًا ﴾ .	٥٨	٣٥٨، ٤٠٧
﴿إذ قلتم يا موسى لن نصبر ﴾.	٦١	٣٢٦٦

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ .	٦٥	٨٤٩
﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ .	٦٧	٣٥٨ ، ١٩٤٦
﴿ ما هى ﴾ .	٦٨	١٩٤١، ١٩٤٤
﴿ ما لونها ﴾ .	٦٩	١٩٤١، ١٩٤٤
﴿ ما هى إن البقر تشابه علينا ﴾ .	٧٠	١٩٤١، ١٩٤٤، ١٩٤٩
﴿ إنها بقرة لا ذلول ﴾ .	٧١	١٩٤١، ١٩٤٤، ١٩٤٦، ١٩٤٩، ١٩٥٠
﴿ بل أكثرهم لا يؤمنون ﴾ .	١٠٠	١٥٣٣
﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ .	١٠٤	١٣٨٦، ١٤١٤، ١٤١٨، ١٤١٩
﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها ﴾ .	١٠٦	٢٢٢٥، ٢٢٤٨، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٩٥، ٢٣٤٦، ٢٣٤٩، ٢٣٥١
﴿ولهم فى الآخرة عذاب النار ﴾ .	١١٤	٢٩٣
﴿ سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ﴾ .	١٤٢	٢٢٥٤
﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ .	١٤٣	٢٩٢، ٢٤٦٥، ٢٤٦٨، ٢٤٧٠، ٢٤٧٣، ٢٥٥٦، ٢٥٥٧، ٢٦٥٩، ٢٩٠٦.
﴿قد نرى تقلب وجهك فى السماء﴾ .	١٤٤	٣٠٤٤
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ .	١٤٦	٣٨٤١
﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ .	١٤٨	٩٦٤، ٤٠٣٧
﴿ فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ .	١٤٩	٢٢٥٤، ٢٣٥٨، ٣٠٤٤

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات ﴾	١٥٩	٢٨٣٠، ٢٨٣١
﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾.	١٦٥	٧٤٠
﴿يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالاً طيبًا﴾.	١٦٨	١٢٨٠
﴿ وأن تقولوا على الله مالا تعلمون ﴾	١٦٩	٢٨٠٤، ٢٨٠٨، ٣١٣٨، ٣٨٩٨
﴿واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون﴾.	١٧٢	٢٠٨٠، ٢٠٨١
﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾.	١٧٣	٤٥٩، ٦٨٧
﴿ الحر بالحر ﴾.	١٧٨	١٩١٥
﴿ ولكم فى القصاص حياة ﴾.	١٧٩	٣٣٢ ، ١٩١٥، ٣٢٩٦
﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين ﴾.	١٨٠	٢٢٥٧، ٢٣١٢، ٢٣٣٤، ٢٣٣٥، ٢٣٤٢
﴿ فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدةٌ من أيام أخر ﴾.	١٨٤	٦٨٧ ، ٩٧٤ ، ٩٧٧ ، ١٧٨٧
﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾.	١٨٥	٥٩٤ ، ٦٨٧ ، ١٠٠٣، ٢٣٠١، ٣٣٢٠، ٢٣٥٩، ٤٠٣٦.
﴿ فالآن باشروهن ﴾ .	١٨٧	١٥٢، ١٥٩٥ ، ٢٣٥٨، ٢٨١٦

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾.	١٨٧	١٥٩٥، ٢٠٨٧، ٢٢٤٠، ٢٢٦٥ ، ٢٤٠٥، ٢٨١٦
﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾	١٨٨	٢٥٠٢
﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ﴾.	١٩١	٢٣٤٣
﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾.	١٩٤	٣٥٣
﴿ وأحسنوا ﴾.	١٩٥	٨٤٦ ، ٨٩٤
﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾.	١٩٦	٤١٥ ، ٩١٩
﴿ إذا رجعتم ﴾ .	١٩٦	٩١٩ ، ١٧٨٧
﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم﴾.	٢١٧	٢٢٤٣
﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾.	٢٢١	١٢٨٠ ، ١١٨٢ ، ١٦٦٠ ، ١٦٦١ ، ١٦١١ ، ٢٤٤٦ ، ٢٤٤٧ ، ٣٦٦٨
﴿ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾.	٢٢٢	٩١٨ ،١٥٩٥ ،٢٠٨٧، ٢٠٨٨ ، ٣٢٧٥
﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ .	٢٢٨	٢٢٦ ، ٤٩٦ ، ١٦١١، ١٧٠٣ ، ١٧٦٥ ، ١٩٥٢ ، ٢٣١٨
﴿ حتى تنكح زوجًا غيره ﴾.	٢٣٠	١٦٢٧ ، ٢٠٨٨
﴿ والوالدات يرضعن أولادهن ﴾ .	٢٣٣	٢٣١٨ ، ٢٧٠٦
﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر		

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
وعشراً﴾.	٢٣٤	١٦١١، ٢٢٥٢، ٢٣٤٨، ٢٤١٦، ٢٤١٧
﴿ ولا تعزموا عقدة النكاح ﴾.	٢٣٥	١١٦٦
﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن ﴾.	٢٣٦	١٧٦٤
﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾.	٢٣٧	٣٥٠ ، ١٩٥٢
﴿ فنصف ما فرضتم ﴾.	٢٣٧	٥١٦
﴿ إلا أن يعفون ﴾.	٢٣٧	١٧٦٤، ١٨٠٨، ٣٢٧٥
﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ .	٢٣٨	٢٣٨٧
﴿ فإن خفتم فرجالاً أو ركبانًا ﴾ .	٢٣٩	٢٣٥٩
﴿ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة ﴾	٢٤٩	٢٦٢٥
﴿ وما أنفقتم من نفقة أونذرتم من نذر﴾ .	٢٧٠	٢٤٧٨
﴿ وأحل الله البيع ﴾.	٢٧٥	١٨٦٥، ١٦٩٥، ١٦٢٨
﴿ وذروا ما بقى من الربا ﴾ .	٢٧٨	١٢٧٩
﴿ وإن كان ذو عسرة ﴾	٢٨٠	٢٤٧٨
﴿ والله بكل شيء عليم ﴾.	٢٨٢	٤٩١، ٨٤٧، ٨٩٤، ١٠٠٧، ١٥٠٢، ١٤٢٢، ١٧٨٣، ٢٣٩٩، ٢٤٠٢، ٤٠٥٦
﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة ﴾.	٢٨٣	٤٢٥
﴿ والله على كل شيء قدير ﴾.	٢٨٤	١٢٤٤، ١٤٢٣، ١٤٥٧،

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
		٣٩٣٨
﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾.	٢٨٦	١٠٣٦، ١٠٣٩، ١٠٧٠، ٣٩٤١
سورة آل عمران		
﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾.	٧	٣٣٧، ٣٣٨، ١٨٠٨، ١٩٨٠، ٣٨٦٢
﴿ إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار ﴾	١٣	٣٠٧٩
﴿ جنات تجرى من تحتها الأنهار ﴾.	١٥	٣٣١
﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾.	١٩	٢٨٧
﴿قل إن كنتم تحبـون الله فاتبـعـونى يحببكم الله﴾.	٣١	٢١٣١ ، ٢١٥٦
﴿ واسجدى واركعى ﴾.	٤٣	٤٠٨
﴿ كن فيكون ﴾.	٤٧	٨٥٠
﴿ من إن تأمنه بدينار ﴾.	٧٥	٤٣٩ ، ٣١٧٠
﴿ ومـن يبـتغ غيـر الإسـلام دينًا فلن يقـبل منـه﴾ .	٨٥	٢٨٨
﴿كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل﴾.	٩٣	٤٠٢٥
﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾.	٩٧	٤٤٧ ، ٦٧٧ ، ٩٣٧ ، ١٠٩٥، ١٦٠٥، ١٩١٢ ، ١٩٦٠
﴿ ولا تموتن ﴾.	١٠٢	١١٦٧
﴿ واعـتـصـموا بحـبل الله جـمـيـعًا ولاتفرقوا ﴾	١٠٣	٢٤٨٢، ٢٤٨٣
﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا ﴾.	١٠٥	٣٨٦٢
﴿وأمـا الذين ابيضـت وجوههم فـفى		

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
رحمة الله هم فيها خالدون ﴾.	١٠٧	٣٥٦
﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق﴾.	١٠٨	٣٣٢٠
﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾.	١١٠	٢٤٧٤، ٢٤٧٦، ٢٤٧٧ ٢٥٧٧، ٢٦٥٩، ٢٩٠٦ ٣٩٨٦
﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾.	١٣٣	٥٥١
﴿ هذا بيان للناس ﴾.	١٣٨	١٧٩٩
﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾.	١٥٩	٣٧٩٢ ، ٣٨٢٣
﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ﴾.	١٧٣	١٤٦٤
﴿ إن فى خلق السماوات والأرض﴾.	١٩٠	٣٩٢٨
﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ﴾ .	١٩١	٣٣٢٠، ٣٩٣٣
﴿ ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار ﴾.	١٩٢	٢٩٣
سورة النساء		
﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾.	٣	٨٩٤ ، ٢٠٩٩
﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾.	٣	١٤٨٩
﴿ يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾.	١١	١٢٩٦، ١٤٨٨، ١٦٢٤ ١٩١٤، ٢٨٣٦

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿فإن كن نساء فـوق اثنتين فلهـن ثلـثا ما ترك﴾ .	١١	١٦٢٥
﴿ فإن كان له أخوة فلأمه السدس ﴾ .	١١	١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٧
﴿ فإن كان لهن ولد فلكم الربع ﴾ .	١٢	١٦٢٥ ، ٣٦٦٥
﴿ أو يجعل الله لهن سبيلاً ﴾ .	١٥	٢٢٢٥، ٢٣١٢، ٢٣٤٤
﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ .	٢٢	١٢٠٤
﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ .	٢٣	١٨١٢، ١٨١٣، ٢٢٣٤
﴿ وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ﴾ .	٢٣	١٤٩٠ ، ١٦٦٠
﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ .	٢٣	١٢٧٢، ١٤٨٩، ١٩٩٠، ٣٦٢٢، ٣٦٧٠، ٣٧٤٢
﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ .	٢٤	١٦٢٧، ١٨٠٦، ٢٠٩٩، ٢٣٣٨، ٣٦٢٢، ٣٦٧٠، ٣٧٤٣
﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحـصنات المؤمنات فـمن مـا ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴾ .	٢٥	٢٠٤٥، ٢٠٥١، ٢٠٩٩، ٣١٧٠
﴿ ويريد الله أن يخفف عنكم﴾ .	٢٨	٢٣٠١
﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض ﴾ .	٢٩	٣١٤
﴿ وإن خفتم شقاق بينهما ﴾ .	٣٥	٢٠٧٠
﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ .	٤٣	٣٨٠ ، ١١٢٦
﴿ أو لامستم النساء ﴾ .	٤٣	٢٤٨ ، ١١٢٧
﴿ إن الله لا يغفـر أن يشرك به ويغـفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ .	٤٨	٢٠٩٨، ٢٣٠٥، ٣٨٤٢

الصفحة	رقم الآية	الآيـــة
٨٦١، ١٠٢٣، ٢٤٨٠، ٢٥٠٢، ٢٥٤٦، ٢٦١٧، ٣١٣٩، ٣٩١٥، ٣٩٨٣	٥٩	﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ .
٨٨١ ،٣٨٠٤، ٣٨١١	٦٥	﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ .
٣٥٩	٦٩	﴿ وحسن أولئك رفيقا ﴾.
١٥٦٨، ٣٨٦٢	٨٣	﴿ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ﴾ .
١٧٧٩ ، ١٩٦٥، ٢٣٨٨	٩٢	﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة ﴾.
٤٠٨ ، ١٧٨٧ ، ٢٠٣٨	٩٢	﴿ فصيام شهرين متتابعين ﴾.
٥١١	٩٣	﴿ ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها ﴾.
١٢٧٧	٩٥	﴿ لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر ﴾ .
١٩٩١	٩٦	﴿ وكان الله غفورًا رحيمًا ﴾.
٢٠٧٣، ٢٠٧٦، ٢٠٨٠	١٠١	﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴾.
٢٣٥٩	١٠٢	﴿ وإذا كنت فيهم ﴾.
٣٥٨	١٠٣	﴿ فإذا قضيتم الصلاة ﴾.
٣٧٩٢ ،٣٩١٥	١٠٦	﴿ واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما﴾.

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾.	١١٥	٢٤٣٦، ٢٥٧٦، ٢٥٧٧
﴿ إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾.	١١٦	١٢٤٤
﴿ ولن يجـــعل الله للـكافـريـن على المؤمنين سبيلاً ﴾.	١٤١	١٣٦٩
﴿ ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾.	١٥٧	١٣٠٢
﴿ ورسلاً لم نقصصهم ﴾.	١٦٤	١٢٤٣
﴿ رُسلا مبشرين ومنذرين ﴾	١٦٥	٣٨٥٥
﴿ إنما الله إله واحد ﴾ .	١٧١	٤٥٤
﴿ وإن امـــرؤ هلك ليس لـه ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ﴾.	١٧٦	٢٠٥٠، ٢١٠٠، ٣٦٦٥
سورة المائدة		
﴿ فاصطادوا ﴾.	٢	٨٩٤ ، ٩١٦، ٩١٨، ٣٠٧٩
﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾ .	٣	١٨١٣، ١٨٦٧، ٣٠٩٥
﴿ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ﴾.	٥	١٦٦١، ١٦١١، ٣٦٦٨
﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾.	٦	١٥٣، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٨، ٣٨٠، ٤٤٣، ٤٤٤، ٦٨٨، ٩٢٧ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ١٥٠٩، ١٨٢٠، ١٨٩١، ٢٠١٦، ٢٣٩٠، ٢٣٩٧، ٢٤٠٠، ٣٢٦٨

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا ﴾	١٢	٢٧٤٥
﴿ من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل ﴾ .	٣٢	٣٢٦٤
﴿ أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ﴾ .	٣٣	٤٠٨
﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ .	٣٨	١٩٠، ٤٠٨، ٩٤١، ٩٤٦، ١٢٧٩، ١٤٥٦، ١٤٨٦، ١٨٤٠، ١٩١٥، ١٩٢٦، ٢١٢٤، ٣٢٦٨
﴿ يا أيها الرسول ﴾ .	٤١	١٣٨١
﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ﴾	٤٤	٣٨٥١
﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله﴾ .	٤٧	٣٨٥١
﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ .	٤٩	٣١٣٤ ، ٣١٣٩
﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة﴾ .	٥٥	١٤٦٤، ٢٧٨٤، ٣٢٢٤
﴿ كلما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله﴾ .	٦٤	٣٣٢
﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل ﴾ .	٦٧	١٩٦٦
﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ .	٧٩	١٠٨١
﴿ وكلوا مما رزقكم الله ﴾ .	٨٨	٨٤٨
﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ .	٨٩	٥٢٨، ٣٢٧٦

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ .	٩٥	١١٧٢، ١٢٧٩، ٢٠٦٥ ٣٢٢٤
﴿ لا تسألوا عن الأشياء ﴾ .	١٠١	١١٦٨
﴿ وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ﴾ .	١١٦	١٩٢٧
سورة الأنعام		
﴿ ولا تكونن من المشركين .﴾	١٤	٢٥٠٣
قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ﴾ .	١٩	١٤٥٨
﴿ والله ربنا ما كنا مشركين ﴾.	٢٣	١٠٩٢
﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم ﴾ .	٣٥	٢٥٠٣
﴿ ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ .	٣٨	٣٠٩٤، ٣٠٩٧، ٣١٣٨
﴿ قل لا أقول لكم عندى خزائن الله﴾	٥٠	٣٨٠٤
﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ .	٥٧	٤٥٣
﴿ ولاحبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ .	٥٩	٢٢٤٢،٢٢٧٥، ٣٠٩٤، ٣٠٩٧، ٣١٣٨
﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ﴾ .	٦٠	١٠٨٤
﴿ كن فيكون ﴾ .	٧٣	١٠٦٩
﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ .	٨٢	١٢٧٨
﴿ وتلك حجتنا ءاتيناها إبراهيم ﴾ .	٨٣	٣٩٣٣
﴿ما أنزل الله على بشر من شىء﴾ .	٩١	١٣٢١، ١٣٢٢

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ خالق كل شيء ﴾.	١٠٢	١٠٨٤
﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ .	١٠٣	٤٥٢
﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾.	١١٦	٤٥٣
﴿ وذروا ظاهر الإثم وباطنه ﴾.	١٢٠	١٢٧٩
﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾.	١٢١	٤٩٣
﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ .	١٤١	١٧٩٢ ، ١٩٥٢
﴿ قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرمًا﴾.	١٤٥	١٨٥٢ ، ٢٣٣٧
﴿ ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾.	١٥١	١٢٧٩ ، ١١٦٦
﴿ وأن هذا صراطى مستقيما ﴾.	١٥٣	٤٠٥٨
﴿ ثم آتينا موسى الكتاب ﴾.	١٥٤	١٩٠١ ، ٤٢٧
﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ .	١٦٤	١٩٢٢ ، ١٩٤٥ ، ٢٩٤٥
سورة الأعراف		
﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا﴾.	٤	٤٢٥
﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾.	١٢	٤٥٠ ، ٨٥٧
﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين ﴾ .	١٧	١٥٣٣
﴿ يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾.	٣١	١٢٨٠
﴿ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾.	٣٢	٧٦٧ ، ٣٩٤٦
﴿ وأن تقولوا على اللهمالا تعلمون﴾.	٣٣	٢٥٠٢

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ربنا افتح بيننا وبين قومنا ﴾ .	٨٩	٨٥٠
﴿ ماذا تأمرون ﴾ .	١١٠	٨٤٢
﴿ لن ترانى ﴾ .	١٤٣	٤٥٢
﴿ وكتبنا له فى الألواح من كل شىء﴾	١٤٥	٤٠١١ ، ٤٠١٤
﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ﴾	١٥٥	٢٧٤٦
﴿ ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم﴾ .	١٥٧	٢٣٠٤
﴿ قل يا أيها الناس ﴾ .	١٥٨	١٣٨٦
﴿ واتبعوه ﴾ .	١٥٨	٢١٦٥ ، ١٦٧٤
﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدًا﴾ .	١٦١	٤٠٧
﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس ﴾ .	١٧١	٢٨٢٨
﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل ﴾ .	١٧٩	٤٤٨، ٣٢٦٤، ٣٨٣٨
سورة الأنفال		
﴿ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا﴾ .	٢	٤٥٨
﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ .	٢	٣٤٠
﴿ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ﴾ .	١٣	٤٣٩
﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ .	١٧	٣٤٣
﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله		

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
وللرسول إذا دعاكم ﴾.	٢٤	٨٨٢
﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾.	٢٥	٨٦٤ ، ١٩٣٠
﴿ إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾.	٣٨	١١٠١
﴿ واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه﴾ .	٤١	١٩٣٣ ، ٢٠٠٤
﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا ﴾	٤٦	٣١٤١
﴿ يا أيها النبى ﴾ .	٦٤	٢٧٤٦ ، ١٣٨١
﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ﴾ .	٦٥	٢٢٥٣, ٢٣٤٨, ٢٣٧٧، ٢٧٤٦
﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفًا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ﴾ .	٦٦	٦٨٥, ٢٢٥٣، ٢٣٤٨، ٢٣٧٧، ٢٤١٤
﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى ﴾ .	٦٧	٣٨٠٢
﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾.	٦٨	٣٨١٣
سورة التوبة		
﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾.	٥	٩١٩ ، ٢٣٤٤
﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ .	٣٤	١٧٦٢
﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ .	٣٦	١٩٦٣ ، ١٩٦٨

	رقم الآية	
﴿ وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم ﴾.	٤١	١٩٣٢
عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾.	٤٣	٣٨٠٢، ٣٨١٢، ٤٠٢٥
﴿ ومنهم من يلمزك فى الصدقات﴾.	٥٨	٢٠٠١
﴿ إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾.	٨٠	٢٠٩٤ ، ٢٠٩٥
﴿ ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾ .	٩١	١٩٣٢
﴿ والسابقون الأولونمن المهاجرين والأنصاروالذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ﴾	١٠٠	٢٩٠٦ ، ٣٩٩١
﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾.	١٠٣	٩٩٩ ، ٤٠٠٦
﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ﴾ .	١١٩	٢٤٧٩
﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾	١٢٢	٢٨١٥، ٢٨١٦، ٢٨١٨، ٢٨٢٢، ٢٨٢٥، ٢٩٨١، ٣٩١٥
﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ﴾.	١٢٨	٣٣٢٠
سورة يونس		
﴿ قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ ﴾.	١٥	٢٣٥٥، ٣٨٠٤
﴿ وظنوا أنهم أحيط بهم﴾	٢٢	٢٨٢٨

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ﴾	٣٦	٣١٣٨
﴿ فأتوا بسورة مثله ﴾.	٣٨	١٠٦٩
﴿ ثم الله شهيد ﴾.	٤٦	١٩٠١ ، ٤٢٧
﴿ ألا إن لله ما فى السماوات والأرض﴾.	٥٥	٣٩٤١
﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ﴾ .	٦١	٢٢٤٢
﴿ واتل عليهم نبأ نوح إذقال لقومه﴾.	٧١	٢٤٢١
﴿ قل انظروا ﴾.	١٠١	١٠٦٤، ٣٩٢٨
سورة هود		
﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾.	١	١٩٠٧ ، ١٩٠٩
﴿ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها﴾ .	٦	٤٩١
﴿ أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾.	٣٦	١٠٤٩
﴿ وأهلك ﴾ .	٤٠	١٩٢٨
﴿ يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى﴾ .	٤٤	٣٣٣
﴿ إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق﴾.	٤٥	١٩٢٨
﴿ إنه عمل غير صالح ﴾ .	٤٦	١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢
﴿ أتعجبين من أمر الله ﴾.	٧٣	٨٠٧، ٢٥٩٢، ٢٥٩٣
﴿ ما نفقه كثيراً مما تقول ﴾ .	٩١	١٥

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ .	٩٧	٨٠٧
﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ .	١١٤	٢٢٤٣
سورة يوسف		
﴿ إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا ﴾ .	٢	٢٧٩ ، ٣٣٩
﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ .	١٧	٢٨٧
﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى﴾ .	٨٠	١٣٥٥
﴿ واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها ﴾ .	٨٢	٣٥٥ ، ٣٩٠ ، ١٧٩٦
﴿ واسأل القرية ﴾ .	٨٢	٣٢٨، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٠
﴿ عسى الله أن يأتينى بهم جميعًا﴾ .	٨٣	١٣٥٥
﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ .	١٠٣	١٥٣٣
﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ .	١٠٦	٢٩٤
﴿ قل هذه سبيلى ﴾ .	١٠٨	٢٤٦٠
﴿ لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ﴾ .	١١١	٢٨٢١
سورة الرعد		
﴿ لعلكم بلقاء ربكم توقنون ﴾ .	٢	٢٨١٦

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾.	٩	٢٢٤٢
﴿ الله خالق كل شيء ﴾.	١٦	١٤٢٣ ، ١٤٥٧ ، ١٦٠٥
﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾.	٢٩	٢٩٧
﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت ﴾.	٣٩	٢٢٤١ ، ٢٢٤٣، ٢٢٧٤
سورة إبراهيم		
﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾.	٤	٩١
﴿ وما كـان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى ﴾.	٢٢	١٠٨٠
﴿ تؤتى أكلها كل حين ﴾ .	٢٥	٣٤٢
﴿ قل تمتعوا ﴾ .	٣٠	٨٤٨
﴿ رب إنهن أضـللن كـثيـراً من الناس ﴾ .	٣٦	٣٤٠
﴿ ولا تحسبن الله غافلاً ﴾ .	٤٢	١١٦٧
سورة الحجر		
﴿ إنا نحـن نزلنا الذكـر وإنا له لحافظون ﴾ .	٩	١٤٦٣
﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾.	٣٠	١٢٩٩ ، ٢٣٠٤
﴿ إلا إبـليـس أبى أن يـكون مـع الساجدين﴾.	٣١	٢٣٠٤
﴿ ولأغوينهم أجمعين ﴾ .	٣٩	١٥٣٢، ١٥٣٦
﴿ إلا عبادك منهم المخلصين ﴾ .	٤٠	١٥٣٢
﴿إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾.	٤٢	١٥٣٢ ، ١٥٣٣

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ادخلوها ﴾	٤٦	٨٤٨
سورة النحل		
﴿ ما كنا نعمل من سوء ﴾ .	٢٨	٨٠٧
﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ .	٤٠	٨٠٧
﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ .	٤٤	١٦١٣، ١٦١٩، ١٦٢١، ٢٣٥٤ ، ٢٣٦١
﴿ وإن لكم فى الأنعام لعبرة ﴾ .	٦٦	٣٠٧٩
﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء ﴾ .	٨٩	١٦١٤ ، ١٦١٨ ، ٢٥٠٢
﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾ .	٩٠	٣٣٥٤، ٣٣٥٧، ٣٣٨٦، ٤٠٥٧
﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل ﴾ .	١٠١	٢٢٥٨ ، ٢٣٥٢
﴿ وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ .	١٠٦	٦٨٧
﴿ثم إن ربك للذين عملوا السوء﴾	١١٩	٣٣٢٠
﴿ إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله ﴾ .	١٢٠	٢٦٥٦
﴿ ادع إلى سبيل ربك ﴾ .	١٢٥	٢٤٦٠ ، ٣٩٣٣
سورة الإسراء		
﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل ﴾	١٢	٢٢٧٥
﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾	١٥	٧٣٨، ٨٦٤

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ﴾	١٨	٢٩٠٦ ، ٣٩٩١
﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ .	٢٣	١٤٦١، ١٦٨٥، ٣١٦٤، ٣١٧٠
﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ .	٢٣	٨٧٩ ، ٢٠٣٧
﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾ .	٢٤	٣٣١
﴿ ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ﴾ .	٢٩	٢٩٠٦
﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ .	٣١	٢٠٦٠، ٢٠٦٥، ٢٥٥٧
﴿ ومن قتل مظلومًا فقد جعلنا لوليه سلطانًا﴾ .	٣٣	١٢٧٩
﴿ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ .	٣٦	٢١٣٨ ، ٢٨٠٤ ،٢٨٠٨
﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ .	٤٤	١٦
﴿ حجابًا مستوراً ﴾ .	٤٥	٣٤٨
﴿ قل كونوا حجارة ﴾ .	٥٠	٨٤٩
﴿ ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ﴾ .	٧٠	٣٣٢١
﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ .	٧٨	٥٤٩ ، ٦٠٧ ، ٩٤١ ، ٩٤٧
﴿ بمن هو أهدى سبيلا ﴾	٨٤	٢٤٦
﴿ قل ادعوا الله أو ادعوا		

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
الرحمن﴾ .	١١٠	٢٦٦
سورة الكهف		
﴿ ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدًا ﴾	٢٣	١٥٢٠
﴿ إلا أن يشاء الله واذكـر ربك إذا نسيت ﴾ .	٢٤	١٥٢٠
﴿ أحاط بهم سرادقها ﴾ .	٢٩	٦٢٥ ، ٣٣٢
﴿ كـان من الجن ففسق عن أمـر ربه﴾ .	٥٠	١٣٠٢
﴿ لا أعصى لك أمرًا ﴾ .	٦٩	٨٧١
﴿ جدارًا يريد أن ينقض ﴾ .	٧٧	٣٢٨ ، ٣٣٠
﴿قل إنما أنا بـشـر مـثلـكم يوحى إلىّ﴾ .	١١٠	٣٨١٤
سورة مريم		
﴿ واشتعل الرأس شيبًا ﴾ .	٤	٣٣٢
﴿ كـيف نكلم من كـان فى المهـد صبيا﴾	٢٩	٢٤٧٨
﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ﴾ .	٥٩	٣٣٧٧
﴿ وكم أهلكنا قبلهم من قرن ﴾ .	٧٤	١٢٤٣
سورة طه		
﴿ وأقم الصلاة لذكرى ﴾ .	١٤	٢٧٥
﴿ لا تفـتــروا على الله كــذبًا		

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
فيسحتكم بعذاب﴾.	٦١	٤٢٥
﴿ ولأصلبنكم فى جذوع النخل﴾.	٧١	٤٢٧
﴿ ومن يأته مؤمنًا قد عمل الصالحات ﴾.	٧٥	٢٩٧
﴿ وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثم اهتدى ﴾.	٨٢	٤٢٧
﴿ أفعصيت أمرى ﴾ .	٩٣	٨٧١
﴿ قرآنًا عربيًا ﴾.	١١٣	٣٣٩
﴿ فنسى ولم نجد له عزمًا ﴾.	١١٥	٦٨٢
﴿ ولا تمدن عينيك ﴾ .	١٣١	١١٦٧
سورة الأنبياء		
﴿ وما أرسلنا قبلك ﴾.	٧	٣٨٩٣ ، ٣٩١٤
﴿ وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة﴾.	١١	٣٣٠
﴿ وما خلقنا السماء والأرض ﴾.	١٦	٣٩٤٦
﴿ بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه ﴾.	١٨	٣٣١
﴿ لا يسئل عما يفعل وهم يُسئلون ﴾ .	٢٣	٣٣٢٨
﴿ قال أفتعبدون من دون الله ﴾.	٦٦	٣٩٥٠
﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث ﴾.	٧٨	١٣٥٤
﴿ وكنا لحكمهم شاهدين ﴾.	٧٨	٣٧٩٢، ٣٨٤٩، ٣٨٦١
﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله		

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
حصب جهنم ﴾.	٩٨	١٩١٥، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٤، ١٩٢٥
﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ﴾ .	١٠١	١٩٢٠، ١٩٢٥، ١٢٧٦
﴿ يوم نطوى السمـاء كطى السجل للكتب ﴾ .	١٠٤	٤٤٨
﴿ ومـا أرسلناك إلا رحـمـة للعالمين ﴾ .	١٠٧	٣٣٢٠
﴿ رب احكم بالحق ﴾ .	١١٢	١٠٣٧
سورة الحج		
﴿ ألم تر أن الله يسجـد له من فى السـمـوات ومـن فى الأرض والشمس والقـمر والنجوم والجـبال والشـجـر والدواب وكـثـيـر من الناس ﴾ .	١٨	٢٤٢
﴿ هذان خصـمان اختـصـموا فى ربهم ﴾ .	١٩	١٣٥٦
﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ .	٢٩	٢٤٠٤
﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ .	٣٠	٤٣٢
﴿ وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم ﴾ .	٣٠	١٨٠٦
﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾ .	٣٦	٥١٨
﴿ لهـدمت صـوامع وبيع وصلوات ﴾ .	٤٠	٣٣٢

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ﴾.	٤٦	١٩٤٢
﴿ وكأين من قرية أمليت لها وهى ظالمة ﴾ .	٤٨	٣٣٠
﴿ ما قدروا الله حق قدره ﴾ .	٧٤	٧٤٨
﴿ اركعوا واسجدوا ﴾.	٧٧	١٨٦٦
﴿ وماجعل عليكم فى الدين من حرج ﴾.	٧٨	٢٣٠١، ٣٣٢٠، ٣٣٢٧، ٤٠٣٦
سورة المؤمنون		
﴿ إلا على أزواجهم أوما ملكت أيمانهم ﴾.	٦	١٢٧٢
﴿ ثم أنشأناه خلقًا آخر ﴾ .	١٤	٤٢٧
﴿ ثم أرسلنا رسلنا تترا ﴾.	٤٤	٢٧١٥
﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾.	١١٥	٣٣١٩ ، ٣٩٤٦
سورة النور		
﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ .	٢	١٩٠، ١٢٧٩، ١٤٥٧، ١٩١٤، ٢٠٩٩، ٢٢٩٩، ٢٣٤٤، ٢٣٨٨، ٢٣٩٣، ٢٣٩٤، ٢٣٩٥، ٢٨٢٣، ٣٢٦٨
﴿ والذين يرمون المحصنات ﴾.	٤	١٥٥٩
﴿ أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ﴾ .	٣١	١٣٢٧

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وأنكحـوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ﴾ .	٣٢	١٩١٣
﴿ فكاتبوهم ﴾ .	٣٣	٨٤٦ ، ٨٩٤ ، ٢٠٨٠ ، ٢٠٨٥
﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنًا ﴾ .	٣٣	٢٠٨٠ ، ٢٠٨٥
﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ﴾ .	٥١	٤٥٩
﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾	٥٤	٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ١٠٣٩ ، ٢١٣٤
﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ .	٦٣	٨٦١ ، ٨٦٤ ، ٨٦٨ ، ٢١٢٦ ، ٢١٢٨
سورة الفرقان		
﴿ وقرونًا بين ذلك كثيرًا ﴾ .	٣٨	١٢٤٣
﴿ من أضل سبيلا ﴾ .	٤٢	٢٤٦٠
﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورًا﴾ .	٤٨	١٩٦٣
﴿ الذى خلق السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ﴾ .	٥٩	١٣٧٩
﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر .. الآية﴾ .	٦٨	١٠٩٦ ، ٢٤٥٣
﴿ يضاعف له العذاب ﴾.	٦٩	٢٤٥٣

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة الشعراء		
﴿ إنا معكم مستمعون ﴾ .	١٥	١٣٥٥
﴿قال فعلتها إذًا وأنا من الضالين﴾	٢٠	٨٧٥
﴿ ألقوا ما أنتم ملقون ﴾ .	٤٣	٨٥١
﴿ ولا تخزنى يوم يبعثون ﴾ .	٨٧	١٠٣٧
﴿ بلسان عربى مبين ﴾ .	١٩٥	٣٣٩
سورة النمل		
﴿ وأوتينا من كل شيء ﴾.	١٦	١٤٥٩
﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ .	٢٣	١٤٥٩ ، ١٦١٠ ، ٢٧٥٨
﴿ ردف لكم ﴾.	٧٢	٤٤٦
سورة القصص		
﴿ يجبى إليه ثمرات كل شيء ﴾ .	٥٧	١٤٥٩، ١٦٠٩
﴿ وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها ﴾.	٥٨	٣٣٠
﴿ إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ﴾.	٨٥	٥١٧
﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾.	٨٧	٢٥٠٣
﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ .	٨٨	١٤٥٨
سورة العنكبوت		
﴿ فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا ﴾ .	١٤	١٤٧٦، ١٤٧٨
﴿ إنا مهلكوا أهل هذه القرية ﴾.	٣١	١٩٢٩

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ إن فيها لوطًا ﴾ .	٣٢	١٩٢٩
﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ .	٤٥	٤٧
﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب ﴾ .	٤٦	٣٩٣٣
﴿ يا عبادى ﴾ .	٥٦	١٣٧٦
﴿ ولئن سألتهم من نزل من السماء﴾ .	٦٣	٢٦٢٥
سورة الروم		
﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم ﴾ .	٢٢	٨٥
﴿ أم أنزلنا عليهم سلطانًا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون ﴾ .	٣٥	٣٥٠
﴿ وهو على كل شىء قدير ﴾ .	٥٠	١٦٠٥
سورة لقمان		
﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾.	٢٥	٢٦٦ ، ١٥٤٢، ٣٩٣٤
سورة السجدة		
﴿ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾ .	١٧	١٣٦
سورة الأحزاب		
﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله		

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
واليوم الآخر ﴾.	٢١	٢١٣٢ ، ٢١٤٨ ، ٢١٥٥
﴿ يا نسـاء النبى لستن كـأحـد من النساء ﴾.	٣٢	٢٥٩١
﴿ إنما يـريد الله ليـــذهب عنـكم الرجس أهل البيت ﴾ .	٣٣	٢٥٩٠
﴿ واذكرن ما يتلى فى بيوتكن ﴾.	٣٤	٢٥٩١
﴿ إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ .	٣٥	١٧٨٤، ١٣٩٤
﴿ ومـا كـان لمؤمن ولا مـؤمنة إذا قـضى الله ورسوله أمـراً أن يكون لهم الخيرة ﴾ .	٣٦	٨٧٠ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩
﴿ فلمـــا قـضى زيد منـهـا وطراً زوجناكـــهـــا لكى لا يكـون على المؤمنين حـرج فى أزواج أدعيـائهم إذا قضوا منهن وطراً ﴾ .	٣٧	١٣٤ ، ٢١٥٤
﴿ فإذا طعمتم فانتشروا ﴾ .	٥٣	٣٧٩ ، ٩١٨
﴿ إن الله ومـلائكتـه يصلون على النبى ﴾ .	٥٦	٢٢٦ ، ٢٤١
﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾.	٧٢	١٠٣٨
سورة سبأ		
﴿ أفترى على كذبًا أم به جنة ﴾	٨	٢٧٠٨
﴿ وقليل من عبادى الشكور ﴾.	١٣	١٥٣٣ ، ٢٦٢٥

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾.	٢٨	١٤١٦
﴿ وأنى لـهم التـناوش من مـكان بعيد ﴾.	٥٢	٤
﴿ وحـيل بينهم وبين ما يشـتهـون كمـا فعل بأشياعـهم من قبل إنهم كانوا فى شك مريب﴾ .	٥٤	٤
سورة يس		
﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ .	٧	١٠٤٩
﴿ وآيـة لهـم الليـل نـسلـخ منـه النهار﴾.	٣٧	٣٣٢
سورة الصافات		
﴿ ثم إن مـرجعـهم لإلى الجحـيم إنهم ألفوا آباءهم ضالين ﴾.	٦٩	٤٢٧ ، ٨٧٣
﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾.	٩٦	٤٨
﴿ يا بـنى إنى أرى فـى المنـام أنى أذبحك ﴾.	١٠٢	٢٢٧٥ ، ٢٢٧٦
﴿ قد صدَّقت الرؤيا ﴾.	١٠٥	٢٢٧٩
﴿ إن هذا لهو البلاء المبين ﴾.	١٠٦	٢٢٧٨
﴿ وفديناه بذبح عظيم ﴾ .	١٠٧	٢٢٧٧
سورة ص		
﴿ وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب﴾.	٢١	١٣٦٥

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ إذ دخلوا على داود فـفزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ﴾.	٢٢	١٣٥٤
﴿ إن هذا أخى له تسع وتسـعـون نعجة ولى نعجة واحدة ﴾ .	٢٣	١٣٥٧
﴿ قـال لـقـد ظلمك بسـؤال نعجتك﴾.	٢٤	٤٠٠٩
﴿ وما خلقنا السماء والأرض ﴾.	٢٧	٣٨٣٨
﴿ فـإذا سويتـه ونفـخت فيـه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾ .	٧٢	٩٦٠
﴿ فسجد الملائكة كلهم أجـمعون﴾	٧٣	١٣٠٢ ، ٩٦٠
﴿ أنا خـيـر منه خلـقـتنى من نار وخلقته من طين ﴾.	٧٦	٩٥٩
سورة الزمر		
﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ .	٧	١٠٧٨
﴿ الذين يستمعون القول ﴾.	١٨	٤٠١٠ ، ٤٠١٣
﴿ أفـمن شـرح الله صـدره للإسلام﴾.	٢٢	٢٩٤
﴿ قرآنًا عربيًا ﴾.	٢٨	٢٧٩، ٣٣٩
﴿ إنك ميت ﴾.	٣٠	١٩٩٥
﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ .	٣٨	٢٦٦
﴿ وبدا لهم من الله مـا لم يكونوا يحتسبون﴾	٤٧	٢٢٣٧

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم ﴾.	٥٥	٤٠١١، ٤٠١٤
﴿ الله خالق كل شيء ﴾.	٦٢	١٢٤٤، ٢٧٥٨
﴿ ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾.	٧١	٢٥٩
سورة غافر		
﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ﴾.	٧	٣٣٢٠
﴿ النار يعرضون عليها غدوا ﴾.	٤٦	٣٩٣٢
سورة فصلت		
﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ .	٦ ، ٧	١٠٩٥
﴿ فإن يصبروا فالنار مثوى لهم﴾.	٢٤	٤٠٠٩
﴿فلنذيقن الذين كفروا﴾ .	٢٧	٣٨٣٨
﴿ لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ﴾ .	٣٧	٦٠١
﴿ اعملوا ماشئتم ﴾ .	٤٠	٨٤٨
﴿ لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾	٤٢	٢٢٦٢
﴿ولو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لولافصلت آياته ءأعجمى وعربى﴾.	٤٤	٣٣٩
﴿من عمل صالحا فلنفسه ﴾.	٤٦	٣٣٢٠
سورة الشورى		
﴿ وما اختلفتم فيه من شيء﴾.	١٠	٢٦١٧

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ليس كمثله شيء ﴾ .	١١	٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٥٥ ، ٤٤٨
وجزاء سيئة سيئة مثلها .	٤٠	٣٥٣
سورة الزخرف		
﴿ لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ﴾	٣١	٢٥١٧
﴿فاستمسك بالذى أوحى إليك﴾ .	٤٣	٣٩٩٨
﴿وقالوا ءألهتنا خير أم هو ﴾ .	٥٨	٣٩٣٢
سورة الدخان		
﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾ .	٤٩	٨٥٠
سورة الجاثية		
﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض ﴾ .	١٣	٧٦٦
﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات ﴾ .	٢١	١٠٨١
﴿ وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ .	٢٤	١٥٤٣ ، ٢٨٥٩
﴿ إن وعد الله حق والساعة ﴾ .	٣٢	٢٠٢٤
﴿ وبدا لهم سيئات ما عملوا ﴾ .	٣٣	٢٢٣٧

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة الأحقاف		
﴿ وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه ﴾.	١١	٤٤٦
﴿ تدمر كل شىء ﴾ .	٢٥	١٤٥٩ ، ١٦١٠
سورة محمد		
﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾.	١٩	٣٩٢٧
﴿ ولتعرفنهم فى لحن القول ﴾ .	٣٠	٢٠٣٥
سورة الفتح		
﴿ لقــد رضى الله عن المـؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ .	١٨	٢٦٠٥ ، ٢٩٠٦، ٣٩٩١
سورة الحجرات		
﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله ﴾.	١	٣١٣٩
﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ .	٦	٢٨٧٤ ، ٢٨٧٥ ، ٢٨٨٣، ٢٨٨٩ ، ٢٩٨١
﴿ وإن طائفتـان مـن المؤمنين اقتتلوا﴾.	٩	١٣٥٧
﴿ إن بعض الظن إثم ﴾ .	١٢	٣١٣٨، ٣١٣٩
﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾.	١٤	٢٩١

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة ق		
﴿ والنخل باسقات ﴾ .	١٠	١٣٢٧
سورة الذاريات		
﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ﴾ .	٣٥	٢٨٨
﴿ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ .	٣٦	٢٨٨
﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾ .	٤٢	١٤٥٩ ، ١٦١٠
﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ .	٥٦	٧٦٧ ، ١٠٩٠ ، ٢٠٨١
سورة الطور		
﴿ فاصبروا أو لا تصبروا ﴾ .	١٦	٨٥٠
سورة النجم		
﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ .	٣	١٦٢١، ٢٣٥٢، ٢٣٥٦، ٢٦٣٤، ٢٦٣٥، ٣٨٠٣، ٤٠٣١
﴿ إن هو إلا وحى يوحى ﴾ .	٤	٢٣٥٢، ٢٣٦٢، ٢٦٣٥، ٣٨٠٣، ٤٠٣١
﴿ تلك إذا قسمة ضيزى ﴾ .	٢٢	٢٩٢٠
﴿ إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ﴾ .	٢٣	٨٧ ، ٤٥٣
﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ﴾ .	٢٨	٢٨٠٤،٢٨٠٨،٢٨٨٤،

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
		٢٨٨٦، ٢٨٨٩، ٢٩١٨، ٢٩٢٠
﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ .	٣٩	٦٤٧ ، ١١٠٨ ، ١١٣٢
سورة القمر		
﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ .	٥٠	٨٠٧
سورة الواقعة		
﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ .	٢٤	١٠٨١، ٣٢٦٦
﴿ لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيمًا إلا قيلا سلامًا سلامًا ﴾ .	٢٥، ٢٦	١٣٠٢
﴿ ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم ﴾ .	٥١، ٥٢	٣٣٧، ٤٢٧
﴿ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين﴾ .	٦٠	١٤٦٣
﴿ لا يمسه إلا المطهرون ﴾ .	٧٩	٢٣١٨
سورة الحديد		
﴿ يسعى نورهم ﴾ .	١٢	٢٩٣
﴿ لئلا يعلم ﴾ .	٢٩	٤٥٠
سورة المجادلة		
﴿ فتحرير رقبة ﴾ .	٣	٧٧١، ٢٣٨٨، ٢٣٩٨

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ فإطعام ستين مسكينًا ﴾ .	٤	٢٠٠٢
﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ﴾.	١٢	٢٢٥٥، ٢٢٨٧ ، ٢٢٨٨
﴿ فإذ لم تفعلوا ﴾ .	١٣	٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٨٨
﴿ يوم يبعثهم الله جميعًا فيحلفون له كما يحلفون لكم ﴾ .	١٨	١٠٩٢، ٣٨٣٨
﴿ أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾.	٢٢	٢٩٦
سورة الحشر		
﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ .	٢	١٨٩، ٣٠٧٨، ٣٠٨١، ٣٠٨٦، ٣٢١٤، ٣٣٨٧، ٣٣٩٧، ٣٦٥٢، ٣٧٩١
﴿ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾.	٤	٣٣٩٧
﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾.	٧	١٣٨٤، ٢١٣١، ٢٣٥٦، ٢٣٦٦ ، ٣٢٦٧
﴿ للفقراء المهاجرين ﴾ .	٨	٢٠٣٣
﴿ والذين تبوؤوا الدار والإيمان﴾.	٩	٢٩٠٦
﴿ لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾	٢٠	١٣٦٤ ، ١٨٦٧

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة الممتحنة		
﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات ﴾.	١٠	٢٢٨٩، ٢٣٥٨، ٢٨٢٨
سورة الجمعة		
﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ﴾.	٩	١٤٥٧، ٣٢٧٧
﴿ فانتشروا فى الأرض ﴾.	١٠	٨٩٤
سورة المنافقون		
﴿ إذا جاءك المنافقون ﴾ .	١	٢٧٠٩
﴿ نشهد إنك لرسول الله ﴾ .	١	٢٧١٠
﴿سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم﴾ .	٦	٢٠٩٨
سورة التغابن		
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحًا .	٩	٢٩٧
سورة الطلاق		
﴿ يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾.	١	١٧٦٥، ٢٨١٦
﴿ وأشهدوا ذوى عدل منكم ﴾ .	٢	١٧٨٤
﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ .	٤	١٦١١

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾ .	٦	١٦٣٥
سورة التحريم		
﴿ يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ .	١	٣١٤٧
﴿ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ .	٢	٣١٤٧
﴿ إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ﴾ .	٤	١٣٥٩
﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ .	٦	٨٧١
﴿ لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ .	٧	١١٦٧
﴿ يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه ﴾ .	٨	٢٩٣
سورة القلم		
﴿ قال أوسطهم ألم أقل لكم ﴾ .	٢٨	٢٤٦٥
سورة الحاقة		
﴿ عيشة راضية ﴾ .	٢١	٣٤٨
سورة الجن		
﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ .	٢٣	٨٧٦ ، ٨٧٩

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
سورة المزمل		
﴿ يا أيها المزمل قم الـليل إلا قليلاً نصفه ﴾.	١, ٢، ٣	١٥٣٧
﴿ فاقرؤوا ما تيسر من القرآن ﴾.	٢٠	٢٠٠٥
سورة المدثر		
﴿ مـا سلككم فى سـقر قـالوا لم نك من المصلين ﴾.	٤٢، ٤٣	١٠٩٢
﴿ كأنهم حمر مستنفرة ﴾.	٥٠	٤٤٨ ، ٨١٢
سورة القيامة		
﴿ لا تحرك به لسانك ﴾ .	١٦	١٨٩٨ ، ١٩٠٣
﴿ إن علينا جمعه وقرآنه ﴾.	١٧	١٨٩٧
﴿ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ﴾.	١٨	١٩٠٠
﴿ ثم إن علينا بيانه ﴾.	١٩	١٩٠٣ ،١٩٠٤، ١٩٠٥
﴿ فلا صدق ولا صلى ﴾.	٣١	٤٤٩
﴿ فلاصــدق ولاصلى ولكن كذب وتولى﴾ .	٣١، ٣٢	٤٤٩ ، ١٠٩٥
سورة الإنسان		
﴿ ولا تطع منهم آثمًا أو كفورا﴾.	٢٤	٦١٨
سورة المرسلات		
﴿ وإذا قــيل لـهم اركــعــوا لا يركعون﴾.	٤٨	٨٦٩

الآيـــة	رقم الآية	الصفحة
سورة عبس		
﴿ وفاكهة وأبا متاعًا لكم ﴾.	٣١، ٣٢	٢٦٧ ، ٣٣٧
سورة التكوير		
﴿ علمت نفس ما أحضرت ﴾.	١٤	٣٥٩
﴿ والليل إذا عسعس ﴾ .	١٧	١٩٥٢
سورة الانفطار		
﴿ إن الأبرار لفى نعيم ﴾ .	١٣	١٧٦٢
﴿ وإن الفجار لفى جحيم ﴾ .	١٤	١٧٦٢
سورة البلد		
﴿ ثم كان من الذين آمنوا ﴾.	١٧	٤٢٧
سورة الشمس		
﴿ والسماء وما بناها ﴾ .	٥	١٢٩٥ ، ١٩٢٣
﴿ والأرض وما طحاها ﴾.	٦	١٩٢٣
﴿ ونفس وما سواها ﴾.	٧	١٢٩٥
سورة الليل		
﴿ وما خلق الذكر والأنثى ﴾ .	٣	١٩٢٣
سورة الضحى		
﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾.	٧	٨٧٥
﴿ وأما بنعمة ربك فحدث ﴾.	١١	٧٣٧
سورة العلق		
﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾.	٥	٨٩

الآيــــة	رقم الآية	الصفحة
سورة القدر		
﴿ إنا أنزلناه فى ليلة القدر ﴾.	١	١٤٦٤
سورة البينة		
﴿ ومـا أمـروا إلا ليـعـبـدوا الله مـخلصين ﴾ إلى قـوله : ﴿وذلك دين القيمة ﴾.	٥	١٠٩٠، ٣٢٣٤
سورة الزلزلة		
﴿ وأخرجت الأرض أثقالها ﴾.	٢	٣٤٠ ، ٤٣٢
﴿ فـمن يعـمل مثـقـال ذرة خيـراً يره﴾.	٧	٢٠٤٢، ٣١٧٦
﴿ ومن يعـمل مـثـقـال ذرة شـراً يره﴾.	٨	٢٠٤٢
سورة العصر		
﴿ إن الإنسان لفى خـسر إلا الذين آمنوا ﴾.	٢ ، ٣	١٣٢٩
سورة الكافرون		
﴿ ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾.	٣	١٩٢٣
سورة الإخلاص		
﴿ قل هو الله أحد ﴾.	١	١٩٤١

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	رقم الصفحة
حرف الألف	
آخرهن بالتراب .	١٧٨٦
الأئمة من قريش .	١٢٧٠ ، ١٢٩٦
ابدءوا بما بدأ الله	٤٠٩ ، ٤١٥، ٨٩٣
الاثنان فما فوقهما جماعة .	١٣٦٠ ، ١٨٥٦، ١٨٥٧
أحججت عن نفسك .	١١١٢
أخبركم غداً .	١٥١٩
اختر أربعًا وفارق واحدة منهن .	١٩٨٨
اخرج إليهم واحلق واذبح ففعل فذبحوا وحلقوا متسارعين .	٢١٣٧
إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة .	٢٠٤٧
إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا .	٩٠٦ ، ٩٠٨، ٩٢٦ ، ٩٧١، ٩٧٨، ١٧٣٨
إذا التقى الختانان وجب الغسل .	١٩٦٨، ٢٣٨٣
إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثًا	١٦٨١ ، ١٩٦٣
إذا روى لكم عنى حديث فأعرضه على كتاب الله .	١٦٣٥
إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا.	٨٩١
إذا وجب المريض فلا تبكين باكية .	٥١٨
إذا وجد فرجه نص فى مشيه .	١٤٠
إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبع مرات .	١٧٣٤
الأذنان من الرأس .	١٨٥٥

الحديث	رقم الصفحة
الإسلام يجب ما قبله .	١١٠١
استدلالهم على فساد نكاح المتعة نبهه عليه السلام عنها .	١١٨٥
" أضربوه " قاله حينما أتى بشارب الخمر .	٩٢٧
أطت السماء وحق لها أن تئط .	١٥٣٥
الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى .	٦٤٨
اقض بالظاهر .	٩٠٣
أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام .	٣٦٢
إلا أخبرتيه أنى أقبل وإنى صائم .	٢١٣٨
ألا لا تصوموا فى هذه الأيام .	١١٨٥، ١٢١١، ١٨٤٥
الأمر بالبيع والنهى عن إيقاعه متفاضلاً .	١٢٠٧
الأمر بالصوم والنهى عن إيقاعه فى يوم النحر.	١٢٠٧، ١٢٠٩
الأمر بالطواف والنهى عن إيقاعه فى الحدث.	١٢٠٩
ألا من أكل فليمسك بقية نهاره ومن لم يأكل فليصم	٨٩٣
الا من لم يأكل فليصمه ومن أكل فليمسك بقية نهاره .	١٠٠٣
أما أنا فيكفينى أن أحثو على رأسى ثلاث حثيات من ماء .	٢١٣٩
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .	١٢٦٩، ١٢٩٧، ١٢٩٨
أمسك أربعًا وفارق سائرهن .	١٩٣٨ ، ١٩٨٣
أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى .	١٩٨٤ ، ١٩٨٨

الحديث	رقم الصفحة
إن الله تعالى أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث	٢٣٣٥ ، ٢٣٤٢
أنا وبنى المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام .	١٩٣٤
إن أحدكم ليعمل عملاً فى جوف صخرة صماء لألبه .	١٠٨١
الله تعالى لباس عمله إن كان خيراً فخير وإن كان شراً فشر .	١٠٨١
إن أطعت الله أطاعك .	٨١٦
إن بنى آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر . . .	١٥٣٦
إن شاء الله تعالى .	١٥١٨
إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ لما رآه جمع بطهارة واحدة .	٩٢٦
" إنما أنا شافع " قاله عليه السلام لبريرة .	٨٤٥
إنما الأعمال بالنيات .	٢١٠٨ ، ١٢٨٧
إنما الماء من الماء .	١٩٦٨
إن النبى ﷺ رأى شخصًا يحرم بالحج عن شبرمة .	١١١٢
إن هذه الأمة لتعمل برهة من الدهر بالكتاب.	١٠٨٢
أنه أمر أصحابه بفسح الحج إلى العمرة ولم يفسح .	١٣٨٧
أنه أمر بقتل ابن الأخطل وإن كان متعلقًا بأستار الكعبة .	٢٣٤٣
إنها من الطوافين والطوافات .	١٧٩٥

الحديث	رقم الصفحة
أنه جلس فى البيت لـقضاء الحاجـة مستـقبل بيت المقدس .	٢١٧٦
أنه حـرم كل ذى ناب مـن السـبـاع وكل ذى مخلب من الطيور .	٢٣٣٨
أنه حمل إليه من شربها فى الرابعة فلم . .	٢٣٢٧
أنه خـصص عـبـد الرحـمن بن عـوف بلبس الحرير.	١٤٠٩
أنه صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق .	١٤٣١
أنه قرن فطاف لهما طوافين وسعى سعيين .	١٨٨٨
أنه كان يصبح جنبًا وهو صائم .	٢١٥٩
أنه كان ينهى عن السفر إلا فى جماعة .	١٨٧٥
أنه لما خلع خاتمه خلعوا خواتيمهم .	٢١٣٦
أنه لما خلع نعـله فى الصـلاة خلعـوا نعـالهم فيها.	٢١٣٥
أنه لما واصل واصلت الصحابة .	٢١٣٥
أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين .	١٦٢٨
إنهن ناقصات عقل ودين .	٢٠٣٠
أنهم كانوا يصلون متوجـهين إليه فجاء منادى رسول الله ﷺ وأخبرهم أن القبلة حولت .	٢٣٣٣
أنه واصل .	١٦٧٢
أنى إذا أصوم .	١٨٤٥
أوتيت جـوامع الكلم واخـتـصـر لى الكلام اختصاراً .	٤٧٦
أولاهن بالتراب .	١٧٨٦
أى إهاب دبغ فقد طهر .	١٧٥٦

الحديث	رقم الصفحة
أيما إمرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل .	١٩٣٣ ، ٢٠٧٠
أيما أهاب دبغ فقد طهر .	١٧٤٧
أينقص الرطب إذا جف فقالوا نعم فقال فلا إذا . .	١٧٩٥
حرف الباء	
بئس خطيب القوم أنت قل من عصى الله ورسوله فقد غوى .	٤١٣
بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود .	١٤١٦
بعثت بالسمحة السهلة الحنفية .	١٠٧٢
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .	٢٣٤٤
بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا.	٢٣١١
حرف التاء	
تبقى إحداهن شطر دهر لا تصوم ولا تصلى.	٢٠٣١
تجزى عنك ولا تجزى لأحد بعدك .	١٤١٠
التحدث بالنعم شكر	٧٣٧
تحريم المباشرة فى ليالى الصيام كان ثابتًا بالسنة.	٢٣٥٨
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم .	٢١٠٦، ٢١٠٩
التحول إلى الكعبة فى الصلاة عند نزول آية	

الحديث	رقم الصفحة
التوجه إليها .	١٩٨٩
تزويج ميمونة وهو حلال أو حرام .	٢١٥٧
تفكروا فى آلاء الله ولا تـفكروا فى ذات الله تعالى .	١٠٦٤
تقبيله الحجر الأسود .	١٠٦٤
التوجه إلى بيت المقدس فى الصلاة كان واجبًا بالسنة .	١٩٨٩
حرف الثاء	
ثمرة طيبة وماء طهور .	٢٤٠٠
حرف الحاء	
حديث جبريل عليه السلام .	٥٥٧
حديث حيان بن منقذ .	١٩١٢
حديث الخثعمية .	٢٠٣٠
الحديث المشهور .	١١٢٢
حديث معاذ .	١٦٨٩
حديث المغيرة فى المسح .	١٨٩١
حشى الله قبورهم نارًا .	٢٣٥٩
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة .	١٤٠٧، ١٤١٧
حرف الخاء	
خبر أبى سعيد فى الربا .	١٦٦٥
خبر التقاء الختانين .	٢٢٢٦
الختان من السنة .	٦٣٧
خذ من أغنيائهم ورد على فقرائهم .	١٩١١
خذوا عنى مناسككم .	١٤٣٥، ١٨٧٤، ٢١٢٣
خصص خزيمة بقبول شهادته وحده .	١٤١٢

الحديث	رقم الصفحة
خلق الماء طهور لا ينجسه شىء إلا ما غير طعمه ولونه .	١٦٩٧ ، ١٧٤٣ ، ١٩٦٢
خير الأمور الأوساط .	٦
حرف الدال	
دباغها طهورها .	١٧٥٦
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .	١٠٧ ، ٩٠٤
دعى الصلاة أيام إقرائك .	١١٨٧ ، ١٨٤٧
حرف الذال	
ذبيحة المسلم تؤكل سمى أو لم يسم .	٤٩٣
حرف الراء	
رجم ماعز .	١٦١٧
رخص رسول الله ﷺ فى العرايا لمحاويج الأنصار .	٦٨٣ ، ٦٨٨
رفع القلم عن ثلاثة .	١١١٩
رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .	٤٦٣, ٤٦٨, ١١٣٩، ١٣٧٠, ٢٠٣٠
الرقيق لا يرث ولا يورث .	١٩١٤ ، ١٩٦٣
حرف الزاى	
زادك الله حرصًا ولا تعد .	١٤٠٩
الزاد والراحلة .	١٩٦٠

الحديث	رقم الصفحة
زكوا عن سائمة الغنم .	١٥٣، ٢٠٤٧، ٢٠٦٦
حرف السين	
السعيد من اتعظ بغيره .	١٤٢٢
سنوا بهم سنة أهل الكتاب .	٨٩٠، ١٦٢٩، ١٩٦٨
سهى فسجد .	١٤٣٥
حرف الشين	
الشفعة فيما يقسم .	٢١٠٨
الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس إبهامه فى الثالثة.	١٨٨١
الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله.	٢٣١٠، ٢٣٤٥، ٢٣٤٨
حرف الصاد	
الصائم المتورع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر .	٦٤٦
صالح المشركين .	٢٢٨٨
صدقة تصدق الله بها .	٢٠٧٣
صلى داخل الكعبة .	١٤٣٠
الصلاة خيرة موضع .	٥٥٥
صلاة الضحى تزيد فى الرزق .	٤٩
صلة الرحم تزيد فى العمر	٤٨

الحديث	رقم الصفحة
صل معنا .	١٨٧٤
صلوا كما رأيتمونى أصلى .	٤١٨، ١٤٣٥ ، ١٨٧٤ ، ١٩٠٩ ، ٢١٢٣ ، ٢١٤٠ ، ٢١٦١
حرف الطاء	
طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان .	٤٩٦
الطواف بالبيت صلاة .	١٨٥٣ ، ١٨٥٧
حرف الفاء	
فإن شرب الرابعة فاقتلوه .	٢٣٢٦
فإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها .	١٩٩٦
فإنه أبو أولادك .	٨٨٥
فرضت الصلاة ركعتين ركعتين .	٢٠٧٥
فرض للجدة السدس .	١٦٢٥
فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا .	١٤٣٦
فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم .	١٢٩٧
فليصلها إذا ذكرها .	٨٩٢
فى أربعين شاة شاة .	١٩٩٧، ٢٠٠١
فى أربعين من الغنم السائمة شاة .	٢٠٩٩
فى النفس المؤمنة مائة نفس من الإبل	٤٣٧ ، ٤٣٨
فى سائمة الغنم زكاة .	٢٠٧٠
فى الغنم السائمة صدقتها .	٢٠٩٩ ، ٢٣٩٧

الحديث	رقم الصفحة
فى كل خمس من الإبل شاة .	٤٧٨
فيما سقت السماء العشر .	١٦١٠، ١٦٤٤، ١٦٥٣، ١٨٩١ ، ١٩١٠، ٢٠١٥
حرف القاف	
القاتل لا يرث .	١٢٨٣، ١٦٢٤ ، ١٩١٤، ، ١٩٦٣
قبل وهو صائم .	٢١٥٩
قضى بالشاهد .	١٤٢٦
قطعت يد السارق .	٢١٢٣
حرف الكاف	
كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات محرمات .	٢٣٠٨
كشف فخذه بحضور أبى بكر وعمر رضى الله عنهما.	١٦٧١
كسر جرار الخمر عند تحريمها .	١٩٨٩
"الكفار " قاله حينما سئل عن من أفطر.	١٢٣٤
كل مما يليك .	٨٤٦
كل مسكر خمر .	١٨٦٢
كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع ابن خديج نهيه عليه السلام عنها .	١١٨٢
كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحى لأجل الدافه فادخروها .	٩١٦
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى	

الحديث	رقم الصفحة
والآن كلوا وادخروا .	٢٣٢٥
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها .	٩١٩ ، ٢٣٢٥، ٢٤١٤
حرف اللام	
" للأبد ولو قلت نعم لوجبت " حينما سأله سراقة بن مالك عن ذلك .	٩٣٦، ٩٣٧
لابن غيلان وقد أسلم على عشرة نسوة. . .	١٩٨٣
لامرأة رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك	١٦٢٧
لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحًا حتى يريه. . .	٢٠٥٢
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم. . .	١٨١٤
لو راجعتيه فإنه أبو أولادك .	٨٨٥
لو كنت أعلم أن الزيادة تنفع لزدت .	٢٠٩٩
لولا أنا نعصى لما عصانا .	٨٧٠
لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة.	٨٨٦، ٨٨٨
لن يتقرب المتقربون مثل تقربهم بأداء ما افترضت عليهم.	١١٠٠
لن ينجو أحد بعمله .	١٠٠٧
ليس الخبر كالعيان .	١٨٧٧
ليس فى الحلى صدقة .	١٨٦٠

الحديث	رقم الصفحة
ليس فى الكسعة وفى النسخة ولا فى الجهة صدقة .	١٨٥٩
ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة .	١٨٦٠
حرف الميم	
الماء من الماء	٢٢٢٦
ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن " ما " لما لا يعقل.	١٢٩٤، ١٩٢٠
ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن .	٥٧٩، ٧٦٤، ٩٠٢، ٢٤٨٥، ٢٤٩٨
ما رواه رافع بن خديج من نهيه عليه السلام عنها .	١١٩٥
ما روى عنه عليه السلام أنه أوجب عليه وعلى أمته خمسين صلاة . . .	٢٢٨١
ما منعك أن تستجيب وقد سمعت قول الله: "ياآيها الذين أمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم"	٨٨٢
مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع .	٥٢ ، ٩٩٧ ، ١١٢٢
من أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد عليه.	٦٠٨ ، ١١٨٠
من استجمر فليوتر .	١٠٠٥
من أفطر فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر .	١٠٠٥

الحديث	رقم الصفحة
من ألقى سلاحه فهو آمن .	١٢٨٥
من بدل دينه فاقتلوه .	١٧٣٢
من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر .	٨٧٧
من تشبه بقوم فهو منهم .	٨
من حلف على يمين فرأى غيره خيراً منه فليأت الذى هو خير .	١٥١٧
من دخل دار أبى سفيان فهو آمن .	١٢٨٥
من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد .	١١٨٠
من قتل عبده قتلناه .	٢٣٨٠
من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافًا واحدًا	١٠٠٤ ، ١٨٨٨
من ملك ذا رحم محرم عتق عليه .	٢٠٠٨
من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها .	٩٧٤ ، ٩٧٧، ١١٢٤
ما نقص مال من صدقة .	٢٨٥
حرف النون	
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.	١٢٦٩، ١٤٨٩، ١٦٢٤، ١٩٦٣، ١٩٦٧
نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر .	١٠٦ ، ٩٠٣
نسخ التخيير بين صوم رمضان وبين الفداء . . .	٢٢٩٩

الحديث	رقم الصفحة
نسخ جواز تأخير الصلاة عن الوقت فى حالة القتال	٢٣٠١
نسخ شرعية عدم التعرض للكفار بوجوب القتال .	٢٣٠٠
نسخ صلح الرسول مع المشركين عام الحديبية . . .	٢٣٥٨
نسخ وجوب حبس الزوانى .	٢٢٩٩
نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان.	٢٢٩٨
النكاح من سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى .	٦٣٧ ، ٦٣٨
نهى عن بيع الرطب بالتمر .	٦٨٨
نهى عن السفر إلا فى جماعة .	١٣٦٢
نهيت عن قتل المصلين .	١٠٩٣
نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة واستدبارها .	٢١٧٥
النهى عن بيع المضامين والملاقيح .	١٢٠٤، ١٨٤٧
النهى عن الصلاة فى الأماكن السبعة .	١٢١٢
النهى عن صوم يوم النحر .	١٢٠٣
نية المؤمن خير من عمله .	١٠٨٣
حرف الهاء	
هاتوا ربع عشور أموالكم .	١٩١٠
هذا لك وليس لأحد بعدك .	١٤١٣
هذان محرمان على ذكور أمتى حل	

الحديث	رقم الصفحة
لإناثهم.	١٨٨٣
هذا وضوء ضاعف الله فيه الأجر .	١٨٧٤
هذا وضوء لا يتقبل الله صلاة امرىء بدونه	١٨٧٤، ١٨٧٦
.هو الطهور ماؤه الحل ميتته .	١٧٤٣ ، ١٧٥٣
حرف الواو	
والله لأزيدن على السبعين .	٢٠٩٥
والله لأغزون قريشًا .	١٥١٨
وأقضى بالظاهر .	١٠٦
واقعت فى نهار رمضان فقال عليك الكفارة.	٢٠٣٠
الولد للفراش .	١٧٤٩
ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون. . .	١٣٩٦
حرف اللام مع الألف	
لا إنما أنا شافع .	٨٢٠ ، ٨٨٥
لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر .	١٧٦٤ ، ١٣٢٤
لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل .	١١٨٣
لا تتقدموا رمضان بيوم أو يومين .	١١٦٦
لا تجتمع أمتى على ضلالة .	٨٧٣ ، ٢٤٨٣ ، ٢٤٨٤ ، ٢٤٩٦ ، ٢٤٩٨
لا تحرم الرضعة والرضعتين .	١٦٦١

الحديث	رقم الصفحة
لا ترغبوا عن آبائكم .	٢٣١٢
لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين .	١١٦٨
لا توارث بين ملتين .	١٩١٤ ، ١٩٦٣
لا خلابة واشترط الخيار لنفسك ثلاثة أيام	١٥١٦
لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبًا . . .	١٤٤١
لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها .	١٢٨٣، ١٦٢٧، ٢٣٣٩، ٢٤٩٥
لا ربا إلا فى النسيئة .	١٦٦٦
لا زكاة فيما دون خمسة أوسق .	١٦١٥، ١٦٤٥، ١٦٥٣، ١٦٦٥
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب .	١٨٢٣
لا صلاة إلا بطهور .	١٢٠٨، ١٥٤٦، ١٨٢٥
لا صلاة للعبد الآبق حتى يعود إلى أهله .	١٨٢٩
لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد .	١٨٢٩
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل .	١٨٢٣، ٢٠١٣، ٢٤٢١
لا عمل إلا بنية .	١٨٣٥
لا قطع إلا فى ربع دينار .	١٦٢٩، ١٩١٥
لا قطع فى التافه .	١٦٣٠
لا قطع فى أقل من ثمن .	١٩١٥، ١٦٦٧
لا قطع فيما دون ربع دينار .	١٦٦٧
لا نبى بعده .	٢٢٦٧
لا نكاح إلا بشهود .	١٨٢٩
لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل	١٥٤٣ ، ١٨٢٤

الحديث	رقم الصفحة
لا وإنما أنا شافع .	٨٢٠
لا وصية لوارث .	١٢٨٠ ، ٢٣٣٤
لا يتقبل الله صلاة امرىء إلا به .	٤٣٥
لا يتوارث أهل ملتين مختلفتين .	١٦٢٤ ، ١٩٦٣
لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه.	١٢٠٨
لا يقتل المسلم بالكافر .	١٣٢٥ ، ١٧٠١ ، ١٧٥٢
لا يقتل مؤمن بكافر .	٢٠٠٧
لا يقتل والد بولده .	١٢٨٦
لا يقضى القاضى وهو غضبان .	١٦٨٥
حرف الياء	
يخرج من النار من كان فى قلبه ذرة إيمان .	١٣٤٤
يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها والمقيم يوم وليلة.	٦٦٨

فهرس الآثار

فهرس الآثـــار

الأثـــر	رقم الصفحة
حرف الألف	
الأخوان أخوة .	١٣٥١
أحلته آية وحرمته آية .	١٤٨٩
أما الفاكهة فمعلومة فما الأب .	٣٣٧
أمر ابن عباس - رضى الله عنه - إياهم بتـقديم العمرة على الحج .	٤٢١
إن أبا بكر - رضى الله عنـه - تمسك فى قـتـال مـانعى الزكاة .	٨٨٩
إن أم سلمة قالت رضى الله عنهـا لرسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر الرجال . . .	١٣٩٥
إن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب .	٧١٤
إنكار الصحابة على ابن عبـاس فى أمرهم إياهم بالعمرة قبل الحج .	٤١٥
أوصانى أخى عتبة بقبض ابن أمة زمعة فإنه ابنه .	١٧٥٠
أنه إذا التقى الختانان وجب الغسل .	٢١٤٣
إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع . . .	٢١٤٢
حرف الباء	
البداء ديننا ودين آبائنا فى الجاهلية .	٢٢٤٠

الأثـــر	رقم الصفحة
حرف الجيم	
جواز الاستثناء المنفصل إلى مدة مديدة " روى عن ابن عباس " .	١٥١٠
حرف السين	
السعيد من اتعظ بغيره .	١٤٢٢
حرف الفاء	
فعلته أنا ورسول الله واغتسلنا .	١٤٣٦ـ ١٢٤٣
فـهم ابن عبـاس - رضى الله عنه - ﴿ **إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك** ﴾ عدم توريث الأخت النصف عند وجود البنت .	٢٠٥٠
حرف القاف	
القعقاع بألف .	١٤٦٦
قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير .	١٤٩٠
قد نفذت إلى ألف فارس والقعقاع .	١٤٦٥
قد نفذت إليك ألفى فارس .	١٤٦٥
قول عـثمان - رضى الله عنه - حيث سـئل عن الجمع بين الأختين فى ملك اليمين . . .	٢٢٧٢
حرف الكاف	
كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين .	١٤٣٢
كـنا نخـابر الأربعين سنة حتى روى لنـا رافع بن خديج	

الأثــــر	رقم الصفحة
- رضى الله عنه - نهيه عليه السلام عنها .	١٩٦٩
حرف اللام	
لو ذبحـوا أية بقرة لأجـزأت عنهم لكنهم شـددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .	١٩٤٧
لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة .	٢٢٤٠
ليس الأخوان أخوة فى لسان قومك . . .	١٣٤٩
حرف الميم	
ما بدأ الله فى شيء كما بدأ فى إسماعيل .	٢٢٤٠
ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن .	٧٦٤ _ ٥٧٩
مـا روى أن الصـحـابة رضى الله عـنهم مـسـحت إلى المناكب والآباط .	١٨٤٠
ما كنت أعـرف معنى فاطر حـتى اختصم إلى شخـصان فى بئر . . .	٣٧٣
ما من عام إلا وقد خص عنه البعض .	١٤٥٩
محاجة أبى الدرداء مع معاوية .	١١٨٤
منا أمير ومنكم أمير .	١٢٧٠
من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى . . .	٤١٣
حرف الهاء	
هذا للرجال فما للنساء .	١٣٩٧
هذه الفاكهة فما الأب .	٢٦٨

الأثـــر	رقم الصفحة
هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه .	١٧٥٠
هو رجل يهدينى السبيل .	٢١٩
حرف اللام وألف	
لا ندرى لعلها نسيت أو كذبت .	١٦٣٣
لا ندع كتـاب ربنا وسنة نبـينا بقول امرأة لا نـدرى أنها صدقت أم كذبت .	١٦٣٣

فهرس المسائل الفقهية

المسألة	رقم الصفحة
كتاب الطهارة	
وجوب غسل جزء من العضد إذ لا يمكن غسل جميع المرفق .	١٥٣ ، ٥٨٤
التيمم على الملامس والمجامع عند فقد الماء .	٢٤٨
وجوب الترتيب فى الوضوء .	٤٠٢
لا يجوز للجنب قراءة القرآن .	٢٨٠
مسح الرأس .	٤٤٠، ٤٤٤
إباحة الجمع بين الوضوء والتيمم .	٥٤٤
غسل جزء من الرأس فى غسل الوجه .	٥٧٦ ، ٥٨٤
الطهارة لأداء الصلاة .	٥٨٤
اختلاط النجاسة مع الماء .	٥٨٥
اختلاط الشىء بغيره لكن لم يتغير ذلك الغير .	٥٨٦
اشتبـاه الماء الطاهر بالنجس ، والثوب الطاهر بالنجس .	٥٨٦
مسح الرأس عند من لا يقدر بالكل أو بالربع .	٥٨٩
التوضؤ بالماء المغصوب .	٦١٤ ، ١١٩٧
الاقتصار على الحجر فى الاستنجاء .	٦٩٣
التيمم عند فقد الماء	٦٩٥، ٦٩٥، ٢٤٠٠
التيمم للجراحة أو لبعد الماء .	٦٩٥
غسل الإناء من ولوغ الكلب .	١٧٣٤

المسألة	رقم الصفحة
أقوال العلماء إلى أين يبلغ بالتيمم فى اليدين .	١٨٤١
أقوال العلماء فى المسح على الخفين .	٢٣٩٨
أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يومًا .	٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣
اشتراط النية فى الطهارة والغسل .	٢٣٩٧
إيجاب غسل الرجلين .	٢٣٩٨
اعتبار الطهارة فى الطواف .	٢٤٠٤
كتاب الصلاة	
صلاة الأخرس المنفرد .	٢٨٤، ٣١٢
صلاة الأمى المنفرد .	٢٨٤
الصلاة نحو بيت المقدس .	٢٩٢
صلاة الجنازة .	٣١٢
صلاة المؤمى بالطرف .	٣١٢
صلاة من يجرى أفعال الصلاة على قلبه .	٣١٢
وجوب ستر العورة للمصلى .	٥٤٣
ما له غاية معلومة لا يجوز تأخيره كصلاة الظهر والعصر.	٥٦٣
ستر العورة لأداء الصلاة .	٥٨٤
وجوب الصلوات الخمس على من نسى واحدة منها.	٥٨٥

المسألة	رقم الصفحة
الطمأنينة فى الركوع والسجود .	٥٨٩
الصلاة فى الدار المغصوبة .	٦٠٠، ٦٠٦، ١١٩٦، ١١٩٧
الصلاة فى الثوب المغصوب والحرير .	٦١٤
الصلاة فى الحمام وأعطان الإبل وقارعة الطريق .	٦١٦، ٦٥٥
إتمام الصلاة المفروضة التى شرع المكلف فيها فى آخر الوقت وتكلم بها ناسيًا .	٦٥٥
صلاة من ظن أنه متطهر .	٦٥٩ ، ٩٨٥
الصلاة إلى غير القبلة بالاجتهاد .	٦٦٦
ركوع العارى فى الصلاة وسجوده .	٦٦٧
أن المصلى لو رأى أعمى مشرفًا على الهلاك بسبب وقوعه فى حفرة فإنه يجب عليه أن ينبهه عليه بكل كلام .	٨٨٣
من صلى إلى جهة غير جهة إجتهاده ، ثم ظهر أنها جهة القبلة .	٩٨٥
النهى عن الصلاة فى الأماكن السبعة .	١٢١٢
أقوال العلماء فيمن حبس عن الصلاة .	١٨٣٧، ١٨٣٨
أقوال العلماء فى وجوب الوتر .	١٨٦٧
أقوال العلماء فى سنية القنوت فى صلاة الفجر .	١٨٨٠
أقوال العلماء فى حكم الجلسة الأولى فى التشهد .	١٨٨٠

المسألة	رقم الصفحة
أقوال العلماء فى قراءة الفاتحة للمأموم .	٢١٤٦
كتاب الزكاة	
عدم وجوب الزكاة فى المعلوفات .	٢٣٩٧، ١٥٣
وجوب الزكاة على الفور .	٥٦٧
الدين فى الزكاة مع ملك نصاب .	٦٧٩، ١٤٠٢
صرف الزكاة فى الأموال الظاهرة إلى الإمام .	١١١٠
كتاب الصيام	
صحة صوم من أصبح جنبًا .	١٥٢
صوم جزء من الليلتين فى الصوم	٥٧٦
وجوب الصوم على المريض والحائض والمسافر .	٥٩٣
إذا اجتهد الأسير وصام شهر رمضان قبل رمضان .	٥٦٧
الإفطار فى السفر عند عدم التأذى فى الصوم .	٦٩٢
إتمام صوم رمضان الذى أفطر فيه عمدًا من غير عذر .	٩٨٥
صوم أول جزء من الليل .	٧٩٢
إن المكلف إذا شهد هلال رمضان ، فإنه يجب عليه أن يشرع فى الصوم .	١١٥٢
عدم وجوب الكفارة على من أفسد صوم رمضان بالوقاع .	١١٥٢
لو قال : نهيتك عن صوم يوم النحر لعينه .	١٢٠٧، ١٢٠٢

المسألة	رقم الصفحة
أقوال العلمـاء فى قضاء من أفطـر على ظن الغروب ثم تبين له خلاف ذلك .	١٨٣٨
كتاب الحج	
ما ليس له غاية معينة معلومة كالحج . . .	٥٦٣
الحج على الجمل المغصوب .	٦١٤، ١١٩٧
إتمام الحج الفاسد .	٩٨٥
الأمر بالطواف والنهى عن إيقاعه مع الحدث .	١٢٠٧
كتاب البيع	
الأصل فى العقود التراضى .	٣١٤
لا ينعقد البيع بالمعاطاه .	٣١٥
إذا عقد الإنسان على قفيز من صبره فالمعقود عليه واحد من القفيزين على سبيل البدل .	٥٤٢
البيع فى زمن الخيار .	٦٦٣
بيع العبد الجانى .	٦٦٣
بيع الدار المكراه .	٦٦٣
النهى عن بيع المضامين والملاقيح .	١١٨٨، ١٢٠٤
حرمت عليك بيع الدرهم بدرهمين لعينه .	١١٩٩
النهى عن البيع متفاضلاً .	١٢٠٧

المسألة	رقم الصفحة
كتاب الذبائح والأطعمة	
حكم متروك التسمية .	٤٩٥، ٦٥٥
يحرم عليك الجمع بين أكل المباح والميتة فى حالة المخمصة .	٥٤٣
حرمت عليك أن تذبح بسكين الغير .	١٢٠٠
كتاب النكاح	
تزويج الأختين فى عقد واحد .	٤٠٤
يجب على الولى تزويج موليته الطالبة للنكاح من أحد الكوفين الصالحين .	٥٤٣
اختلاط من يحرم نكاحها بأجنبيات .	٥٨٧
اختلاط منكوحته بأجنبية .	٥٨٧
نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا .	٦٥٥
أقوال العلماء فى تزويج المرأة نفسها .	١٩٩٥
كتاب الطلاق	
قول القائل : أنت طالق إن دخلتِ الدار	٣١٥، ٩٤٤
وقوع الطلاق على الرجعية .	٣١٥
لو قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فدخلت باءت بالثلاث .	٤٠٤

المسألة	رقم الصفحة
قول الزوج لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق طلقت واحدة .	٤١٨
إذا طلق زوجة من زوجاته . . .	٥٤٢
إيقاع الطلاق على إحدى نسائه بعينها ثم نسيها .	٥٨٨
إيقاع الطلاق على إحدى نسائه من غير تعيين .	٥٨٨
قول الرجل لوكيله طلق زوجتى إن دخلت الدار .	٩٤٤
قوله : إن صليت أو صمت فزوجتى طالق .	١١٥٤
والله لأعتكفن صائمًا ، وإن اعتكفت صائمًا فزوجتى طالق . . .	١١٥٤
حرمت عليك إيقاع الطلاق فى حالة الحيض لعينه .	١١٩٩، ١٢٠١
كتاب العدد	
عدة المتوفى عنها زوجها .	٢٢٥٢
كتاب الأشربة	
إطلاق الخمر على النبيذ	١٨٥، ١٨٩
كتاب الحدود	
قياس النباش على السارق فى القطع .	١٨٦، ١٩٠
حد اللائط	١٩٠

المسألة	رقم الصفحة
عدم تتبع المحدود إذا هرب .	١٤٠٣
أقوال العلماء فى قتل المرتدة .	١٧٣٣
إيجاب التغريب على الزانى .	٢٣٩٣
كتاب الإيمان والكفارات	
لو حلف أن لا يقرأ القرآن فإنه يحنث فى يمينه بقراءة السورة الواحدة .	٢٨٠
ندبية الجمع بين خصال الكفارات المرتبة .	٥٤٤
ما ليس له غاية معينة معلومة . كالكفارات والنذور.	٥٦٣
أقوال العلماء فى وجوب الكفارة فى القتل العمد .	٢٠٣٩
كتاب المواريث	
توريث الغرقى والحرقى ونحوهم .	١٦٦٢
كتاب الشهادات	
ثبوت النسب بشهادة القابلة على الولادة .	٢٣٠٩
الحكم بشهادة شاهدين .	٢٣٩٩
كتاب الإقرار	
الرجوع عن الإقرار فيما يتعلق بحق العبد .	١٤٠٣

فهرس الشواهد الشعرية

البيت	القائل	الصفحة
ولولا البداء سميته غير هائب وذكر البداء نعت لمن يتقلب ولولا البداء ما كان فيه تصرف وكان كنار دهرها يتلهب وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبائع يرغب	زرارة بن أعين	٢٢٤٢
ولقد رأيتك فى الوغى متقلداً سيفًا ورمحًا	عبد الله بن الزبعرى	٢٠٢٢
" عزمت على إقامة ذى صباح " هـ لأمر ما سود من سود	أنس بن مدرك	٨٠٨
وقفت بها أصيلاً لا أسائلها أعيت جوابًا وما بالربع من أحد إلا الأوارى لأيا ما أبينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد	النابغة الذبيانى	١٣٠٣

البيت	القائل	الصفحة
معاوى إننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا	عقبة أو عقيبة ابن هبيرة	٢٠٢٤
ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر	الأعشى	٤٥٦
رضيت قسراً وعلى القسر رضا من كان ذا سخط على صرف القضا	ابن دريد	١٠٧٩
قد صرت البكرة يومًا أجمعا "حتى الضياء بالدجى تعنعاً" هـ		
" إنا إذا خطافنا تقعقعا " هـ وصرت البكرة يومًا أجمعا	غير معروف	١٣٠٠
قد صرت البكرة أجمع	غير معروف	١٣١٨
" إن لنا أحمرة عجافًا " هـ يأكلن كل ليلة أكافا	لم أعرف له قائل	٣٥٧

البيت	القائل	الصفحة
وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليبتلى	امرؤ القيس	٣٢٣
" قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل " هـ بسقط اللوى بين الدخول فحومل	امرؤ القيس	١٣٤١
قفا " نبك من ذكر حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل "هـ	امرؤ القيس	٤٢٥
أنا الرائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى	الفرزدق	٤٥٥
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى "بصبح وما الإصباح منك بأمثل "هـ	امرؤ القيس	٨٥١
"ألا كل شىء ما خلا الله باطل" هـ وكل نعـيم لامـحـالة زائل	لبيد بن ربيعة	١٢٧٤
. . . . وكل نعـيم لامــحــالة زائل	لبيد بن ربيعة	١٣١٧
أدوا التى نقصت سبعين فى مائة ثم ابعثوا حكمًا بالحق قوالا	غير معروف قائله	١٥٣١
كأن ثبيرًا فى عرانين وبله كبـير أناس فى بجـاد مزمل	امرؤ القيس	٢٠١٧

البيت	القائل	الصفحة
أرسلت فيها قرمًا ذا إقحام طيا فقيها بذوات الإيلام	رؤبة بن العجاج	١٥
تناشدنى " حم " والرمح شاجر فهلا تلا " حم" قبل التقدم	شريح بن أوفى العبسى	٢٧٤
سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً لا أبالك يسأم	زهير بن أبى سلمى	٤٧٣
أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم	عمرو بن العاص	٨٤٣
أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتنى فأصبحت مسلوب الإمارة نادمًا	ابن المنذر	٨٧٢
أتوا نارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن فقلت عموا ظلامًا	مختلف فى نسبته	١٣٣٦
من يفعل الحسنات الله يشكرها " والشر بالشر عند الله سيان "	حسان وقيل لغيره	٤٢٤

البيت	القائل	الصفحة
من يفعل الخير فالرحمن يشكره	غير معروف	٤٢٥
علفتها تبنا وماء باردًا " حتى شئت همالة عيناها "	غير معروف	٢٠٢١
فعلا فروع الأيهقان وأطفلت بالجهلتين ظباؤها ونعامها	لبيد بن ربيعة	٢٠٢٣
أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى	الصلتان العبدى	٣٤١
" عميرة ودع إن تجهزت غازيًا " هـ كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا	سحيم عبد بنى الحسحاس	٤١٦

فهرس الأمثال

فهرس الأمثال

المثل	القائل	رقم
لأمر ما جدع قصير أنفه .	الزباء	٨٠٨
لأمر ما سود من سود .	أنس بن مدرك	٨٠٨
جحر ضب خرب .		٢٠١٨، ٢٠١٩
السعيد من اتعظ بغيره .	روى مرفوعًا وروى موقوفًا على ابن مسعود	١٤٢٢
ليس الخبر كالعيان .	مرفوعًا للنبي ﷺ	١٨٧٦

فهرس الحدود والمصطلحات

فهرس الحدود والمصطلحات

الحد أو المصطلح	الصفحة
(أ)	
آحاد	١٠٤
الإباحة	٥٥، ٥٩
الأب	٢٦٧، ٢٦٨، ٣٣٧
أبلق	١٨٨
الاتضاع	٧٠٢
الأثر	١٧٨، ٧٠٣
الإجزاء	٦٥٧، ٦٥٩، ١٢٠٢
الإجماع	٥
الإحياء	٣٤٦
أرش	٧٠٣
أداء	٥٦٧
الإرادة	٨٢٤
الأزل	٨٣١
الإستبرق	٢٧٧
الاستثناء	١٠٣، ٨٦٩
الاستحباب	٥٢، ٥٣
الاستصحاب	١٩٨٦

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
الاستعارة	٣٢٩
الاستعلاء	١٤٧
الاستفهام	١٤٧
الاستقراء	٢٣، ١٢٨، ١٩٩، ٢٠٣
الإسلام	١٥، ٢٦٦
أسماء العدد	٢٣٨
الاسم	٧١ ، ٨٢
اسم الجنس	١٣٦
اسم العدد	١٣٧
الأسود	١٩٩
أشهب	١٨٨
الاصطلاح	٧٨ ، ٩٢
الأصل	١٥ ، ٢١
أصول فقه	٤ ، ١٥
إعادة	٥٦٦
اعتورت	٣٣٨
الأعراض الذاتية	٢٦
الألفاظ المتباينة	١٤٠
الألفاظ المترادفة	١٤٠
الأفحم	١٩٩
الاكتحال	٣٤٦

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
الإكراه	٢٠٨٤، ٢٠٨٥
الأكيلة	٢٥٩
الالتماس	١٤٧
الأمارة	٣٢
الأمر	١٤٧ ، ٨١٤ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١، ١١٩١
الإيمان	١٧٥ ، ٢٩١

(ب)

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
الباطل	٥، ٢٥٩، ٦٦٢، ١٠٤٠
البخر	٣٦٢
البداء	٢٢٣٧
البديهيات	٣٧، ٧٤٨
بسن	٢٠٨
البطلان	٦٥٨، ٦٦٠
البيان	١٦١٣، ١٧٨٩، ١٩٠١، ١٩٠٥
بيان	٢٢٢٨

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
(ت)	
التابع	٢٠٧، ٢٠٨
التأثير	١٧٩
التافه	١٦٣٠
التأكيد	١٩٧، ٢٠٦ ، ٢٠٨
التأكيد اللفظى	٢٠٦
التأكيد المعنوى	٢٠٦ ، ٢٠٧
التام	١٤٧
التأويل	١٩٨٠ ، ١٩٨٢ ١٩٨٣
التجربة	٣٧
التجنيس	٢٠٠
التخصيص	١٤٥٤ ، ١٥٨١
الترجى	١٤٧
التسلسل	٨٩، ٩٢، ١٣٤، ١٧٩
التصور	٨٢٨
التصورات	٤٠ ، ١٠٦٦
التصديقات	٣٤
التصديق	٣٩ ، ٨٣٠ ، ١٢٦٣

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
التصديق الضرورى	٤٠
التعجب	١٤٨
التعريض	٧١٤
التقابل	١١٩٦
التقليد	٦
تمام الماهية	١٣٢
تمام المشترك	١٣٣
التنبيه	١٤٧
تواتر	١٠٣
التواتر المعنوى	٢٣٤٤
(ج)	
جرثومة	٣٨٨
الجرح	١٧٨
الجزء الخارجى	١٣١
الجزئية	١٣١
جزء الماهية	١٣٢
الجسم	١٧٩
الجلى	١٢٩٨، ١٦٨٥، ١٦٨٦
الجنس	١٣٢
الجنس البعيد	١٣٤

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
جنس الجنس	١٣٣
جنس الفصل	١٣٣
الجنس القريب	١٣٤
الجن	١٩٢
الجهل	٣٦
الجوهر	١٢٦، ١٧٩، ١٢٢٩
الجوهر الفرد	١٥٩٥
الجون	٧٦، ١٣٩، ٢٢٢
(ح)	
الحال	١١٦
الحجامة	٧٤٣
الحد	٤٢ ، ٤٣
الحد التام	٤٢
الحد الحقيقى	١٢٢٣
الحد الرسمى	١٢٢٣
الحركة	٦١، ١١٦، ٧٢٣
الحرمة	٥٥، ٥٠٥
الحدس	٣٨
الحدسيات	٣٧

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
الحد الناقص	٤٢
الحسن	٥٨ ، ٧٢٦، ٧٥٤
الحق	٢٥٩
الحقيقة	١٣٨، ٢٥٩، ٢٦١
الحقيقة الشرعية	٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦
الحقيقة العرفية	٢٦٢
الحقيقة اللغوية	٢٦٢
الحكم	٤٧ ، ٥٨
الحمل	١١٨١
الحسن الخطاب	٢٠٣٥
(خ)	
الخارجى	٤٣
الخارجية	١٣١
الخاصة	١٣٤ ، ٢٦٣
الخبر	١٤٢، ١٤٧
خبر الواحد	٥
الخطاب	٥٠
الخفارة	١٩٦٢
الخفى	١٦٨٥
الخل	١٨٥
الخلود	١٩٨

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
الخمر	١٨٥
الخندريس	١٩٨
(د)	
الدافة	٩١٦
الدعا	١٤٧
الدلالة	١٢١
دلالة الالتزام	١٢٣، ١٥١
دلالة التضمن	١٢٤، ١٥١
دلالة الإشارة	١٥٣
دلالة الاقتضاء	٢٠٣١
دلالة اللفظ	١٢٤
الدليل	٣١
دلالة المطابقة	١٢٣، ١٢٧
دلالة المنطوق	٢٠٣١
الدوران	١٨٧،١٩٣،١٩٤
الدور	٣٨، ٣٩، ٥٨، ٩٩، ١٣٥
(ذ)	
الذات	١٩٨
الذاتى	٤٣، ١٣٣
الذم	١٧٦١
الذهن	١٧

الحد أو المصطلح	الصفحة
(ر)	
الرخصة	٦٨١، ٦٨٣، ٦٨٤
الرخيم	١٢١
الرسم	٤٢
الرسم التام	٤٢
الرضا	١٠٧٩
رمع	٢٢٢٨
(ز)	
الزقوم	٣٣٧
الزنار	٢٩٦
(س)	
السبب	٥٨٢
السببية	٥٩ ،٦٨١
السجع	٢٠٠، ٣٦٧
السجيل	٢٦٨، ٢٧٧
السرقة	١٨٥
السفسطة	١٧
السكون	٦١٠
السؤل	١٤٧
(ش)	
الشرط	٦٨٠ ،١٥٨١

الحد أو المصطلح	الصفحة
شرط الحكم	٦٨٠
الشرط الشرعى	١٥٨١
الشرط العقلى	١٥٨١
الشرطية	٥٩ ، ٥٥، ٥٨٤
الشك	٣٤
الشكر	٧٣٦، ٢٠٨٠
(ص)	
الصحة	٦٥٧
الصحة فى العبادات	١١٩١
الصحيح	٥
الصفات الذاتية	٧١٢
الصفة	١٣٥، ١٩٨
(ض)	
الضرورة	٦٠٢
الضرورية	١٠٦٦
الضلالة	٨٧٣
(ط)	
الطاعة	٨١٤، ٨١٧ ، ٨٦٠ ، ٨٦١
الطلب	٨٢٣
الطماطم	٢٠٠٥

الحد أو المصطلح	الصفحة
(ظ)	
الظاهر	١٤١، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩
الظن	٤٤
الظن الكاذب	٤٤
(ع)	
العام	١٣٦، ٢٣٩
العبادة	٢٠٨١، ٢٠٨٢
العرض	١٧٩، ١٢٣٢
العرض العام	١٣٤
العرض القريب	٢١٢
العرف العام	٢٦٣
العزيمة	٦٨١
عسعس	٢٢٢ ، ٢٢٦
عسيلته	١٦٢٧
العصيان	٨٧٠
العقار	١٩٨
العلم	١٧، ٣١، ٣٢، ٤٣، ١٣٧
العلم المتواتر	٣٧
العلم المنقول	١٣٩
العلة	١٧٩

الحد أو المصطلح	الصفحة
العلو	١٤٧
عموم البدل	١٢٢٧
عموم الشمول	١٢٢٧
(غ)	
الغاية	١٥٩٦
غير التام	١٤٧
(ف)	
الفارق	١٣٤
الفاسد	٦٦٣، ٥
الفرض	٥١٩، ٥١٦
الفساد	٦٦٠ ، ٦٥٧
الفساد فى العبادات	١١٩٤
الفصد	٧٤٣
الفصل	١٥٨٤ ،١٣٣
الفصل البعيد	١٣٤
فصل الجنس	١٣٣
فصل الفصل	١٣٣
الفقه	١٥ ،٥
(ق)	
القارورة	١٨٨
القافلة	٣٢٨

الحد أو المصطلح	الصفحة
القبح	٥٨ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣، ٧٥٤
القتل	١٧٨
القرء	١٣٩،١٧٦،٢٢٢، ٢٥١ ، ٢٧٩
قرأت	٢٧٩
القسطاس	٢٧٦ ، ٣٣٦
القسمة	٤١
القسم	١٤٨
قضاء	٥٦٦
القياس	٥
القياس الجلى	٢٠٣٧
قياس الشبه	١٦٨٥
قياس العلة	١٦٨٥
(ك)	
الكبائر	٢١١٦
الكراهة	٥٥ ، ٥٠٥
الكذب	١١٤
الكلام	٦٥ ،١٤٧
الكلمة	٦٥، ٧١، ١٤٣

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
(ل)	
لازم الشخصية	١٣٥
لازم الماهية	١٣٥
اللجين	٢٠١
للزوم الخارجى	١٢٥
للزوم الذهنى	١٢٥، ١٢٦
الليث	١٩٩
ليطان	٢٠٨
لــىّ	٢٠٥٢
(م)	
المانع	٦٧٩
المانعية	٥٥ ، ٥٩
المباح	٦٢٣
المباينة	١٢٩
مباينة	١٩٧٨
المبين	١٤٢، ١٧٩٥
المتابعة	٢٨٣
المتباينة	١٩٨، ١٩٩ ،٣١٢
المترادف	١٩٨، ٢٠٧، ٢٠٨
متشابهًا	١٤٢
المتواطئ	١٣٧، ١٣٨ ،٣١٢

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
المتواطئة	٣١٢
المتصلف	٧
المثال	٤١
المجاز	١٣٩ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٤٠
المجاز العقلى	١٣٩
المجاز المنقول	٣٧
المجربات	١٣٩، ١٤٢ ، ١٧٩١، ١٧٩٤
المجمل	١٤٢
محكمًا	٢٠٣٠
محل النطق	١١٤٧
المحمول	١١٩٥
المخابرة	٨٦٣
المخالفة	١١٥
المخبر عنه	٥
المرج	١١٨٠
المردود	١٢٨ ، ١٣٠
المركب	١٢٧
المستعمل	١٣٨، ٢١٣، ٢٢٣
المشترك	

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
المشتركة	٣١٣
المشتق	١٥٩ ، ١٧٩
المشكاة	٢٦٨ ، ٢٧٦
المشكك	١٣٧
المشككة	٣١٣
المصادر السيالة	١٧٥
المصلى	١٩٢
المضامين	١١٨٨
المطابقة	١٥٢
المطلق الحقيقى	١٧٧١
المطلق الإضافى	١٧٧١
المعاطاة	٣١٥
المعلول	١٧٩
المعيار	٥٤٦
المفرد	١٢٨، ١٢٧
مفهوم	٢٠٣٤
مفهوم المخالفة	١٥٥ ،٢٠٣٤
مفهوم الموافقة	١٥٢ ،٢٠٣٤
المقدمة	٩
المكروه	٦٥٣
الملاقيح	١١٨٨
الملازمة	١١٤٧، ١١٩٦

فهرس الحدود والمصطلحات

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
المندوب	٥٠٩
المنسوخ	٢٢٢٧
المهمل	١٢٧
الموافقة	٨٦٢
(ن)	
النباش	١٩٠
النبش	١٨٦
النبيذ	١٨٥
النداء	١٢٨، ١٤٨
الندب	٥٤، ٥٨، ٥٠٥، ٢٢١٥
النسخ	٦ ، ٢٢١٦ ، ٢٢١٣، ٢٢١٨، ٢٢٢٥، ٢٢٣٠، ٢٢٣١
النص	١٤٠
النطيحة	٢٦٠
النظر	٢١٨
النظر الصحيح	٣٤

الحد أو المصطلح	رقم الصفحة
النظر الفاسد	٣٤
النظريات	٧٤٨،٣٧
النقض	١١٩٧
النكرة	٢٣٧،١٣٦
نلشان	١٨٦
النهى	١١٩١
(هـ)	
الهذيان	١٤٣
الهرج	٥
(و)	
الواجب	٥١٩،٥٠٩
الواجب الموسع	٥٤٤
واجب الوجود	١١٤٩
الوجدانيات	٣٧
الوجوب	٥٠٥ ،٥٨،٥٤
الوصف الذاتى	١٩٢
الوصف المناسب	٧٦٢
الوهم الصادق	٣٦
الوهم الكاذب	٣٦
(ى)	
يريه	٢٠٥٢

فهرس الكتب الواردة في النص

اسم الكتاب	رقم الصفحة
التقريب	١٨٣٣
التقويم	٩٧٣
الصحاح	٨٧٩
المستصفى	٩٨٣
العمدة	٩٨٣
الكشاف	١٦٠
نهاية العقول	١٠٦٢

فهرس المدن والأقاليم الواردة في الكتاب

اسم المدينة

اسم المدينة	رقم الصفحة
أصفهان	٢٢٧٠
البصرة	٧٥٤
بغداد	٧٥٥
العراق	٢٣٨٧
المدينة	٢٣١٥
مكة	٥٨٢
اليمامة	٢٦٧
اليمن	٢٣١٥

فهرس
المذاهب والفرق والطوائف

٩ - فهرس المذاهب والفرق والطوائف

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	رقم الصفحة
أئمة التفسير	١٩٩٠
أئمة العربية	١٩٢٥ ، ١٥٢٩، ١٥٣١،
	١٥٩٠
أئمة اللغة	٣٤٤ ، ٣٨٥ ، ٨١٦،
	١٥٢٨، ١٩٢١
الأزارقة	٢١١٥
الأشاعرة	٥٢٧، ٥٤٦، ٧٦٧، ٨٨٣،
	٩٥٤، ٩٨٢، ١٣٩٣
الاشتقاقيون	١٩٩
الأدباء	٤٠١
الأصوليون	٣٥، ٣٨، ٥١، ٦٦، ٦٨،
	٤٤٣، ٤٦٥، ٤٦٨، ٥٤٦،
	٥٧٥، ٦٠٣، ٦٤٠، ٨٥٢،
	٨٥٩، ٩١٤، ٩٢٣، ١١٦٢
	١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٧٣١،
	١٧٤٤، ١٧٥٥، ١٧٧١،
	١٨١٢، ١٨٢١، ١٨٢٥،
	١٨٣٦، ١٨٤٠، ١٩٨٢،
	١٩٩٣، ٢٣٠٤، ٢٣٠٩
الأصحاب	١٧٣، ٢٣٤، ٧٠٧، ٧٣٤،
	١٧٣، ٧٣٨، ٨٣٥، ٨٤١،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	٨٤٥ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣، ١١٥٤، ١٦٦٠، ١٧٦٣، ١٩٩٨، ٢٢٤٨، ٢٢٥٠، ٢٢٧٤، ٢٢٨٤، ٢٣٠٨
الأكثرون	٥٠، ١٢٣، ١٦٧، ٢٦٣، ٣١٥، ٤٠١، ٤٠٥ ، ٦٧٠، ١٣٦٥، ١٣٧٥، ١٥٣٢، ١٥٤٢
الإمامية	٧٥٥
أرباب الخصوص	١٢٦٤، ١٤٧٥، ١٤٨٢
أرباب اللسان	٤٧٥، ٤٨٥، ١٠٨١، ١٠٨٤، ١٢٩٨، ١٣٣٤، ١٣٥٠
أصحابنا	٦٦، ٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٢٧ ، ٧١٥، ٧٣٦ ، ٨٠١ ، ٨١٤، ٨٣٥، ٨٤٠، ٩٠٢، ٩٥٢، ٩٨٣، ٩٨٦، ١٠٢، ١٠٣٢، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٨٧، ١١٠٥، ١١١٠ ، ١١٣٩، ١١٤١، ١١٤٦، ١١٥٠، ١٣٤٨، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٤٦٢، ١٤٧١،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	١٤٧٢، ١٥٤٠، ١٦٣٠، ١٦٤٩، ١٧٩٨، ١٨٢١، ١٩٠١، ٢٠٠٠، ٢٠٠٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢١١٧، ٢١٧٣، ٢٢٢١، ٢٢٩٨، ٢٣١٥، ٢٣٧٩، ٢٣٨٠ ٢٣٩٣، ٢٤١٢
أهل البدع والأهواء	١١٨٠
أهل الذمة	١٤٥٦، ١٤٨٧، ١٩٦٣
أهل السنة	٥٨، ٣٧٠، ٧٥٣، ١٠٨٥
أهل الظاهر	٧٨، ٦٠٣، ٩٥١، ١١٧٦، ١٦١١، ١٦٤٩، ٢٢٩٣، ٢٢٩٨، ٢٣٢٨، ٢٣٤٠
أهل العربية	١٨٠، ١٨١، ١٨٤، ٢٤٦، ١٣٧٥، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٩٢٣، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٧٦
أهل العرف	٢٢٢، ٢٦١، ٩٢٨، ١٣٦٦، ١٥٨٥، ١٧٦٠، ١٨٠٧
أهل اللسان	١٢٤، ١٦٨، ٢٠٢، ٢٢٥،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	٣٤٤، ٣٦٤، ٣٨٦، ٣٩٦، ٤١٥، ٤٤٣، ٤٧٠، ٨٧٢، ٨٩٨، ٩٣٧، ٩٣٩، ٩٤٥، ١٢٧٧، ١٢٩٠، ١٣٠٨، ١٣١٧، ١٣٢١، ١٣٩٩، ١٤٢٨، ١٤٦٩، ١٥١٥، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٨٥٧، ٢٠٥٠، ٢١٠٢، ٢١٠٣
أهل اللغة	١١٦، ١٧١، ٢٦٥، ٣٨٨، ٤١١، ٤٢٣، ٤٤٣، ٩٠٨، ٩٤٠، ٩٥٧، ١٢٦٨، ١٢٨٧، ١٣٠٥، ١٣٥٢، ١٣٦٦، ١٣٩٨، ١٥٦٥
أهل الكتاب	٤٩٥، ١٠٩٠، ١٠٩٤، ١٦٢٩
البراهمية	٧٠٦، ٧٢٣
البكرية	١٠٣٤
التابعون	٦٠٦، ١٤١٩، ١٦٦٠، ١٧٤٨، ١٩٥١، ٢٠٢٠
المتقدمون	١٤٥٥
التناسخية	٧٠٥
الثنوية	٧٠٥، ١٠٣٣
جماهير	١١٦٤، ١٢٢٥، ١٢٢٨،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	١٢٣٢، ١٢٦٣، ١٤٠٦، ١٤١٤، ١٤٢١، ١٥١٠، ١٨١٢، ٢١٠٦
الجماهير	٣٣، ٣٩، ٤٠، ٢٢٢، ٦٢٨، ٦٤٣، ٦٦٦، ٧٥١، ٨٣٣، ٨٣٥، ٨٣٨، ٨٤٢، ١٢٢٥، ١٦٤٢، ١٧٥٥، ١٧٦١، ١٨٨٩، ١٩٣٩، ١٩٦٤، ٢٠١٩، ٢١١٣، ٢١٤٠، ٢١٧٣، ٢٣٢٨، ٢٣٧٤
جماهير المفسرين	١٢٩٥، ١٩٢٥
الجمهور	١١٥، ٥٧٦, ٧١٠، ٧٢٤، ٩١٥، ١٠٣٦، ١٠٤٢، ١٢٢٨، ١٢٩٦، ١٣٩٣
جمهور المحققين	٨٠، ٨١، ١٠٦٠
الحشوية	٢١١٨
الحكماء	٧١، ١٢٧، ١٢٨، ٧٥١، ١٣٢٧، ١٣٢٩
الحنابلة	٩٥١، ٩٧٣، ١٣٨٢، ١٣٩٣، ١٤٧٢، ١٥٢٩، ١٥٤٠، ١٧٣١، ٢١٠١، ٢١٢١، ٢٢٧٢، ٢٣٨٩

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
الحنفية	١٨١، ٤٠١، ٤٤٠، ٤٤٢، ٥٤٦، ٦٤٦، ٦٦٢، ٧٠٦، ٧٣٥، ٩٥١، ٩٧٣، ١٠٨٧، ١١٦٤، ١٢١٤، ١٣٦٥، ١٣٨٢، ١٣٩١، ١٣٩٣، ١٤٨٥، ١٦٤٩، ١٦٦٧، ١٧٣١، ١٧٥٨، ١٧٦٣، ١٧٨٠، ١٨٢٠، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٩٩٩، ٢٠٠٢، ٢٠١١، ٢٠٢٣، ٢٠٣٦، ٢٠٤٠، ٢٠٧٦، ٢١٠٥، ٢١٠٨، ٢٢٧٢، ٢٣٧٩، ٢٣٨٩، ٢٣٩٣، ٢٣٩٩، ٢٤٠٥، ٢٤١٢
الخوارج	٢٦٩، ٧٠٥، ١١٨٠، ٢١١٤
الدهرى	١٠٩٧، ١٥٤٢
الزنادقة	٧٢٣
الزيدية	٦٠٣
الرافضة	٣٢٦، ١١١٩، ١١٨٠، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠
المرجئة	١٢٦٣
السمنية	٧٢٤

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
السلف	٩٥٥
السلفيون	١٤١٥
السوفسطائية	٣٥، ١٠٥
الشافعية	١٨٩، ٤٤٢، ٥٤٦، ١٣٩٣
الشيعة	٨٥٥، ١١٢٠، ١٥٥٥، ٢٠١٦، ٢١١٣، ٢١١٨
الصحابة	٢٩٣، ٤١٥، ٦٠٦، ٨٨٢، ٨٨٤، ٨٨٨، ٨٩٥، ٩١٢، ١١٨١، ١١٩٤، ١٢٦٨، ١٢٧٨، ١٣٨٧، ١٤٠٨، ١٤١٩، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٦٢٣، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٤٠، ١٦٤٢، ١٦٦٠، ١٦٦٣، ١٧٤٨، ١٨٤٠، ١٨٧٤، ١٩٦٧، ١٩٨٦، ١٩٨٨، ٢٠٢٠، ٢٠٨٣، ٢١٣٥، ٢١٤١، ٢١٥٧، ٢٣٢٨، ٢٤١٥
طائفة من الفقهاء	٢٦٩، ١٣٩٣، ١٨٩٤
الظاهرية	٣٢٦، ٤٦٦، ٨٠٧
العيسوية	٢٢٤٥
الفصحاء	٢٠٩، ٢١٠
الفضيلة	٢١١٤

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
فقهائنا	٨٥٧، ١٠٣٦
الفقهاء	٣١، ٣٢، ٧٨، ٤٠١، ٥٢٤، ٥٢٧، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٩٣، ٥٩٥، ٦٤٠، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٦، ٧٠٦، ٨٠٦، ٨١٠، ٨٣٥، ٨٥٤، ٨٥٥، ٩٢٢، ٩٨٢، ٩٨٣، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٥٠، ١١٧٦، ١١٧٨، ١٢٦٣، ١٢٩٤، ١٣١٤، ١٣١٦، ١٣٢٣، ١٣٢٦، ١٣٣١، ١٤١٥، ١٥٣٠، ١٦١٨، ١٦٢٢، ١٦٨٤، ١٧٤٤، ١٧٥٥، ١٨٧٣، ١٨٩٥، ١٩٦٦، ٢٠٤٥، ٢٢٢٨، ٢٢٧٢
الفلاسفة	١١٨٠
القدرية	١١٠٥
الكرامية	٤٠٦
الكوفيون	٤٣٣
المالكية	٤٤٢
المتكلمون	٣٢، ٥٢٤، ٦٥٧، ٦٥٩، ٦٦٠، ٨٣٥، ٨٥٤، ٩٢٢،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٨، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١٢٦٣، ١٣٢٣، ١٣٣١، ١٣٤٧، ١٥٢٢، ١٦١٨، ١٦٢٢، ١٧٠١، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٢٤٤، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠، ٢٣٥٧
المجبرة	٧١١
المجوس	٨٩٠، ٨٩٥، ١٦٢٩، ١٦٣٢، ١٩٦٨
المحققون	٤٨٥، ٨٠٢، ٨٠٣، ٩٧٢، ٢١١٧
مذهب المحققين	١٦
المعتزلة	٦٥، ٧٥، ٧٧، ١٦٤، ١٧٨، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٦٩، ٥١٠، ٥١٤، ٦١٧، ٦٢٦، ٦٧٤، ٧٠٠، ٧٠٦، ٧٣٥، ٧٥٤، ٧٦٧، ٨٠٢، ٨١٤، ٨١٦، ٨٢٤، ٨٣٣، ٨٣٨، ٨٤١، ٩٠٢، ٩٥١، ٩٥٤، ٩٧٢، ٩٨٢، ٩٨٩، ٩٩٠، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٦٠،

المذهب أو الطائفة أو الفرقة	الصفحة
	١٠٨٧، ١٠٨٨، ١١١٠، ١١٢٨، ١١٤٠،، ١١٤١، ١١٤٦، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٤، ١١٦٤، ١١٩٠، ١٢٦٣، ١٣٩٣، ١٤١٤، ١٤٧١، ١٤٧٣، ١٤٨٥، ١٥٥٩، ١٦٤٠، ١٦٤٨، ١٦٥٠، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٧٩٨، ١٨٩٤، ١٩٥٤، ٢٠٧٢، ٢١١٣، ٢١١٧، ٢١١٩، ٢١٢٢، ٢١٥٣، ٢٢١٩، ٢٢٢٧، ٢٢٧٢، ٢٣١٠، ٢٣١٦، ٢٣٧٩، ٢٣٨٩
معتزلة البصرة	٧٥٤
معتزلة بغداد	٧٥٥
المعمون	١٧٦٣
الملاحدة	٢٠٩ ، ٧٢٧
النحاة	٦٧، ٧١، ٤٥٤، ١٥٨٤
النحويون	٥١ ، ٦٦
الواقفية	٥٧٦، ٩٢٤، ٩٥٤، ٩٦٨، ١٢٦٤، ١٤٤٩، ١٤٥٢، ١٤٧٥، ١٥٦٢، ٢١٢٢

فهرس الأعلام

١١ - فهرس الأعلام

العلم	الصفحات
آدم عليه السلام	٨١، ٨٢، ٨٣، ٢٢٥٠
إبراهيم بن أحمد أبى إسحاق المروزى	١٨٩٤
إبراهيم بن خالد = أبو ثور	١٧٤٥، ١٧٥٥
إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني	٧٩، ٩٣، ٣٢٣، ٣٨٥، ٦٢٨، ٩٢٢، ١٠٣٤، ١٣٤٨، ١٤٥٤، ١٤٧٧، ٢٢٢٢، ٢٢٢٨، ٢٢٨٤، ٢٣٠٥، ٢٣٤١
إبراهيم عليه السلام	٢٢٧٥، ٢٢٧٩
إبراهيم بن يسار هانئ البصرى المعروف بالنظام	١٠٥٥ ، ١٩٦٦
أحمد بن بشر بن عامر المروزى	١٨٩٤، ٩٥٢
أحمد بن حنبل = أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى	
أحمد بن سلامة الأزدى المصرى المعروف بالطحاوى	٢٠١١، ٢٠١٢
أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى	٢٣٤٠
أحمد بن على الرازى المعروف بالجصاص	٦٤٠، ٩٧٠، ١٤٧٤، ١٤٨١
أحمد بن عمر بن سريج أبو العباسى	١٨٠، ١٩٠، ١٤٩٥، ١٤٩٩، ١٥٠٣، ١٦٨، ٢١٢١
أحمد بن محمد بن أحمد الميدانى	١٦١

أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى	٤٢٣ ، ٦٠٣ ، ٦٠٦ ١٦٨٣، ٢٠٤٥ ، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠
أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى	٢٢٧٠
ابن الأخطل = عبد الله بن خطل	٢٣٤٣
الأخفش = سعيد بن مسعدة المجاشعى	
أسامة بن زيد .	٨٧٨
الأستاذ أبو إسحاق = إبراهيم بن محمد بن إبراهيم .	
إسحاق المروزى = إبراهيم بن أحمد .	
إسماعيل بن حماد الجوهرى = أبو نصر الفريابى.	١٢١، ٨٧٩
إسماعيل عليه السلام .	٢٢٧٥، ٢٢٧٩
إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو المزنى.	١٧٤٥
الاصطخرى = أبو سعيد الحسن بن أحمد .	
الأصمعى = أبو سيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك .	
الأعشى = أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل .	
الإمام أحمد = أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى أبو عبد الله .	
الإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازى .	
الإمام أبو منصور الماتريدى = محمد بن محمود الماتريدى .	
إمام الحرمين= عبد الملك بن محمد بن عبد الله.	
امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندى ..	٢١٧، ٢١٨، ٣٢٣، ٤٢٥، ١٣٤١

بختنصر .	٢٢٦٨
أبو بردة = هانى بن دينار .	
بريرة مولاة عائشة رضى الله عنها .	٨٨٥،٨٤٥،٨٢٠
أبو بكر الأصفهانى= محمد بن الحسن بن فورك.	
أبو بكر الدقاق = محمد بن محمد .	
أبو بكر الرازى = أحمد بن على الرازى المعروف بالجصاص.	
أبو بكر الصيرفى = محمد بن عبد الله الصيرفى.	
أبو بكر = عبد الله بن عثمان بن أبى قحافة .	١٢٩٧،١٢٩٦،١٢٦٩ ١٤٨٩
أبو بكر القفال = محمد بن على بن إسماعيل .	
بكر بن محمد بن عثمان .	١٨٩،١٨٤،١٨٠
أبو بكرة = نفيع بن الحارث بن عمرو بن علاج.	
البلخى = عبد بن أحمد الكعبى .	
أبو ثور = إبراهيم بن خالد .	
الجاحظ = أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب.	
جبريل عليه السلام .	١٩
الجبائيان = أبو على وأبو هاشم .	١١٧٧،٦٠٣
الجبائى = محمد بن عبد الوهاب بن سلام .	
جعفر الصادق = جعفر بن محمد بن على بن الحسين .	٢٢٤٠
جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على.	
ابن جنى = أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى.	
أبو جهل = عمرو بن هشام .	

الجوهرى = إسماعيل بن حماد الجوهرى أبو نصر الفريابى .	١٢١، ٨٧٩
الحارث بن أسد المحاسبى البصرى .	٢٣٤١
الحارث المحاسبى = الحارث بن أسد المحاسبى البصرى .	
الحارث بن نفيع بن المعلى بن لواذ بن حارثة .	٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٥، ١٦٦٥
حبان بن منقذ بن عمرو البخارى الأنصارى .	١٩١٢
الحسن أبو سعيد بن أبى الحسن يسار البصرى .	٤٣٠، ٢٠١٦
الحسن بن أحمد بن عبد الغفار .	١٨٠، ٤٥٤
الحسن الأشعرى = على بن إسماعيل .	٢٠٤٥
الحسن البصرى = الحسن أبو سعيد بن أبى الحسن يسار البصرى .	
الحسن بن الحسين بن أبى هريرة .	٧٥٦، ٩٥٣
الحسن بن عمارة أبو محمد .	٢٠١١
أبو الحسين البصرى = محمد بن على بن الطيب البصرى .	
الحسين بن صالح بن خيران .	٩٥٣، ٢١٢١
الحسين بن عبدالله بن سيناء الحكيم	٧٢، ١٦٧، ٨٣٨، ٨٤٠، ١٠٤٣، ١٠٥٥، ١٤٧١، ١٩٣٩
الحسين بن على الملقب بالجعل	٢٣٥، ١١٧٧، ١٤٨٧، ١، ٧٨٩، ١٨١٣، ١٨٢٥، ١٨٣٧، ٢٠٤٧، ٢٣١٩، ٢٣٩١

الاسم	الصفحة
الحسين بن عيسى المعتزلى	١٦٥٠
الحسين بن القاسم الطبرى	٩٥٣
حصين بن المنذر بن الحارث الشيبانى	٨٧١
أبو حنيفة = النعمان بن ثابت زوطى أحد الأئمة الأربعة	
خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلب الأنصارى	١٤١٢
داوود الظاهرى	١٣٤٨ ، ٢٠١٦
داود بن على بن خلف الأصفهانى أبو سليمان	٩٥١
داود عليه السلام	١٣٥٤
أبو الدرداء = عويمر بن عامر بن مالك	
رافع بن خديج بن رافع بن عدى بن زيد الأنصارى	١١٨٢، ١١٩٥، ١٣٥١
	١٩٦٩
ابن الراوندى = أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى	
رفاعة بن السموأل بن رفاعة من بنى قريظة	١٦٢٧
الزباء = زنوبيا بنت عمرو بن الخطاب بن حسان	
ابن الزبعرى = عبد الله الزبعرى	
زنوبيا بنت عمرو بن الخطاب بن حسان	٨٠٧
زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجى أبو سعيد	١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٥١
أبو زيد = عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الديوسى	
سراقة بن مالك بن جشعم بن مالك بن عمرو بن عبد مناف	٩٣٦

ابن سريج = أحمد بن عمر بن سريج	
سعد بن أبى وقاص = سعد بن مالك بن أهيب	
سعد بن مالك بن أهيب الزهرى بن أبى وقاص	١٤٦٥، ١٧٤٩، ١٧٥٠
أبو سعيد = الحارث بن نفيع بن المعلى بن لواذ بن حارثة	
أبو سعيد الحسن بن أحمد الإصطخرى	٢١٢١
سعيد بن مسعدة المجاشعى	٢٠٤٦، ٢٠٥٥
أبو سفيان = صخر بن حرب بن أمية	
أم سلمة = بنت أبى أمية	
سليمان عليه السلام	١٣٥٤، ١٦١٠
أبو سنان الأشجعى = معقل بن سنان بن مظهر الأشجعى	
سيبويه = عمرو بن عثمان بن قنبر	
ابن سيرين = محمد بن سيرين البصرى	
الشافعى = محمد بن إدريس بن العباس	
شبرمة	١١١٢
صاحب التقويم = عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الديوسى	
صاحب الكشاف أبو القاسم = محمود بن عمر ابن محمد الزمخشرى	
ابن الصباغ = عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد	١٤٩٦
صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموى	٨٤٣، ١١٨٤، ١٢٨٥
الطحاوى = أحمد بن سلامة الأزدى	
عائشة بنت أبى بكر الصديق عبد الله بن عثمان	١٣٩٦، ١٤٣٦، ٢٠٧٥، ٢١٤١، ٢٣٠٨

ابن العارض = الحسين بن عيسى

عباد بن سليمان بن على الصيمرى ٧٥، ٧٧

ابن عباس = عبد الله بن عباس

عبد الله بن أحمد الهمذانى أبو الحسين ٢٣٤، ٨٣٨، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٩، ١٠١٠، ١٠٨٨، ١١٧٧، ٦٣٤، ١٦٥٠، ١٧٣١، ١٧٦٣، ١٨٢٢، ١٨٩٢، ١٩٨٣، ٢٠٨٨، ٢١٧٧، ٢٣١٩، ٢٣٧٤، ٢٣٨١، ٢٣٩٠، ٢٤٠٤، ٢٤٠٨، ٢٤١٧

أبو عبد الله البصرى = الحسين بن على الملقب بالجعل

عبد الله بن الحسن الكرخى ٢٣٤، ٥٤٨، ٦٤٠، ١١٧٧، ١٤٧٣، ١٦٢٣، ١٦٤٣، ١٦٥٧، ١٦٥٩، ١٦٨٤، ١٦٨٧، ١٦٩٧، ١٨١٣، ١٨٩٥

عبد الله بن عمر بن الخطاب ١٦٦٠، ١٩٦٩

عبد الله بن خطل ٢٣٤٣

عبد الله الزبعرى بن قيس بن عدى بن سعد القرشى ١٢٧٥، ١٢٧٧، ١٩١٥، ١٩٢٠، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥

عبد الله بن زمعة بن قيس بـن عبد شمس بن عامر القرشي	١٧٤٩
عبد الله بن سعيد القطان	٢٣٤١
عبد الله بن عباس بن عبد المطلب	٣٣٥، ٣٧٣ ، ٤١٥ ٤٢١، ٨٤٦، ١٣٤٦ ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٤٥٩ ١٤٩٠، ١٥١٠، ١٥١٢ ١٦٥١، ١٦٦٥، ١٧٣٢ ١٩٤٦، ٢٠٥٠، ٢١٠٠ ٢٣٢٠
عبد الله بن عثمان بن أبي قحافة	٨٨٩، ٩٢٥، ١٦٢٤، ١٦٣١، ١٦٧١
عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهزلي	١٣٤٦
عبد بن أحمد بن محمد الكعبي	٦٢٩، ٧٢٤، ٨١٧، ٨٣٨، ٩٨٩، ٩٩٤، ١٠٤٣
عبد الرحمن بن صخر الدوسي	١٧٣٤
عـبد الرحـمن بن عوف بن عـبد الحـارث الزهرى القرشي أبو محمد	٨٩٥، ١٤٠٩، ١٦٣٢
عبد الرحمن = أبو محمد عبد الرحمن بن عوف	
عبد السلام بن على بن محمد الجبائي	٨٨٣، ٨٤٣، ٩٨٢، ٩٨٤ ١٠٤٣، ١٠٥٥، ١١٠٨ ١١٠٩، ١٢٩٥، ١٢٩٩، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٧٩٨،

الاسم	الصفحات
	١٩٦٦، ٢٣٨٩
عبد العزى بن عبد المطلب	٨٢٧، ١٠٤٢
عبد القاهر بن محمد البغدادى	٢٣٤١
عبد الملك بن محمد = عبد الله بن يوسف أبو المعالى الجوينى المعروف بإمام الحرمين	٦٦، ٨٠، ١٨١، ٢٣٤، ٥٧٦، ٦٠٣، ٦٤٣، ٨٠١، ٨٣٦، ٨٥٢، ٨٥٧، ٩٢٣، ٩٣٥، ٩٥٥، ٩٨٢، ٩٩٠، ٩٩٢، ١٠٣٠، ١٠٣٢، ١٠٣٤، ١١٤٠، ١١٤٢، ١١٥٠، ١١٦٢، ١٢٩٦، ١٣٩١، ١٤٠٧، ١٤٦٢، ١٤٧٥، ١٤٩٦، ١٤٩٩، ١٥٥٥، ١٥٦٠، ١٦٨٧، ١٧٣٢، ١٧٤٦، ١٧٦٤، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٤٩، ٢١٢١، ٢٢٣٥، ٢٢٧٣
عبد الملك بن قريب بن عبد الملك أبو السيد الأصمعى	٣٧٣
عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن الصباغ	١٤٩٦
عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الديوسى	٩٧٣، ١١٠٣، ٢٠٣٦

أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمى بالولاء	٢٠٤٥، ٢٠٥١
عتبة بن مالك بن أهيب بن زهرة القرشى	١٧٥٠
عتبة = عتبة بن مالك بن أهيب	
عثمان أبو الفتح ابن جنى الموصلى	٣٧٠، ١٨٢١
عثمان بن سعيد بن بشار الأنماطى	٢٣٧٦
عثمان بن عفان رضى الله عنه = أحد الخلفاء الأربعة	١٢٧٢، ١٣١٦، ١٣٤٦، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥٨، ١٤٨٩
عثمان بن مظعون رضى الله عنه = أبو السائب	١٢٧٣
عروة بن الزبير بن العوام أبو عبد الله	١٤٨٩
عطاء بن أبى رباح = أسلم بن صفوان المكى التابعى	١٥١٣
عكرمة = أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله	٣٣٥
على بن أبى طالب رضى الله عنه أبو الحسين = أحد الخلفاء الأربعة	١٢٧٣، ١٤٦٤، ١٤٨٩، ٢٢٥٥، ٢٣٢٩، ٢٣٣٠
أبو على بن أبى هريرة = الحسن بن الحسين	٧٨، ١٦٨٤
على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم ابن إسماعيل	٨٣٥، ٨٤١، ٨٥٧، ١٠٢٨، ١٠٣٢، ١٠٣٦، ١٠٨٥، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٣، ١٣٤٨، ١٦٨٣،

	٢٠٤٥
أبو على = الحسين بن عبد الله بن سيناء الحكيم	
على بن الحسين المرتضى	٨٥٥
على بن حمزة بن عبد الله الأسدى	
أبو على بن خلاد = محمد بن خلاد البصرى	
أبو على بن خيران = الحسين بن صالح بن خيران	
أبو على الطبرى = الحسين بن القاسم الطبرى	
أبو على الفارسى = الحسن بن أحمد بن عبد الغفار	
أبو على = محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى	
عمر بن الخطاب ثانى الخلفاء الراشدين	٤١٦، ١٦٣٢, ١٦٣٣، ١٦٧١, ١٧٦٨, ٢٠٧٣، ٢٠٧٤, ٢١٤٢, ٢٣٢٨، ٢٣٣٠, ٢٣٤٥، ٢٣٤٦
ابن عمر = عبد الله بن عمر بن الخطاب	
عمرو بن أم مكتوم القرشى	١٢٧٨
عمرو بن بحر بن محبوب المعروف بالجاحظ	١١٥
عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم	٨٤٣
عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر المعروف بسيبويه	٤٠١، ١٣٤١

عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومى القرشى	٨٢٧، ١٠٣٣، ١٠٤٢
عويمر بن عامر بن مالك بن زيد بن قيس	١١٨٤
عيسى بن أبان	١٦٤٣، ١٦٨٧، ١٦٩٧
الغزالى = محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى	
غيلان = أبو عمر غيلان بن سلمة	١٤٣٨
فاطمة بنت رسول الله ﷺ فاطمة الزهراء	١٩٦٧
فاطمة بنت قيس	٢٣٢٨
الفراء = يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمى	
الفرزدق = أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة التميمى	٤٥٤
فيروز الديلمى = أبو عبد الله	١٩٨٤
أبو قاسم الأنماطى = عثمان بن سعيد بن بشار	٢٣٧٦
أبو القاسم = على بن الحسين المرتضى	
القاضى أبو بكر = محمد بن الطيب بن محمد الباقلانى	٨٠، ١٨٠، ٢٣٣ ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٤٩ ٢٠٤٦
القاضى أبى حامد المروروذى = أحمد بن بشر بن عامر	
القاضى عبد الجبار بن أحمد = عبد الله بن أحمد الهمذانى	
القعقاع بن عمرو التميمى	١٤٦٥، ١٤٦٦

الاسم	الصفحات
القفال الشاشى = محمد بن على بن إسماعيل	
القلانسى = أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى	
الكرخى = عبد الله بن الحسن الكرخى	
الكسائى = على بن حمزة بن عبد الله أبو الحسن الأسدى	
الكعبى = عبد بن أحمد بن محمد الكعبى	
لبيد بن ربيعة العامرى أبو عقيل	١٢٧٣، ١٣١٦
لبيد = أبو عقيل لبيد بن ربيعة العامرى	
أبو لهب = عبد العزى بن عبد المطلب	
المازنى = بكر بن محمد بن عثمان	
ماعز	٢٣٤٤
مالك = مالك بن أنس بن عامر	٢٠٤٥، ٢٣٣٩
المبرد = أبو العباس محمد بن يزيد	
محمد بن إدريس بن العباس أبو عبد الله الإمام الشافعى	٢٣٣, ٢٣٩, ٢٤٩, ٣١٣ ٣١٥, ٣٣٦, ٣٧٧، ٤٠١ ٤٤٠, ٤٤١, ٤٤٢, ٤٤٣ ٥٨٧, ١٦٥٨, ١٦٧٩ ١٦٨٣, ١٧٤٦, ١٧٦١، ١٧٧٩, ١٨٣١, ١٩٧٧، ١٩٨٣, ١٩٩٣, ١٩٩٧، ٢٠٠٧, ٢٠١٠, ٠٣٦، ٢٠٣٧, ٢٠٤٥, ٢٠٥١ ٢٠٧٥, ٢١٢١, ٢١٧٧،

	٢١٧٨، ٢٣٤٠، ٢٣٤١، ٢٣٥٧، ٢٤٤١
محمد بن الحسن الشيبانى	٤٠٣
محمد بن الحسن بن فورك	٣٢٦
محمد بن خلاد البصرى	
محمد بن سيرين بن البصرى الأنصارى	٤٣٠
محمد بـن شجاع = أبو عبد الله محمـد بن شجاع الثلجى	
محمد بن الطيب بن محمد البقلانى	٨٠، ١٨٠، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٤٩، ٣٧٥، ١٣، ٥٢٣، ١٦٢٣، ١٦٣٥، ١٦٣٩، ١٦٤٢، ١٦٨٧، ١٦٩٧، ١٧٧٤، ١٧٩٨، ١٨٢١، ١٨٤٤، ١٨٤٦، ١٩١٦، ٢٠٤٩، ٢٠٧٢، ٢٠٨٨، ٢١٠٨، ٢١١٧، ٢٢١٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٨، ٢٣٨٢

محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى ١٨٩٤، ١٩٥٥

أبو محمد = عبد الله بن سعيد القطان

محمد = أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى

محمد بن عبد الله بن مكحول العبدى

محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو على الجبائى ٢٣١٩، ٢٣٨٩

محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله الرازى ٣٧، ٣٩، ٤٤، ٦٩، ٢٦،
١٣٠، ١٧٢، ٢٤٣، ٣٧،
٢٥٣، ٣١٢، ٣٦٥، ٣٧٩،
٣٩٠، ٣٩١، ٤٢١، ٤٣٣،
٤٦٦، ٥١٩، ٥٢٣، ٥٩٠،
٦٧٠، ١٦٣١، ١٦٨٢،
١٧٣٤، ١٩٤٤، ١٩٤٥،
١٩٥٣، ١٩٨٠، ٢٠٤٦،
٢٠٤٩، ٢٠٧٢، ٢٠٩٧،
٢١٢١، ٢١٥٢، ٢١٦٢،
٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢٢١٥،
٢٣١٩، ٢٣٤١، ٢٣٨٠،
٢٤٠٣

محمد بن على بن إسماعيل أبو بكر القفال	١٧٤٥، ١٨٩٧
محمد بن على بن إسماعيل القفال الشاشى	١٧٤٥، ١٨٩٧
محمد بن على بن الطيب البصرى	٣٨٠, ٤٤٢, ٥٢٥, ٥٧٦, ١٦٥٠, ١٦٦٨, ١٦٨٤، ١١٧٨, ١٤٤٩, ١٤٦٢، ١٤٦٩, ١٤٧٢, ١٥٥٩، ١٧٦٤, ١٧٩٤, ١٧٩٨، ١٨٣٧, ١٨٨٧, ١٨٩٦، ١٩٠١, ١٩٣٩, ١٩٥١، ١٩٥٤, ١٩٦٧, ٢٠٧٢، ٢١٤٠, ٢٣١٩, ٢٣٨١، ٢٣٨٢, ٢٣٩١, ٢٤٠٧، ٢٤١٨
محمد بن محمد أبو بكر الدقاق	١٧٤٥، ١٨٩٧، ٢١٠١
محمد بن الحسن الشيبانى	٤٠٣
محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى	٤١, ١٨١, ٢٣٤, ٢٣٧، ٢٤٤, ٥٢٣, ٥٢٤, ٥٦٧, ٥٩٠, ٦٣٩, ٦٤٠, ٦٧٠، ٦٧٤، ١٦٨٧, ١٦٩٥، ١٦٩٧, ١٧٧٤, ١٧٩٣،

	١٧٩٧, ١٧٩٨, ١٨٠٠، ١٨٤٩, ١٨٥٢, ١٨٦٥، ١٨٧٣, ١٨٩٥, ١٩٨٠، ١٩٩٣, ٢٠٣٧, ٢٠٤٣، ٢٠٤٦, ٢٠٧٢, ٢١٠٥، ٢١٠٨, ٢١١٧, ٢١٢٢، ٢٢١٣, ٢٢٢٧, ٢٢٢٨، ٢٢٧٤, ٢٣١٦, ٢٣٢٨، ٢٣٩٠, ٢٤٠٤, ٢٤٠٧، ٢٤٠٨
محمد بن محمود الماتريدى الإمام أبو منصور	٨٥٦
محمد بن مسلمة = أبو عبد الرحمن محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسى	١٦٢٥ ، ١٦٣١
محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد	١٣٢٣
محمود بن عمر بن محمد الزمخشرى	١٦٠ ، ١٦٢
المزنى = إسماعيل بن يحيى بن عمر	
ابن مسعود = أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود	

الاسم	الصفحات
معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى	١٦٨٩ ، ١٩١١
معاذ = أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو ابن أوس	
معاوية = صخر بن أمية بن عبد شمس	
معقل بن سنان بن مظهر بن عربى بن فتيان الأشجعى	٢٣٢٩
المغيرة بن شعبة = أبو عبد الله المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود	١٦٢٥، ١٦٣٢، ١٨٩١
ابن أم مكتوم = عمرو بن أم مكتوم القرشى	
ابن المنذر = حضين بن المنذر بن الحارث	
أبو المنصور البغدادى = عبد القاهر بن محمد	
موسى عليه السلام	٢٢٥١، ٢٢٦٥، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٤
الميدانى = أحمد بن محمد بن أحمد الميدانى	
ميمون بن قيس بن جندل أبو بصير المعروف بالأعشى	٤٥٥
ميمونة بنت الحارث = أم المؤمنين رضى الله عنها	٢١٥، ١٧٤٧، ١٧٥٦
النظام = أبو إسحاق إبراهيم بن يسار	
النعمان بن ثابت زوطى المعروف بأبى حنيفة	٣٧٦، ٤٢٢، ١١٧٧، ١٢٠٣، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٣٤٧، ١٣٧٣، ١٥٢٥، ١٥٥٤، ١٥٦٢، ١٦٣٠، ١٦٥٠، ١٦٥٧، ١٦٥٩، ١٦٦٥، ١٦٨٣، ١٧٠١،

	١٧٤٤, ١٧٤٩, ١٧٥٠،
	١٩٨٣, ٢٠٠٤, ٢٠٤٥
	٢٠٤٦, ٢٣٣٩
نعيم بن مسعود الأشجعى	١٤٦٤
نفيع بن الحارث بن عمرو بن علاج	١٤٠٩
نوح عليه السلام	٢٢٥٠
هارون عليه السلام	١٣٥٥
أبو هاشم = عبد السلام بن على بن محمد الجبائى	
هانى بن دينار = أبو بردة	١٤١٠
أبو الهذيل = محمد بن عبد الله بن مكحول العبدى	
أبو هريرة = عبد الرحمن بن صخر الدوسى	
همام بن غالب بن صعصعة التميمى المعروف بالفرزدق	٤٥٤
هند بنت أبى أمية بن المغيرة بن عبد الله القرشية أم المؤمنين	١٣٩٥, ٢١٣٧, ٢١٣٨، ٢١٣٩
يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمى	٤٠٢ ، ٢٠٤٣
يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى	٣٧٦ ، ٤٠٣ ، ١٣٧٣
يعلى بن أمية	٢٠٧٣، ٢٠٧٤
أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى	
يوسف عليه السلام	١٣٥٥

فهرس
المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

١ - **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج** : لعبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى ، علق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٢ - **الإبهاج فى شرح المنهاج** : لتقى الدين على بن عبد الكافى السبكى وابنه تاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى - تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر سنة ١٤٠١هـ .

٣ - **الاتقان فى علوم القرآن** : للحافظ جلال الدين السيوطى ، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم ، مطبعة المشهد الحسينى.

٤ - **الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة** : للإمام بدر الدين الزركشى تحقيق وتعليق سعيد الأفغانى طبع المكتب الإسلامى ، الطبعة الثانية ١٣٩٠- ١٩٧٠م .

٥ - **الاجتهاد بالرأى وأثره فى مدرسة المدينة** : للدكتور أبى بكر إسماعيل محمد ميقا - مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ .

٦ - **الإجماع** : لأبى بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر ، تحقيق : السيد أحمد صقر الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م .

٧ - **إجمال الإصابة فى أقوال الصحابة** : للحافظ العلائى المتوفى سنة ٧٦١هـ تحقيق محمد سليمان الأشقر ، منشورات مركز المخطوطات والتراث بالكويت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ .

٨ - **الإحسان فى ترتيب صحيح ابن حيان** : للأمير علاء الدين الفارسى . تحقيق عبد الرحمن بن محمد عثمان ، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ /

١٩٧٠م مطبعة المجد .

٩ - **إحكام الفصول فى أحكام الأصول** : لأبى الوليد الباجى ، تحقيق عبد المجيد تركى ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م نشر دار الغرب الإسلامى ببيروت .

١٠ - **الأحكام فى أصول الأحكام** : لأبى محمد بن حزم الأندلسى الظاهرى، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة بمصر نشر زكريا على يوسف . وأيضاً رجعت إلى الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م نشر مكتبة عاطف بمصر تحقيق محمد أحمد عبد العزيز .

١١ - **الإحكام فى أصول الأحكام** : لسيف الدين على بن أبى على الآمدى بتعليق الشيخ عبد الرازق عفيفى ، الطبعة الأولى بمطبعة مؤسسة النور بالرياض سنة ١٣٨٧هـ .

١٢ - **أحكام القرآن** : لأبى بكر بن عبد الله المعروف بابن العربى ، تحقيق على محمد البجاوى ، الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ / ١٩٨٦ م .

١٣ - **أحكام القرآن** : للإمام الشافعى ، مكتبة الخانجى .

١٤ - **أحكام القرآن** : للإمام الفقيه عماد الدين بن محمد الطبرى المعروف بالكياالهراس تحقيق : موسى محمد على ، والدكتور عزت عطية ، دار الكتب الحديثة .

١٥ - **أحكام القرآن** : لأبى بكر أحمد بن على الرازى المشهور بالجصاص ، نشر دار الكتاب العربى - بيروت - نسخة مصورة عن الطبعة الأولى بمصر الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥هـ .

١٦ - **أخبار القضاة** : لمحمد بن خلف بن حيان المعروف بوكيع المتوفى سنة ٣٠٦هـ نشر عالم الكتب ، بيروت .

١٧ - **أخبار النحويين البصريين** : للقاضى أبى سعيد الحسن بن عبد الله السيرفى ، تحقيق : طه محمد الزينى ، ومحمد عبد المنعم خفاجى، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى الحلبى .

١٨ - **الاختيار لتعليل المختار** : لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلى الحنفى الناشر دار المعرفة ، بيروت الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٥هـ .

١٩ - **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** : لعلاء الدين أبو الحسن على بن محمد بن عباس البعلى ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

٢٠ - **آداب الشافعى ومناقبه** : لأبى محمد بن عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٧ هـ قدم له وحققه وعلق عليه : الشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان .

٢١ - **أدب الكاتب** : لأبى محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧هـ مطبعة السعادة بمصر .

٢٢ - **الأدب المفرد** : للإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى ، راجعه واعتنى بتصحيحه محمد هشام البرهانى .

٢٣ - **الأربعين فى أصول الدين** : للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - الهند سنة ١٣٥٣هـ .

٢٤ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد : لإمام الحرمين الجوينى ، تحقيق : الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، الناشر : مكتبة الخانجى ، مطبعة السعادة بمصر .

٢٥ - **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** : لمحمد بن على الشوكانى ،طبعة مصطفى الحلبى ،القاهرة سنة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٢٦ - **إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل** : لمحمد ناصر الدين الألبانى الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م نشر المكتب الإسلامى بدمشق .

٢٧ - **أسباب النزول** : لأبى الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى ، المتوفى سنة ٤٦٨هـ طبعة دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م .

٢٨ - **الاستيعاب فى معرفة الأصحاب** : لأبى عمر يوسف بن عبد الله النمرى المعروف بابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (بهامش الإصابة) .

٢٩ - **الاستقامة** : لابن تيمية أبى العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم، تحقيق الدكتور رشاد سالم ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

٣٠ - **أسد الغابة فى معرفة الصحابة** : لفخر الدين أبى الحسن على بن محمد الجزيرى ، طبع مطبعة الفجالة بمصر .

٣١ - **الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة** : لعلى بن محمد المشهور بالملا على القارى ، تحقيق محمد الصباغ ، طبعة دار الأمانة ، بيروت سنة ١٣٩١ هـ .

٣٢ - **أسنى المطالب فى أحاديث مختلفة المراتب** : للشيخ محمد درويش الحوت ، الناشر دار الكتاب العربى ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٣٣ - **الإشارات والتنبيهات** : لأبى على بن سيناء مع شرح نصير الدين الطوسى ، تحقيق : الدكتور سليمان دينار الله ، مطبعة دار المعارف بمصر .

٣٤ - **الأشباه والنظائر** : للشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٥ - **الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فـقه الشافعية** : للإمام جلال الدين السيوطى ، الطبعة الأولى ، دار الباز للنشر والتوزيع .

٣٦ - **الاشتقاق** : لأبى بكر محمـد بن الحسن بن دريد الأزدى المتوفى سنة ٣٢١ هـ تحـقيق : عـبـد السـلام محـمـد هارون ، دار المسيـرة ، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

٣٧ - **الإصابة فى تمييـز الصحابة** : لابن حجـر العسقـلانى ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٣٨ - **الأصمعيات** : لعبـد الملك بن قريب المعـروف بالأصمعى ، تحـقيق أحمـد شاكر ، عـبد السـلام محمـد هارون ، مطبعـة دار المعارف ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥ م .

٣٩ - **أصول البزدوى** : لفخر الإسلام محمـد بن محمد البزدوى ، المتوفى سنة ٤٩٣هـ ، ومعـه شرحه كشـف الأسرار للبخارى ، طبـعة دار الكتاب العربى ، بيروت سنة ١٣٩٤هـ.

٤٠ - **أصول التشـريع الإسلامى** : لعلى حـسب الله - دار المعارف بمصـر الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦هـ .

٤١ - **أصول السرخسى** : للإمام محمد بن أحـمد بن أبى سهل السرخسى المتوفى سنة ٤٩٠هـ تحقيق أبى الوفـاء الأفغانى ، عنيت بنشره لجنة دار المعارف النـعمانيـة بحيـدر آباد الدكن بالهند ، وطبع بمطابع دار المعرفة ، بيروت سنة ١٣٩٣هـ .

٤٢ - **أصول الشاشى** : لأبى على الشاشى ، دار الكتاب العربى ، بيروت.

٤٣ - **الأصول العامة للفقه المقارن** : لمحمد تقى الحكيم طبعة دار الأندلس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٤٤ - **أصول الفقه** : لزكى الدين شعبان ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٣م مطبعة دار التأليف بمصر .

٤٥ - أصول الفقه : لمحمد أبى زهرة ، دار الفكر والنشر .

٤٦ - **أصول الفقه** : لمحمد أبى النور زهير ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر .

٤٧ - **أصول الفقه** : محمد الخضرى بك ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، الطبعة السادسة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

٤٨ - **أصول الفقه الإسلامى** : للدكتور بدران أبى العينين بدران ، الناشر : مؤسسة شباب الجامعة .

٤٩ - **أصول الفقه الإسلامى** : للدكتور محمد مصطفى شلبى ، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

٥٠ - **أصول مذهب الإمام أحمد** : للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى، مطبعة جامعة عين شمس ، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ .

٥١ - **الأضداد** : لمحمد بن القاسم بن محمد الأنبارى ، تحقيق : محمد أبى الفضل إبراهيم ، طبعة الكويت ، ١٩٦٠ م .

٥٢ - **الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار** : للإمام أبى بكر محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمذانى المتوفى سنة ٥٨٤هـ الطبعة الأولى فى مطبعة الأندلس بحمص سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .

٥٣ - **الاعتصام** : للإمام أبى إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمى ، المتوفى سنة ٧٩٠هـ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

٥٤ - **الأعلام** : لخير الدين الزركلى ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩م دار العلم للملايين .

٥٥ - **أعلام الموقعين** : لشمس الدين محمد بن أبى بكر المعروف بابن القيم، طبعة دار الجبل - بيروت - راجعه وعلق عليه طه عبد

الرؤوف سعد .

٥٦ - **الأغانى** : لأبى الفرج الأصفهانى ، تحقيق : على الرباعى وآخرين، طبع دار الكتب المصرية والهيئة المصرية العامة للكتاب .

٥٧ - **الإفصاح عن معانى الصحاح** : لأبى المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلى ، المتوفى سنة ٥٦٠هـ طبع ونشر المؤسسة السعيدية بالرياض.

٥٨ - **الأم** : للإمام محمد بن إدريس الشافعى طبعة دار الفكر - بيروت -.

٥٩ - **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل** : لمحمد السيد الجليند ، المكتبة العصرية .

٦٠ - **الإلمام بأحاديث الأحكام** : للإمام تقى الدين أبى الفتح محمد بن على ابن وهب القشيرى المعروف بابن دقيق العيد ، تحقيق : محمد سعيد المولوى ، الناشر : دار الثقافة الإسلامية بالرياض ، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

٦١ - **الأمالى الشجرية** : لضياء الدين أبى السعادات هبة الله بن على بن حمزة العلوى ، المعروف بالشجرى ، المطبعة العثمانية ١٣٤٩ هـ .

٦٢ - **أمالى الشريف المرتضى** : الطبعة الأولى سنة ١٣٧٣هـ تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم .

٦٣ - **إمتاع الأسماع** : لتقى الدين أحمد بن على المقريزى ، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر - نشر الشئون الدينية بدولة قطر ، الطبعة الثانية.

٦٤ - **أمثال العرب** : لأبى عبيد القاسم بن سلام ، مطبعة الجوائب القسطنطينية ١٣٠٢ هـ .

٦٥ - **الأموال** : لأبى عبيد القاسم بن سلام . تحقيق محمد خليل هراس

طبعة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

٦٦ - **أنباء الرواة على أنباه النحاة** : لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف تحقيق : محمد أبى الفضل إبراهيم ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

٦٧ - **الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء** : للحافظ أبى عمرو يوسف ابن عبد البر النمرى المتوفى سنة ٤٦٣هـ طبع مطبعة المعاهد ١٣٥٠هـ القاهرة .

٦٨ - **الأنساب** : لأبى سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمى السمعانى المتوفى سنة ٥٦٢هـ تحقيق محمد عرامة ، طبع مطبعة محمد هاشم الكتبى دمشق .

٦٩ - **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال** : للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الأسكندرى المالكى بحاشية الكشاف .

٧٠ - **الإنصاف فى مسائل الخلاف** : لكمال الدين أبى البركات عبد الرحمن ابن محمد بن أبى سعيد الأنبارى النحوى ، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

٧١ - **الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد** : لأبى الحسن على بن سليمان المرداوى ، تحقيق محمد حامد الفقى، طبع بمطبعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م .

٧٢ - **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** : لسيف الإسلام القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى البقرى ، تحقيق : محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجى للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

٧٣ - **أوضح المسالك فى ألفية ابن مالك** : لأبى محمد عبد الله جمال الدين

ابن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصارى المتوفى سنة ٧٦١هـ .
ومعه كتاب إرشاد المسالك إلى تحقيق أوضح المسالك تأليف محمد محيى الدين عبد الحميد .

٧٤ - **الإيضاح فى علوم البلاغة مختصر تلخيص المفتاح** : للخطيب القزوينى ، دار الجيل ، بيروت .

٧٥ - **إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون** : لإسماعيل باشا ابن محمد أمين بن مير سليم ، منشورات مكتبة المثنى ، بغداد .

٧٦ - **الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث أو اختصار علوم الحديث** : للحافظ ابن كثير ، بتحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر ، مطبعة حجازى بالقاهرة .

٧٧ - **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** : للعلامة زين الدين ابن بخيم الحنفى المتوفى سنة ٩٧٠هـ الطبعة الأولى دار المعرفة - بيروت - .

٧٨ - **البحر المحيط** : لمحمد بن يوسف الشهير بأبى حيان الأندلسى الغرناطى ٦٥٤ - ٧٣٤ هـ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

٧٩ - **بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع** : لأبى بكر بن مسعود بن أحمد الكاسانى ، المتوفى سنة ٥٨٧هـ طبع مطبعة الإمام بالقاهرة ، نشر زكريا على يوسف .

٨٠ - **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** : لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى ، المتوفى سنة ٥٩٥هـ طبعة مصطفى الحلبى بمصر ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٩هـ .

٨١ - **البداية والنهاية** : لابن كثير ، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة - تحقيق

ومراجعة محمد بن عبد العزيز النجار .

٨٢ - **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** : للقاضى محمد بن على الشوكانى ، دار المعرفة ، بيروت .

٨٣ - **البرهـان فى أصول الفـقه** : لإمام الحـرمين عـبد الملك بن عـبد الله الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨هـ ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ مطابع الدوحة الحديثة - قطر .

٨٤ - **البـرهان فى علوم القـرآن** : للإمـام بدر الدين محـمـد بن عبـد الله الزركشى ، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم .

٨٥ - **البرهان فى معرفـة عقائد أهل الأديان** : عبـاس بن منصور الحنبلى ، تحقيق : أحمد إبراهيم الحاج ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

٨٦ - **بغية الألمعى فى تخريج أحاديث الزيلعى بحاشية نصب الراية** : الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

٨٧ - **بغية الوعاة فى طبـقات اللغويين والنحاة** : لجلال الدين عبد الرحمن السيـوطى ، تحقيق مـحمد أبى الفـضل إبراهيم ، طبعة دار إحـياء الكتب العربية سنة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م .

٨٨ - **البلبل فى أصول الفـقه (مختصـر روضة الناظر)** : لسليمان بن عبد القوى الطوفى - طبع مؤسسة النور - الرياض - .

٨٩ - **بلوغ الأمانى من أسرار الفتح الربانى** : أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتى ، الناشر : دار الحديث بالقاهرة .

٩٠ - **بلوغ المرام** : لابن حجر أحمد بن على العسقلانى ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٧ هـ

٩١ - **البيان والتبيين** : لأبى عثمـان عمرو بن بحر الجـاحظ ، المتوفى سنة

٢٥٥هـ تحقيق عبد السلام هارون ، الطبعة الرابعة ، نشر الخانجى بالقاهرة سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٩٢ - **تاج التراجم فى طبقات الحنفية** : لزين الدين قاسم بن قطلوبغا ، مطبعة العانى ببغداد .

٩٣ - **تاج العروس من جواهر القاموس** : لمحمد مرتضى الزبيدى ، المتوفى سنة ١٢٠٥هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ .

٩٤ - **التاج والإكليل لمختصر خليل** : بهامش مواهب الجليل : لأبى عبد الله محمد بن يوسف العبدرى ، الناشر : مكتبة النجاح .

٩٥ - **التاريخ الإسلامى** : محمود شاكر ، الطبعة الأولى ، المكتب الإسلامى .

٩٦ - **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى** : الدكتور حسن إبراهيم حسن ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية .

٩٧ - **تاريخ الأمم والملوك** : لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .١٣٩٩ هـ .

٩٨ - **تاريخ بغداد** : للخطيب البغدادى . الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩هـ .

٩٩ - **تاريخ الحكماء** : لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى ، نشر جليوس ليبرت ، طبع مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجى - مصر .

١٠٠ - **تاريخ الخلفاء** : لجلال الدين السيوطى ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة المدنى بالقاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

١٠١ - **تاريخ الرسل والملوك** : لمحمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠هـ تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠ م .

١٠٢ - **تاريخ العلماء النحويين من البوبين والكوفيين وغيرهم** : للقاضى أبى المحلس المفضل بن محمد بن مفر التنوخى المقرى ، تحقيق : الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو .

١٠٣ - **تاريخ المماليك البحرية** : الدكتور على إبراهيم حسن ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية .

١٠٤ - **تاريخ اليعقوبى** : أحمد بن يعقوب المعروف باليعقوبى ، مطابع دار صادر ، ودار بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .

١٠٥ - **التبصرة فى أصول الفقه** : لأبى إسحاق إبراهيم بن على الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦هـ ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو ، نشر دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

١٠٦ - **التبصرة والتذكرة** : لابن إسحاق الصيمرى ، تحقيق : أحمد مصطفى على الدين ، مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى .

١٠٧ - **تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومنهاج الأحكام** : لابن فرحون المالكى المتوفى سنة ٧٩٩هـ بهامش فتح العلى المالك ، مطبعة الحلبى سنة ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م .

١٠٨ - **التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** : لأبى المظفر الإسفراينى ، تحقيق : محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة المتنبى ببغداد .

١٠٩ - **تبين الحقائق شرح كنز الدقائق** : عثمان بن على الزيلعى ، الطبعة الأولى ببولاق مصر سنة ١٣١٣هـ .

١١٠ - **تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى** : تصنيف : ناصر السنة أبى القاسم على بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقى المتوفى سنة ٥٧١ هـ ، الناشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، لبنان .

١١١ - **التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية** : لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن مسعود الشهير بابن همام الدين ، طبع بمطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر .

١١٢ - **تحرير القواعد المنطقية** : لقطب الدين محمود بن محمد الرازى - شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن على القزوينى المعروف بالكاتبى ، طبع بمطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ، الطبعة الثانية .

١١٣ - **التحصيل من المحصول** : لسراج الدين الأرموى سنة ٦٨٢ هـ - تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبى زنيد ، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ .

١١٤ - **تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى** : لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى المتوفى سنة ١٣٥٣هـ مراجعة وتصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف ، مطبعة المعرفة بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٨٣هـ.

١١٥ - **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب** : للحافظ ابن كثير ، تحقيق عبد الغنى بن حميد بن محمود الكبيسى ، دار حراء للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

١١٦ - **تحفة الفقهاء** : لعلاء الدين السمرقندى ، المتوفى سنة ٥٣٩هـ تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر ، الطبعة الثانية مصورة من الأولى نشر دار إحياء التراث الإسلامى - فى قطر - .

١١٧ - **تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد** : الحافظ العلائى ، تحقيق الدكتور إبراهيم محمد سلقينى ، دار الفكر ، الطبعة الأولى .

١١٨ - **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه** : لعبد الله بن محمد الغمارى ، تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلى ، نشر

عالم الكتب بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م .

١١٩ - **تخريج أحاديث مختصر المنهاج** : للحافظ العراقى المتوفى سنة ٨٠٤هـ تحقيق السيد صبحى البدرى السامرائى ، طبعة دار الكتب السلفية بالقاهرة .

١٢٠ - **تخريج الفروع على الأصول** : لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجانى ، المتوفى سنة ٦٥٦هـ ، تحقيق الدكتور محمد أديب صالح، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هـ مؤسسة الرسالة - بيروت - .

١٢١ - **تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى** : لجلال الدين السيوطى حققه عبد الوهاب عبد اللطيف ، الطبعة الثانية منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

١٢٢ - **تذكرة الحفاظ** : لمحمد بن أحمد الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٣٣هـ فى حيدر آباد الدكن ، نشر مجلس دائرة المعارف النظامية .

١٢٣ - **تذكرة الموضوعات** : للحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى المتوفى سنة ٥٠٧هـ ، علق عليه محمد مصطفى الحيدرى الحيطى، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ طبع المطبعة السلفية ومكتبتها .

١٢٤ - **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** : للقاضى عياض بن موسى اليحصبى المتوفى سنة ٥٤٤هـ نشر مكتبة الحياة ببيروت ومكتبة الفكر بطرابلس ليبيا .

١٢٥ - **ترتيب القاموس المحيط** : للأستاذ الطاهر أحمد الزاوى ، طبعة عيسى البابى الحلبى ، الطبعة الثانية .

١٢٦ - **التسهيل لعلوم التنزيل** : لمحمد بن أحمد بن جزى الكلبى تحقيق محمد عبد المنعم اليونسى وإبراهيم عطوة ، طبعة دار الكتب

الحديثة بمصر .

١٢٧ - **التعريفات** : لأبى الحسن على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

١٢٨ - **التعليق المغنى على سنن الدارقطنى** : لأبى الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادتى ، نشر عبد الله هاشم اليمانى سنة ١٣٨٦هـ مطبوع بهامش سنن الدارقطنى .

١٢٩ - **تعليل الأحكام** : للدكتور محمد مصطفى شلبى - طبعة دار النهضة العربية - بيروت - سنة ١٤٠١هـ الطبعة الثانية .

١٣٠ - **تفسير البيضاوى** : للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥هـ طبعة بولاق سنة ١٢٦٣هـ .

١٣١ - **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل فى معانى التنزيل** : للإمام العلامة قدوة الأمة على بن محمد بن إبراهيم البغدادى المعروف بالخازن .

١٣٢ - **تفسير الطبرى " جامع البيان عن تأويل القرآن "** : لأبى جعفر محمد ابن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨ م .

١٣٣ - **تفسير العلامة أبى السعود ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم** : **تحقيق** : عبد القادر أحمد عطا ، الناشر مكتبة الرياض الحديثة .

١٣٤ - **تفسير القرآن العظيم** : لأبى الفداء إسماعيل بن كثير القرشى المتوفى سنة ٧٧٤هـ - راجعه وعلق عليه عبد الوهاب عبد اللطيف ، مطبعة الفجالة الجديدة - القاهرة .

١٣٥ - **التفسير الكبير** : للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى

سنة ٦٠٦هـ الطبعة الأولى ، المطبعة المصرية سنة ١٣٥٢هـ .

١٣٦ - **تفسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنان** : عبد الرحمن بن ناصر السعدى ، حققه محمد زهرى النجار ، المؤسسة السعدية بالرياض.

١٣٧ - **تفسير مجاهد** : للإمام المحدث المقرئ المفسر اللغوى أبى الحجاج مجاهد بن جبر التابعى المكى المخزومى ، تحقيق : عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورفى ، المنشورات العلمية ، بيروت .

١٣٨ - **تفسير النسفى** : لأبى البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، دار الكتاب العربى ، بيروت .

١٣٩ - **تقريب التهذيب** : لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢هـ تحقيق وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف نشر محمد سلطان النمنكانى صاحب المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

١٤٠ - **تقرير الشربينى على جمع الجوامع وشرحه** : عبد الرحمن بن محمد ابن أحمد الشربينى بحاشية البنانى ، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

١٤١ - **التقرير والتحبير** : شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية .

١٤٢ - **التقويم فى أصول الفقه** : للشيخ الإمام الزاهد المحقق أبى زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى الديوسى ، مخطوط .

١٤٣ - **تلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبر** : لابن حجر العسقلانى تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

١٤٤ - **تلخيص المستدرك فى حاشية المستدرك** : للإمام الحافظ الحجة

شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أحمد الذهبى المتوفى سنة ٨٤٨هـ .

١٤٥ - **التلويح على شرح التوضيح لمتن التنقيح** : لسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ .

١٤٦ - **التمهيد** : لابن عبد البر النمرى : تحقيق الأستاذ مصطفى العلوى وجماعة نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب .

١٤٧ - **التمهيد فى أصول الفقه** : لأبى الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذانى تحقيق الدكتور مفيد أبى عمشة والدكتور محمد بن على ابن إبراهيم الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م نشر جامعة أم القرى .

١٤٨ - **التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول** : لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢هـ تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو الطبعة الثامنة سنة ١٤٠١هـ مؤسسة الرسالة - بيروت - .

١٤٩ - **تهذيب الأسماء واللغات** : لمحيى الدين بن شرف النووى ، إدارة الطباعة المنيرية ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - .

١٥٠ - **تهذيب التهذيب** : لابن حجر العسقلانى ، طبعة الهند سنة ١٣٢٧هـ .

١٥١ - **تهذيب شرح الأسنوى على منهاج الوصول إلى علم الأصول** : الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، الناشر مكتبة جمهورية مصر العربية .

١٥٢ - **تهذيب اللغة** : لأبى منصور محمد بن أحمد الأزهرى ، مطابع سجل العرب ، تحقيق : عبد الكريم الغزناوى .

١٥٣ - **توجيه النظر إلى أصول الأثر** : تأليف طاهر بن صالح بن أحمد

الجزائرى دار المعرفة ، بيروت - لبنان - .

١٥٤ - **التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة** : عبيد الله بن مسعود البخارى بهامش التلويح .

١٥٥ - **تيسير التحرير** : لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه ، وهو شرح التحرير للكمال ابن الهمام السيواسى مطبعة مصطفى البابى الحلبى .

١٥٦ - **تيسير العزيز الحميد فى شرح كتاب التوحيد** : الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ، المكتب الإسلامى ، الطبعة الرابعة .

١٥٧ - **ابن تيمية** : سلسلة أعلام العرب : الدكتور محمد يوسف موسى ، المركز العربى للثقافة والعلوم ، بيروت - لبنان .

١٥٨ - **جامع الأصول من أحاديث الرسول** : لابن الأثير الجزرى المتوفى سنة ٦٠٦هـ حققه عبد القادر الأرناؤوط ، نشر وتوزيع مكتبة الحلوانى ، مطبعة الملاح ، مكتبة دار البيان سنة ١٣٨٩هـ .

١٥٩ - **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله** : للإمام المحدث ابن عبد البر النمرى ، طبعة دار الفكر - بيروت - .

١٦٠ - **جامع البيان عن تأويل آى القرآن** : لابن جرير الطبرى ، طبعة الحلبى الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

١٦١ - **جامع التحصيل فى أحكام المراسيل** : للحافظ صلاح الدين أبى سعيد خليل بن كيكلدى العلائى المتوفى سنة ٧٦١هـ تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى ، نشر وزارة الأوقاف فى العراق ، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ .

١٦٢ - **جامع العلوم والحكم** : لابن رجب الحنبلى البغدادى الطبعة الرابعة

١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م مطبعة مصطفى البابى الحلبى .

١٦٣ - **الجامع لأحكام القرآن** : لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى ، نشر دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٣٨٧هـ مصورة عن طبعة دار الكتب .

١٦٤ - **جامع الأصول فى أحاديث الرسول**: للإمام مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزرى ٥٤٤ هـ - ٦٠٦ هـ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط .

١٦٥ - **جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم** : لزين الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب بن أحمد بن رجب الحنبلى البغدادى ، توزيع : دار الباز للنشر والتوزيع .

١٦٦ - **الجرح والتعديل** : لابن أبى حاتم - طبعة دار حيدر آباد الدكن الهند سنة ١٣٧١هـ .

١٦٧ - **جمع الجوامع** : لتاج الدين عبد الوهاب السبكى ، المتوفى سنة ٧٧١هـ ومعه شرح المحلى على جمع الجوامع ، وحاشية البنانى على الشرح المذكور ، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية - لعيسى البابى الحلبى وشركاه بمصر .

١٦٨ - **جمهرة أشعار العرب فى الجاهلية والإسلام** : لأبى محمد بن أبى الخطاب القرشى ، المتوفى أوائل القرن الرابع ، حققه وعلق عليه الدكتور : محمد على الهاشمى ، الطبعة الأولى .

١٦٩ - **جمهرة أنساب العرب** : لأبى محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى ، المتوفى سنة ٣٨٤ - ٤٥٦ هـ تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الثالثة دار المعارف بمصر ١٣٩١ هـ .

١٧٠ - **جمهرة اللغة** : لابن دريد أبى بكر محمد بن الحسن البصرى ، الطبعة الأولى العثمانية ١٣٤٥ هـ .

١٧١ - **الجنى الدانى فى حروف المعانى** : للحسن بن قاسم المرادى ، تحقيق الدكتور فخر الدين قبارة ومحمد نديم فاضل ، المطبعة الصليبية .

١٧٢ - **جواهر الإكليل شرح مختصر خليل** : للشيخ صالح عبد السميع الآبى الأزهرى - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - .

١٧٣ - جواهر البلاغة فى المعانى والبيان والبديع : تأليف السيد أحمد الهاشمى ، الطبعة السادسة ، دار الكتب العلمية .

١٧٤ - **الجواهر المضية فى طبقات الحنفية** : لعبد القادر بن أبى الوفاء القرشى الحنفى ، طبعة الهند سنة ١٣٣٢هـ .

١٧٥ - **الجوهر النقى** : لعلاء الدين بن عثمان الماردينى الشهير بابن التركمانى ، طبعة الهند سنة ١٣٤٤هـ مطبوع على هامش سنن البيهقى .

١٧٦ - **حاشية البنانى على شرح الجلال على متن جمع الجوامع** : تأليف عبد الرحمن بن جاد الله البنانى المتوفى سنة ١١٩٨هـ طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية .

١٧٧ - **حاشية ابن عابدين** : لابن عابدين ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م مطبعة مصطفى الحلبى .

١٧٨ - **حاشية الدسوقى على الشرح الكبير** : للشيخ محمد عرفة الدسوقى، طبعة عيسى البابى الحلبى بمصر تصوير دار الفكر .

١٧٩ - **الحدود** : لأبى الوليد سليمان بن خلف الباجى ، المتوفى سنة ٤٧٤هـ- تحقيق الدكتور نزيه حماد ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ نشر مؤسسة الزعبى .

١٨٠ - **حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع** : جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاص النجدى ، الطبعة الأولى .

١٨١ - **حاشية سعد الدين بن عيسى على الهندية - بحاشية فتح القدير** : تأليف سعد الدين بن عيسى الشهير بسعدى أفندى ، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

١٨٢ - **حاشية الشريف** : على بن محمد بن على السيد الجرجانى . بحاشية الكشاف ، مطبعة مصطفى البابى وأولاده ، بمصر ، الطبعة الأخيرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

١٨٣ - **حاشية الصبان على شرح الأشمونى** : دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، بمصر .

١٨٤ - **حاشية العطار على جمع الجوامع** : للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى ، دار الكتب العلمية .

١٨٥ - حاشية العلامة سعد الدين التفتازانى ، وحاشية المحقق السيد الشريف الجرجانى على شرح القاضى عضد الملة والدين .
مراجعة شعبان محمد إسماعيل ، الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية.

١٨٦ - **حاشية على تحرير القواعد المنطقية** : للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى ، الطبعة الثانية ، طبع بمطبعة مصطفى الحلبى وأولاده بمصر .

١٨٧ - **حاشية المحقق الجرجانى على شرح العضد لمختصر المنتهى** : لابن الحاجب تأليف الجرجانى ، مراجعة وتصحيح : شعبان محمد إسماعيل ، الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية مطبعة الفجالة الجديدة .

١٨٨ - **حجية السنة** : للشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ الناشر ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن .

١٨٩ - **حروف المعانى** : لأبى القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجى ، المتوفى سنة ٣٤٠ هـ تحقيق : على توفيق ، مؤسسة الرسالة .

١٩٠ - **الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأولى** : للدكتور عبداللطيف حمزة ، طبعة دار الفكر العربى .

١٩١ - **حسن المحاضرة** : لجلال الدين السيوطى ، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية .

١٩٢ - **الحماسة** : لأبى تمام بن أوس الطائى، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

١٩٣ - **الحماسة للبحترى** : تعليق كمال الدين مصطفى ،المطبعة الرحمانية بمصر ، القاهرة .

١٩٤ - **حلية الأولياء** : لأبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى ، المتوفى سنة ٤٣٠هـ ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١هـ والطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ دار الكتاب العربى بيروت .

١٩٥ - **ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقهه** : لمحمد أبى زهرة طبعة دار الفكر العربى .

١٩٦ - **الحور العين** : لأبى سعيد نشوان الحميرى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١٩٧ - **الحيوان** : للجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون - الطبعة الثانية مطبعة الحلبى .

١٩٨ - **الخرشى على مختصر خليل** : لمحمد بن عبد الله الخرشى المالكى دار صادر - بيروت . عن طبعة القاهرة مطبعة بولاق سنة ١٣١٨هـ.

١٩٩ - **خزانة الأدب ولب لباب العرب** : عبد القادر بن عمر البغدادى،

دار صادر ، بيروت .

٢٠٠ - **الخصائص** : لأبى الفتح عثمان بن جنى ، تحقيق محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية .

٢٠١ - **الخطط المقريزية** : طبع مكتبة المتنبى ببغداد ١٩٧٠ م .

٢٠٢ - **خلق أفعال العباد** : للإمام البخارى ، نشر منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٧١م ضمن كتاب عقائد السلف .

٢٠٣ - **الدارس فى تاريخ المدارس** : عبد القادر بن محمد النعيمى ، طبع بمطبعة الترقى بدمشق ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .

٢٠٤ - **دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التى ظهرت فيها** : للدكتور مصطفى سعيد لحن ، الطبعة الأولى .

٢٠٥ - **الدراية فى تخريج أحاديث الهداية** : للإمام أبى الفضل شهاب الدين أحمد بن على بن محمد بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، علق عليه وصححه السيد عبد الله هاشم اليمانى المدنى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م مطبعة الفجالة الجديدة .

٢٠٦ - **الدر اللقيط من البحر المحيط** : للإمام تاج الدين الحنفى النحوى تلميذ أبى حيان ٦٨٢ - ٧٤٩ هـ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

٢٠٧ - **الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة** : شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانى ، تحقيق : محمد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة ، مطبعة المدنى .

٢٠٨ - **الدر المنثور فى التفسير بالمأثور** : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣١٤هـ .

٢٠٩ - **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة** : لأبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ ، حققه وعلق عليه الدكتور عبد المعطى قلعجى ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية - بيروت - .

٢١٠ - **دول الإسلام فى التاريخ** : لشمس الدين الذهبى ، الطبعة الأولى ١٣٣٧ هـ .

٢١١ - **الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب** : لابن فرحون المالكى المتوفى سنة ٧٩٩هـ تحقيق الدكتور محمد الأحمدى أبى النور طبعة دار التراث - القاهرة - .

٢١٢ - **ديوان أبى الطيب المتنبى** : بشرح أبى البقاء العكبرى ، مطبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٩١هـ .

٢١٣ - **ديوان أبى العتاهية** : طبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م .

٢١٤ - **ديوان أبى نواس** : الطبعة الأولى المطبعة العمومية بمصر .

٢١٥ - **ديوان امرئ القيس** : دار بيروت للطباعة والنشر .

٢١٦ - **ديوان الأعشى** : دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م.

٢١٧ - **ديوان زهير بن أبى سلمى** : دار بيروت للطباعة والنشر ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

٢١٨ - **ديوان سحيم** : تحقيق عبد العزيز اليمنى ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٦٩ هـ .

٢١٩ - **ديوان لبيد بن ربيعة العامرى** : دار صادر ، بيروت ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م.

٢٢٠ - **الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب** : لابن فرحون المالكى تحقيق الدكتور محمد الأحمدى ، مطبعة دار النصر للطباعة بالقاهرة .

٢٢١ - **ذكر أخبار أصبهان** : الإمام أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى، طبع بمطبعة بريل ١٩٣٤م .

٢٢٢ - **الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب** : للإمام برهان الدين إبراهيم بن على بن محمد المالكى ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

٢٢٣ - **الذيل على طبقات الحنابلة** : لزين لدين عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادى، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م.

٢٢٤ - **رجال المعلقات العشر** : الشيخ مصطفى العلايينى ، منشورات المكتبة العصرية بيروت ، الطبعة الثانية .

٢٢٥ - **الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية « شيخ الإسلام » كافر** : ابن ناصر الدين الدمشقى ، تحقيق : زهير الشاويش المكتب الإسلامى ، الطبعة الأولى .

٢٢٦ - **رسائل الجاحظ** : لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى ١٥٠- ٢٥٥ هـ ، الناشر مكتبة الخانجى بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م . تحقيق : عبد السلام هارون .

٢٢٧ - **الرسالة** : للإمام الشافعى ، تحقيق أحمد شاكر ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ نشر مكتبة دار التراث بالقاهرة .

٢٢٨ - **الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل** : للإمام أبى الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى الهندى ، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ حققه وعلق

عليه عبد الفتاح أبو غدة الطبعة الثانية سنة ١٣٨٨هـ نشر مكتب المطبوعات الإسلامية .

٢٢٩ - **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى** : لأبى الفضل شهاب الدين محمود الألوسى البغدادى ، المتوفى سنة ١٢٧٠هـ إدارة الطباعة المنيرية .

٢٣٠ - **الروض الأنف** : لأبى القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلى ، المتوفى سنة ٥٨١هـ طبع المطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م .

٢٣١ - **روضة الطالبين** : للإمام أبى زكريا يحيى بن شرف النووى، المكتب الإسلامى .

٢٣٢ - **روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه** : لابن قدامة المقدسى ، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ تحقيق وتعليق الدكتور عبد العزيز بن الرحمن السعيد ، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٧ هـ .

٢٣٣ - **الروض المربع شرح زاد المستنقع** : للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتى المتوفى سنة ١٠٥١هـ مع حاشية الروض المربع للشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقرى ، نشر مكتبة الرياض الحديثة سنة ١٣٩٠هـ .

٢٣٤ - **زاد المسير فى علم التفسير** : لابن الجوزى ، طبعة المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م .

٢٣٥ - **زاد المعاد فى هدى العباد** : لابن القيم تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ نشر مؤسسة الرسالة.

٢٣٦ - **سلسلة الأحاديث الصحيحة** : محمد ناصر الدين الألبانى ، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، المكتب الإسلامى ، بيروت .

٢٣٧ - **سلسلة الأحاديث الضعيفة** : لمحمد ناصر الدين الألبانى ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٨هـ نشر المكتب الإسلامى بدمشق .

٢٣٨ - **سلم الوصول لشرح نهاية السول** : للشيخ محمد بخيت المطيعى طبع عالم الكتب - بيروت - بهامش نهاية السول شرح منهاج الوصول .

٢٣٩ - **السنة** : للحافظ أبى بكر عمرو بن أبى عاصم الضحاك بن مخلد الشيبانى ومعه ظلال الجنة فى تخريج السنة بقلم محمد ناصر الدين الألبانى ، المكتب الإسلامى ، المطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م.

٢٤٠ - **السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى** : للدكتور مصطفى السباعى ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٦هـ المكتب الإسلامى .

٢٤١ - **سنن أبى داود** : للإمام أبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥هـ ، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر .

٢٤٢ - **سنن الترمذى (الجامع الصحيح)** : للإمام محمد بن عيسى بن سورة الترمذى ، المتوفى سنة ٢٧٩ هـ طبع فى مطبعة الفجالة الجديدة.

٢٤٣ - **سنن الدارقطنى** : لعلى بن عمر بن أحمد الدارقطنى ، المتوفى سنة ٣٨٥هـ طبعة عبد الله هاشم يمانى - طبعة المدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ ، وبذيله التعليق المغنى على الدارقطنى .

٢٤٤ - **سنن الدارمى** : لأبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى ،

تحقيق : السيد عبد الله هاشم يمانى المدنى بالمدينة المنورة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م .

٢٤٥ - سنن سعيد بن منصور : للإمام الحافظ سعيد بن منصور بن شعبة الخرسانى المكى ، المتوفى سنة ٢٢٧ ، تحقيق: الأستاذ المحدث الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

٢٤٦ - السنن الكبرى : لأبى بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ طبعة الهند سنة ١٣٤٤هـ .

٢٤٧ - سنن ابن ماجة : للإمام محمد بن يزيد القزوينى المشهور بابن ماجة، المتوفى سنة ٢٧٣هـ تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمى ، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ شركة الطباعة العربية السعودية .

٢٤٨ - سنن النسائى : للإمام أحمد بن شعيب النسائى ، المتوفى سنة٣٠٢هـ طبعة دار الفكر - بيروت - ومعه شرح جلال الدين السيوطى وحاشية السندى .

٢٤٩ - سير أعلام النبلاء : للذهبى ، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة ، نشر مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

٢٥٠ - السيرة النبوية : لابن هشام ، المتوفى سنة ٢١٣هـ طبعة الحلبى القاهرة ، وطبيعة مكتبة الكليات الأزهرية .

٢٥١ - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب : لابن العماد الحنبلى ، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ . نشر دار الآفاق الجديدة - بيروت - .

٢٥٢ - شرح الأصول الخمسة : للقاضى عبد الجبار ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤هـ مطبعة الاستقلال الكبرى .

٢٥٣ - **شرح ألفية الحديث للعراقى (فتح المغيث)** : للشيخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢هـ تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٨هـ .

٢٥٤ - **شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك** : دار إحياء الكتب العربية ، لعيسى البابى الحلبى وشركاه بمصر .

٢٥٥ - **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك** : لبهاء الدين عبد الله بن عقيل، المولود فى سنة ٦٩٨ هـ ، والمتوفى سنة ٧٦٩ هـ ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت - لبنان.

٢٥٦ - **شرح بلوغ الأمانى من أسرارالفتح الربانى بحاشية الفتح الربانى** : لأحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتى ، دار احياءالتراث العربى.

٢٥٧ - **شرح التلويح على التوضيح**: المتن والتنقيح فى أصول الفقه . دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢٥٨ - **شرح تنقيح الفصول** : لشهاب الدين محمد بن إدريس القرافى ، المتوفى سنة ٦٤٨هـ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣هـ .

٢٥٩ - **شرح الحافظ جلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلى على متن جمع الجوامع** : الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابى وأولاده بمصر.

٢٦٠ - **شرح جمع الجوامع** : لجلال الدين المحلى ، المتوفى سنة ٨٦٤هـ ومعه حاشية البنانى وتقرير الشربينى . مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٥٦هـ .

٢٦١ - **شرح الحافظ جلال الدين السيوطى لسنن النسائى**: دار إحياء التراث

العربى ، بيروت - لبنان ،الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م .

٢٦٢ - **شرح ديوان زهير بن أبى سلمى** : لأبى العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيبانى - ثعلب - مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م القاهرة .

٢٦٣ - **شرح الزرقانى على موطأ مالك** : لمحمد الزرقانى نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

٢٦٤ - **شرح السنة** : للإمام البغوى ، تحقيق : زهيرالشاويش ، شعيب الأرناؤوط المكتب الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٦٥ - **شرح الشواهد** : للعينى ،دار احياء الكتبالعربية ، لعيسى البابى الحلبى وشركاه بمصر .

٢٦٦ - **شرح شواهد المغنى** : للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن بكر السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ هـ ،منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان .

٢٦٧ - **شرح الطحاوية** : لابن أبى العز الحنفى على بن على بن محمد المتوفى سنة ٧٩٢هـ تحقيق أحمد محمد شاكر .

٢٦٨ - **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب** : لعضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الأيجى ، المتوفى سنة ٧٥٦هـ مكتبة الكليات الأزهرية ، سنة ١٣٩٣هـ طبع مع مختصر المنتهى لابن الحاجب ومعهما حاشية التفتازانى .

٢٦٩ - **شرح عقيدة السفارينى** : للشيخ محمد بن أحمد السفارينى الحنبلى، مطبعة مجلة المنار الإسلامى بمصر ١٣٢٣ هـ .

٢٧٠ - **شرح العقيدة الطحاوية** : للعلامة ابن أبى العز الحنفى ، حققها وراجعها جماعة من العلماء ، وقرأ أحاديثها محمد ناصر الدين الألبانى، المكتب الإسلامى ، الطبعة الأولى .

٢٧١ - **شرح فتح القدير** : للكمال ابن الهمام ، طبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

٢٧٢ - **شرح القصائد التسع المشهورات** : لأبى جعفر أحمد بن محمد النحاس ، تحقيق : أحمد خطاب ، دار الحرية للطباعة ، مطبعة الحكومة ، بغداد .

٢٧٣ - **شرح القصائد السبع** : لأبى بكر محمد بن القاسم الأنبارى ، تحقيق عبد السلام هارون ، طبع دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ م .

٢٧٤ - **شرح قطر الندى** : لابن هشام ، المتوفى سنة ٧٦١ هـ ، الطبعة العاشرة ، سنة ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م.

٢٧٥ - **شرح الكافية الشافية** : العلاقة جمال الدين أبى عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك ، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريدى ، جامعة أم القرى دار المأمون للتراث .

٢٧٦ - **الشرح الكبير على المقنع** : لأبى الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد ابن قدامة المقدسى ، المتوفى سنة ٦٨٢هـ طبع بحاشية ديوان المغنى لابن قدامة ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، ومكتبة المؤيد بالطائف .

٢٧٧ - **شرح الكوكب المنير** : لابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى المتوفى سنة ٩٧٢هـ تحقيق الدكتور محمد الزحيلى والدكتور نزيه حماد نشر جامعة أم القرى سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

٢٧٨ - **شرح اللمع فى أصول الفقه** : لأبى إسحاق إبراهيم بن على الشيرازى ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ تحقيق عبد المجيد تركى ، نشر دار الغرب الإسلامى بيروت سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

٢٧٩ - **شرح اللمع** : صنفه ابن برهان العكبرى ، الإمام أبو القاسم عبد الواحد بن على الأسدى ، تحقيق: الدكتور فائز فارس ، الطبعة الأولى .

٢٨٠ - **شرح مختصر المنتهى**: لابن الحاجب لعضد الدين الايجى عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ،المطبعة لكبرى ببولاق عام ١٣١٧ هـ .

٢٨١ - **شرح معانى الآثار** : لأبى جعفر الطحاوى ، المتوفى ٣٢١هـ - تحقيق محمد زهرى النجار،الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ - بيروت - دار الكتب العلمية .

٢٨٢ - **شرح المعالم فى أصول الفقه** : للإمام العالم شرف الدين أبى محمد المعروف بابن التلمسانى ، مخطوط .

٣٨٣ - **شرح لمعة الاعتقاد الهادى إلى سبيل الرشاد** : لموفق الدين بن عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية.

٢٨٤ - **شرح المعلقات السبع** : للزوزنى، دار بيروت ،للطباعة والنشر .

٢٨٥ - **شرح المعلقات العشر** : للقاضى الإمام أبى عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزنى ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان .

٢٨٦ - **شرح المفصل** : الشيخ موفق الدين يعيش بن على بن يعيش النحوى، المتوفى سنة ٦٤٣ هـ ، بيروت ، مكتبة المثنى .

٢٨٧ - شرح مقصورة ابن دريد : للخطيب التبريزى ، الطبعة الأولى ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

٢٨٨ - شرح المنار فى أصول الفقه : لعبد اللطيف بن عبد العزيز ابن الملك، المتوفى سنة ٨٨٥هـ المطبعة العثمانية سنة ١٣١٥هـ .

٢٨٩ - شرح النووى على صحيح مسلم : ليحيى بن شرف النووى ، دار إحياء التراث ، الطبعة الثانية عام ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

٢٩٠ - الشعر والشعراء : لأبى محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة ، المتوفى سنة ٢٧٦هـ ، تحقيق أحمد شاكر ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .

٢٩١ - شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل : للإمام أبى عبد الله بن أبى بكر ، المعروف باب قيم الجوزية ، المتوفى سنة ٧٥١هـ نشر مكتبة دار التراث ، القاهرة . سنة ١٩٧٥م .

٢٩٢ - شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل : لأبى حامد الغزالى ، تحقيق الدكتور حمد الكبيسى ، مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م نشر الأوقاف العراقية .

٢٩٣ - شيخ الإسلام أحمد تقى الدين ابن تيمية : للشيخ أحمد القطان ، محمد الزين .

٢٩٤ - الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها : لابن فارس ، تحقيق : الدكتور مصطفى الشويمى ، مطابع بدران وشركاه ، بيروت .

٢٩٥ - الصحاح : لإسماعيل بن حامد الجوهرى ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطاء الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢هـ .

٢٩٦ - صحيح البخارى (الجامع الصحيح) : للإمام محمد بن إسماعيل

البخارى ، المتوفى سنة ٢٥٦هـ بعناية الدكتور مصطفى ديب البغا، نشـر وتوزيع دار القلم دمـشق - بيروت - ودار الإمـام البخـارى دمشق . الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

٢٩٧ - **صحيح ابن حبان** : لمحمد بن حبان بن أحمد البستى ، المتوفى سنة ٣٥٤هـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن محمد عثمان ، ومعه الإحسان فى تقـريب ابن حبـان لعلاء الدين على بن بلبـان ، طبعـة المدينة المنورة سنة ١٣٩٠هـ .

٢٩٨ - **صحيح ابن خزيمة** : للحافظ ابن خزيمة السلمى النيسابورى ، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمى ، نشر المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٢٩٩ - **صحيح الجـامع الصغير وزيادته الفـتح الكبير** : لمحمد ناصر الدين الألبانى ، المكتب الإسلامى ،الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م .

٣٠٠ - **صحيح مسلم** : للإمام مسلم بن الحـجاج القشيـرى النيسابورى ، المتوفى سنة ٢٦١هـ ، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقى نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحـوث العلمية والإفتاء والـدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية .

٣٠١ - **صحيح مسلم بشرح النووى** : الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢م، الناشر دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، لبنان .

٣٠٢ - **صفة الصفوة** : لأبى الفرج عـبد الرحمن بن على بن محـمد بن على بن الجذرى ، المتوفى سنة ٥٩٧هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٨هـ المطبعة العثمانية .

٣٠٣ - **صفـة الفتوى والمفـتى والمستـفتى** : لأحمـد بن حمـدان الحرانى الحنبلى، تحقـيق محمد ناصـر الدين الألبانى ، الطبعة الثـالثة سنة ١٣٩٧هـ نشر المكتب الإسلامى بدمشق .

٣٠٤ - كتاب الضعفاء الصغير : للإمام الحافظ أمير المؤمنين فى الحديث أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى رحمه الله ، تحقيق : محمود إبراهيم زايد ، الناشر : دار الوعى .

٣٠٥ - الضعفاء والمتروكين : للإمام الحافظ : أبى الحسن على بن عمر الدارقطنى البغدادى ، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ .

دراسة وتحقيق : موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٣٠٦ - كتاب الضعفاء والمتروكين : للإمام الحافظ أبى عبد الرحمن أحمد ابن شعيب النسائى ، تحقيق : محمود إبراهيم زايد ، الناشر : دار الوعى بحلب .

٣٠٧ - ضعيف الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير : محمد ناصر الدين الألبانى ، المكتب الإسلامى ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م بيروت .

٣٠٨ - ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية : للدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - .

٣٠٩- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة : تأليف عبد الرحمن حسن حنبكة الميدانى . الطبعة الثانية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م طبعة دار القلم دمشق .

٣١٠ - ضياء السالك إلى أوضح المسالك : محمد عبد العزيز النجار ، مطبعة الفجالة الجديدة بمصر ، القاهرة عام ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

٣١١ - طبقات الحنابلة : للقاضى أبى الحسين محمد بن أبى يعلى الفراء ، المتوفى سنة ٥٢٦هـ طبعة دار المعرفة - بيروت - .

٣١٢- طبقات الشافعية : للأسنوى تحقيق عبد الله الجبورى ، مطبعة

الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م نشر رئاسة ديوان الأوقاف بالعراق .

٣١٣ - **طبقات الشافعية الكبرى** : تاج الدين السبكى ، المتوفى سنة ٧٧١هـ تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو ، والدكتور محمود الطناحى . مطبعة الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ .

٣١٤- **طبقات الشافعية** : لأبى بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن محمد تقى الدين ابن قاضى شهبة ، تحقيق الدكتور الحافظ عبد العليم خان ، الطبعة الأولى .

٣١٥- **طبقات الشافعية** : لابن هداية الله أبى بكر الحسينى ، تحقيق عادل نويهض ، الطبعة الأولى عام ١٩٧١ م .

٣١٦ - **طبقات الفقهاء** : لأبى إسحاق الشيرازى ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ تحقيق الدكتور إحسان عباس ، طبعة دار الرائد العربى بيروت -لبنان - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ .

٣١٧ - **الطبقات الكبرى** : لمحمد بن سعد ، المتوفى سنة ٢٣٠ طبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٧٦هـ .

٣١٨ - **طبقات المعتزلة** : لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، المتوفى سنة ٤٣٦هـ تحقيق فليرز طبعة بيروت ١٣٨٠هـ / ١٩١م .

٣١٩ - **طبقات المفسرين** : تصنيف الحافظ شمس الدين محمد بن على بن أحمد الداوودى ، المتوفى سنة ٩٤٥ هـ . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٣٢٠ - **طبقات المفسرين** : لجلال الدين السيوطى ، تحقيق على محمد عمر ، مطبعة الحضارة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى عام ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

٣٢١- طبقات فحول الشعراء : محمد بن سلامة الجمحى ١٣٩-٢٣١هـ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدنى شارع العباسية ، القاهرة .

٣٢٢ - طبقات النحاة واللغويين : لتقى الدين ابن قاضى شهبة الأسدى الشافعى ، تحقيق محسن عياض عجيل ، مطبعة النعمان النجف عام ١٩٧٤ م .

٣٢٣- طبقات النحويين واللغويين : لأبى بكر محمد بن الحسن الزبيدى الأندلسى ، تحقيق : محمد أبى الفضل إبراهيم ، مطابع دار المعارف بمصر عام ١٩٧٣ م .

٣٢٤ - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : السيد يحيى بن حمزة بن على العلوى اليمنى ، مطبعة المقتطف بمصر عام ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .

٣٢٥- العبر فى خبر من غبر : للحافظ المتوفى سنة ٧٤٨هـ تحقيق صلاح الدين المنجد وفؤاد سيد ، طبعة الكويت سنة ١٣٨٦هـ .

٣٢٦ - عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك : لمحمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة السادسة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .

٣٢٧- العدة فى أصول الفقه : للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ تحقيق الدكتور أحمد بن سير على المباركى - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ مؤسسة الرسالة - بيروت - .

٣٢٨- العذب الفائض شرح عمدة الفارض : للشيخ إبراهيم بن عبد الله ابن إبراهيم لم يذكر مكان الطبع وزمانه .

٣٢٩- العز بن عبد السلام - حياته وآثاره ومنهجه فى التفسير : د / عبد الله الوهيبى .

٣٣٠ - العصر المماليكي في مصر والشام : الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية .

٣٣١- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين : تقى الدين محمد بن أحمد الفاسى المكى ، تحقيق فؤاد سيد ، طبع مطبعة السنة المحمدية ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .

٣٣٢ - العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية : للإمام الحافظ أبى عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادى ، دار الكتب العلمية ، تحقيق : محمد حامد الفقى .

٣٣٣ - علم أصول الفقه : عبد الوهاب خلاف ، الطبعة الثانية .

٣٣٤ - العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية : للإمام أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى القرشى ، المتوفى سنة ٥١٠ هـ / ٥٧٩ م ، تحقيق : الأستاذ إرشاد الحق الأثرى ، الناشر إدارة ترجمان السنة .

٣٣٥ - العلل الواردة فى الأحاديث النبوية : للإمام الحافظ أبى الحسن على ابن عمير بن أحمد الدارقطنى ٣٠٦ / ٣٨٥ هـ ، تحقيق : د/ محفوظ عبد الرحمن زين الله السلفى ، دار طيبة . الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٣٣٦ - علوم الحديث : لابن الصلاح أبى عمر وعثمان بن عبد الرحمن ، المتوفى سنة ٦٤٣هـ حققه وعلق عليه الدكتور نور الدين عتر ، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ، الطبعة الثانية ١٩٧٢م .

٣٣٧ - عمدة القارى شرح صحيح البخارى : لبدر الدين أبى محمد محمود بن أحمد اللعينى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت .

٣٣٨ - عون المعبود شرح سنن أبى داود : للعلامة أبى الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادى ، الناشر : محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٩ م .

٣٣٩ - الغاية القصوى فى دراية الفتوى : للشيخ عبد الله بن عمر البيضاوى تحقيق على محيى الدين على القرة ، طبعة دار الإصلاح - الدمام - .

٣٤٠ - غريب الحديث : للإمام أبى سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابى البستى ، تحقيق : عبد الكريم إبراهيم الغزناوى ، جامعة أم القرى مركز البحث العلمى والتراث الإسلامى .

٣٤١ - الفائق فى أصول الفقه : للشيخ صفى الدين محمد بن عبد الرحيم ابن محمد الأرموى الهندى الشافعى ، تحقيق الدكتور على العميرنى .

٣٤٢ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى : للإمام الحافظ أحمد بن على ابن حجر العسقلانى ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة ، ١٣٨٠هـ .

٣٤٣ - الفتح الربانى لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى ، ومعه كتاب بلوغ الأمانى من أسرار الفتح الربانى : لأحمد بن عبد الرحمن البنا (الشهير بالساعاتى) الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ مطبعة الإخوان المسلمين .

٣٤٤ - فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار فى أصول المنار : لزين الدين إبراهيم الشهير بابن نجيم ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، الطبعة الأولى .

٣٤٥- فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير : للإمام محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠هـ مطبعة مصطفى الحلبى بالقاهرة ، وكذلك طبع محفوظ العلى - بيروت - .

٣٤٦ - الفتح المبين فى طبقات الأصوليين : للأستاذ الشيخ عبد الله المراغى ،

الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ ، الناشر : محمد أمين دمج وشركاه ، بيروت ، لبنان .

٣٤٧ - **الفرق بين الفرق** : لعبد القاهر البغدادى ، المتوفى سنة ٤٢٩هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة محمد على صبيح بمصر .

٣٤٨ - **فرق وطبقات المعتزلة** : للقاضى عبد الجبار بن أحمد ، المتوفى سنة ٤١٥هـ تحقيق الدكتور على سامى النشار وعصام الدين محمد - دار المطبوعات الجامعية بمصر سنة ١٣٩٢هـ .

٣٤٩ - **الفرق (أنواء البروق فى أنواء الفروق)** : لشهاب الدين القرافى ، تصوير دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ، ومعه حاشية ابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد على حسن المالكى .

٣٥٠ - **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** : لابن حزم الأندلسى ، المتوفى سنة ٤٥٦هـ ، مطبعة محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٣٨٤هـ .

٣٥١ - **الفصول فى أصول الفقه (أصول الجصاص)** : لأحمد بن على الرازى أبى بكر الجصاص . تحقيق الدكتور سعيد الله القاضى ، نشر المكتبة العلمية بلاهور سنة ١٩٨١م وهذا الجزء يتعلق بأبواب الاجتهاد والقياس .

٣٥٢ - **الفقيه والمتفقه** : للخطيب البغدادى ، تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصارى ، الطبعة الأولى على نفقة دار الإفتاء السعودية عام ١٣٨٩هـ مطابع القصيم - الرياض .

٣٥٣ - **فضائح الباطنية** : للإمام أبى حامد الغزالى تحقيق عبد الرحمن بدوى طبع مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت - .

٣٥٤ - **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** : للبلخى أبى القاسم ، المتوفى سنة ٣١٩هـ والقاضى عبد الجبار ، المتوفى سنة ٤١٥هـ والحاكم

الجشمي ، المتوفى سنة ٤٩٤هـ تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية ، بتونس سنة ١٣٩٣هـ .

٣٥٥ - **الفهرست** : لابن النديم الوراق أبى الفرج محمد بن إسحاق ، المتوفى سنة ٣٨٠هـ دار الفكر - بيروت - .

٣٥٦ - **الفوائد البهية فى تراجم الحنفية** : لمحمد عبد الحى اللكنوبى ، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ تصوير دار المعرفة - بيروت - .

٣٥٧ - **فواتح الرحموت** : لعبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى ، المتوفى سنة ١٢٢٥هـ وهو شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه لمحب الدين ابن عبد الشكور ، المتوفى سنة ١١١٩هـ الطبعة الأولى بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢هـ طبع مع المستصفى للغزالى .

٣٥٨ - **فوات الوفيات** : لمحمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٥١م .

٣٥٩ - **فوات الوفيات والذيل عليها** : محمد بن شاكر الكتبى ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، دار صادر بيروت .

٣٦٠ - **القاموس المحيط** : لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى ، الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر .

٣٦١ - **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية** : لمحمد بن أحمد ابن جزى الكلبى ، المتوفى سنة ٧٤١هـ طبعة دار العلم للملايين -بيروت - سنة ١٩٧٤م .

٣٦٢ - **قواعد الأحكام فى مصالح الأنام** : لأبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمى ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٦٣ - **القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى** : للشيخ محمد

الصالح العثيـمين ، من مطبوعات جامعة الإمام محـمد بن سعود الإسلامية .

٣٦٤ - **القواعـد والفوائد الأصوليـة وما يتعلـق بها من الأحكام الفرعـية :** لأبى الحسن علاء الدين بن اللحام ، تحقيق مـحمد حامد الفقى ، دار الباز للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى .

٣٦٥ - **القول المعتبر فى تحقيق رواية « كل أحد أفقه من عمر » :** بقسم نزار مـحمـد عرعـور ، طبـعة دار الراية - الـرياض - الطبعـة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .

٣٦٦ - **القياس فى الشرع الإسلامى :** لشيخ الإسلام ابن تيمـية ، وتلميذه العلامة ابن القيم ، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - .

٣٦٧ - **قيـام دولة المماليك الأولى فى مصـر والشام :** الدكتور أحمد مختار العبادى ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت .

٣٦٨ - **الكافى فى فقـه أهل المدينة المالكى :** لأبى عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمرى القرطبى ، مكتبة الرياض الحديثة .

٣٦٩ - **الكافية فى الجدل :** للجوينى إمام الحرمين ، تحقيق : الدكتورة فوقية حسين محمود ، طبع بمطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه .

٣٧٠ - **الكامل فى التاريخ :** لابن الأثير محمد بن مـحمد بن عبد الكريم الشـيبـانى عـز الدين ، المتوفى سـنة ٦٣٠هـ الطبعـة الثـاينة سنة ١٣٨٧هـ نشر دار الكتاب العربى - بيروت - .

٣٧١ - **الكتاب :** لسيبويه : أبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٣٧٢ - **كشاف اصطلاحات الفنون :** لمحمد على الفاروقى التهانوى المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى - تحقيق الدكتور لطفى عبد البديع ،

ترجمة الدكتور عبد المنعم محمد حسنين - نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧م .

٣٧٣ - **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل :** تأليف أبى القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى ، الطبعة الأخيرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

٣٧٤ - **كشف القناع عن متن الإقناع :** للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتى ، راجعه وعلق عليه هلال مصطفى هلال ، نشر مكتبة النصر الحديثة - الرياض - .

٣٧٥ - **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة :** للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ٧٣٥ - ٨٠٧ هـ تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمى ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٣٧٦ - **كشف الأسرار عن أصول البزدوى :** لعلاء الدين عبد العزيز البخارى ، المتوفى سنة ٧٣٠هـ دار الكتاب العربى سنة ١٣٩٤هـ .

٣٧٧ - **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس :** لإسماعيل بن محمد العجلونى المتوفى سنة ١١٦٢هـ نشر مكتبة التراث الإسلامى - حلب - ، ودار التراث - القاهرة - .

٣٧٨ - **كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون :** للعالم الفاضل الأديب مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجى خليفة وبكاتب حلبى ، مكتبة المتنبى ، بيروت .

٣٧٩ - **الكفاية فى علم الرواية :** للخطيب البغدادى ، المتوفى سنة ٤٦٣هـ - الطبعة الأولى - مطبعة السعادة القاهرة .

٣٨٠ - **الكواكب الدرية فى مناقب المجتهد ابن تيمية :** الإمام مرعى بن يوسف الكرمى الحنبلى ، تحقيق عبد الرحمن خلف ، الطبعة الأولى .

٣٨١ - **اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة** : للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ هـ ، دار المعارف ، بيروت، لبنان .

٣٨٢ - **اللباب فى تهذيب الأنساب** : عز الدين ابن الأثير الجزرى ، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد لصاحبها قاسم محمد الرجب.

٣٨٣ - **اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب** : لأبى محمد على بن زكريا المنبجى ، المتوفى سنة ٦٨٦هـ تحقيق الدكتور محمد فضل عبد العزيز مراد ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م طبعة دار الشروق - جدة - .

٣٨٤ - **لسان العرب** : لابن منظور محمد بن مكرم الأنصارى - طبعة مصورة عن طبعة بولاق - الدار المصرية للتأليف والترجمة . وطبعة دار المعارف ، القاهرة .

٣٨٥ - **لسان الميزان** : لابن حجر العسقلانى ، مطبعة حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٢٩هـ .

٣٨٦ - **اللمع فى أصول الفقه** : لأبى إسحاق الشيرازى . مطبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٧٧هـ .

٣٨٧ - **لوامع الأنوار البهية ، وسواطع الأسرار الأثرية ، لشرح الدرة المضية فى عقد الفرقة المرضية** : للشيخ محمد بن أحمد السفارينى الحنبلى، طبع على نفقة الشيخ على آل ثانى حاكم قطر السابق .

٣٨٨ - **ليس فى كلام العرب** : الحسين بن أحمد بن خالويه ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا ، الطبعة الثانية .

٣٨٩ - **مالك ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه** : لمحمد أبى زهرة ، دار الفكر العربى ، القاهرة .

٣٩٠ - **المبسوط** : لشمس الدين السرخسى ، المتوفى سنة ٤٩٠هـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٨هـ دار المعرفة - بيروت - .

٣٩١ - **مجمع الأمثال** : لأبى الفضل أحمد بن محمد بن أحمد النيساورى الميدانى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر .

٣٩٢ - **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** : لأبى بكر الهيثمى ، المتوفى سنة ٨٠٧هـ نشر دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

٣٩٣ - **مجمع الضمانات فى مذهب أبى حنيفة النعمان** : لأبى محمد بن غانم بن محمد البغدادى ، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر المحمية ، الطبعة الأولى سنة ١٣٠٨ هـ .

٣٩٤ - **مجموعة التوحيد** : لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ، ونخبة من علماء المسلمين الأفاضل ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث والإفتاء .

٣٩٥ - **المجموع شرح المهذب** : للإمام النووى ، المتوفى سنة ٦٧٦هـ وآخرين ، تحقيق محمد نجيب المطيعى .

٣٩٦ - **مجموع فتاوى شيخ الإسلام** : ابن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨هـ جمعه الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الطبعة الأولى ، مطابع الرياض .

٣٩٧ - **المحصول فى أصول الفقه** : للإمام الفخر الرازى ، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلوانى ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٣٩٨ - **المحلى** : لابن حزم الظاهرى : تصحيح زيدان أبى المكارم حسن ، نشر مكتبة الجمهورية العربية بمصر سنة ١٣٨٧هـ .

٣٩٩ - **مختار الصحاح** : لمحمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى ، المتوفى سنة ٦٦٦هـ نشر دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٧م .

٤٠٠ - **مختصر ابن الحاجب (مختصر المنتهى)** : لجمال الدين ابن الحاجب ، المتوفى سنة ٦٤٦هـ ومعه شرح العضد وحاشية التفتازانى وحاشية الجرجانى وحاشية الهروى طبعة سنة ١٣٩٣هـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، راجعه شعبان محمد إسماعيل .

٤٠١ - **مختصر التحفة الاثنى عشرية** : للسيد محمود شكرى الألوسى حققه وعلق على حواشيه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية القاهرة ١٣٧٣هـ .

٤٠٢ - **المختصر فى أخبار البشر - تاريخ أبى الفداء عماد الدين إسماعيل أبى الفداء** : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

٤٠٣ - **المختصر فى أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل** : تأليف على محمد بن على بن عباس بن شيبان البعلى ، المعروف بابن اللحام، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا ، دار الفكر .

٤٠٤ - **مدرك التنزيل وحقائق التأويل " تفسير القرآن الجليل "** : للإمام الجبل العلامة أبى البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى "بهامش" تفسير الخازن .

٤٠٥ - **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد** : لعبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقى ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى ، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م . مؤسسة الرسالة .

٤٠٦ - **المدخل إلى السنن الكبرى** : للحافظ أبى بكر البيهقى ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ ، تحقيق ودراسة الدكتور محمد ضياء الرحمن

الأعظمى نشر دار الخلفاء للكتاب الإسلامى - الكويت - .
٤٠٧ - **المدونة الكبرى** : للإمام مالك بن أنس ، المتوفى سنة ٩٧٩هـ طبعة دار الفكر - بيروت - سنة ١٣٩٨هـ ومعه مقدمات ابن رشد ، المتوفى سنة ٢٥٠هـ .
٤٠٨ - **مذكرة أصول الفقه** : لمحمد الأمين الشنقيطى ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
٤٠٩ - **مرآة الجنان وعبر اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** : لليافعى - أبى محمد عبد الله بن أسعد ، طبع بمطبعة الأعلمى للمطبوعات ، بيروت .
٤١٠ - **مروج الذهب ومعادن الجواهر** : للمسعودى أبى الحسن على بن الحسين بن على المسعودى ، المتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٣٩٣ هـ .
٤١١ - **المزهر فى علوم اللغة وأنواعها** : للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطى ، دار الفكر ، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى ، على محمد البجاوى ، محمد أبو الفضل إبراهيم .
٤١٢ - **المساعد على تسهيل الفوائد** : للإمام الجليل بهاء الدين ابن عقيل ، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كامل بركات ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م .
٤١٣ - **المستدرك على الصحيحين** : للحاكم النيسابورى ، المتوفى سنة ٤٠٥هـ الطبعة الأولى بحيدر آباد الهند سنة ١٣٣٤هـ وبذيله التلخيص للذهبى .
٤١٤ - **المستصفى من علم الأصول** : للإمام أبى حامد الغزالى ، المتوفى سنة ٥٠٥هـ الطبعة الأولى بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢هـ وبذيله

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت .

٤١٥ - **مسلم الثبوت** : لمحب الدين ابن عبد الشكور ، المتوفى سنة ١١١٩هـ ومعه شرح فواتح الرحموت للأنصارى المتوفى سنة ٢٢٥هـ كلاهما بهامش المستصفى للغزالى ، الطبعة الأولى بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢هـ .

٤١٦ - **مسند أبى داود الطيالسى** : للحافظ سليمان بن داود بن الجارود الفارسى ، توفى سنة ٢٠٤ هـ ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢١ هـ .

٤١٧ - **مسند أبى عوانة** : للإمام الجليل أبى عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائينى ، المتوفى سنة ٣١٦ هـ ، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

٤١٨ - **المسند** : للإمام أحمد بن حنبل ، المتوفى سنة ٢٤٠هـ طبعة المكتب الأسلامى ، ودار صادر - بيروت - .

٤١٩ - **مسند الإمام زيد** : الإمام زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع ، مكة المكرمة .

٤٢٠ - **مسند الإمام الشافعى** : للإمام أبى عبد الله محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

٤٢١ - **مسند الشهاب** : تأليف القاضى أبى عبد الله بن سلامة القضاعى ، تحقيق : حمدى عبد المجيد السلفى ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٤٢٢ - **المسند** : للإمام الحافظ أبى بكر عبد الله بن الزبير الحميدى ، المتوفى سنة ٢١٩ هـ ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمى ، الناشر: دار الباز ، مكة المكرمة .

٤٢٣ - المسودة فى أصول الفقه : لآل تيمية : مجد الدين عبد السلام ، المتوفى سنة ٦٥٢هـ وابنه شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام، المتوفى سنة ٦٨٢هـ وحفيده تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، المتوفى سنة ٧٢٨هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة المدنى القاهرة ، سنة ١٣٨٤هـ .

٤٢٤ - مشكاة المصابيح : تأليف الخطيب التبريزى بتحقيق محمد ناصر الدين الألبانى ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، المكتب الإسلامى ، بيروت .

٤٢٥ - مشكل الآثار : للإمام الحافظ أبى جعفر الطحاوى ، دار صادر بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٣ هـ .

٤٢٦ - مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه : لعبد الوهاب خلاف ، طبعة دار القلم الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٤٢٧ - المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى : لأحمد بن محمد ابن على الفيومى ، المتوفى سنة ٧٧٠هـ .

٤٢٨ - المصنف : لابن أبى شيبة عبد الله بن محمد ، المتوفى سنة ٢٣٥هـ، تحقيق وتصحيح الأستاذ عبد الخالق الأفغانى ، طبعة الدار السلفية بالهند الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٤٢٩ - المصنف : لعبد الرزاق الصنعانى . تحقيق عبد الرحمن الأعظمى ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م نشر المجلس العلمى .

٤٣٠ - المطلع على أبواب المقنع : لمحمد بن أبى الفتح البعلى الحنبلى المتوفى سنة ٧٠٩هـ المكتب الإسلامى - دمشق - بيروت - ، الطبعة الأولى ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م .

٤٣١ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول : تأليف الشيخ حافظ بن أحمد الحكمى ، من مطبوعات الرئاسة العامة لإدارات

البحوث العلمية .

٤٣٢ - **معانى الحروف** : لأبى الحسن على بن عيسى الرمانى ، المتوفى سنة "٣٨٤" هـ تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلبى ، الطبعة الثانية .

٤٣٣ - **معانى القرآن** : لأبى زكريا يحيى زياد الفراء ، تحقيق أحمد يوسف نجاتى ، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .

٤٣٤ - **المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر** : لبدر الدين الزركشى تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م نشر دار الأرقم بالكويت .

٤٣٥ - **المعتمد فى أصول الفقه** : لأبى الحسين البصرى محمد بن على بن الطيب ، المتوفى سنة ٤٣٦هـ ، تحقيق الدكتور محمد حميد الله ، نشر المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق .

٤٣٦ - **معجم الأدباء** : لياقوت الحموى ، المتوفى سنة ٦٢٦هـ طبعة دار الفكر الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٤٣٧ - **معجم الأمثال العربية** : تأليف رياض عبد الحميد مراد ، أشرف على طبعه ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة .

٤٣٨ - **معجم البلدان** : للشيخ شهاب الدين أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى البغدادى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت، لبنان .

٤٣٩ - **المعجم الصغير للطبرانى** : للحافظ أبى القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمى الطبرانى ، المتوفى سنة ٣٦٠ هـ ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٤٤٠ - **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** :

وضعه : محمد فؤاد عبد الباقى ، المكتبة الإسلامية .

٤٤١ - **معجم مقاييس اللغة** : لأبى الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، المتوفى سنة ٣٩٥هـ تحقيق عبد السلام هارون ، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م مطبعة مصطفى الحلبى .

٤٤٢ - **معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية** : عمر رضا كحالة ، الناشر مكتبة المثنى ، بيروت ، دار إحياء التراث العربى .

٤٤٣ - **المعجم الوسيط** : إعداد مجمع اللغة العربية ، نشر إدارة إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر .

٤٤٤ - **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار** : للإمام شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى ، تحقيق : بشارة عواد معروف ، شعيب الأرناؤوط ، صالح مهدى عباس ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى .

٤٤٥ - **معيار العلم فى المنطق** : لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى ، طبع دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع .

٤٤٦ - **المغازى** : للواقدى ، تحقيق الدكتور مارسدن جونس ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٤٤٧ - **المغنى** : لموفق الدين ابن قدامة المقدسى الحنبلى ، المتوفى سنة ٦٢٠هـ مطبوع مع الشرح الكبير لأبى عمر محمد بن أحمد بن قدامة ، المتوفى سنة ٦٨٢هـ نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ومكتبة المؤيد بالطائف .

٤٤٨ - **المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الأخبار** : للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحين العراقى مطبوع بذيل كتاب إحياء علوم الدين للغزالى ، طبعة دار المعرفة فى بيروت .

٤٤٩ - **المغنى فى أبواب العدل والتوحيد** : للقاضى عبد الجبار المعتزلى ، المتوفى سنة ٤١٥هـ مطبعة دار الكتب المصرية .

٤٥ - **المغنى فى أصول الفقه** للإمام جلال الدين أبى محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازى تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا ، الطبعة الأولى .

٤٥١ - **مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب** : لجمال الدين محمد بن عبد الله ابن هشام المتوفى سنة ٧٦١هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة المدنى - القاهرة - .

٤٥٢ - **مغنى المحتاج** : للشيخ محمد الشربينى الخطيب ، مطبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٧٧هـ .

٤٥٣ - **مفتاح كنوز السنة** : وضعه فى اللغة الإنكليزية أ.ى فنسنك ، ونقله إلى اللغة العربية : محمد فؤاد عبد الباقى .

٤٥٤ - **المفردات فى غريب القرآن** : للراغب الأصبهانى ، نشر مكتبة الإنجلو المصرية .

٤٥٥ - **المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة** : للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى ، المتوفى سنة ٩٠٢هـ تصحيح وتعليق عبد الله محمد الصديق ، نشر مكتبة الخانجى بمصر .

٤٥٦ - **المقالات (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)** : لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، المتوفى سنة ٣٣٠هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م . مطبعة السعادة .

٤٥٧ - **الملل والنحل** : لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، المتوفى سنة ٥٤٨هـ مطبعة البابى الحلبى سنة ١٣٨٧هـ .

٤٥٨ - **المماليك** : الدكتور السيد الباز العرينى ، دار النهضة العربية

٤٥٩ - **منتخب المحصول في الأصول** : لشيخ العالم الإمام وحيد عصره محمد بن عمر الرازى ، مخطوط .

٤٦٠ - **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** : لأبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، المطبعة العثمانية .

٤٦١ - **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك** : للقاضى أبى الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجى عن علماء المالكية ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى .

٤٦٢ - **منتهى السول في علم الأصول** : للإمام العلامة سيف الدين أبى الحسن الآمدى ، إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملايوية .

٤٦٣ - **منتهى الوصول والأمل في علمى الأصول والجدل** : للإمام جمال الدين أبى عمر ، وعثمان بن أبى بكر المقرى المعروف بابن الحاجب دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٤٦٤ - **المنخول من تعليقات الأصول** : لأبى حامد الغزالى ، تحقيق محمد حسن هيتو ، الطبعة الأولى ، نشر دار الفكر - بيروت - .

٤٦٥ - **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى** : الدكتور محمد حسنى الزين ، المكتب الإسلامى ، الطبعة الأولى .

٤٦٦ - **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** : لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨هـ وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول للمؤلف ، نشر مكتبة الرياض .

٤٦٧ - **منهاج العقول** : للإمام محمد بن الحسن البدخشى ، شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوى ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر .

٤٦٨ - **منهاج الوصول إلى علم الأصول** : للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى ، المتوفى سنة ٦٨٥هـ طبعة عالم الكتب بيروت ومعه نهاية السول فى شرح منهاج الأصول للأسنوى ، وسلم الوصول للمطيعى .

٤٦٩ - **المهذب فى فقه الإمام الشافعى** : لأبى اسحاق الشيرازى ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ طبعة عيسى البابى الحلبى بالقاهرة .

٤٧٠ - **الموافقات فى أصول الشريعة** : لأبى إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمى الشاطبى ، المتوفى سنة ٧٩٠هـ طبعة دار المعرفة بيروت . وعليه شرح للأستاذ عبد الله دراز .

٤٧١ - **المواقف فى علم الكلام** : لعضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى ، المتوفى سنة ٧٥٦هـ طبع عالم الكتب بيروت .

٤٧٢ - **مواهب الجليل شرح مختصر خليل** : وبهامشه التاج والإكليل للمواق لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى المعروف بالحطاب، المتوفى سنة ٩٥٤هـ نشر مكتبة النجاح طرابلس .

٤٧٣ - **موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية** : تأليف أحمد شلبى ، الطبعة السابعة .

٤٧٤ - **الموضوعات** : للعلامة السلفى الإمام أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى القرشى ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، الناشر محمد عبد المحسن ، الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .

٤٧٥ - **الموطأ** : للإمام مالك بن أنس ، المتوفى سنة ١٧٩هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار إحياء التراث العربى .

٤٧٦ - **ميزان الأصول فى نتائج العقول** : لعلاء الدين السمرقندى ، تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ طبعة دار إحياء التراث الإسلامى فى قطر .

٤٧٧ - **ميزان الاعتدال** : للذهبى ، تحقيق محمد على البجاوى ، طبعة عيسى الحلبى سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

٤٧٨ - **نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول** : للشيخ عيسى منون ، مطبعة المضامن الأخوى بمصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥هـ .

٤٧٩ - **النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة** : لجمال الدين أبى المحاسن، طبع بمطبعة دار الكتب بالقاهرة .

٤٨٠ - **نخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر** : لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٦٨هـ مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

٤٨١ - **نزهة الألباء فى طبقات الأدباء** : لأبى البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى ، تحقيق : الدكتور إبراهيم السامرائى، مكتبة المنار ، الأردن ، الزرقاء ، الطبعة الثالثة .

٤٨٢ - **نزهة الخاطر العاطر (شرح روضة الناظر)** : لابن بدران الدمشقى، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م مكتبة المعارف - الرياض - .

٤٨٣ - **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر** : للعلامة الشريف عبد الحى ابن فخر الدين الحسنى ، الطبعة الثانية .

٤٨٤ - **نزهة المتقين ، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين** : للإمام الحافظ أبى بكر زكريا محيى الدين يحيى النووى ، المتوفى سنة ٦٧٦هـ . تأليف : د/ مصطفى سعيد الخن ، د/ مصطفى البقا ، الطبعة الرابعة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

٤٨٥ - **نزهة المشتاق شرح اللمع** : لأبى إسحاق الشيرازى .

تأليف : راجى عفو ربه محمد يحيى بن الشيخ أمان ، المكتبة العلمية بمكة المشرفة لعبد الفتاح وأولاده .

٤٨٦ - **نزهة الطرق فى علم الصرف** : أحمد بن محمد الميدانى ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

٤٨٧ - **نسب قريش** : لأبى عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيرى ١٥٦ - ٢٣٦ هـ . عنى بنشره لأول مرة وتصحيحه والتعليق عليه أ. ليفى بروفينسال مدير معهد الدروس الإسلامية بجامعة باريس . دار المعارف للطباعة والنشر .

٤٨٨ - **النسخ فى دراسات الأصوليين** : الدكتورة نادية شريف العمرى ، مؤسسة الرسالة .

٤٨٩ - **نصب الراية لأحاديث الهداية** : لعبد الله بن يوسف الزيلعى ، المتوفى سنة ٧٦٢هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ الناشر : المكتبة الإسلامية .

٤٩٠ - **نهاية السول فى شرح منهاج الأصول** : لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوى ، طبعة عالم الكتب - بيروت ومعه سلم الوصول للمطيعى.

٤٩١ - **نهاية العقول فى دراية الأصول** :

للفخر الرازى ، مخطوط فى مكتبة أحمد الثالث .

٤٩٢ - **النهاية فى غريب الحديث** : لابن الأثير مجد الدين أبى السعادات، المتوفى سنة ٦٠٦هـ تحقيق محمود محمد الطناحى وطاهر أحمد الزاوى ، طبعة دار الفكر الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٤٩٣ - **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج فى الفقه على المذهب الشافعى** : لشمس الدين محمد بن أبى العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملى .

٤٩٤ - **النهر الماد من البحر** : لمحمد بن يوسف الشهير بأبى حيان الأندلسى

٦٥٤ هـ - ٧٣٤ هـ . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

٤٩٥ - **النوادر فى اللغة** : لأبى زيد سعيد بن أرس بن ثابت الأنصارى ، الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .

٤٩٦ - **نيل الأوطار** : للإمام محمد بن على الشوكانى ، مطبعة مصطفى الحلبى بمصر ومطبعة دار الجيل بيروت ١٩٧٣م .

٤٩٧ - **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** : لأبى العباس أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد عرف ببا التنكبتى دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

٤٩٨ - **الهداية شرح بداية المبتدى** : لعلى بن أبى بكر المرغيانى ، المتوفى سنة ٥٩٣هـ مطبعة المدنى سنة ١٣٨٥هـ .

٤٩٩ - **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** : إسماعيل باشا البغدادى ، طبع بعناية وكالة المعارف الجلية فى مطبعتها البهية ، استانبول سنة ١٩٥١ م ، منشورات مكتب المثنى - بغداد .

٥٠٠ - **الوافى بالوفيات** : صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى طبع بمساعدة المعهد الألمانى للأبحاث الشرقية ، ببيروت فى مطابع دار صادر ، بيروت .

٥٠١ - **الوجيز فى فقه مذهب الإمام الشافعى** : لأبى حامد الغزالى ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

٥٠٢ - **الوصول إلى الأصول** : لابن برهان أحمد بن على البغدادى ، المتوفى سنة ٥١٨هـ تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبى زنيد ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ نشر مكتبة المعارف بالرياض .

٥٠٣ - **الوضع فى الحديث** : لعمر بن حسن عثمان فلاته : طبع مكتبة الغزالى - دمشق - بيروت - سنة ١٤٠١هـ .

٥٠٤ - **وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان** : لشمس الدين أحمد بن محمد ابن أبى بكر بن خلكان ، المتوفى سنة ٦٨١هـ تحقيق الدكتور إحسان عباس طبعة دار الثقافة - بيروت - .

٥٠٥ - **الوفيات** : تأليف تقى الدين أبى المعالى محمد بن رافع السلامى ، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ، تحقيق صالح مهدى عباس .

٥٠٦ - **يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر** : لأبى منصور عبد الله بن محمد بن إسماعيل الثعالبى النيسابورى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة .	
الباب الأول في عصر المؤلف	٥
الحالة السياسية .	٦
نظام الحكم للدولة الإسلامية .	٩
الحروب التى وقعت فى الدولة الإسلامية .	١٠
أولا : الحروب الصليبية .	١١
ثانيا : الغزو المغولى .	١٤
دولة المماليك فى مصر والشام .	١٨
أثر الحياة السياسية فى هذا العصر .	٢٣
الحالة الإجتماعية فى عصره .	٢٥
أولا : الطبقات الاجتماعية .	٢٥
ثانيا : الحياة الدينية .	٣٢
ثالثا : الأخلاق فى هذا العصر .	٣٤
الحالة العلمية : فى عصره .	٣٦
العلوم فى هذا العصر .	٣٧
مواطن الثقافة .	٤٠
مراحل التعليم .	٤٥

الموضوع	رقم الصفحة
الباب الثاني	
في حياة الشيخ صفي الدين الهندي الشخصية	٥١
وفيه ثلاثة فصول :	٥٣
الفصل الأول : في التعريف بالشيخ .	٥٣
المبحث الأول : في اسمه ونسبه ومولده .	٥٥
اسمه ونسبه .	٥٥
مولـــده .	٥٦
مكان ولادته .	٥٧
عقيدة الشيخ صفي الدين الهندي .	٥٧
مذهب الشيخ صفي الدين الهندي .	٥٨
المبحث الثاني : في نشأته وصفاته .	٦٠
أولا : نشأته .	٦٠
ثانيا : الصفات التي اتصف بها الشيخ .	٦١
أ ـ الصفات العلمية .	٦١
ب ـ الصفات الخلقية .	٦٣
المبحث الثالث : في رحلاته لطلب العلم .	٦٥
الفصل الثاني : في حياته العلمية .	٧٣
الفصل الثالث : في وفاته وعمره ورأي الناس فيه .	٨٢
الباب الثالث	
في شيوخه وأقرانه وتلاميذه	٨٧
وفيه ثلاثة فصول :	٨٧
الفصل الأول : في شيوخ صفي الدين الهندي .	٩٠

الموضوع	رقم الصفحة
١ ـ جده لأمه وجده لأبيه .	٩٠
٢ ـ ابن سبعين .	٩١
٣ ـ سراج الدين الأرموى .	٩٣
٤ ـ ابن البخارى .	٩٥
الفصل الثانى : فى أقران الشيخ صفى الدين الهندى .	١٠٠
١ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية .	١٠١
٢ ـ ابن صصرى .	١٠٣
الفصل الثالث : فى تلاميذ الشيخ صفى الدين الهندى .	١٠٦
١ ـ كمال الدين ابن الزملكانى .	١٠٦
٢ ـ ابن الوكيل .	١٠٨
٣ ـ الفخر المصرى .	١٠٩
٤ ـ القاضى كمال الدين .	١١٠
٥ ـ الذهبـــــى .	١١١
الباب الرابع	
فى مصنفات الشيخ صفى الدين الهندى	
وآثاره العلمية	١١٥
ويشتمل على فصلين :	١١٧
الفصل الأول : فى مصنفات الشيخ الهندى إجمالاً .	١٢١
وفيه مبحثان :	١٢٢
المبحث الأول : فى مصنفاته فى أصول الدين .	١٢٢
المبحث الثانى : فى مصنفاته فى أصول الفقه .	١٢٦
الفصل الثانى : فى كتاب نهاية الوصول فى دراية الأصول	١٣٩

الموضوع	رقم الصفحة
عنوان الكتاب .	١٣٩
نسبته إلى المؤلف .	١٤١
وصف نسخ الكتاب .	١٤٢
منهج الشيخ صفى الدين الهندى فى التصنيف .	١٤٧
سبب تصنيف نهاية الوصول فى دراية الأصول .	١٤٩
منهج الشيخ الهندى فى كتابه النهاية .	١٥٠
مصادر كتابه النهاية .	١٧٣
ما للكتاب وما عليه .	
أولاً : ما للكتاب من ميزات ومحاسن .	١٧٦
ثانياً : الملاحظات التى يمكن أن تؤخذ على المؤلف .	١٧٩
صور المخطوطة .	١٨٩
منهج التحقيق .	١
مقدمة الكتاب.	٣
أشرف العلوم .	٤
سبب تصنيف الكتاب .	٧
الفصل الأول	
فى تعريف أصول الفقه ومركباً وبيان	
موضوعه وعلته وغايته	١٥
الفقه فى اللغة .	١٥
الفقه فى الاصطلاح .	١٨
شرح تعريف الفقه .	١٨٢١
الأصل فى اللغة .	٢٤

الموضوع	رقم الصفحة
معنى أصول الفقه فى الاصطلاح .	٢٥
شرح تعريف أصول الفقه .	٢٦
موضوع أصول الفقه .	٢٧
علته الغائية .	
الفصل الثانى	
فى تعريف ما يحتاج إليه أصول الفقه من الألفاظ	٣١
الدليل فى اللغة .	٣١
الدليل فى الاصطلاح .	٣١
النظر فى اللغة .	٣٢
النظر فى الاصطلاح .	٣٣
تعريف العلم والظن والشك .	٣٤
الفرق بين العلم والظن .	٣٥٣٨
خلاف الأصوليين فى تصور العلم .	٣٩
شرح تعريف العلم .	٤٣
تنبيـــــــه .	
الفصل الثالث	
فـى الحكـم الشرعـى	٤٧
الحكم فى اللغة .	٤٧
تعريف الحكم الشرعى فى الاصطلاح .	٤٧
شرح تعريف الحكم .	٤٨
تعريف الحكم عند الحنفية من أهل السنة ومناقشته .	٥٨

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع الأول)	
الكلام فى اللغات	٦١
وفيه فصول :	٦١
الفصل الأول	
فى حد الكلام والكلم وأقسامها	٦٥
تعريف الكلام فى اللغة .	٦٥
أقوال العلماء فى أن الكلام حقيقة فبماذا .	٦٥
أقوال العلماء بالكلام بالمعنى القائم بالنفس .	٦٦
شرح التعريف بهذا المعنى .	٦٦
أنواع الكلام .	٧٠
أقسام الكلمة .	٧١
تنبيــــه .	
الفصل الثانى	
فى البحث عن مبدأ اللغات	٧٥
أقوال العلماء فى هذه المسألة .	٧٥
مذهب عباد بن سليمان من المعتزلة ومن وافقه .	٧٥
حجة هذا القول ومناقشته .	٧٦
حجة القائلين بالتوقف ومناقشتها .	٨١
أدلة القائلين بالاصطلاح .	٩١

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث	
في العلة الغائبة لوضع الألفاظ للمعانى وسبب اختيارها على غيرها من الطرق	٩٧
تنبيــه .	٩٨
الفصل الرابع	
فى الطريق الذى به يعرف كون اللفظ موضوعا للمعنى	١٠٣
الفصل الخامس	
فى بيان أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ والمعانى التى تدل عليها الألفاظ	١١١
المسألة الأولى : فى أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ	١١١
المسألة الثانية : فى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قبل اللفظ	١١٣
المسألة الثالثة : فى اللفظ المتداول المشهور بين العوام والخواص .	١١٦
الفصل السادس	
فى تقسيم دلالة الألفاظ المفردة بحسب المطابقة	١٢١
تنبيهات .	١٢٢
التقسيم الثانى فى أن اللفظ ينقسم إلى كلى وجزئى .	١٢٩
فرعان .	١٣١
الفرع الأول : فى تقسيم المعنى الكلى .	١٣١
الفرع الثانى : فى تقسيم اللفظ الكلى .	١٣٥

الموضوع	رقم الصفحة
التقسيم الثالث : فى اللغة والمعنى إما أن يكون واحدا أو كثيرا .	١٣٧
التقسيم الرابع : فى تقسيم اللفظ إلى نص وظاهر ومجمل ومسؤول .	١٤٠
التقسيم الخامس : فى دلالة اللفظ على اللفظ .	١٤٢
الفصل السابع	
فى تقسيم اللفظ المركب بحسب المطابقة	١٤٧
الفصل الثامن	
فى تقسيم دلالة التضمن والالتزام	١٥١
الفصل التاسع	
فى الأسماء المشتقة	١٥٩
المسألة الأولى : فى حد المشتق .	١٥٩
المسألة الثانية : فى أنه لا يصدق المشتق بدون المشتق منه .	١٦٤
المسألة الثالثة : فى بقاء ما منه الاشتقاق .	١٦٦
حجة الأكثرين .	١٦٧
حجة من لم يشترط البقاء .	١٧٠
بيان الملازمة .	١٧٢
المسألة الرابعة : فى المعنى القائم بالشىء إذا كان له اسم يمكن الاشتقاق منه فهل يجب أن يشتق لمحله اسم أم لا ؟ .	١٧٧

الموضوع	رقم الصفحة
تنبيـــه .	١٧٩
المسألة الخامسة : في أن القياس هل هو جارفى اللغات أم لا ؟ .	١٨٠
أقوال العلماء فى المسألة .	١٨٠
تلخيص محل النزاع .	١٨٢
حجة من قال به .	١٨٦
حجة المانعين .	١٩١
الفصل العاشر	
فـى الترادف والتوكيـد	١٩٧
المسألة الأولى : فى تعريف الألفاظ المترادفة .	١٩٧
المسألة الثانية : فى وقوع الترادف .	١٩٨
دليل وقوع الترادف .	٢٠١
دليل عدم وقوع الترادف .	٢٠١
فرعـــان .	٢٠٣
المسألة الثالثة : فى أنه هل يصح صـحة إقامـة كل واحد من المترادف مقام الآخر .	٢٠٣
المسألة الرابعة : فى التأكيد .	٢٠٦
المسألة الخامسة : فى الفرق بين المترادف والتأكـيد وبينهما وبين التابع .	٢٠٧
المسألة السادسة : فى حكم التأكيد فى الكلام .	٢٠٩

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الحادى عشر	
فى الاشتراك	٢١٣
المسألة الأولى : فى حد اللفظ المشترك .	٢١٣
المسألة الثانية : فى حكم اللفظ المشترك .	٢١٤
أقوال العلماء فى أنه هل هو واجب أو لا ؟ .	٢١٤
حجة من قال بالوجوب .	٢١٤
حجة القائلين بامتناعه .	٢١٧
حجة القائلين بالإمكان .	٢١٩
حجة القائلين بالوقوع .	٢٢٢
المسألة الثالثة : فى أقسام اللفظ المشترك .	٢٢٣
المسألة الرابعة : فى السبب الذى به يعرف كون اللفظ مشتركاً .	٢٢٤
المسألة الخامسة : فى وقوع المشترك فى كلام الله ورسوله.	٢٢٦
احتج المانعون .	٢٢٧
المسألة السادسة : فى أن الأصل عدم الاشتراك .	٢٢٨
المسألة السابعة : فى أن اللفظ المشترك المفرد المثبت إذا صدر عن متكلم واحدة مجردة عن القرائن هل يجوز حمله على جميع معانيه بطريق الحقيقة أم لا ؟ .	٢٣٣
ذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وجماعة إلى جوازه .	٢٣٣
وذهب الباقون إلى منعه .	٢٣٤
منهم من منع مطلقاً .	٢٣٦
ومنهم من خص المنع لأمر يرجع إلى الوضع .	٢٣٧

الموضوع	رقم الصفحة
احتج النفاة .	٢٣٨
احتج المجوزون .	٢٤١
فروع أربعة :	٢٤٧
الأول : اللفظ إذا كان حقيقة فى شىء ومجازاً فى شىء آخر فهل يجوز حمله عليهما .	٢٤٧
الثانى : فى جواز استعمال المشترك فى مفهومين مختلفين عند تجرده من القرينة .	٢٤٨
الثالث : الذين أنكروا استعمال المفرد المشترك فى جميع مفهوماته .	٢٥٠
الرابع : المنكرون لتعميم الاشتراك المفرد فى الإثبات .	٢٥٠
المسألة الثامنة : فى اللفظ المشترك إذا لم توجد معه قرينة يكون مجملاً .	٢٥٢
الفصل الثانى عشر عن الحقيقة	٢٥٩
المسألة الأولى : فى تفسير الحقيقة بحسب اللغة .	٢٥٩
المسألة الثانية : فى حد الحقيقة بحسب اصطلاح العلماء.	٢٦٠
المسألة الثالثة : فى إثبات الحقيقة اللغوية والعرفية .	٢٦٢
المسألة الرابعة : فى الحقيقة الشرعية .	٢٦٥
اختلف الناس فى وقوعها ـ الحقيقة الشرعية ـ لا فى إمكانها .	٢٦٦
مذهب طائفة من الفقهاء والمعتزلة والخوارج .	٢٦٩
القاضى أبو بكر .	٢٧٠

الموضوع	رقم الصفحة
التفصيل .	٢٧٠-٢٧١
حجة القاضى : المسلك الأول .	٢٨١
المسلك الثانى .	٢٨٢
حجة القائين بالحقيقة الشرعية .	٣١١
فروع .	٣١١
الفرع الأول : النقل خلاف الأصل	٣١١
الفرع الثانى : الحقائق اللغوية منقسمة إلى المتباينة والمتواطئة والمترادفة والمشتركة والمشككة ، فهل هذه الأقسام حاصلة فى المنقولات الشرعية أم لا ؟ .	٣١٢
الفرع الثالث : صيغ العقود فى أصل اللغة للإخبار .	٣١٤
الفصل الثالث عشر فى المجاز	٣١٩
المسألة الأولى : فى بيانه ومعناه بحسب اللغة .	٣١٩
المسألة الثانية : فى حده بحسب الاصطلاح .	٣٢٠
المسألة الثالثة : فى أن لفظ المجاز بالنسبة إلى هذا المفهوم الاصطلاحى حقيقة عرفية ومجاز لغوى .	٣٢١
المسألة الرابعة: فى وقوع المجاز فى اللغة العربية .	٣٢٢
دليل وقوعه فى اللغة .	٣٢٢
أنكر الأستاذ أبو إسحاق وقوعه فى اللغة .	٣٢٣
المسألة الخامسة : فى أقوال العلماء فى وقوع المجاز فى كلام الله تعالى .	٣٢٦

الموضوع	رقم الصفحة
ذهب الأكثرون إلى أنه واقع .	٣٢٦
وقالت الرافضة والظاهرية أنه غير واقع .	٣٢٦
احتج الأكثرون على وقوعه .	٣٢٧
احتج المخالف بوجوه .	٣٣٢
المسألة السادسة : فى اشتمال العربية والقرآن على كلمة غير عربية .	٣٣٥
خلاف العلماء فى اشتمال القرآن على ذلك .	٣٣٥
أثبته ابن عباس وعكرمة ومن تابعهما .	٣٣٥
نفاه الباقون .	٣٢٥
حجة المثبتين .	٣٣٦
احتج المنكرون .	٣٣٩
المسألة السابعة : فى تقسيم المجاز .	٣٤٠
إنكار المجاز العقلى .	٣٤٢
الجواب عن ذلك .	٣٤٣
المسألة الثامنة : فى بيان جهات التجوز فى المفرد .	٣٤٧
تنبيهان :	٣٤٨
المسألة التاسعة : فى أن استعمال اللفظ فى كل واحد من صور المجاز هل يفتقر إلى كونه مستعملاً فيه من جهتهم أو لا يفتقر إلى ذلك .	٣٦٠
منهم من ذهب إلى اشتراطه .	٣٦٠
ومنهم من لم يشترطه .	٣٦٠
احتج الشارطون .	٣٦١
احتج من نفى الاشتراط .	٣٦٤

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة العاشرة : فى السبب الموجب للتكلم بالمجاز .	٣٦٦
المسألة الحادية عشرة : فى أن الغالب فى الاستعمال الحقيقة أو المجاز.	٣٦٩
المسألة الثانية عشرة : فى أن المجاز المفرد خلاف الأصل .	٣٧١
المسألة الثالثة عشرة : حمل اللفظ على المعنى اللغوى إن لم يكن له معنى سواه .	٣٧٤
أقوال العلماء فيما يقدم الحقيقة اللغوية أو المجاز اللغوى.	٣٧٥
المسألة الرابعة عشرة : فى كيفية حمل اللفظ على معناه المجازى .	٣٧٧
الفصل الرابع عشر	
فى المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز	٣٨٥
المسألة الأولى : فى الفرق بين الحقيقة والمجاز .	٣٨٥
الفصل بين الحقيقة والمجاز والمجاز بالتنصيص .	٣٨٥
الفصل بين الحقيقة والمجاز بالعلامات .	٣٨٦
المسألة الثانية : فى بيان أن اللفظ الدال على معنى قد لا	٣٩٥
يكون حقيقة ولا مجازاً لغوياً .	٣٩٧
المسألة الثالثة : فى أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً.	
الفصل الخامس عشر	
فى الحروف	٤٠١
المسألة الأولى : فى الحروف العاطفة .	٤٠١

الموضوع	رقم الصفحة
الواو .	٤٠١
واو المعية .	٤٠٥
الواو بمعنى "مع" تقتضى الجمع .	٤٠٥
احتج الأكثرون .	٤٠٥
احتج من قال بأنها للترتيب .	٤١٢
المسألة الثانية : فى بقية الحروف العاطفة .	٤٢٣
الفاء .	٤٢٣
ثم .	٤٢٧
حتى .	٤٢٨
أو وأما وأم .	٤٢٩
أم المتصلة .	٤٢٩
لا ، بل ، لكن . .	٤٣١
المسألة الثالثة : فى الحروف الجارة .	٤٣٢
من .	٤٣٢
إلى .	٤٣٤
حتى .	٤٣٦
فى .	٤٣٧
الباء .	٤٣٩
قيل أن " الباء " للتبعيض .	٤٤٠
وقيل أنها مجمله .	٤٤٠
اللام .	٤٤٥
على .	٤٤٧
عن .	٤٤٨

الموضوع	رقم الصفحة
كاف التشبيه .	٤٤٨
مذ ومنذ .	٤٤٩
المسألة الرابعة : فى الحروف النافية .	٤٤٩
لا .	٤٤٩
ما .	٤٥١
لم ، لما .	٤٥١
لن .	٤٥٢
إن .	٤٥٣
المسألة الخامسة : إنما .	٤٥٣
الفصل السادس عشر	
فى التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ	٤٦٣
وجه التغاير بين الإضمار والاقتضاء .	٤٦٦
الفرق بينهما من حيث المعنى ومن حيث اللفظ .	٤٧٠
المسألة الأولى : فى التعارض بين الاشتراك والنقل .	٤٧٢
لا يقال الاشتراك أولى لوجهين .	٤٧٤
معارضة أن الاشتراك أولى بوجوه .	٤٧٤
المسألة الثانية : فى التعارض بين الاشتراك والإضمار .	٤٧٦
قرائن الإضمار .	٤٧٧
المسألة الثالثة : فى التعارض بين الاشتراك والمجاز .	٤٨٠
المجاز أولى ويدل عليه وجوه .	٤٨٠
الاشتراك أولى لوجوه .	٤٨٢
المسألة الرابعة : فى التعارض بين الاشتراك والتخصيص .	٤٨٤

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة : فى التعارض بين النقل والإضمار .	٤٨٥
المسألة السادسة : فى التعارض بين النقل والمجاز .	٤٨٦
المسألة السابعة : فى التعارض بين النقل والتخصيص .	٤٨٦
المسألة الثامنة : فى التعارض بين الإضمار والمجاز .	٤٨٧
المسألة التاسعة : فى التعارض بين الإضمار والتخصيص .	٤٨٩
المسألة العاشرة : فى التعارض بين المجاز والتخصيص .	٤٨٩
خاتمة الفصل بفروع .	٤٩٣
أحدها : إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك أولى .	٤٩٣
مثاله من جانب المصنف .	٤٩٣
مثال آخر من جانب الخصم .	٤٩٥
الدليل على أن الاشتراك خير من النسخ .	٤٩٨
ثانيها : إذا وقع التعارض بين الاشتراك اللفظى والاشتراك المعنوى فالاشتراك المعنوى أولى .	٤٩٩
ثالثها : إذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ مشتركاً بين علمين أو بين علم ومعنى أو بين معنيين .	٥٠٠
رابعها : إذا وقع التعارض بين المشترك والمشكك .	٥٠١
خامسها : إذا وقع التعاوض بين المتواطئ وبين المشكك .	٥٠١
(النوع الثانى)	
الكلام فى تقسيم الأحكام الشرعية وما يتعلق بها من المسائل	٥٠٥
التقسيم الأول .	٥٠٥

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الأول	
فـــى الوجـــوب	٥٠٧
المسألة الأولى : فى حد الواجب .	٥٠٩
حدود الواجب ومناقشتها .	٥٠٩
المسألة الثانية : فى أسماء الواجب .	٥١٦
الفرق بين الواجب والفرض .	٥١٦
الفرض فى اللغة .	٥١٦
الوجوب فى اللغة .	٥١٨
اعتراض الإمام على التفريق بينهما ومناقشته .	٥١٩
المسألة الثالثة : فى حكم الواجب الذى لم يترجح فعله على تركه .	٥٢٢
المسألة الرابعة : فى الواجب المخير .	٥٢٤
خلاف العلماء فى الواجب المخير .	٥٢٤
تحرير محل الخلاف .	٥٢٥
حجة الأشاعرة والفقهاء على القول بوجوب واحد لا بعينه.	٥٢٧
مناقشة الأدلة.	٥٢٧
الجواب عن الوجه الأول من وجوه .	٥٣١
الجواب عن الوجه الثانى من وجهين .	٥٣٢
الجواب عن الوجه الثالث .	٥٣٣
الجواب عن الوجه الرابع .	٥٣٣
حجة من زعم أن الكل واجب ومناقشتها .	٥٣٣
حجة من زعم أن الواجب بعينه ومناقشتها .	٥٣٦

الموضوع	رقم الصفحة
حجة المخالفين على فساد مذهبنا بوجوه .	٥٣٧
الجواب على حجة المخالفين .	٥٣٩
فرع : فيما إذا عقد الإنسان على قفيز من صبره .	٥٤٢
المسألة الخامسة : فى أن وجوب الأشياء قد يكون على الترتيب أو على البدل .	٥٤٣
المسألة السادسة : فى الوجوب الموسع .	٥٤٤
أقوال العلماء فى الواجب الموسع .	٥٤٥
حجة القائلين بالواجب الموسع .	٥٤٩
الدلالة من النص والمعقول على تخصيص أداء الصلاة فى أول الوقت .	٥٥٠
لا يجوز التأخير إلى بدل لوجوه .	٥٥١
الجواب عن قولهم الواجب لا يجوز تركه .	٥٢٢
الجواب عن قولهم يحتمل أن يكون فعله ندباً فى أول الوقت الجواب على دليل النص إذا دل على تخصيص أداء الصلاة فى أول الوقت .	٥٥٣ ٥٤٥
الجواب على دليل المعقول الدال على تخصيص الصلاة فى أول الوقت .	٥٥٩
نسبة الفعل إلى جواز الترك وعدم جوازه بحسب انقسام العقل .	٥٦٠
فروع ثلاثة .	٥٦٣
الفرع الأول : الواجب الموسع ينقسم إلى ما له غاية معينة . . . وإلى ما ليس له غاية معينة .	٥٦٣
الفرع الثانى : الواجب إن أدى فى وقته سمى أداء . . .	٥٦٦

الموضوع	رقم الصفحة
أما إذا فعل في الوقت مع نوع من الخلل ... سمى عادة .	٥٦٦
أقوال العلماء في الحج إذا صار وقته متعيناً بسبب غلبة الظن بعدم البقاء ، فإن بعد ذلك وأداه فهل يكون قضاء أو أداء ؟ .	٥٦٦
الفرع الثالث : في أقوال العلماء في الواجب إذا أدى خارج الوقت .	٥٦٩
المسألة السابعة : في الفرض على الكفاية .	٥٧١
تنبيه .	٥٧٣
المسألة الثامنة : فيما لا يتم الواجب إلا به .	٥٧٥
ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان سبباً أو شرطاً لكن بشرطين .	٥٧٥
ذهب بعض الأصوليين إلى أن إيجاب الشيء لا يقتضى إيجاب غيره فصلت الواقفية بين السبب والشرط .	٥٧٦
فصل بعضهم : بين الشرط الشرعي وبين الشرط الوجودى .	٥٧٦
حجة أبي الحسين لمذهب الجمهور .	
مناقشته .	٥٧٧
وجه آخر في المسألة : وهوأن إيجاب الشيء في العرف يفيد إيجاب ما يتوقف عليه .	٥٧٨
احتج من زعم أن إيجاب الشيء إيجاب ما يتوقف عليه بوجوه .	٥٨١
الجواب عن هذه الوجوه .	٥٨١

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة التاسعة : فى أقسام ما لا يتم الواجب إلا به ، فى جانب الفعل .	٥٨٢
أقسام ما لايتم إلا به فى جانب الترك .	٥٨٥
المسألة العاشرة : فى الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين .	٥٨٩
أقوال العلماء فى الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين .	٥٨٩
المسألة الحادية عشرة: فى حكم الباقى بعد نسخ الوجوب.	٥٩٠
أقوال العلماء فى حكم الباقى بعد نسخ الوجوب .	٥٩٠
حجة القائلين أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز .	٥٩١
المسألة الثانية عشرة : فى صوم المريض والمسافر والحائض.	٥٩٣
أقوال العلماء فى صوم المريض والمسافر والحائض .	٥٩٣
حجة القائلين بالوجوب .	٥٩٤
الجواب عن حجة القائلين بالوجوب .	٥٩٤
الفصل الثانى	
فى المحظور وما يتعلق به من المسائل	٥٩٩
المسألة الأولى : فى حقيقته لغة وشرعاً .	٥٩٩
أسماء المحظور .	٥٩٩
المسألة الثانية : فى الجمع بين الطاعة والمعصية فى الشىء الواحد .	٦٠٠
أقوال العلماء فى الواحد بالنوع .	٦٠١
حجة إمام الحرمين على فساد مذهب أبى هاشم .	٦٠٣
المسألة الثالثة : فى الواحد بالشخص وأقوال العلماء فى ذلك .	٦٠٣

الموضوع	رقم الصفحة
حجة الجمهور على جواز أن يكون الواحد بالشخص حراماً حلالاً معاً باعتبارين .	٦٠٥
حجة المخالف على فساد الصلاة فى الدار المغصوبة ومناقشتها .	٦٠٨
تنبيهان :	٦١٤
الأول: فى أقوال العلماء فى الصلاة فى الثوب المغصوب.	٦١٤
الثانى : الذين قالوا : بجواز أن يكون الشىء الواحد واجباً ومحرماً باعتبارين قالوا إنما يجوز إذا أمكن للمكلف أن يفعل المأمور به بدون المحرم .	٦١٥
المسألة الرابعة : فى أنه لا يجوز أن يكون الشىء الواحد باعتبار واحد واجباً ومكروهاً .	٦١٦
المسألة الخامسة : فى المحرم المخير وأقوال العلماء فيها أدلة القائلين بأن تحريم شىء من الأشياء لا يقتضى تحريم الكل حجة من قال بأن تحريم شىء من الأشياء يقتضى تحريم الكل .	٦١٧
الفصل الثالث	
فى المباح وما يتعلق به من المسائل	٦٢٣
المسألة الأولى : فى معناه .	٦٢٣
أسماء المباح .	٦٢٥
المسألة الثانية : فى المباح هل هو من الشرع أو لا ؟.	٦٢٦
المسألة الثالثة : فى أن المباح هل هو من التكليف أم لا ؟.	٦٢٧
المسألة الرابعة : فى أن المباح هل هو حس أم لا ؟ .	٦٢٨

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة : فى أن المباح هل هو مأمور به أم لا ؟ .	٦٢٩
المسألة السادسة : فى إنكار المباح ورد على من أنكره .	٦٢٩
تحرير محل النزاع فى مسألةإنكار المباح .	٦٣١
دليل من أنكر المباح ومناقشته .	٦٣١
الفصل الرابع	
فى المندوب وما يتعلق به من المسائل	٦٣٥
المسألة الأولى : فى معناه لغة وشرعاً .	٦٣٥
محترزات التعريف .	٦٣٥
أسماء المندوب .	٦٣٦
أقوال العلماء فى السنة هل هى من أسماء المندوب أو لا؟	٦٣٧
المسألة الثانية : فى أن المندوب هل هو مأمور به أم لا ؟ .	٦٣٩
وأقوال العلماء فى ذلك .	٦٣٩
المسألة الثالثة : فى حسن المندوب .	٦٤٢
المسألة الرابعة : فى المندوب هل هو من التكليف أم لا ؟.	٦٤٣
خلاف العلماء فى ذلك .	٦٤٣
المسألة الخامسة : أقوال العلماء فى متى يلزم المندوب .	٦٤٦
أدلة المصنف .	٦٤٦
أدلة الخصم .	٦٤٨
الفصل الخامس	
فى المكروه وما يتعلق به من المسائل	٦٥٣
المسألة الأولى : فى معناه .	٦٥٣

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فى أن المكروه الذى هو ضد المندوب هل هو منهى عنه أم لا ؟ .	٦٥٦
المسألة الثالثة : فى أن المكروه هل هو من التكليف أم لا؟	٦٥٦
المسألة الرابعة : فى أن المكروه هل هوقبيح أم لا ؟ .	٦٥٧
التقسيم الثانى : فى أن الحكم يوصف بالصحة والإجزاء والبطلان والفساد .	٦٥٧
معنى الصحة والإجزاء والبطلان والفساد فى العبادات عند المتكلمين .	٦٥٧
معنى الصحة والإجزاء والبطلان والفساد فى العبادات عند الفقهاء .	٦٥٧
أدلة المتكلمين على فساد قول الفقهاء بوجوه .	٦٦٠
الجواب عن هذه الوجوه .	٦٦٠
معنى الصحة فى المعاملات .	٦٦٢
الفرق بين الفاسد والباطل وخلاف العلماء فى ذلك ومناقشتها .	٦٦٣
الصحة فى اللغة .	٦٦٥
الفساد فى اللغة .	٦٦٦
تفسير آخر للصحة .	٦٦٦
تفسير هذا التفسير .	٦٦٧
التقسيم الثالث : فى الحكم الوضعى وتعريفه .	٦٦٨
محاولة الإمام الرازى لتزييف ما اختاره الغزالى من عدة وجوه ، ومناقشتها .	٦٧٠
السبب فى اللغة .	٦٧٥

الموضوع	رقم الصفحة
السبب فى الشرع .	٦٧٥
تكرر الحكم بتكرر السبب .	٦٧٦
ما لا يتكرر الحكم بتكرر السبب .	٦٧٧
تنبيـــه .	٦٧٧
المانـــع .	٦٧٨
مانع الحكم .	٦٧٩
مانع السبب .	٦٧٩
الشرط .	٦٨٠
أقسام الشرط .	٦٨٠
التقسيم الرابع : فى أن الحكم قد يوصف بالعزيمة والرخصة العزيمة فى اللغة والشرع .	٦٨١
الرخصة فى اللغة .	٦٨٣
الرخصة فى الشرع .	٦٨٤
الصحيح فى تعريف الرخصة .	٦٨٥
تشكيك بعض الناس فى تحقيق الرخصة .	٦٨٥
مناقشة تعريف الرخصة .	٦٨٦
دليل الرخصة راجحاً على ما يعارضه .	٦٨٧
مناقشة قوله فى **القسم الثالث** : وإن كان العذر المرخص مرجوحاً .	٦٩٠
تنبيه : فى استعمال الرخصة بطريق الحقيقة والمجاز .	٦٩٣
التقسيم الخامس : فى انقسام الحكم إلى كونه حسناً وإلى كونه قبيحاً.	٦٩٩
تعريف القبيح والحسن .	٦٩٩

الموضوع	رقم الصفحة
القبيح عند المعتزلة .	٧٠٠
الحسن عند المعتزلة .	٧٠١
معنى الذم .	٧٠٢
معنى الاتضاع .	٧٠٢
حد آخر للقبيح والحسن .	٧٠٣
المسألة الأولى : فى أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت بالعقل .	٧٠٤
أقوال العلماء فى هذه المسألة .	٧٠٤
تحرير محل النزاع .	٧٠٧
احتج الأصحاب على صحة مذهبهم بوجوه .	٧٠٧
الوجه الأول .	٧٠٧
الاعتراض على هذا الوجه والجواب عنه .	٧٠٩
الوجه الثانى : ومناقشته ورد عليها .	٧١٢
بيان نفى اللازم بصورتين .	٧١٣
الاستغناء بالتعريض عن الكذب ومناقشة ذلك .	٧١٤
جملة من فروع قاعدة التحسين والقبيح .	٧١٦
الوجه الثالث : ومناقشته .	٧١٧
الاعتراض على هذا الوجه والجواب عنه .	٧١٨
الوجه الرابع : ومناقشته .	٧١٨
الوجه الخامس : ومناقشته .	٧١٩
الاعتراض على هذا الوجه .	٧١٩
الوجه السادس : ومناقشته .	٧١٩
الوجه السابع : ومناقشته .	٧٢٠

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثامن : ومناقشته .	٧٢١
دعوى الخصوم العلم الضرورى .	٧٢٣
بعض الخصوم حاول الاستدلال وذكر وجوهاً فيه .	٧٢٦
الجواب عن هذه الوجوه :	٧٢٧
الجواب عن الأول .	٧٢٧
الجواب عن الثانى .	٧٢٨
الجواب عن الثالث .	٧٢٩
الجواب عن الرابع .	٧٣٢
الجواب عن الملازمة الأولى .	٧٣٢
الجواب عن الملازمة الثانية .	٧٣٣
المسألة الثانية : فى حكم شكر المنعم .	٧٣٥
أقوال العلماء فى هذه المسألة .	٧٣٥
احتج الأصحاب على عدم وجوبه عقلاً بوجوه :	٧٣٨
الوجه الأول .	٧٣٨
الوجه الثانى .	٧٤٠
الوجه الثالث .	٧٤٠
استدلال البعض على نفى جلب النفع أو دفع الضر للعبد ومناقشته .	٧٤١
استدلال البعض الآخر على أنه لا يجوز أن يجب لجلب نفع .	٧٤١
الوجوه التى تدل على احتمال العقاب على الشكر .	٧٤٤
اعتراض ومناقشة له .	٧٤٦
اعتراض ومناقشة له .	٧٤٦

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الرابع .	٧٤٨
الاعتراض عن هذا الدليل من وجهين .	٧٤٨
الجواب عن المعارضة الأولى .	٧٤٩
الجواب عن المعارضة الثانية من وجهين .	٧٥٠
الوجه الأول .	٧٥٠
الوجه الثانى .	٧٥٢
قول بعضهم أن المسألة ظنية لا قطعية ، ومناقشته .	٧٥٢
المسألة الثالثة : فى حكم الأشياء قبل ورود الشرع .	٧٥٣
مذهب أهل السنة والجماعة .	٧٥٣
رأى الإمام الرازى .	٧٥٤
رأى المعتزلة والخلاف بينهم .	٧٥٤
عند معتزلة البصرة .	٧٥٤
عند معتزلة بغداد .	٧٥٥
التوقف فى ذلك .	٧٥٦
أدلة القائلين أنه لا حكم قبل ورود الشرع من الشرع .	٧٥٦
الاعتراض على دليل هؤلاء والجواب عنه من وجوه .	٧٥٨
دليلهم من المعقول .	٧٦٠
أدلة القائلين بالإباحة من وجوه :	٧٦٠
الوجه الأول .	٧٦٠
الوجه الثانى .	٧٦٠
الوجه الثالث .	٧٦١
أدلة القائلين بالحظر ومناقشتها	٧٦٥
الاحتجاج على فساد قول من قال أنه لا حكم بأنه حكم	

الموضوع	رقم الصفحة
بعدم الحكم .	٧٦٦
الاحتجاج على فساد قول من قال بالوقف .	٧٦٦
حجة من قال بالإباحة بعد ورود الشرع لكن بطريق التبيين	٧٦٦
مناقشة دليل القائلين بالإباحة بعد ورود الشرع .	٧٦٧
الجواب عن حجة أصحاب الحظر .	٧٧١
الجواب عن حجة الفريقين على فساد قولنا .	٧٧١
حكم تعلم أصول الفقه .	٧٧٣
(النوع الثالث)	
الكلام فى الأوامر	
وفيه فصول :	٧٩٧
الفصل الأول	
فى الأمر ومقتضاه	٧٩٩
وفيه مسائل :	٨٠١
المسألة الأولى : فى لفظ الأمر مشترك بين الاستدعاء النفسانى وبين الصيغة .	٨٠١
أقوال العلماء فى أن الأمر هل هو حقيقة فى غير ذلك أو لا؟ .	٨٠١
احتج المحققون بوجوه .	٨٠٢
الأول ومناقشته .	٨٠٣
الثانى ومناقشته .	٨٠٤
الثالث ومناقشته .	٨٠٥
الرابع ومناقشته .	٨٠٥

الموضوع	رقم الصفحة
الخامس ومناقشته .	٨٠٦
احتج الفقهاء بوجوه .	٨٠٦
الوجه الأول : ومناقشته .	٨٠٦
الوجه الثانى : ومناقشته .	٨١١
الوجه الثالث : ومناقشته .	٨١٢
حجة أبى الحسين على ما ذهب إليه ، ومناقشته .	٨١٣
المسألة الثانية : فى حد الأمر بمعنى القول حد الأمر عند القاضى أبى بكر ، ومناقشته .	٨١٤
حد الأمر عند بعضهم ، ومناقشته .	٨١٥
حد الأمر عند آخر ، ومناقشته .	٨١٦
حد الأمر عند المعتزلة ، ومناقشته .	٨١٦
حد الأمر عند بعضهم ، ومناقشته .	٨١٦
حد الأمر عند آخرين ، ومناقشته .	٨١٧
حد الأمر عند الشيخ صفى الدين الهندى .	٨٢٢
شرح التعريف ومحترزاته .	٨٢٢
المراد من الطلب .	٨٢٢
كون الأمر عين الإرادة باطل لوجوه .	٨٢٤
الوجه الأول : ومناقشته .	٨٢٤
الوجه الثانى : ومناقشته .	٨٢٦
الوجه الثالث : ومناقشته .	٨٢٧
استحالة انقلاب علم الله جهلاً .	٨٢٧
الجواب عن الأول .	٨٢٨
الجواب عن الثانى .	٨٣١

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الثالث .	٨٣١
الجواب عن الرابع .	٨٣٢
الجواب عن الخامس .	٨٣٢
احتج المخالف بوجوه .	٨٣٣
مناقشة هذه الوجوه .	٨٣٤
تنبيه : فى أنه لا اختصاص للفظ الأمر بالعربية .	٨٣٤
المسألة الثالثة : هل للأمر صيغة فى اللغة أو لا ؟ .	٨٣٥
أقوال العلماء فى أنه هل للأمر صيغة مختصة فى اللغة العربية أو لا ؟ .	٨٣٥
المسألة الرابعة : هل تكفى الصيغة عن الإرادة أو لا ؟ .	٨٣٨
احتج الجماهير .	٨٣٨
حجة أبى على وأبى هاشم .	٨٣٨
الجواب عنهما .	٨٣٩
المسألة الخامسة : فى أن الأمر به نفس الصيغة خلافاً لأبى على وأبى هاشم .	٨٤٠
الدلالة عى فساد قولهما ـ أى أبى على وأبى هاشم ـ	٨٤٠
المسألة السادسة : خلاف العلماء فى اعتبار علو رتبة الأمر والاستعلاء .	٨٤١
حجة الجماهير على عدم اعتبار العلو .	٨٤٢
حجة الجماهير على عدم الاستعلاء .	٨٤٤
حجة بعض الأصحاب وأبو الحسين البصرى على اعتبار الاستعلاء دون العلو .	٨٤٥
المسألة السابعة : فى تعديد موارد استعمال صيغة أفعل .	٨٤٦

الموضوع	رقم الصفحة
الفرق بين التأديب والندب .	٨٤٦
الفرق بين الإرشاد والندب .	٨٤٦
الفرق بين الإنذار والتهديد .	٨٤٨
الفرق بين الاحتقار والإهانة .	٨٥١
اتفق الأصوليين على أن الصيغة ليست حقيقة فى كلها بل فى بعضها واختلفوا فى هذا البعض .	٨٥٢
استدلال إمام الحرمين والغزالى والإمام على فساد كون الصيغة مشتركة بين تلك الأمور ، ومناقشته .	٨٥٢
المسألة الثامنة : فى أن مدلول الصيغة الطلب والاستدعاء أو ما فيه الطلب والاستدعاء وأقوال العلماء فى ذلك .	٨٥٤
حجة القائلين بالوجوب بوجوه .	٨٥٧
الوجه الأول : ومناقشته .	٨٥٧
الوجه الثانى : ومناقشته .	٨٥٩
الوجه الثالث : ومناقشته .	٨٦٠
الجواب عن قولهم : أن النص أمر بالحذر عن المخالف لا أمر للمخالف بالحذر فمن وجوه .	٨٦٦
أحدها .	٨٦٦
ثانيها .	٨٦٧
ثالثها .	٨٦٨
رابعها .	٨٦٨
الوجه الرابع : ومناقشته .	٨٦٩
الوجه الخامس : ومناقشته .	٨٧٠

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه السادس : ومناقشته .	٨٧٨
الوجه السابع : ومناقشته .	٨٨١
الوجه الثامن : ومناقشته .	٨٨٢
الوجه التاسع : ومناقشته .	٨٨٥
الوجه العاشر : ومناقشته .	٨٨٦
الوجه الحادى عشر : ومناقشته .	٨٨٨
الوجه الثانى عشر : ومناقشته .	٨٩٦
الوجه الثالث عشر : ومناقشته .	٨٩٨
الوجه الرابع عشر : ومناقشته .	٨٩٩
الوجه الخامس عشر : ومناقشته.	٩٠١
الوجه السادس عشر : ومناقشته .	٩٠٢
الوجه السابع عشر : ومناقشته .	٩٠٣
الوجه الثامن عشر : ومناقشته .	٩٠٥
الوجه التاسع عشر : ومناقشته .	٩٠٥
الوجه العشرون : ومناقشته .	٩٠٦
احتج القائلون بالندب بوجوه .	٩٠٦
الوجه الأول : ومناقشته .	٩٠٦
الوجه الثانى : ومناقشته .	٩٠٨
الوجه الثالث : ومناقشته .	٩٠٩
الوجه الرابع : ومناقشته .	٩١٠
الوجه الخامس : ومناقشته .	٩١١
حجة القائلون بأن الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين الواجب والندب .	٩١١

الموضوع	رقم الصفحة
احتج القائلين بالاشتراك بوجهين .	٩١١
الوجه الأول : ومناقشته .	٩١٢
الوجه الثانى : ومناقشته .	٩١٢
حجة القائلين بالتوقف .	٩١٢
المسألة التاسعة : فى حكم الأمر بعد الحظر .	٩١٢
أقوال العلماء فى حكم الأمر بعد الحظر .	٩١٥
حجة الجمهور القائلين أنه لا أثر لتقدم الحظر ومناقشتها .	٩١٥
حجة القائلين بالإباحة مطلقاً ومناقشتها .	٩١٥
تنبيه : فى النهى الوارد بعد الإيجاب .	٩٢١
المسألة العاشرة : فى الأمر المطلق هل يقتضى التكرير أو لا ؟ أقوال العلماء فى ذلك .	٩٢٢
خلاف القائلين بأنه يقتضى المرة الواحدة .	٩٢٢
احتج القائلون بالتكرار بوجوه .	٩٢٥
الجواب عن هذه الوجوه .	٩٢٨
أدلة القائلين بأنه للمرة الواحدة لفظاً بوجوه .	٩٣٣
الجواب عن هذه الوجوه .	٩٣٤
حجة إمام الحرمين .	٩٣٥
حجة القائلين بالاشتراك .	٩٣٦
الجواب عن حجة القائلين بالاشتراك .	٩٣٦
المختار والدليل عليه .	٩٣٩
المسألة الحادية عشرة : هل الأمر المعلق يقتضى التكرار وأقوال العلماء فى ذلك .	٩٤١
تحرير محل النزاع .	٩٤٢

رقم الصفحة	الموضوع
٩٤٣	المختار أنه لا يفيد التكرار ويدل عليه وجوه :
٩٤٣	**الوجه الأول** : ومناقشته .
٩٤٤	**الوجه الثانى** : ومناقشته .
٩٤٤	**الوجه الثالث** : ومناقشته .
٩٤٥	**الوجه الرابع** : ومناقشته .
٩٤٦	حجة القائلين بأن الأمر المعلق يقتضى التكرار .
٩٤٦	**الوجه الأول** : ومناقشته .
٩٤٧	**الوجه الثانى** : ومناقشته .
٩٤٩	**الوجه الثالث** : ومناقشته .
٩٤٩	**الوجه الرابع** : ومناقشته .
٩٥٠	**الوجه الخامس** : ومناقشته .
	المسألة الثانية عشرة : فى الأمر المطلق هل يقتضى الفور
٩٥١	أولا ؟ أقوال العلماء فى ذلك .
٩٥٦	المختـــار .
٩٥٨	الدليل على المختار وجوه .
٩٥٨	القائلون بالفور احتجوا بوجوه .
٩٦٠	**الوجه الأول** : ومناقشته .
٩٦١	**الوجه الثانى** : ومناقشته .
٩٦٢	**الوجه الثالث** : ومناقشته .
٩٦٤	**الوجه الرابع** : ومناقشته .
٩٦٤	**الوجه الخامس** : ومناقشته .
٩٦٤	الوجه السادس : ومناقشته .
٩٦٥	**الوجه السابع** : ومناقشته .

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثامن : ومناقشته .	٩٦٥
الوجه التاسع : ومناقشته .	٩٦٥
الوجه العاشر : ومناقشته .	٩٦٧
أدلة القائلين بالتراخى .	٩٦٨
أدلة القائلين بالاشتراك وهم الواقفية .	٩٦٨
أدلة المقتصدة من الواقفية .	٩٦٩
فـــــرع :	٩٧٠
فى أقـوال العلماء القـائلين بأن مطلق الأمر للـفور هل الفـعل المأمور به إذا فـات عن أول الوقت هل يجب فعله فيما بعد بالخطاب الأول أو يحتاج إلى دليل آخر .	٩٧٠
احتج الأولون على صحة قولهم بأن الأمر اقتضى وجوب المأمورية على الفور .	٩٧١
احتج النافون على صحة قولهم .	٩٧١
المسألة الثالثة عشرة : فى أن القضاء هل هو بالأمر الأول أو بالأمر الجديد ، أقوال العلماء فى ذلك .	٩٧٢
احتج القائلون بأمر جديد بوجوه .	٩٧٤
الوجه الأول : ومناقشته .	٩٧٤
الوجه الثانى : ومناقشته .	٩٧٥
الوجه الثالث : ومناقشته .	٩٧٧
الوجه الرابع :	٩٧٧
الوجه الخامس :	٩٧٧
الوجه السادس :	٩٧٧
الوجه السابع :	٩٧٧

الموضوع	رقم الصفحة
احتج القائلون بالأمر الأول بوجوه	٩٧٨
الوجه الأول : ومناقشته .	٩٧٨
الوجه الثانى : ومناقشته .	٩٧٨
الوجه الثالث : ومناقشته .	٩٧٩
الوجه الرابع : ومناقشته .	٩٧٩
الوجه الخامس : ومناقشته .	٩٨٠
الوجه السادس : ومناقشته .	٩٨١
المسألة الرابعة عشرة : فى إتيان بالمأمور به هل يقتضى	٩٨٢
الإجزاء أو لا ؟ .	٩٨٤
تلخيص محل النزاع .	٩٨٤
احتج الفقهاء على أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء .	٩٨٥
اعترض على حجة الفقهاء بوجوه أربعة .	٩٨٦
الجواب عن هذه الوجوه الأربعة .	٩٨٨
المسألة الخامسة عشرة : الأمر بالشىء نهى عن هذه أقوال	
العلماء فى ذلك .	٩٨٨
حجة القائلين بأن الأمر بالشىء هو عن النهى عن هذه	
الجواب عن هذه الحجة .	٩٨٨
حجة القائلين بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده بطريق	
الاستلزام ومناقشتها .	٩٩٠
احتج القائلين بأن الأمر ليس عين النهى عن ضده ولا	
يستلزمه بوجوه ..	٩٩٣
الوجه الأول : ومناقشته .	٩٩٣
الوجه الثانى : ومناقشته .	٩٩٤

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثالث : ومناقشته .	٩٩٥
المسألة السادسة عشرة : فى أن الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر بذلك الشىء أولاً ؟ أقوال العلماء فى ذلك .	٩٩٧
احتج من قال أنه ليس أمراً به بوجهين .	٩٩٧
الوجه الأول :	٩٩٧
الوجه الثانى :	٩٩٨
مثاله .	٩٩٩
المسألة السابعة عشرة : هل الأمر بالماهية يقتضى الأمر بالجزئيات .	١٠٠٠
المسألة الثامنة عشرة : فى أن الآمر هل يدخل تحت الأمر أو لا ؟ .	١٠٠١
تلخيص محل النزاع .	١٠٠١
فالأكثرون على أنه يدخل أمثلة على ذلك	١٠٠٣
ومنهم من قال : لا يدخل الآمر تحت أمره . حجتهم ومناقشتها .	١٠٠٧
المسألة التاسعة عشرة : فى الأمر الوارد عقيب الأمر .	١٠٠٩
قول من قال أن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول إذا كان مدلوله مماثلاً بمدلول الأمر الأول .	١٠٠٩
قال الواقفية .	١٠١١
المختار ما ذهب إليه الأكثرون واستدلوا بوجهين .	١٠١٢
حجة من ذهب إلى القول بأن الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول وجوابه .	١٠١٢
حكم الأمر الثانى إذا كان معطوفاً على الأول .	١٠١٣

الموضوع	رقم الصفحة
أقوال العلماء فيما إذا كان الأمر الثانى معرفاً .	١٠١٤
حكم الأمر الثانى إذا كان معرفاً وهو بغير حرف العطف حكم الأمر الثانى إذا كانت العادة مانعة من الزيادة .	١٠١٥
حكم الأمر الثانى إذا كان مماثلاً لمدلول الأمر الأول .	١٠١٥
اعتراض ومناقشته .	١٠١٦
حكمهما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً .	١٠١٧
الفصل الثانى	
فـى الآمـر	
المسألة الأولى : فى الآمر أقوال العلماء فى ذلك .	١٠٢٢
المسألة الثانية : فى الآمر الذى تجب طاعته .	١٠٢٣
المسألة الثالثة : فى وجوب فعل المأمور به على المأمور .	١٠٢٤
الفصل الثالث	
فـى المأمـور بـه	
المسألة الأولى : فى التكليف بالمحال .	١٠٢٨
جواز التكليف بالمحال عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى .	١٠٢٨
خلاف الناقلين عن أبى الحسن الأشعرى فى وقوعه عنه قول إمام الحرمين بأن التكليف بأسرها عند أبى الحسن لغير الممكن .	١٠٣٠
تضعيف قول إمام الحرمين .	١٠٣١
قول من منع جواز التكليف بالمحال .	١٠٣٢

الموضوع	رقم الصفحة
منهم من فصل بين ما يكون محالاً لذاته وبين ما لا يكون كذلك .	١٠٣٣
مذهب الأستاذ أبى إسحاق .	١٠٣٤
منهم من قال يجوز التكليف بما لا يطاق مطلقاً لكنه لم يقع للاستقراء .	١٠٣٤
مبنى المسألة .	١٠٣٥
احتج القائلون بإمكانه بوجوه :	١٠٣٦
الوجه الأول :	١٠٣٦
وجه الاستدلال .	١٠٣٦
اعتراضات على وجه الاستدلال .	١٠٣٧
الجواب عن الأول ومناقشته .	١٠٣٨
الجواب عن الثالث من وجهين .	١٠٣٩
الجواب عن الرابع من وجهين .	١٠٤٠
الجواب عن الخامس .	١٠٤١
الوجه الثانى :	١٠٤٢
الوجه الثالث :	١٠٤٠
اعتراضات على هذا الوجه .	١٠٤٤
الجواب عن هذه الاعتراضات .	١٠٤٦
الوجه الرابع : ومناقشته .	١٠٤٨
الوجه الخامس : ومناقشته .	١٠٤٨
الوجه السادس :	١٠٥٢
الوجه السابع : ومناقشته .	١٠٥٢
الوجه الثامن : ومناقشته .	١٠٥٣

الموضوع	رقم الصفحة
لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد لزم حصول مقدور بين قادرين لوجهين .	١٠٥٥
حصول مقدور بين قادرين محال لوجهين .	١٠٥٦
الجواب عن الأول من وجهين .	١٠٥٨
الدليل على أن كل معدوم ممكن .	١٠٦١
الجواب عن الثانى .	١٠٦٢
الجواب عن الثالث .	١٠٦٢
ثانيها .	١٠٦٣
لو كان قادراً على بعض الممكنات لكان قادراً على كلها لوجهين .	١٠٦٣
الوجه التاسع: ومناقشته .	١٠٦٤
الوجه العاشر : ومناقشته .	١٠٦٨
الوجه الحادى عشر :	١٠٦٨
الوجه الثانى عشر : .	١٠٦٩
الوجه الثالث عشر :	١٠٧٠
أدلة القائلين بأنه لا يصح التكليف بالمحال لذاته ولا عادة	
الأدلة من المنقول .	١٠٧٠
الجواب عنها .	١٠٧١
الأدلة من المعقول من وجوه .	١٠٧٢
الوجه الأول : ومناقشته .	١٠٧٢
الوجه الثانى : ومناقشته .	١٠٧٢
الوجه الثالث : ومناقشته .	١٠٧٣
الوجه الرابع : ومناقشته .	١٠٧٣

رقم الصفحة	الموضوع
١٠٧٦	معارضة الوجوه الدالة على لزوم الجبر بوجوه .
١٠٧٦	**الوجه الأول** : ومناقشته .
١٠٧٧	**الوجه الثانى** : ومناقشته .
١٠٧٧	**الوجه الثالث** : ومناقشته .
١٠٧٨	**الوجه الرابع** : ومناقشته .
١٠٨٠	**الوجه الخامس** : ومناقشته .
١٠٨١	**الوجه السادس** : ومناقشته .
١٠٨٦	فرع : فى أنه هل يجوز أن يكون التكليف بالممكن شروطاً بشرط مستحيل أو لا .
١٠٨٧	**المسألة الثانية** : فى حصول الشرط الشرعى وأقوال العلماء فى ذلك :
١٠٨٧	أدلة القائلين بالجواز من المعقول والمنقول .
١٠٨٩	الدليل على جوازه عقلاً وجهان .
١٠٨٩	الدليل على جوازه شرعاً وجوه :
١٠٩٠	**الوجه الأول** : ومناقشته .
١٠٩٢	**الوجه الثانى** : ومناقشته .
١٠٩٥	**الوجه الثالث** :
١٠٩٥	**الوجه الرابع** :
١٠٩٥	**الوجه الخامس** :
١٠٩٦	**الوجه السادس** :
١٠٩٦	**الوجه السابع** :
١٠٩٧	**الوجه الثامن** : ومناقشته .
١٠٩٩	أدلة القائلين بعدم الجواز وجوه .

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الأول :	١٠٩٩
الوجه الثانى :	١٠٩٩
الوجه الثالث :	١٠٩٩
الجواب عن الوجه الأول والثانى من وجهين .	١١٠٠
الوجه الأول :	١١٠١
الوجه الثانى :	١١٠١
الجواب عن الوجه الثالث .	١١٠١
المسألة الثالثة : هل يجب أن يكون المأمور به مقدورا للمأمور وأقوال العلماء فى ذلك .	١١٠٤
ذهب أبو هاشم إلى أن متعلق هو نفس "أن لا يفعل" .	١١٠٥
مذهب الغزالى التفصيل .	١١٠٨
حجة أبى هاشم ومناقشتها .	١١٠٩
المسألة الرابعة : النيابة فى المأمور به .	١١١٠
اتفقوا فى دخول النيابة إلى المأمور إذا كان ماليا .	١١١٠
أقوال العلماء فى جواز النيابة فى المأمور إذا كان بدنياً .	١١١٠
حجتهم على الوقوع ، ومناقشته .	١١١٠
حجة من لم يجوز النيابة فى المأمور .	١١١٣
الفصل الرابع	
فى المأمور	
المسألة الأولى : فى شروط المأمور .	١١١٨
اتفق الكل على أنه يشترط فى المأمور أن يكون عاقلاً .	١١١٨
والدليل عليه وجهان .	١١١٩

الموضوع	رقم الصفحة
النص .	١١١٩
المعقول .	١١٢٠
اعـتـرض على جـواز تكليف المجنون ونحـوه بوجـوب الزكاة.	١١٢١
الجواب على هذا الاعتراض .	١١٢٣
إلحاق الصبى المميز بغير المميز ، ومناقشة ذلك .	١١٢٣
خلاف القاضى أبى بكر وزعمه أنه غير مكلف قبل البلوغ ولو بلحظة .	١١٢٣
حكم تكليف النائم حالة النوم .	١١٢٤
حالة تكليف الناسى .	١١٢٤
حكم تكليف السكران .	١١٢٥
قوله تعالى : ﴿ لا تقـربوا الصـلاة وأنتم سكارى ﴾ تدل على أنه مخاطب .	١١٢٦
الجواب عن هذا الاستدلال بوجهين .	١١٢٦
المسألة الثانية : فى تعلق الأمر بالمعدوم.	١١٢٨
خلاف المعتزلة وأكثر الطوائف .	١١٢٩
أدلة القائلين بجواز أن يكون المعدوم مأموراً من وجوه .	١١٢٩
الجواب عن هذه الوجوه .	١١٣١
فرع : فى أن أمر المعدوم، هل يسمى أمراً وخطاباً أو لا ؟	١١٣٢
المسألة الثالثة : فى اشتراط القصد فى إيقاع المأمور به .	١١٣٣
المسألة الرابعة : فى تكليف المكره .	١١٣٣
الحكم إن انتـهى الإكـراه إلى حـد المضطرين كـحكم فى مسألة تكليف ما لا يطاق .	١١٣٤

الموضوع	رقم الصفحة
الحكم إن لم ينته الإكراه إلى حد المضطرين فالأمر به ، أو بضده جائز ويدل عليه وجوه .	١١٣٤
حكم تكليف الخاطئ .	١١٣٩
المسألة الخامسة : فيما يصير به المأمور مأموراً والفعل المأمور به مأموراً به .	١١٣٩
خلاف العلماء فى أن المأمور متى يصير مأموراً ، والفعل المأمور به متى يصير مأموراً به .	١١٣٩
مذهب الإمام الرازى وبعض أتباعه .	١١٤٠
مذاهب أصحاب الشيخ كما ينقله إمام الحرمين .	١١٤٠
مذهب المعتزلة .	١١٤٠
نقل البعض من الناس الاتفاق على كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه سوى شذوذ ، وخلافهم كونه كذلك وقت حدوثه .	١١٤١
استدلال الإمام على صحة ما نقل عن الشافعية .	١١٤٣
الجواب عنه .	١١٤٤
وجوه يرد بها على ما اعترض به على الإمام .	١١٤٥
الاحتجاج فى المسألة بوجه آخر ومناقشته .	١١٤٦
الاحتجاج فى وجه آخر ، ومناقشته .	١١٤٧
حجم الخصم .	١١٤٩
الجواب .	١١٤٩
المسألة السادسة : فى علم المأمور بكونه مأموراً قبل التكمن .	١١٥٠
أقوال العلماء فى المسألة .	١١٥٠

الموضوع	رقم الصفحة
احتج الأصحاب بوجوه .	١١٥٤
الوجه الأول .	١١٥٤
الاعتراض عليه والجواب عنه .	١١٥٥
الوجه الثانى .	١١٥٦
الوجه الثالث : ومناقشته .	١١٥٦
الوجه الرابع .	١١٥٨
الوجه الخامس .	١١٥٩
واحتج المخالف بوجهين .	١١٥٩
تنبيـــه .	١١٦١
(النوع الرابع)	
الكلام فى النهى وما يتعلق به من المسائل	
المسألة الأولى : فى معانى صيغة النهى .	١١٦٥
المسألة الثانية : فى أن النهى للتكرار .	١١٧٠
مذهب الأكثرون فى أن النهى يفيد التكرار .	١١٧٠
مذهب البعض الأمر من النهى لا يفيد التكرار .	١١٧٠
احتج الأكثرون بوجوه .	١١٧١
احتج القائلين بأن الأمر لا يفيد التكرار من وجوه .	١١٧٢
الجواب عن الوجه الأول من وجهين .	١١٧٣
الجواب عن الوجه الثانى .	١١٧٤
الجواب عن الوجه الثالث .	١١٧٤
المسألة الثالثة : فى أن مطلق النهى هل يقتضى فساد المنهى عنه أو لا ؟ .	١١٧٦

الموضوع	رقم الصفحة
مذهب الأئمة وآخرين أنه يقتضى فساد المنهى عنه لكن اختلفوا فى جهة دلالته عليه .	١١٧٦
فمنهم من قال : يدل عليه من جهة اللفظ .	١١٧٦
فمنهم من قال : من جهة المعنى .	١١٧٧
وذهب أبو حنيفة وجماعة من الفريقين إلى أنه لا يقتضى فساد المنهى عنه سواء كان عبادة أو معاملة .	١١٧٧
ذهب أبو الحسن البصرى وآخرون من الفريقين إلى التفصيل، فقال : يقتضى الفساد إذا كان عباده دون ما إذا كان معامله .	١١٧٨
المراد بالنهى ـ هنا ـ النهى المطلق المجرد عن القرينة .	١١٧٩
احتج القائلون بالفساد : بالنص والإجماع والمعقول .	١١٨٠
حجتهم من النص .	١١٨٠
حجتهم من الإجماع .	١١٨١
حجتهم من المعقول من وجوه .	١١٨٨
الوجه الأول .	١١٨٨
الوجه الثانى .	١١٨٩
الوجه الثالث .	١١٩١
الوجه الرابع .	١١٩١
الوجه الخامس .	١١٩١
الوجه السادس .	١١٩١
اعتراض النفاة على أدلة المثبتين .	١١٩٢
اعتراضهم على النص من وجوه .	١١٩٢
الجواب عن هذه الوجوه .	١١٩٣

الموضوع	رقم الصفحة
اعتراضهم على دليل الإجماع .	١١٩٤
الجواب عن الاعتراض على دليل الإجماع من وجهين .	١٩٤٤
اعتراضهم على دليل العقل .	١١٩٥
الاعتراض على الوجه الأول .	١١٩٥
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الثانى .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الثالث .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الرابع .	١١٩٦
الجواب عنه .	١١٩٦
الاعتراض على الوجه الخامس .	١١٩٧
الجواب عنه .	١١٩٧
الاعتراض على الوجه السادس .	١١٩٧
الجواب عنه على سبيل الإجمال .	١١٩٨
الجواب عنه على سبيل التفصيل .	١١٩٨
أدلة الذين قالوا : النهى لا يقتضى الفساد .	١١٩٨
الجواب عن هذا الاستدلال .	١٢٠٠
حجة من قال بالتفصيل بين العبادات والمعاملات .	١٢٠١
الجواب عنه .	١٢٠٢
فرع : الذين قالوا : النهـى لا يدل على الفساد اختلفوا فى أنه هل يدل على الصحة أم لا ؟ .	١٢٠٣
القول الأول أنه يدل على الصحة .	١٢٠٣

الموضوع	رقم الصفحة
القول الثانى أنه لا يدل عليه .	١٢٠٤
استدل أصحاب القول الثانى بوجهين .	١٢٠٤
احتج القائلون بأنه يدل على الصحة .	١٢٠٤
الجواب عنه .	١٢٠٥
تنبيـــــه .	١٢٠٦
المسألة الرابعة : فيما إذا أمـر الشارع بشىء مطلقاً ثم نهى عن بعض أحواله .	١٢٠٦
مذهب الشافعى وأصحابه .	١٢٠٧
مذهب أبى حنيفة وأصحابه .	١٢٠٧
المسألة فيها نظران .	١٢٠٩
أحدهما .	١٢٠٩
الثانى .	١٢١٠
تنبيـــــه .	١٢١٥
المسألة الخامسة : فى النهى عن أشياء متعددة .	١٢١٧
(النوع الخامس)	
الكلام فى العموم والخصوص	
ومرتب على قسمين	
القسم الأول	
فى العموم	
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى تحديد اللفظ العام .	١٢٢١

رقم الصفحة	الموضوع
١٢٢٣	**الحد الأول** : وشرحه ومحترزاته .
١٢٢٥	اعترض على هذا الحد بوجهين .
١٢٢٦	**الحد الثانى** : وشرحه ومحترزاته .
١٢٢٦	**الحد الثالث** : وشرحه ومحترزاته .
١٢٢٧	**الحد الرابع** : وشرحه ومحترزاته .
١٢٢٨	المختار من هذه التعاريف .
١٢٢٨	**المسألة الثانية** : هل العموم من خواص الألفاظ فى الاصطلاح واللغة أو لا ؟ .
١٢٢٨	أقوال العلماء فى أنه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا ؟.
١٢٢٨	**مذهب الجمهور** : إلى أنه من خواصه بحسب اللغة .
١٢٢٩	وذهب الباقون إلى أنه ليس من خواصه .
١٢٢٩	حجة القائلين أنه ليس من خواصه والجواب عنها .
١٢٣١	التفصيل .
١٢٣١	**تنبيه** :
١٢٣٢	**المسألة الثالثة** : فى ألفاظ العموم .
١٢٣٢	الذى يفيد العموم بنفسه وهو على أقسام .
١٢٣٣	الذى يفيد العموم بالغير .
١٢٣٣	ما يفيده فى جانب الثبوت .
١٢٣٤	ما يفيده فى جانب العدم .
١٢٣٤	ما يفيده العموم عرفاً .
١٢٣٤	ما يفيد العموم بحسب الفعل .

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : فى إثبات صيغ العموم ، ومذاهب الناس فيها .	١٢٦٣
مذهب جماهير المتكلمين والمعتزلة وغيرهم .	١٢٦٣
مذهب المرجئة .	١٢٦٣
مذهب الواقفية .	١٢٦٤
المختار مذهب الجمهور .	١٢٦٤
الدليل عليه وجهان عام وخاص ، أما العام فوجهان .	١٢٦٥
الجواب عن هذا الوجه .	١٢٦٧
الوجه الثانى .	١٢٦٨
بيان الأول بصور : أحدها .	١٢٦٩
ثانيها .	١٢٦٩
وثالثها .	١٢٧٠
ورابعها .	١٢٧٢
وخامسها .	١٢٧٣
وسادسها .	١٢٧٣
وسابعها .	١٢٧٥
وثامنها .	١٢٧٧
وتاسعها .	١٢٧٨
وعاشرها .	١٢٧٩
اتفاق أهل اللغة على مذهب الجمهور .	١٢٨٧
بيان الثانى .	١٢٨٨
أما الوجوه الخاصة .	١٢٨٨
القول فى أن صيغة "من" ، "ما" ، "أين" وما يجرى	

الموضوع	رقم الصفحة
مجراها للعموم .	١٢٨٨
الأول من الوجوه الخاصة ومناقشته.	١٢٨٨
الثانى من الوجوه الخاصة والدليل عليه وجوه ، أحدها .	١٢٩٣
ثانيها .	١٢٩٣
ثالثها .	١٢٩٤
رابعها .	١٢٩٤
لا خلاف فى أن الجمع المعرف باللام منصرف إلى المعهود إن كان هناك معهود .	١٢٩٦
الجمع المعرف باللام إذا لم يكن هناك معهود فذهب الجمهور إلى أنه للعموم .	١٢٩٦
وخالف فى ذلك أبو هاشم وإمام الحرمين .	١٢٩٦
استدل الجمهور بوجوه .	١٢٩٦
الوجه الأول : ومناقشته .	١٢٩٦
الوجه الثانى : ومناقشته .	١٢٩٧
الوجه الثالث : ومناقشته .	١٢٩٩
استدلال أبى هاشم ومن وافقه .	١٢٩٩
الاعتراض على استدلال أبى هاشم ومناقشته .	١٣٠٠
الوجه الرابع : ومناقشته .	١٣٠٢
وجوه تدل على أن الاستثناء عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه .	١٣٠٢
الدليل على أن الاستثناء ليس عبارة عما لولاه لصح دخوله فيه وجوه .	١٣٠٦
الجواب على ما ذكروه من الوجوه .	١٣٠٧

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الخامس : ومناقشته .	١٠٣٩
الوجه السادس : ومناقشته .	١٣١٠
الوجه السابع : ومناقشته .	١٣١٠
فرع : الكناية نحو افعلوا تابعة للمكنى فى العموم والخصوص والدليل عليه وجوه .	١٣١٢
أحدها : ومناقشته .	١٣١٣
ثانيها .	١٣١٤
ثالثها : ومناقشته .	١٣١٤
رابعها .	١٣١٥
خامسها : ومناقشته .	١٣١٥
سادسها : ومناقشته .	١٣١٦
سابعها .	١٣١٦
ثامنها .	١٣١٧
تاسعها : ومناقشته .	١٣١٧
النكرة فى سياق النفى تعم .	١٣١٩
الدليل على أنها تعم وجوه .	١٣١٩
أحدها .	١٣٢٠
ثانيها : والاعتراض عليه .	١٣٢٠
ثالثها : والاعتراض عليه .	١٣٢٠
رابعها : ومناقشته .	١٣٢٢
اسم الجنس المعرف بالألف واللام .	١٣٢٣
مذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يفيد العموم مطلقاً .	١٣٢٣
مذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا يفيده مطلقاً .	١٣٢٣

الموضوع	رقم الصفحة
مذهب المفصلة .	١٣٢٤
احتج الفقهاء بوجوه .	١٣٢٦
أحدها .	١٣٢٦
ثانيها : ومناقشته .	١٣٢٧
تضعيف : ما ذكره الرازى على هذا الوجه .	١٣٢٨
ثالثها : ومناقشته .	١٣٢٨
رابعها : ومناقشته .	١٣٢٩
خامسها : ومناقشته .	١٣٣٠
الجمع المنكر هل يفيد العموم أو لا ؟ .	١٣٣١
ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يفيد العموم .	١٣٣١
ذهب الجبائى إلى أنه لا يفيده .	١٣٣١
حجة الجبائى ومن تابعه من وجوه ومناقشتها .	١٣٣٢
القول فى شبه المنكرين للعموم والمتوقفين فيه وأجوبتها .	١٣٣٤
الأولى .	١٣٣٤
الثانية .	١٣٣٤
الثالثة .	١٣٣٤
الرابعة .	١٣٣٥
الخامسة .	١٣٣٥
السادسة .	١٣٣٥
السابعة .	١٣٣٦
الثامنة .	١٣٣٧
التاسعة .	١٣٣٨
الجواب عن هذه الشبه من وجوه .	١٣٣٨

الموضوع	رقم الصفحة
ترتيب فى حـجة من فرق من الواقـفية بـين الأمر والنهى والإخبار من وجهين .	١٣٤٣
الجواب عن هذين الوجهين .	١٣٤٣
المسألة الخامسة : فى أقل الجمع .	١٣٤٦
ذهب الشافعية والحنفية وغيرهم إلى أن أقل الجمع ثلاثة.	١٣٤٧
ذهب زيد بن ثابت ومـالك وغـيرهم إلى أن أقل الجـمع اثنان .	١٣٤٧
احتج الأول بوجوه .	١٣٤٩
الأول : ومناقشته .	١٣٤٩
الثانى : ومناقشته .	١٣٥١
الثالث : ومناقشته .	١٣٥٢
الرابع : ومناقشته .	١٣٥٣
الخامس : ومناقشته .	١٣٥٣
السادس : ومناقشته .	١٣٥٤
احتج الآخرون بوجوه .	١٣٥٤
أحدها : وجوابه .	١٣٥٥
ثانيها : وجوابه .	١٣٥٥
ثالثها : وجوابه .	١٣٥٥
رابعها : وجوابه .	١٣٥٦
خامسها : وجوابه .	١٣٥٧
سادسها : وجوابه .	١٣٥٧
سابعها : وجوابه من وجهين .	١٣٥٩
ثامنها : وجوابه .	١٣٦٠

الموضوع	رقم الصفحة
تاسعها : وجوابه .	١٣٦٢
عاشرها : وجوابه .	١٣٦٣
المسألة السادسة : فى حكم نفى الاستواء بين الشيئين نفى الاستواء يقضى نفى الاستواء من جميع الوجوه .	١٣٦٤
مذهب الحنفية ومن وافقهم .	١٣٦٥
احتج أصحاب القول الأول بوجوه .	١٣٦٧
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه .	١٣٦٩
المسألة السابعة : الخلاف فى عموم المقتضى .	١٣٦٩
حجة القائلين لا عموم للمقتضى .	١٣٦٩
حجة القائلين له عموم من وجوه ومناقشتها .	١٣٧٠
المسألة الثامنة : فى عموم الفعل المتعدى إلى مفعولاته .	١٣٧٣
مذهب الشافعى ومن وافقه إلى أنه له عموم .	١٣٧٣
مذهب أبى حنيفة إلى أنه ليس له عموم .	١٣٧٣
فائدة الخلاف .	١٣٧٤
احتج الأصحاب بوجهين .	١٣٧٥
احتج الإمام للخصم .	١٣٧٧
واحتجوا أيضاً بوجهين آخرين وجوابهما .	١٣٨٠
المسألة التاسعة : الخطاب المختص بالنبى لا تدخل تحته	١٣٨١
الأمة.	١٣٨١
القول الأول : إلى أنه لا يدخل تحته الأمة .	١٣٨٢
القول الثانى : أنه تدخل تحته الأمة .	١٣٨٢
أدلة أصحاب القول الأول .	١٣٨٢
أدلة أصحاب القول الثانى ومناقشتها .	١٣٨٥

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة العاشرة : الخطاب المتناول للرسول والأمة .	١٣٨٥
القول الأول : أن الخطاب للرسول والأمة يشملهما .	١٣٨٦
القول الثانى : أنه مختص بالأمة .	١٣٨٦
القول الثالث : التفصيل .	١٣٨٧
أدلة القول الأول من وجهين .	١٣٨٨
أدلة القول الثانى ومناقشتها .	
المسألة الحادية عشرة : أقسام اللفظ بالنسبة إلى الدلالة على المذكر والمؤنث وهو على أربعة أقسام .	١٣٩٠
لفظ "من" ذكر الأكثرون إلى أنه يشمل المذكر والمؤنث .	١٣٩٠
أنكره أبو حنيفة.	١٣٩١
حجة الأكثرين .	١٣٩١
حجة أبو حنيفة .	١٣٩٢
اختلفوا فى اللفظ الذى يستعمل فى المذكر والمؤنث لكن بعلامة التأنيث ، فذهب الشافعية وآخرون إلى أنه لا يشملهما .	١٣٩٣
مذهب الحنابلة والظاهرية إلى أنه يشملهما .	١٣٩٣
احتج الأكثرون بوجوه .	١٣٩٤
احتج الحنابلة ومن وافقهم بوجوه ومناقشتها .	١٣٩٧
المسألة الثانية عشرة : الخطاب المضاف إلى الناس وبنى آدم يدخل تحته العبد والكافر عند الشافعية .	١٤٠٠
قال قوم لا يدخل تحته .	١٤٠٠

الموضوع	رقم الصفحة
حجة هؤلاء القوم من وجوه .	١٤٠١
الوجه الأول : ومناقشته .	١٤٠١
الوجه الثانى : ومناقشته .	١٤٠٤
المسألة الثالثة عشرة : الخطاب الخاص بواحد خطاب للباقين .	١٤٠٦
ذهب الجماهير إلى أنه ليس خطاباً لهم .	١٤٠٦
ذهب بعض الظاهريين إلى أنه خطاباً لهم .	١٤٠٦
حجة الجماهير .	١٤٠٦
حجة أصحاب القول الثانى .	١٤٠٧
بيان الأول بصور .	١٠٤٩
أحدها .	١٤٠٩
ثانيها .	١٤٠٩
ثالثها .	١٤١٠
رابعها .	١٤١٢
خامسها .	١٤١٣
المسألة الرابعة عشرة : الخطاب الوارد شفاهاً يختص بالموجودين .	١٤١٤
خلاف بعض الفقهاء والحنابلة .	١٤١٥
أدلة القول الأول .	١٤١٥
احتج أصحاب القول الثانى .	١٤١٨
المسألة الخامسة عشرة : دخول المخاطب تحت خطابه وذلك عند الجماهير وحجتهم .	١٤٢١
صحة المخالفين .	١٤٢٣

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة السادسة عشرة : حكاية النهى عن الرسول ﷺ لا يفيد العموم .	١٤٢٤
المسألة السابعة عشرة : فى عموم الفعل .	١٤٢٩
المسألة الثامنة عشرة : فى قول الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال .	١٤٣٨
المسألة التاسعة عشرة : هل الحكم فى واقعه مخصوصة يفيد العموم إذا ذكرت علته أو لا ؟ .	١٤٤١
ذهب الشافعى ومن تابعه إلى أنه يفيد العموم .	١٤٤٢
ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى أنه لا يفيد العموم .	١٤٤٢
المسألة العشرون : فى عموم مفهوم الموافقة .	١٤٤٤
القسم الثانى **فى الخصوص** **وهو مرتب على مقدمة وفصول**	١٤٤٧
أما المقدمة ففيها مسائل	
المسألة الأولى : فى حد التخصيص .	١٤٤٩
المسألة الثانية : فى الفرق بين التخصيص والنسخ .	١٤٥٢
المسألة الثالثة : إطلاق العام وإرادة الخاص .	١٤٥٦
الدليل على ذلك .	١٤٥٦
الدليل على أن الله شىء المنقول والمعقول .	١٤٥٨
المسألة الرابعة : فيما لا يجوز تخصيصه وما لايجوز .	١٤٦١

رقم الصفحة	الموضوع
١٤٦١	**المسألة الخامسة** : فى الغاية التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص .
١٤٦١	فذهب جماعة إلى أنه ينتهى إلى الواحد فى جميع ألفاظ العموم .
١٤٦٢	ومنهم من منع ذلك فى جميع ألفاظ العموم .
١٤٦٣	ومنهم من فصل .
١٤٦٣	احتج الأول بالنص والأثر والمعقول . أما النص :
١٤٦٥	أما الأثر .
١٤٦٦	أما المعقول فمن وجوه .
١٤٦٧	الجواب عن آيات والأثر .
١٤٦٨	الجواب عن المعقول .
١٤٦٩	احتج أبو الحسين البصرى .
١٤٧٠	حجة من قال بالتفصيل والجواب عنها .
١٤٧١	**المسألة السادسة** : العام المخصوص حقيقة فى الباقى أو مجاز .
١٤٧١	**القول الأول** : لجمهور الشافعية وغيرهم .
١٤٧٢	**القول الثانى** : لجمهور الحنفية والحنابلة ومن وافقهم .
١٤٧٢	المفصلة وذكروا فيه وجوه .
١٤٧٥	الحق مذهب الأولين والدليل عليه .
١٤٧٧	الجواب من وجهين .
١٤٧٩	حجة من قال بالتفصيل .
١٤٨٠	الجواب عن حجة المفصلة .
١٤٨٠	احتج القاضى .

الموضوع	رقم الصفحة
مبنى ما ذهب إليه أبو بكر الرازى .	١٤٨١
حجة إمام الحرمين وجوابها .	١٤٨٢
تنبيــه .	١٤٨٣
المسألة السابعة : يجوز التمسك بالعـام المخصوص وطلقاً وذلك عند جماهير الفريقين .	١٤٨٤
ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يجوز التمسك به مطلقاً .	١٤٨٤
ومنهم من فصل وذكر فيه وجوهاً .	١٤٨٥
احتج الأولون بوجوه .	١٤٨٨
أحدها : الإجماع .	١٤٨٨
ثانيها :	١٤٩١
ثالثها :	١٤٩١
رابعها :	١٤٩٢
احتج أصحاب القول الثانى بوجهين .	١٤٩٣
المسألة الثامنة : فى التمســك بالعام قبل استقـصاء طلب المخصص .	١٤٩٥
ذهب ابن سـريج إلى أنه لا يجوز الـتمـسك بالعام قـبل الاستقصاء .	١٤٩٥
وذهب أبو بكر إلى أنه يجوز .	١٤٩٥
استدل على أبى بكر الصيرفى .	١٤٩٦
احتج لأبى بكر الصيرفى بوجوه .	١٥٠١
حجة ابن سريج .	١٥٠٣
فـــرع .	١٥٠٤

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الأول	
فـى الاستثنـاء	
وفيه مقدمة ومسائل	١٥٠٧
أما المقدمة .	١٥٠٧
ففى اشتقاقه : أما اشتقاقه	١٥٠٧
أماحدهففيه وجهان : أحدهما .	١٥٠٧
ثانيهما .	١٥٠٨
اعترض على الحد الثانى بوجوه .	١٥٠٩
المسألة الأولى : فى اتصال الاستثناء بالمستثنى منه اتفق الجماهير على ذلك .	١٥١٠
روى عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء المنفصل إلى مد يده .	١٥١٠
نقل عن عطاء بن أبى رياح أنه يجوز الاستثناء المنفصل مادام فى المجلس .	١٥١٣
ذهب قوم إلى أنه يجوز الاستثناء المنفصل فى كتاب الله خاصة .	١٥١٤
احتج الجماهير على بطلان الاستثناء المنفصل بوجوه .	١٥١٤
واحتجوا بوجوه .	١٥١٨
المسألة الثانية : فى الاستثناء من غير الجنس .	١٥٢٢
ذهب جماعة إلى القول بالجواز .	١٥٢٢
ذهب آخرون إلى عدم الجواز .	١٥٢٢
المسألة الثالثة : فى الاستثناء المستغرق .	١٥٢٨
أقوال العلماء فى استثناء الأكثر والمساوى فمنع بعضهم	

الموضوع	رقم الصفحة
الأول .	١٥٢٨
منع القاضى والحنابلة منهما جميعاً .	١٥٢٩
الدليل على فساد المذهبين جميعاً .	١٥٣٠
الدليل على فساد المذهب الثانى وهو مذهب القاضى .	١٥٣٢
واعترض عليه بوجهين .	١٥٣٣
الاستدلال على فساد استثناء النصف خاصة .	١٥٣٧
احتج المانعون بوجهين .	
المسألة الرابعة : الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى عند أصحابنا .	١٥٤٠
خلافاً للحنفية فيهما .	١٥٤٠
احتج الأصحاب على مذهبهم .	١٥٤٢
احتج الحنفية .	١٥٤٣
الجواب عن هذه الحجة .	١٥٤٦
المسألة الخامسة : فى تعدد الاستثناءات .	١٥٤٨
المسألة السادسة : فى أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة المعطوف بعضها على بعض هل يعود إليها بأسرها أو لا ؟ .	١٥٥٣
ذهب الشافعى وأصحابه .	١٥٥٣
ذهب أبو حنيفة وأصحابه .	١٥٥٤
مذهب المرتضى من الشيعة .	١٥٥٥
مذهب الواقفية .	١٥٥٥
مذهب المفصلة .	١٥٥٥
المختار .	١٥٦٠

الموضوع	رقم الصفحة
احتج أصحابنا بوجوه .	١٥٦٠
أحدها : والجواب عنه .	١٥٦٢
ثانيها : والجواب عنه .	١٥٦٢
ثالثها : والجواب عنه .	١٥٦٤
رابعها : والجواب عنه .	١٥٦٥
خامسها : والجواب عنه .	١٥٦٦
سادسها : والجواب عنه .	١٥٦٦
سابعها : والجواب عنه .	١٥٦٦
حجة الحنفية من وجوه .	١٥٦٨
أحدها : والجواب عنه .	١٥٦٨
ثانيها : والجواب عنه .	١٥٦٩
ثالثها : والجواب عنه .	١٥٦٩
رابعها : والجواب عنه .	١٥٧١
خامسها : والجواب عنه .	١٥٧٤
سادسها : والجواب عنه .	١٥٧٥
سابعها : والجواب عنه .	١٥٧٦
حجة المرتضى على الاشتراك بوجوه والجواب عنها .	١٥٧٧
الفصل الثانى	
فى التخصيص بالشرط	
وفيه مسائل :	١٥٨١
المسألة الأولى : فى تعريفه .	١٥٨١
اعترض عليه بوجهين .	١٥٨١

رقم الصفحة	الموضوع
١٥٨٤	**المسألة الثانية** : فى أوان وجـود الشرط والمشـروط إذا كان موقوفاً على الشرط فقط .
١٥٨٦	**المسألة الثالثة** : لا نزاع فى أن الشرط يخرج بعض الأفراد التى كانت تدخل تحت لفظ العام لولاه.
١٥٨٧	**المسألة الرابعة** : فى أقسام الشرط والمشروط باعتبار التعدد والاتحاد .
١٥٨٩	**المسألة الخامسة** : اتفـقـوا على وجوب اتصـال الشـرط بالكلام .
١٥٩٠	**المسألة السادسة** : فى تقديم الشرط وتأخيره .
	الفصل الثالث
١٥٩٥	**فى التخصيص بالغاية**
	الفصل الرابع
١٦٠١	**فى التخصيص بالصفة**
	الفصل الخامس
	فى التخصيص بالأدلة المنفصلة
١٦٠٥	**وفيه مسائل :**
١٦٠٥	**المسألة الأولى** : فى التخصيص بدليل العقل .
١٦٠٥	ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه بعضهم .

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : التخصيص بالحس .	١٦٠٩
المسألة الثالثة : فى تخصيص الكتاب بالكتاب ، فإنه يجوز عند عامة أهل العلم .	١٦١١
خالف فيه أهل الظاهر .	١٦١١
أدلة المجوزين .	١٦١١
احتج أهل الظاهر .	١٦١٣
المسألة الرابعة : يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله .	١٦١٤
خالف فى ذلك بعض الشاذين .	١٦١٦
المسألة الخامسة : فى تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة .	١٦١٧
الدليل عليه الوقوع والمعقول .	١٦١٧
جواز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحاد بالكتاب .	١٦١٨
خالف فى ذلك بعض الفقهاء والمتكلمين .	١٦١٨
دليل المجوزين .	١٦١٨
المعارضة لدليل المجوزين .	١٦١٨
دليل المخالف .	١٦١٩
المسألة السادسة : فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد .	١٦٢٠
يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند الفقهاء .	١٦٢٢
منهم من منع مطلقاً .	١٦٢٢
منهم من فصل وذكر فيه وجوها .	١٦٢٢
استدل الجمهور بوجهين .	١٦٢٣
بيان الأول بصور : أحدها .	١٦٢٣
ثانيها .	١٦٢٥

الموضوع	رقم الصفحة
ثالثها .	١٦٢٧
رابعها .	١٦٢٧
خامسها .	١٦٢٨
سادسها .	١٦٢٩
سابعها .	١٦٢٩
اعتراض الإمام الرازى وتضعيفه .	١٦٣١
احتج الخصم بوجوه .	١٦٣٢
أحدها : إجماع الصحابة وجوابه .	١٦٣٢
ثانيها : وجوابه .	١٦٣٥
ثالثها : وجوابه .	١٦٣٨
رابعها : وجوابه .	١٦٤١
خامسها : وجوابه .	١٦٤٢
مأخذ ما ذهب إليه عيسى بن أبان والكرخى وجوابه .	١٦٤٣
المسألة السابعة : فى بناء العام على الخاص .	١٦٤٤
إذا كان الخاص مقارناً للعام فيكون الخاص مخصصاً للعام لوجوه .	١٦٤٥
ونقل شذوذ من الناس إلى أن ذلك القدر من العام يصير معارضاً للخاص .	١٦٤٥
وإن كان العام مقارناً فحكمه كحكم الذى قبله .	١٦٤٧
حكم الخاص إذا كان متراخياً عن وقت العمل .	١٦٤٨
حكم الخاص إذا كان متراخياً عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل .	١٦٤٨
إذا كان العام متراخياً عن وقت العمل بالخاص فيبنى العام	

الموضوع	رقم الصفحة
على الخاص عند الشافعية والظاهرية والحنفية وغيرهم .	١٦٤٩
وذهب أبو حنيفة وغيره إلى أن العام المتأخر ناسخ للعام المتقدم .	١٦٥٠
توقف ابن العارض .	١٦٥٠
احتج الشافعية بوجوه .	١٦٥٠
احتج أبو حنيفة ومن وافقه بوجوه .	١٦٥١
حجة ابن العارض على ما ذهب إليه بوجهين .	١٦٥٥
الحكم إذا لم يعرف تاريخهما فيبنى العام على الخاص عند الشافعية .	١٦٥٧
أما عند أبى حنيفة يتوقف فيه إلى ظهور التاريخ .	١٦٥٨
استدلال القاضى عبد الجبار على البناء عند الجهل والجواب عنه .	١٦٥٩
أدلة الشافعية على بناء العام على الخاص عند الجهل بالتاريخ بوجوه .	١٦٦٠
أحدها : الإجماع .	١٦٦٠
ثانيها :	١٦٦٣
ثالثها :	١٦٦٤
فرع .	١٦٦٥
المسألة الثامنة : فى أنه يجوز تخصيص كتاب الله تعالى والسنة بالإجماع والدليل عليه وجوه .	١٦٦٩
المسألة التاسعة : فى أن تخصيص الكتاب والسنة هل يجوز بفعل الرسول أم لا ؟ .	١٦٧١
المسألة العاشرة : إذا فعل واحد بحضرة الرسول فعلاً	

رقم الصفحة	الموضوع
١٦٧٥	يخالف مقتضى العموم وهو عليه السلام غير ذاهل عنه ولم ينكر عليه ، دل ذلك على أنه مخصوص من ذلك وإن كان ذلك قبل حضور وقت العمل به .
١٦٧٦	وإذا كان ذلك بعد حضور وقت العمل بالعام فلا يمكن جعله على التخصيص .
١٦٧٦	واختلفوا فى كونه نسخاً فى حق الباقين .
١٦٧٨	**المسألة الحادية عشرة** : التخصيص بمفهوم الموافقة .
١٦٧٩	التخصيص بمفهوم المخالفة عند القائلين به .
١٦٨٣	**المسألة الثانية عشرة** : فى حكم تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس .
١٦٨٣	يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس عند الشافعى وآخرين مطلقاً .
١٦٨٤	وذهب جماعة من الفقهاء كأهل العراق من الحنفية وجماعة إلى المنع مطلقاً .
١٦٨٤	ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوه : أحدها وهو قول بن سريج الخلاف فى معنى القياس الخفى والجلى .
١٦٨٧	**الوجه الثانى** : وهو للغزالى .
١٦٨٧	**الوجه الثالث** : وهو قول عيسى بن أبان .
١٦٨٧	**الوجه الرابع** : وهو قول الكرخى .
١٦٨٧	وذهب القاضى وإمام الحرمين إلى القول بالتوقف .
١٦٨٨	احتج أصحاب القول الأول بوجهين .
١٦٨٩	احتج المخالف بوجوه .
١٦٨٩	**الوجه الأول** : وجوابه .

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثانى : وجوابه .	١٦٩١
الوجه الثالث : وجوابه .	١٦٩٢
الوجه الرابع : وجوابه .	١٦٩٣
الوجه الخامس : وجوابه .	١٦٩٣
الوجه السادس :	١٦٩٤
الجواب عن هذا الوجه من وجوه .	١٦٩٥
الوجه السابع : وجوابه .	١٦٩٦
حجة من فرق بين القياس الجلى والخفى .	١٦٩٧
مأخذ الغزالى .	١٦٩٧
مأخذ عيسى بن أبان .	١٦٩٧
الفصل السادس	
فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك	١٦٩٩
وفيه مسائل :	١٧٠١
المسألة الأولى : فى حكم عطف الخاص على الخاص .	١٧٠١
خلاف العلماء فيه.	١٧٠١
مثاله .	١٧٠١
احتج الشافعية بوجوه .	١٧٠٣
احتج أبو حنيفة وأصحابه بوجهين وجوابه .	١٧٠٤
أما القسم الأول فقد اختلفوا فيه فذهب أبو حنيفة وأكثر الفقهاء ومعظم الأصوليين إلى تعميم حكمه .	١٧٤٤
وذهب مالك وآخرون إلى تخصيص حكمه بالمسؤول عنه	١٧٤٥
استدلال أصحاب القول الأول بوجوه .	١٧٤٧

رقم الصفحة	الموضوع
١٧٤٨	احتج أصحاب القول الثانى بوجوه والجواب عنها .
١٧٥٤	القسم الرابع وحكمه .
	المسألة الرابعة : فى جواز تخصيص العام بذكر بعضه عند
١٧٥٥	الجمهور .
١٧٥٥	خلافاً لأبى ثور .
١٧٥٧	احتج الجمهور .
١٧٥٧	احتج أبو ثور .
١٧٥٧	الجواب عن حجته .
١٧٥٨	**المسألة الخامسة** : فى جواز التخصيص بالعادة .
	لا يجوز التخصيص بالعادة عند الجماهير خلافا للحنفية
١٧٥٨	التخصيص بالعادة يحتمل وجهتين .
	المسألة السادسة : قصد المدح والذم لا يوجب التخصيص
١٧٦١	عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء .
١٧٦٢	مثاله .
	المسألة السابعة : إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد
	بصفة أو حكم خاص لا يتأتى فى كل
	مدلوله بل فى بعضه ، فهل يوجب
	ذلك تخصيصه أو لا ؟ اختلفوا فيه
١٧٦٣	فذهب الأكثر إلى أن ذلك لا يوجب .
١٧٦٣	وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصصه .
١٧٦٤	وذهب جماعة إلى التوقف .
١٧٦٤	مثال الاستثناء .
١٧٦٥	مثال التقييد بالصفة .

الموضوع	رقم الصفحة
مثال التقييد بحكم آخر .	١٧٦٥
(النوع السادس)	
الكلام فى المطلق والمقيد	
وفيه مسائل :	١٧٧١
المسألة الأولى : فى انقسام المطلق إلى مطلق حقيقى	١٧٧١
ومطلق إضافى .	١٧٧٢
المسألة الثانية : فى حمل المطلق على المقيد .	١٧٧٣
أقسام حمل المطلق على المقيد ستة .	١٧٧٣
أحدها : أن يكون السبب واحداً وكل واحد منهما أمراً .	١٧٧٣
ثانيها : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهياً .	١٧٧٨
ثالثها : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً .	١٧٧٨
رابعها : أن يكون كل واحد منهما أمراً لكن السبب	
مختلف وهذا فيه ثلاثة مذاهب .	١٧٧٩
احتج الشافعى ومن وافقه من أصحابه بوجهين .	١٧٧٩
حجة الحنفية والجواب عنها .	١٧٨٠
حجة بعض الشافعية القائلين أن تقييد أحدهما يوجب	
تقييد الآخر لفظاً من غير حاجة إلى دليل آخر من وجوه.	١٧٨٣
خامسها : أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف	١٧٨٥
سادسها : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً والسبب	
مختلف .	١٧٨٦
المسألة الثالثة : الشارع إذا أطلق الحكم مرة ثم ذكره مرة	
أخرى وقيده تقيد ثم ذكره مرة أخرى	

الموضوع	رقم الصفحة
وقيد تقيد مضاد لقيد المرة الأولى كيف يكون حكمه .	١٧٨٦
تنبيه .	١٧٨
(النوع السابع)	
الكلام فى المجمل والمبين	
وهو مرتب على مقدمة وفصلين	١٧٩١
أما المقدمة : ففى تفسير المجمل والمبين والبيان .	١٧٩١
تعريف المجمل .	١٧٩١
الفصل الأول	
فى المجمل وما يتعلق به	
وفيه مسائل :	١٨٠٥
المسألة الأولى : فى أقسام المجمل .	١٨٠٥
الإجمال فى القول وهو إما مفرد أو مركب . . .	١٨٠٥
الإجمال فى حرف العطف .	١٨٠٨
قد يكون الإجمال بسبب التجوز الناشئ من التركيب .	١٨٠٩
قد يكون الإجمال بسبب جميع الصفات .	١٨٠٩
قد يكون بسبب أن اللفظ متردد بين جميع الأجزاء .	١٨١٠
الإجمال فى الفعل .	١٨١٠
المسألة الثانية : فى جواز ورود المجمل فى كتاب الله .	١٨١٢
المسألة الثالثة : لا إجمال فى التحـريم والتحليل المضافين إلى الأعيان .	١٨١٢
ذهب جـمهـور الأصوليين من الفـريقين إلى أن التحـريم	

الموضوع	رقم الصفحة
والتحليل المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيه .	١٨١٢
خلافاً للكرخي وأبي عبد الله البصري فإنهما ذهبا إلى أنه مجمل .	١٨١٣
احتج الشافعية بوجوه .	١٨١٣
أحدها .	١٨١٤
ثانيها .	١٨١٦
ثالثها .	١٨١٦
احتج أبو عبد الله البصري والكرخي بوجهين ، ومناقشتهما .	١٨١٨
المسألة الرابعة : ذهب الحنفية إلى أن قوله تعالى :	١٨٢٠
﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ مجمل .	١٨٢١
ذهب الباقون إلى نفي الإجمال واختلفوا فيما بينهم .	
المسألة الخامسة : اختلفوا في قوله " لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب" . فذهب جماهير الأصوليون إلى أنه الإجمال .	١٨٢٣
ذهب القاضي أبو بكر وعبد الله البصري إلى أنها مجملة مطلقا .	١٨٢٥
ومنهم من فصل .	١٨٢٥
احتج من قال بنفي الإجمال مطلقاً بوجهين : أحدهما .	١٨٢٦
ثانيهما .	١٨٢٩
احتج الخصم بوجوه .	١٨٢٩
الوجه الأول : وجوابه .	١٨٢٩
الوجه الثاني : وجوابه .	١٨٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
الوجه الثالث : وجوابه .	١٨٣٥
المسألة السادسة : ذهب جماهير الأصوليين إلى أنه الإجمال فى قوله عليه السلام "رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأمثاله .	١٨٣٦
خلافاً لأبى عبد الله وأبى الحسين البصرى .	١٨٣٧
استدلال الشافعية .	١٨٣٧
احتج أصحاب القول الثانى .	١٨٣٩
المسألة السابعة : الحق أنه الإجمال فى قوله تعالى : ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ .	١٨٤٠
ويدل عليه وجوه : أحدها :	١٨٤٠
ثانيها :	١٨٤٢
ثالثها :	١٨٤٢
وذهب بعضهم إلى أنها مجملة لزعمه أن اليد مجملة .	١٨٤٤
المسألة الثامنة : إذا كان للفظ معنى شرعى ومعنى لغوى فليس هو بمجمل بالنسبة إليهما .	١٨٤٤
وقال القاضى أنه مجمل بالنسبة إليهما .	١٨٤٤
فصل الشيخ الغزالى بين الوارد فى الإثبات وبين الوارد فى النهى .	١٨٤٥
حجة القاضى .	١٨٤٧
الجواب عن حجة القاضى .	١٨٤٨
المسألة التاسعة : فى أن لفظ إذا دار بين أن يفيد معنى وبين أن يفيد معنيين فهل هو مجمل؟ .	١٨٤٩

الموضوع	رقم الصفحة
اختلفوا فيه : فذهب الأكثرون إلى أنه ظاهر بالنسبة إلى إفادة المعنيين .	١٨٤٩
ذهب الأقلون إلى أنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما	١٨٤٩
احتج الأكثرون بوجوه .	١٨٥٠
حجة الأقلون والجواب عنها .	١٨٥١
المسألة العاشرة : ذهب الأكثرون إلى أن لفظ الشارع إذا دار بين أن يكون محمولاً على حكم شرعى متجدد . . . كان حمله على الحكم الشرعى المتجدد أولى .	١٨٥٢
ذهب الأقلين إلى أنه محتمل لهما مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما :	١٨٥٢
مثال الأول :	١٨٥٢
مثال الثانى :	١٨٥٣
الدليل على أن حمله على الحكم الشرعى أولى .	١٨٥٧
المسألة الحادية عشرة : روى عن الشافعى رضى الله عنه أنه تردد فى إجمال فى إجمال قوله تعالى : ﴿ **وأحل الله البيع** ﴾ وتعميمه .	١٨٦٣
وإلى كل واحد من الاحتمالين ذهب قوم .	١٨٦٤
وفصل إمام الحرمين .	١٨٦٤
تردد الشافعى يحتمل وجهين .	١٨٦٤
التردد فى إجمال قوله تعالى ﴿ **وافعلوا الخير** ﴾ على قولين .	١٨٦٦
المسألة الثانية عشرة : اختلفوا فى أنه هل بقى مجمل فى كتاب الله تعالى وبعد وفاة الرسول	

الموضوع	رقم الصفحة
عليه السلام أو لا ؟ .	١٨٦٧
فذهب قوم إلى المنع محتجين بوجهين :	١٨٦٧
وذهب آخرون إلى تجويزه .	١٨٦٨
الفصل الثانى	
فى المبين وما يتعلق به	
وفيه مسائل :	١٨٧٣
المسألة الأولى : جواز مون الفعل بياناً .	١٨٧٣
ذهب الجمهور إلى أن الفعل قد يكون بيانا .	١٨٧٣
ذهب بعض المتأخرين إلى أن البيان لا يقع بالفعل .	١٨٧٣
احتج أصحاب القول الأول بالمنقول والمعقول .	١٨٧٤
أما المنقول .	١٨٧٤
أما المعقول .	١٨٧٦
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه والجواب عنها .	١٨٧٨
تنبيه : فى أنواع البيان بالترك .	١٨٧٩
أنواع البيان بالفعل .	١٨٧٩
المسألة الثانية : فى أن القول مقدم على الفعل فى البيان وهو على أقسام ستة ، أحدها : أن يكون القول مقدماً على الفعل الموافق له فى البيان .	١٨٨٤
ثانيها : أن يعلم تقدم الفعل على القول .	١٨٨٥
ثالثها : ألا يعلم التاريخ بينهما .	١٨٨٥
رابعها : أن يتقدمك القول على الفعل وهما متنافيان فيه.	١٨٨٦

الموضوع	رقم الصفحة
خامسها : أن يتقدم الفعل القول .	١٨٨٦
سادسها : أن لا يعلم التاريخ بينهما .	١٨٨٨
المسألة الثالثة : فى جواز البيان بالأدنى .	١٨٨٩
يجوز البيان بالأدنى عند الجماهير .	١٨٨٩
خلافاً للكرخى .	١٨٩٠
حجة أصحاب القول الأول .	١٨٩٠
حجة الكرخى والجواب عنها .	١٨٩١
المسألة الرابعة : تأخير البيان .	١٨٩٤
ذهب الجمهور إلى أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة	١٨٩٤
وذهب آخرون إلى امتناعه مطلقاً إلا فى تأخير بيان النسخ	١٨٩٥
ومنهم من فصل فذهب جماعة إلى تجويزه فى الأمر والنهى دون الوعد والوعيد .	١٨٩٥
وذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء إلى تجويزه فى المجمل دون غيره .	١٨٩٥
وذهب أبو الحسين البصرى إلى المنع من تأخير البيان الإجمالى لا التفصيلى .	١٨٩٦
الدليل على ما ذهب إليه الشافعى عام ، وخاص .	١٨٩٧
أما العام فوجوه .	١٨٩٨
أحدها :	١٨٩٧
الاعتراض على هذا الوجه ومناقشته .	١٨٩٧
الجواب عن هذا الاعتراض .	١٩٠١
اعتراض .	١٩٠٣
الجواب عنه .	١٩٠٣

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الاعتراض الثالث .	١٩٠٦
الجواب عن الاعتراض الرابع .	١٩٠٧
ثانيها :	١٩٠٧
ثالثها :	١٩٠٩
الاحتجاج من المعقول بوجوه عامة والجواب عنها .	١٩١٦
أما الدليل الخاص وجوه .	١٩١٩
أحدها : ومناقشته .	١٩٢٠
وجوه تدل على أن كلمة "ما" تتناول العقلاء وغيرهم .	١٩٢٣
الجواب عن هذه الوجوه .	١٩٢٣
ثانيها : ومناقشته .	١٩٢٨
ثالثها :	١٩٣٢
رابعها :	١٩٣٣
خامسها :	١٩٣٥
اعتراض على هذا الوجه بالتفريق بين النسخ والتخصيص	١٩٣٥
الجواب عن هذا الاعتراض .	١٩٣٦
سادسها : ومناقشته .	١٩٤٠
الدليل على جواز تأخير بيان النكرة .	١٩٤١
الوجوه الدالة على أن بنى اسرائيل أمروا بذبح بقرة معينة	١٩٤١
أحدها :	١٩٤١
ثانيها : ومناقشته .	١٩٤٢
ثالثها :	١٩٤٤
اعتراض على الوجه الثالث .	١٩٤٥
هذا الاعتراض معارض بوجوه .	١٩٤٦

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن هذه الوجوه .	١٩٤٦
الذى يدل على تأخير بيان الأسماء الشرعية .	١٩٥٠
الذى يدل على جواز تأخير النسخ .	١٩٥١
احتج المخالف بوجوه .	١٩٥٢
أحدها : وجوابه .	١٩٥٣
ثانيها : وجوابه .	١٩٥٤
ثالثها : وجوابه .	١٩٥٨
المسألة الخامسة : فى جواز التدرج فى البيان .	١٩٦٠
القائلون بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ذهب أكثرهم إلى القول بجواز التدرج فى البيان والدليل على ذلك .	١٩٦٠
وذهب الأقلون إلى أنه لا يجوز ، حجتهم ومناقشتها .	١٩٦٣
المسألة السادسة : فى جواز تأخير تبليغ الوحى للرسول .	١٩٦٤
ذهب الجمهور إلى تجويزه ، ومنع الباقون .	١٩٦٤
حجة المجوزين .	١٩٦٥
حجة الباقين والجواب عنها .	١٩٦٦
المسألة السابعة : اختلفوا القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فى جواز إسماع المكلف العام من غير إسماعه ما يخصه ، فذهب الأكثرون منهم إلى تجويزه والأقلون إلى المنع .	١٩٦٦
حجة الجمهور .	١٩٦٧
احتج الأقلون بوجوه والجواب عنها .	١٩٦٩
تنبيـــه .	١٩٧١

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع الثامن)	
الكلام فى النص والظاهر والتأويل	١٩٧٥
وهو مرتب على مقدمة ومسائل .	١٩٧٥
المقدمة فى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة .	١٩٧٥
تعريف النص فى اللغة والاصطلاح .	١٩٧٥
شرح التعريف الأول .	١٩٧٥
التعريف الثانى .	١٩٧٧
التعريف الثالث .	١٩٧٧
تعريف الظاهر فى اللغة والاصطلاح .	١٩٧٨
التعريف الأول وشرحه .	١٩٧٨
التعريف الثانى وشرحه .	١٩٧٩
تعريف التأويل فى اللغة والاصطلاح .	١٩٨٠
مناقشة تعريف الغزالى .	١٩٨٠
تعريف المصنف للتأويل .	١٩٨١
شرح هذا التعريف .	١٩٨١
حد التأويل الصحيح .	١٩٨٢
المسألة الأولى : ذهب الشافعى إلى أنه إذا أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة فإن له أن يختار أربع منهن وكذا إذا أسلم على أختين .	١٩٨٣
قال أبو حنيفة إن وقع العقد على التفريق واختار الأوائل منهن صح وإلا فلا .	١٩٨٣
حجة الشافعى .	١٩٨٣
أول الخصم حجة الشافعى من ثلاثة وجوه .	١٩٨٥

الموضوع	رقم الصفحة
تضعيف هذه التأويلات : تضعيف الأول .	١٩٨٥
تضعيف التأويل الثانى .	١٩٨٨
تضعيف التأويل الثالث .	١٩٨٨
اعتراض .	١٩٩١
الجواب عنه .	١٩٩٣
المسألة الثانية : تمسك الشافعى فى أن نكاح المرأة نفسها باطل بقوله عليه السلام "أيما امرأة نكحت نفسها ... الحديث" .	١٩٩٣
تأويل الخصم ما تمسك به الشافعى بتأويلات ثلاثة ومناقشتها .	١٩٩٤
المسألة الثالثة : تمسك الشافعى فى عدم جواز الربدال فى باب الزكاة بقوله عليه السلام " فى أربعين شاة شاة " .	١٩٩٧
رأى الحنفية وحجته .	١٩٩٩
تضعيف تأويلهم من وجهين .	٢٠٠٠
المسألة الرابعة : ومن التأويلات البعيدة تأويل يخالف ظاهر اللفظ .	٢٠٠٤
اعتراض والجواب عنه .	٢٠٠٦
المسألة الخامسة : من التأويلات البعيدة تأويل قوله عليه السلام "من ملك ذا رحم محرم عتق عليه" وتخصيصه بالأصول والفصول .	٢٠٠٨
ومن التأويلات البعيدة تأويل الحنفية لقوله عليه السلام : «لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل» فأولوه بثلاثة أوجه.	٢٠١١

الموضوع	رقم الصفحة
بعد تأويل الطحاوى من وجوه .	٢٠١١
المسألة السادسة : فيما يعرف به ضعف التأويل .	٢٠١٥
المسألة السابعة : من التأويلات البعيدة تأويل يقتضى حمل كلام الله ورسوله على شواذ اللغة والإعراب ونوادرهما .	٢٠١٦
مثاله التمسك بقوله تعالى : ﴿ **وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾ على قراءة الكسر .	٢٠١٦
ضعف هذا التأويل .	٢٠١٨
وجه مذهب الجماهير القائلين بوجوب الغسل .	٢٠١٩
(النوع التاسع)	
الكلام فى المفهوم	٢٠٢٩
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى تحقيق معنى المفهوم وتقسيمه .	٢٠٢٩
تقسيم المفهوم إلى سبعة أقسام .	٢٠٣١
أولها وثانيها وثالثها .	٢٠٣١
رابعها وخامسها .	٢٠٣١
سادسها وسابعها .	٢٠٣٣
تعريف مفهوم الموافقة .	٢٠٣٥
أقسام مفهوم الموافقة .	٢٠٣٧
القطعى .	٢٠٣٧
الظنى .	٢٠٣٨
تعريف مفهوم المخالفة .	٢٠٣٩
المسألة الثانية : فى أن دلالة النص على الحكم فى مفهوم	

الموضوع	رقم الصفحة
الموافقة هل هى لفظية أم قياسية ، فالجمهور على أنها قياسية إلى أنها لفظية .	٢٠٣٩
احتج الأولون بوجوه .	٢٠٤٠
احتج الآخرون بوجوب والجواب عنها .	٢٠٤١
المسألة الثالثة : فى مفهوم الصفة هل يدل على نفى ذلك الحكم عما انتفت عنه تلك الصفة فذهب الشافعى ومالك وأحمد وآخرون إلى أنه يدل على النفى .	٢٠٤٥
وذهب أبو حنيفة وأصحابه والمعتزلة وغيرهم إلى أنه لا يدل على ذلك ..	٢٠٤٦
وفرق أبو عبد الله البصرى فقال بالمفهوم فى الخطاب الوارد لبيان المجمل . . .	٢٠٤٧
وفرق إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب .	٢٠٤٩
وقال الإمام أنه يدل على النفى بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام .	٢٠٤٩
احتج الأولون بوجوه : الأول .	٢٠٥٠
الثانى .	٢٠٥١
ثالثها .	٢٠٥٥
رابعها وخامسها وسادسها .	٢٠٥٥
سابعها .	٢٠٥٧
احتج من لم يقل بكون المفهوم حجة بوجوه أحدها وثانيها ومناقشتها .	٢٠٥٨
ثالثها ورابعها وجوابهما .	٢٠٥٩

الموضوع	رقم الصفحة
خامسها وجوابه .	٢٠٦٠
وسادسها وجوابه .	٢٠٦٠
وسابعها وجوابه .	٢٠٦٥
وثامنها وجوابه .	٢٠٦٦
وتاسعها وجوابه .	٢٠٦٧
وعاشرها وجوابه .	٢٠٦٨
فرعان :	٢٠٦٩
أحدها .	٢٠٦٩
الثانى .	٢٠٧٠
المسألة الرابعة : اختلفوا فى الحكم المعلق على شىء يكمله "إن" هل هو عدم عند عدم ذلك الشىء أو لا ؟	٢٠٧١
ذهب القائلون بمفهوم الصفة وجماعة إلى أنه عدم عند عدمه .	٢٠٧٢
ذهب الباقون إلى أنه ليس كذلك .	٢٠٧٢
احتج الشافعية بوجوه أحدها ومناقشته .	٢٠٧٢
ثانيها ومناقشته .	٢٠٧٦
ثالثها ومناقشته .	٢٠٧٨
رابعها .	٢٠٨٠
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه أحدها .	٢٠٨٠
وجوابه من وجهين .	٢٠٨١
الجواب عن الآية الثانية والثالثة.	٢٠٨٢
الجواب عن الآية الرابعة .	٢٠٨٣

الموضوع	رقم الصفحة
اعتراض .	٢٠٨٤
الجواب عنه .	٢٠٨٥
ثانيها وجوابه .	٢٠٨٦
ثالثها وجوابه .	٢٠٨٦
المسألة الخامسة : في حجية مفهوم الغاية .	٢٠٨٧
ذهب كل من قال بمفهوم الشرط وبعض المنكرين له إلى أن مفهوم الغاية يدل على نفي الحكم عما بعد الغاية .	٢٠٨٨
وذهب الباقون إلى أنه لا يدل عليه .	٢٠٨٨
احتج أصحاب القول الأول بوجوه الأول .	٢٠٨٨
الثاني والثالث .	٢٠٨٨
حجة أصحاب القول الثاني من وجهين .	٢٠٩٠
المسألة السادسة : في أن تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على نفي ذلك الحكم عن غيره من الاعداد أو لا ؟	
اختلفوا فيه وتحقيق القول فيه يستدعي تفصيلاً : أحدها .	٢٠٩٢
وثانيها وثالثها .	٢٠٩٢
رابعها وخامسها .	٢٠٩٢
سادسها وسابعها وثامنها .	٢٠٩٣
تاسعها وعاشرها .	٢٠٩٤
احتج القائلون بمفهوم العدد بوجوه : أحدها .	٢٠٩٤
أجيب عنه بوجوه : أحدها .	٢٠٩٦
ثانيها	٢٠٩٧
ثالثها	٢٠٩٨
رابعها	٢٠٩٨

الموضوع	رقم الصفحة
ثانيها : وجوابه	٢٠٩٩
ثالثها : وجوابه	٢٠٩٩
المسألة السابعة : فى أن تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس لا يدل على نفى الحكم عما عداه خلافاً لأبى بكر الدقاق والحنابلة .	٢١٠١
استدل أصحاب القول الأول بوجوه ، أحدها ، ثانيها ، ثالثها رابعها .	٢١٠٢
احتج أصحاب القول الثانى بوجهين .	٢١٠٤
المسألة الثامنة : فى مفهوم إنما .	
المسألة التاسعة : خلافهم فى مفهوم : لا عالم فى المدينة إلا زيد .	٢١٠٥
المسألة العاشرة : خلافهم فى مفهوم نحو قوله "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم" فذهب بعضهم إلى أنه يدل على الحصر .	٢١٠٦
وأنكره الباقون .	٢١٠٨
احتج القائلون بالحصر بوجهين .	٢١٠٩
احتج أصحاب القول الثانى .	٢١١٠

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع العاشر)	
الكلام فى دلالة أفعال الرسول عليه السلام	
وسكوته وتقريره	٢١١٣
وفيه مسائل :	٢١١٣
المسألة الأولى : فى عصمة الأنبياء .	٢١١٣
لا يمتنع صدور من الأنبياء قبل الأبناء .	٢١١٣
لا يمتنع صدور الذنب من الأنبياء قبل الأبناء .	٢١١٣
ذهب الشيعة إلى امتناعه .	٢١١٣
أما بعد الأبناء فكل معصية تناقض مدلول المعجزة غير جائز عليهم .	٢١١٣
ما يكفر به صحابه لا يجوز منهم وخالف فيه بعض الخوارج .	٢١١٤
أما ما ليس كذلك فعلى أقسام .	٢١١٥
أحدها : ما يكون من باب الاعتقاد الذى لا يكفر صاحبه اختلفوا فيه فمنهم من أباه ومنهم من جوزه .	٢١١٥
ثانيها : ما يكون من باب التبليغ وقد اتفقوا على أنه لا يجوز منهم تغيير وكتمان ما أوحى إليهم عمداً ، واختلفوا فيه على وجه السهو .	٢١١٥
ثالثها : ما يتعلق بالفتوى عن اجتهاد .	٢١١٦
رابعها : ما كان من باب الأفعال فما كان من الكبائر فالأكثرون على أنه لا يجوز عليهم .	٢١١٦
وهؤلاء اختلفوا فى مدركة السمع أو العقل فذهب المحققون كالقاضى وغيره إلى أن مدركه السمع .	٢١١٧

الموضوع	رقم الصفحة
وذهب بعض الشافعية والمعتزلة إلى أم مدركه العقل أيضاً .	٢١١٧
وذهب بعض الحشوية إلى جواز صدور الكبيرة منهم .	٢١١٨
وذهب الأقلون وهم الشيعة إلى امتناعه .	٢١١٨
ما كان من الكبائر ، فإما أن يوجب الخسة والدناءة لفاعله أو لا يكون فالأول اتفقوا على عصمتهم من فعله على جهة التعبد وإن كان الثانى ففيه أربعة مذاهب .	٢١١٩
المختار : أنه لا تجوز منهم الكبيرة لا عمداً ولا سهواً ، وأما الصغيرة فلا تجوز أيضاً عمداً ولكن تجوز سهواً .	٢١٢٠
المسألة الثانية : فى أن مجرد فعل الرسول عليه السلام هل يدل على حكم فى حقنا أو لا ؟ فذهب جماعة إلى أنه للوجوب .	٢١٢١
وذهب آخرون إلى أنه للندب .	٢١٢١
وذهب مالك إلى أنه للإباحة .	٢١٢٢
توقف فيه جمهور المحققين .	٢١٢٢
وذهب قوم إلى عدم الدراية هل هو للندب أو للإباحة أو يشاركه فيه غيره ولا يتعين واحد منها إلا بدليل زائد وهو المختار .	٢١٢٢
وذهب آخرون إلى أنه للحظر .	٢١٢٢
الدليل عى المختار .	٢١٢٣
أدلتهم من القرآن أحدها : ومناقشته .	٢١٢٦
ثانيها : ومناقشته .	٢١٢٩
ثالثها : ومناقشته .	٢١٣١

الموضوع	رقم الصفحة
رابعها : ومناقشته .	٢١٣١
خامسها : ومناقشته .	٢١٣٢
سادسها : ومناقشته .	٢١٣٤
سابعها : ومناقشته .	٢١٣٤
أدلتهم من السنة : أحدها .	٢١٣٥
ثانيها :	٢١٣٥
ثالثها :	٢١٣٦
رابعها :	٢١٣٧
خامسها :	٢١٣٨
الجواب عن هذه الأدلة من السنة من وجوه .	٢١٣٩
دليلهم من الإجماع .	٢١٤١
وجوابه من وجهين .	٢١٤٣
أدلتهم من المعقول فمن وجوه .	٢١٤٣
احتج القائلون بالندب : بالنص والإجماع والمعقول .	٢١٤٧
أدلتهم من النص .	٢١٤٨
دليلهم من الإجماع .	٢١٤٩
دليلهم من المعقول .	٢١٥٠
احتج القائلون بالإباحة .	٢١٥١
المسألة الثالثة : إذا عرف وجه فعل الرسول عليه السلام من الوجوب والندب ولم يعرف أنه بيان لخطاب سابق ولا أنه من خواصه هل يجب علينا التأسي به ، ذهب الجمهور إلى وجوب التأسي به .	٢١٥٣

الموضوع	رقم الصفحة
وذهب البعض إلى أنه لا يجب ذلك .	٢١٥٣
وفصل بعضهم بين العبادات وغيرها .	٢١٥٣
احتج الجمهور بالنص والإجماع والمعقول :	٢١٥٤
أما النص فآيات.	٢١٥٤
أما الإجماع .	٢١٥٧
أما المعقول .	٢١٦٠
حجة من قال بالتفصيل .	٢١٦١
المسألة الرابعة : فى بيان الطرق يعرف كـون الفصل واجباً أو ندباً أو مباحاً .	٢١٦٢
المسألة الخامسة : فى سكوت النبى ﷺ عن إنكار فـعل بين يديه أو فى عصـره مع علمه به هل ينزل منزلة فعله فى كونه مـباحاً أم لا ؟ الحق أنه ينزل .	٢١٦٥
المسألة السادسة : فى التعارض الحاصل بين الفعلين أو بين الفعل والقول.	٢١٦٧
فرع : إذا وقع التعارض بين قـوله العام المتناول له وللأمة وبين فعله الخاص .	٢١٧٥
خلاف العلمـاء بماذا يختص فعله فهل يكون خـاصاً به أم بالأمة ؟.	٢١٧٧

الموضوع	رقم الصفحة
(النوع الحادى عشر)	
الكلام فى النسخ	
وفيه فصول :	٢٢١١
الفصل الأول	
فى النسخ وتعريف الناسخ والمنسوخ	
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى حقيقة النسخ لغة وأقوالهم فى ذلك والاحتجاج لكل قول .	٢٢١٣
المسألة الثانية : فى حده بحسب الاصطلاح والناسخ والمنسوخ .	٢٢١٨
تعريف النسخ وشرحه .	٢٢١٨
تعريف النسخ على وجه يشترك فيه المذهبان .	٢٢٢٤
تعريف الناسخ .	٢٢٢٥
تعريف المنسوخ .	٢٢٢٧
المسألة الثالثة : ذهب كثير من المحققين كالقاضى إلى أن النسخ رفع ، وذهب آخرون منهم الأستاذ إلى أنه بيان .	٢٢٢٨
احتج القاضى بوجوه .	٢٢٢٩
حجة الخصم من وجوه .	٢٢٣١
المسألة الرابعة : فى الفرق بين النسخ والبداء .	٢٢٣٧
النسخ غير البداء وغير مستلزم له .	٢٢٣٩
ذهبت الروافض واليهود إلى أنه يستلزم البداء .	٢٢٣٩
استدلالهم على ذلك وجوابه .	٢٢٤١

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة : فى إثبات النسخ على منكريه .	٢٢٤٤
النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً عند أكثر المتكلمين خلافاً لليهود . الدليل على جواز النسخ من العقل .	٢٢٤٤
الدليل على جواز من الشرع .	٢٢٤٨
الدليل على جواز النسخ الوقوع .	٢٢٥٠
احتج المنكرون للنسخ عقلاً والجواب عنها .	٢٢٥٧
المنكرون له سمعاً حجتهم والجواب عنها .	٢٢٦٢
احتج المنكرون له سمعاً من اليهود بوجهين .	٢٢٦٣
المسألة السادسة : فى نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به .	٢٢٧٢
ذهب الجمهور إلى أنه يجوز خلافاً لـلمعتزلة وكـثير من الفقهاء .	٢٢٧٢
استدلال الأصحاب بوجوه .	٢٢٧٤
واستدل فى المسألة بنسخ وجـوب تقديم الصدقة بين يدى الرسول قبل حضور وقت فعله .	٢٢٨٧
واستدل فى المسألة بمصالحة النبى ﷺ للمشركين فى الحديبية .	٢٢٨٨
احتجوا بوجهين .	٢٢٩٠
المسألة السابعة : فى جواز النسخ إلى غير بدل .	٢٢٩٣
يجوز نسخ الشىء لا إلى بدل خلافاً لقوم من أهل الظاهر	٢٢٩٣
أدلة الجمهور .	٢٢٩٣
احتجوا بوجهين .	٢٢٩٥
المسألة الثامنة : فى النسخ بالأخف والأثقل .	٢٢٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
اختلفوا فى جواز النسخ ببدل أثقل فذهب بعضهم إلى جوازه .	٢٢٩٨
وذهب أهل الظاهر وآخرون إلى عدم جوازه .	٢٣٠١
حجة من جوزه .	٢٣٠٢
حجة من منعه .	٢٣٠٤
المسألة التاسعة : فى أنه يجوز نسخ الحكم المؤكد بالتأييد وقال آخرون لا يجوز .	٢٣٠٤
حجة أصحاب القول الأول من وجهين .	٢٣٠٧
المسألة العاشرة : يجوز نسخ التلاوة والحكم وخالف فيه البعض الدليل على جوازه الوقوع .	٢٣٠٧
أقوال العلماء فى نسخ التلاوة وبقاء الحكم أو نسخ الحكم مع بقاء التلاوة .	٢٣٠٧
أدلة من قال بجوازه .	٢٣٠٨
أدلة من قال لا يجوز .	٢٣١٢
المسألة الحادية عشرة : أقوال العلماء فى ثبوت حقيقة النسخ وحكمه فى حق من لم يبلغه الخبر حيث ثبت ذلك مع العلم .	٢٣١٤
المسألة الثانية عشرة : اختلفوا فى أن كل واحد من الأحكام هل هو قابل للنسخ أم لا؟ فذهب الشافعية إلى تجويزه.	٢٣١٥
وذهب المعتزلة إلى أن من الأحكام ما لايقبل ذلك .	٢٣١٦
المسألة الثالثة عشرة : فى نسخ الخبر .	٢٣١٧

الموضوع	رقم الصفحة
إذا كان الخبر خبراً لا عما يجوز تغييره ففى نسخه خلاف، فذهب أبو على وأبو هاشم وغيرها إلى أنه لا يجوز نسخه .	٢٣١٧
وذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريين إلى أنه يجوز .	٢٣١٩
وفصل بعضهم بين الماضى والمستقبل فجوزه فى الثانى دون الأول .	٢٣١٩
أدلة من قال بالجواز .	٢٣٢٠
احتج أصحاب القول الثانى بوجهين .	٢٣٢٠
الفصل الثانى	
فى الناسخ والمنسوخ	
وفيه مسائل :	٢٣٢٥
المسألة الأولى : القائلون : بجواز نسخ القرآن : اتفق أكثرهم على أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن . . .	٢٣٢٥
نسخ المتواتر بالآحاد اختلفوا فيه .	٢٣٢٧
حجة من قال أنه غير واقع وهم الأكثرون .	٢٣٢٧
حجة من قال أنه واقع من وجوه .	٢٣٢٨
المسألة الثانية : نسخ الكتاب بالسنة المتواترة يجوز عند الجمهور خلافاً للشافعى وجماعة .	٢٣٣٩
حجة من قال بالجواز .	٢٣٤٢
حجتهم على الوقوع .	٢٣٤٢
حجة من قال بعدم جوازه من وجوه ومناقشتها .	٢٣٤٦

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثالثة : فى نسخ السنة المتواترة بالكتاب .	٢٣٥٧
يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب ونقل عن الشافعى أنه لا يجوز .	٢٣٥٧
احتج الجمهور على جوازه أولاً ثم على وقوعه ثانياً والوقوع من وجوه .	٢٣٥٧
احتج أصحاب القول الثانى بوجوه .	٢٣٦٠
المسألة الرابعة : فى أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ به ولا بغيره والحكم الثابت بغير الإجماع وبه لا ينسخ به أيضاً .	٢٣٦٦
حجة المخالف فيه .	٢٣٧١
المسألة الخامسة : فى نسخ حكم القياس ونسخ حكم غير به، فإما أن يكون فى زمان الرسول أو بعده فإن كان فى زمانه فيمكن نسخه مع أصله وخالف فيه بعضهم .	٢٣٧٣
نسخ حكم غير القياس به فمنهم من جوزه ومنهم من منع ومنهم من فرق .	٢٣٧٦
المسألة السادسة : فى نسخ المفهوم والنسخ به .	٢٣٧٩
اختلفوا فى نسخ الأصل بدون الفحوى أو نسخ الفحوى بدون الأصل فذهب الشافعية والمعتزلة إلى أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى وخالف فيه الحنفية .	٢٣٧٩
حجة الجمهور ، الجواب عنها .	٢٣٨١
نسخ الفحوى بدون الأصل غير جائزة عند أبى الحسين البصرى وتردد فيها القاضى عبد الجبار .	٢٣٨١

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث	
فيما اختلف فيه أنه ناسخ وليس هو بناسخ	
وفيه مسائل :	٢٣٨٧
المسألة الأولى : فى الزيادة على النص هل هى نسخ أم لا؟ .	٢٣٨٧
اختلفوا فى زيادة ركعة فى الصلاة وزيادة التغريب على الجلد وزيادة صفة الإيمان فى مطلق الرقبة . . .	٢٣٨٨
فذهب الشافعى وجماعة أنه لا يكون نسخاً .	٢٣٨٩
وذهبت الحنفية إلى أنه نسخ .	٢٣٨٩
ومنهم من فصل وذكر فيه وجوهاً ، أحدها ، ثانيها .	٢٣٨٩
ثالثها ، رابعها .	٢٣٩٠
خامسها : وهو طريقة أبى الحسين البصرى .	٢٣٩١
فروع : الفرع الأول :	٢٣٩٣
الفرع الثانى :	٢٣٩٧
الفرع الثالث :	٢٣٩٧
الفرع الرابع :	٢٣٩٨
الفرع الخامس :	٢٣٩٨
الفرع السادس :	٢٣٩٨
الفرع السابع :	٢٤٠٢
الفرع الثامن :	٢٤٠٤
الفرع التاسع :	٢٤٠٥
تنبيه .	٢٤٠٦
المسألة الثانية : فى إسقاط شىء من العبادة .	٢٤٠٧

الموضوع	رقم الصفحة
إسقاط ما يتوقف عليه صحة العبادة فذهب جماعة إلى أن ذلك لا يكون نسخاً ومنهم من قال يكون نسخاً .	٢٤٠٧
ومنهم من فصل بين الشرط والجزاء .	٢٤٠٨
احتج الأولون .	٢٤٠٨
احتجوا بوجهين وجوابهما .	٢٤٠٩
المسألة الثالثة : فى أن نسخ أصل القيـاس هو نسخ للفرع أم لا ؟ منهم من قال أنه نسخ خلافاً للحنفية .	٢٤١٢
خاتمة فى طريقة معرفة الناسخ والمنسوخ .	٢٤١٤
(النوع الثانى عشر) **الكلام فى الإجماع**	٢٤٢١
تعريف الإجماع لغة .	٢٤٢١
تعريف الإجماع اصطلاحاً .	٢٤٢٢
تعريف النظام.	٢٤٢٣
الفصل الأول **فى الإجماع** **وفيه مسائل :**	٢٤٢٧
المسألة الأولى : فى إمكان وقوع الاجمـاع ، وإمكان الاطلاع عليه .	٢٤٢٩
أدلة القائلين بإحالة إمكان وقوع الإجماع	٢٤٢٩
أدلة القائلين بإمكان وقوعه لكن زعموا أنه لا طريق لنا إلى معرفته .	٢٤٣٢

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فى كون الإجماع حجة .	٢٤٣٥
مذهب جماهير السلف والخلف أن إجماع أمة محمد - ﷺ - حجة .	٢٤٣٥
مذهب الخوارج والنظام والشيعة أنه ليس بحجة .	٢٤٣٦
أدلة الجماهير من الكتاب .	٢٤٣٦
الاعتراضات على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى** ﴾ الآية على حجية الإجماع .	٢٤٣٧
تشنيع الإمام الرازى على الفقهاء بأنهم أبتوا الإجماع بعموم الآيات والأخبار .	٢٤٤٧
الجواب على الاعتراضات المتعلقة بقوله تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول** ﴾ الآية .	٢٤٤٨
جواب أبى الحسين البصرى .	٢٤٤٨
جواب الإمام الرازى	٢٤٥١
الأولى كما ذكره المصنف	٢٤٥٥
قوله تعالى : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس** ﴾ ووجه الاحتجاج به	٢٤٦٥
الاعتراض على هذا الدليل .	٢٤٦٧
الجواب على الاعتراض.	٢٤٧٠
قوله تعالى : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾	٢٤٧٤
الاعتراض على الاحتجاج بهذه الآية .	٢٤٧٦
التمسك بقوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله**	

الموضوع	رقم الصفحة
وكونوا مع الصادقين ﴾ .	٢٤٧٩
الاعتراض على الاحتجاج بهذه الآية قوله تعالى : ﴿ فإن تنــازعتم فى شىء فـردوه إلى الله والرسول ﴾.	٢٤٨٠
الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية.	٢٤٨٠
التمسك بقوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ .	٢٤٨١
التمسك بالسنة .	٢٤٨٢
طرق الأصوليين فى الاستدلال بالسنة.	٢٤٨٣
الطريقة الأولى : ادعاء التواتر المعنوى.	٢٤٨٩
قدح الإمام فى هذا النوع من الاستدلال.	٢٤٨٩
مناقشة المصنف لهذا القدح.	٢٤٩٠
الطريقة الثانية : وتقريرها من وجوه.	٢٤٩٠
الطريقة الثالثة : أن نجعل هذه الأخبــار من باب الآحاد ، ونتمسك بواحد منها أو أكثر .	٢٤٩٢
الوجه المعقول الذى عول عليه إمام الحرمين.	٢٤٩٦
اعتراض الإمام على هذه الأدلة.	٢٤٩٩
جواب المصنف على اعتراض الإمام .	٢٥٠٠
وجه آخر من المعقول .	٢٥٠١
أدلة المنكرين للإجماع من الكتاب .	٢٥٠١
جواب المصنف عليها.	٢٥٠١
أدلة المنكرين للإجماع من السنة .	٢٥٠٢
جواب المصنف عليها.	٢٥٠٣
أدلة المنكرين للإجماع من المعقول وجواب المصنف عليها.	٢٥٠٣

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثالثة : فى وجه الاستدلال الشيعة على أن الإجماع حجة.	٢٥٠٨
مناقشة المصنف لهذا الاستدلال .	٢٥١٢
	٢٥١٢
الفصل الثانى	
فيما اختلف فيه أنه من الإجماع	
وفيه مسائل :	٢٥٢٧
المسألة الأولى : إذا اختلفت الأمة فى مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم أحداث قول ثالث أم لا ؟	٢٥٢٧
ذكر مذاهب العلماء فى ذلك.	٢٥٢٧
أدلة المانعين منه مطلقاً .	٢٥٣٠
مناقشة أدلتهم.	٢٥٣٠
أدلة المجوزين مطلقاً.	٢٥٣٢
مناقشة أدلتهم .	٢٥٣٢
المسألة الثانية : أهل العصر إذا لم يفصل بين المسألتين ، فهل يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما أم لا ؟.	٢٥٣٤
يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما أم لا ؟.	٢٥٣٤
ذكر مذاهب العلماء فى ذلك.	٢٥٣٤
أدلة المجوزين مطلقاً.	٢٥٣٥
أدلة المانعين منه مطلقاً.	٢٥٣٩
المسألة الثالثة : يجوز حصول الإجماع فى مسألة بعد الخلاف فيها سواء كان قبل استقرار الخلاف ، وتفصيل المذاهب ، ومضى أربابها عليها مدة ،	

الموضوع	رقم الصفحة
أو بعد ذلك كله.	٢٥٤٠
دليل الجمهور.	٢٥٤٠
أدلة الصيرفى والجواب عنها.	٢٥٤١
أن يختلف أهل العصر الأول فى المسألة على قولين ، ثم يتفق أهل العصر الثانى على أحد ذينك القولين.	٢٥٤٣
أدلة الجمهور.	٢٥٤٥
أدلة الإمام أحمد والصيرفى ومن وافقهما ومناقشتها.	٢٥٤٩
أن يختلف أهل العصر الأول فى المسألة على قولين ثم يموت أصحاب أحد القولين ، أو يكفروا ، فهل يصير القول الآخر مجمعاً عليه أم لا ؟.	٢٥٥١
المسألة الرابعة : انقراض العصر ليس بشرط فى انعقاد الإجماع.	٢٥٥٣
ذكر مذاهب العلماء.	٢٥٥٣
أدلة الأكثرين.	٢٥٥٣
أدلة المخالف ومناقشتها.	٢٥٥٦
المسألة الخامسة : إذا قال بعض المجتهدين من أهل العصر قولا فى المسائل التكليفية الاجتهادية ، وعرفه الباقون ولم يظهر منهم فى ذلك إنكار عليه فهل يكون ذلك إجماعاً أم لا ؟ (مسألة الإجماع السكوتى) .	٢٥٦٧
ذكر مذاهب العلماء.	٢٥٦٧
أدلة القائلين بأنه ليس بإجماع ولا حجة.	٢٥٦٨
الاعتراضات على هذه الأدلة.	٢٥٦٩

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة القائلين بحجة الإجماع السكوتى .	٢٥٧٣
مناقشة هذه الأدلة.	٢٥٧٣
حجة على بن أبى هريرة.	٢٥٧٤
فرع : فيما إذا قال بعض أهل العصر من أهل الحل والعقد قولاً ، أو حكم بحكم وانتشر ولم يعرف له مخالف هل يكون إجماعاً وحجة أم لا ؟.	٢٥٧٥
المسألة السادسة : أهل العصر الأول إذا استدلوا بدليل على حكم أو استبطوا منه وجه دلالة ، أو ذكروا له تأويلا وأهل العصر الثانى تمسكوا بغير ذلك لم يجزأ إبطال الأول وفاقا.	٢٥٧٦
حجج الفريقين.	٢٥٧٦
المسألة السابعة : فى إجماع أهل المدينة .	٢٥٧٩
اختلاف أصحاب مالك فى توجيه مذهبه.	٢٥٧٩
حجة الجماهير.	٢٥٨١
حجة مالك.	٢٥٨٢
مناقشة أدلة مالك.	٢٥٨٢
المسألة الثامنة : إجماع العترة.	٢٥٨٨
أدلة الجمهور.	٢٥٨٨
أدلة المخالف .	٢٥٩٠
مناقشة أدلة المخالف.	٢٥٩١
المسألة التاسعة : إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة مع مخالفة غيرهم لهم خلافاً لأبى حازم وهو راوية عن الإمام أحمد.	٢٥٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
وكذلك إجماع الشيخين أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما - ليس بحجة مع مخالفة الغير لهما.	٢٥٩٨
دليل الجمهور .	٢٥٩٨
دليل المخالف.	٢٦٠٠
الجواب عن أدلة المخالف.	٢٦٠٠
المسألة العاشرة : إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين حالة الإجماع ليس بحجة عند الأكثرين والخلاف فيه مع فريقين.	٢٦٠١
أدلة الجمهور.	٢٦٠١
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٠١
المسألة الحادية عشرة : المجتهد إذا اعتقد فى الأصول ما يوجب تكفيره لا يعتبر قوله فى انعقاد الإجماع وفاقا.	٢٦٠٩
وأما إذا اعتقد ما لم يوجب التكفير بل يوجب التبديع والتضليل فها هنا اختلفوا فى اعتبار قوله فى الإجماع.	٢٦٠٩
فرعان :	
أحدهما : إذا ثبت كفر المخالف فى الأصول فلا يعتبر خلافه بعد ذلك.	٢٦١٢
ثانيهما : فيما إذا خالف بعض الفقهاء الإجماع الذى خالف فيه المبتدع.	٢٦١٢
المسألة الثانية عشرة : الاتفاق الحاصل من الأكثر .	٢٦١٤
ذكر مذاهب العلماء فى ذلك .	٢٦١٤
أدلة الجمهور .	٢٦١٤

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦١٥
المسألة الثالثة عشرة : المجتهد الخامل يعتبر قوله فى الإجماع عند الجمهور خلافاً لبعض الشاذين.	٢٦٣٠
دليل الجمهور.	٢٦٣٠
دليل المخالف والجواب عنه.	٢٦٣٠
الفصل الثالث	
فيما يصدر عنه الإجماع	
وفيه مسائل:	٢٦٣٣
المسألة الأولى : مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن مستند شرعى نحو الأدلة والأمارة .	٢٦٣٣
وقال قوم يجوز أن يحصل بالبخت والمصادفة.	٢٦٣٣
أدلة الجمهور.	٢٦٣٣
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٣٦
المسألة الثانية : هل يجوز وقوع الإجماع عن أمارة.	٢٦٣٨
ورذا كان ذلك جائزاً فهل وقع ؟.	٢٦٣٨
ذكر مذاهب العلماء فى ذلك.	٢٦٣٨
أدلة الجمهور.	٢٦٣٩
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٤٠
المسألة الثالثة : الإجماع الموافق لدليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مستنداً إلى ذلك الدليل عند الجماهير	٢٦٤٤

الموضوع	رقم الصفحة
وقال أبو عبد الله البصرى : أنه يكون مستنداً إليه.	٢٦٤٤
الفصل الرابع	
فى المجمعين	
وفيه مسائل :	٢٦٤٧
المسألة الأولى : لا يعتبر فى الإجماع اتفاق جميع الأمة من وقت الرسول - ﷺ - إلى يوم القيامة.	٢٦٤٧
لا يعتبر فى الإجماع قول الخارج عن الملة.	٢٦٤٧
الاختلاف فى اعتبار قول العوام.	٢٦٤٧
أدلة الجمهور.	٢٦٤٨
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٤٨
الاختلاف فى الأصولى الذى ليس بفقيه ، والفقيه الذى ليس بأصولى .	٢٦٥١
المسألة الثانية : ذهب الأكثرون إلى أنه لا يشترط فى المجمعين أن يكونوا بالغين حد التواتر .	٢٦٥٤
الحكم فيما إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد.	٢٦٥٤
المسألة الثالثة : إجماع غير الصحابة حجة خلافاً لأهل الظاهر وأحمد بن حنبل فى إحدى الراويتين.	٢٦٥٧
أدلة الجمهور ومناقشتها.	٢٦٥٧
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٥٩

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الخامس	
فى بقية مسائل الإجماع	
وفيه مسائل:	٢٦٦٥
المسألة الأولى : الإجماع المروى بطريق الآحاد .	٢٦٦٥
ذكر المذاهب فى ذلك.	٢٦٦٥
أدلة القائلين بحجيته.	٢٦٥٥
أدلة القائلين بعدم حجيته.	٢٦٥٥
المسألة الثانية : الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الأكثرين خلافا لبعضهم .	٢٦٦٨
أدلة الأكثرين .	٢٦٦٨
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٦٦٨
المسألة الثالثة : ذهب الجماهير إلى أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع اثبت على خلافه.	٢٦٧٠
وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أن ذلك غير ممتنع.	٢٦٧٠
المسألة الرابعة : الإجماع لا يعارضه دليل.	٢٦٧١
المسألة الخامسة : الإجماع حجة فى كل شىء لا تتوقف صحته عليه.	٢٦٧٢
الاختلاف فى حجيته فى الأمور الدنيوية كالآراء فى الحروب ، وترتيب أمور الرعية ، وتدبير الجيوش.	٢٦٧٢
المسألة السادسة : مذهب الجماهير امتناع ارتداد كل الأمة.	٢٦٧٤
وقال قوم : يجوز ذلك.	٢٦٧٤
دليل الجمهور.	٢٦٧٤
دليل المجوزين وجوابه.	٢٦٧٥

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة السابعة :في أنه هل يجوز أن تنقسم الأمة إلى قسمين ، وكل واحد منها مخطئ في مسألة أخرى غير مسألة صاحبه ؟.	٢٦٧٦
المسألة الثامنة : هل يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به ؟.	٢٦٧٧
فرع : هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم فيه .	٢٦٧٨
المسألة التاسعة : جاحد الحكم المجمع عليه من حيث أنه مجمع عليه بإجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء.	٢٦٧٩
دليل الجمهور.	٢٦٧٩
(النوع الثالث عشر)	
الكلام فى الأخبار	
وهو مرتب على مقدمة وفصول	٢٦٩٥
أما المقدمة ففيها مسائل :	٢٦٩٥
المسألة الأولى : فى حقيقة الخبر وحده.	٢٦٩٧
زعم الإمام أنه غنى عن التحديد لضرورته.	٢٦٩٨
استدل على ضرورته بوجهين.	٢٦٩٨
مناقشة هذا الاستدلال.	٢٦٩٨
الأكثرون على أنه يحد ، وهؤلاء اختلفوا فى حده.	٢٧٠٠
تعريف الخبر عند أكثر المعتزلة.	٢٧٠٠
مناقشة هذا التعريف .	٢٧٠٠

الموضوع	رقم الصفحة
تعريف أبى الحسين البصرى.	٢٧٠٣
مناقشة هذا التعريف.	٢٧٠٤
الأولى فى تعريفه كما يراه المصنف.	٢٧٠٥
المسألة الثانية : قيل : لابد فى الخبر من الإرادة .	٢٧٠٦
المسألة الثالثة : ذهب الجماهيـر إلى أن الخبر لا يخلو عن كونه صدقاً ، أو كذباً ،لأنه إما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه أولاً ، الأول صدق والثانى كذب .	٢٧٠٧
قال الجاحظ : قد يخلو عنهما.	٢٧٠٧
قال المصنف : والحق أن الخلاف فى المسألة لفظى .	٢٧٠٧
دليل الجمهور ومناقشته.	٢٧٠٨
أدلة الجاحظ والجواب عنها.	٢٧٠٨
خاتمة فى تقسيم الخبر.	٢٧١٢
الفصل الأول	
فى الخبر الذى يقطع بصدقه	
وينقسم إلى ما سبيله التواتر أو غيره .	٢٧١٣
القسم الأول	
فى التواتر	
وفيه مسائل :	٢٧١٥
المسـألة الأولى : فى معنى التواتر لغة واصطلاحاً.	٢٧١٥
المسألة الثانية : الأكثرون على أن الخبـر المتواتر يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية والبراهمة.	٢٧١٦

الموضوع	رقم الصفحة
دليل الجمهور.	٢٧١٦
ما اعترض به على دليل الجمهور.	٢٧١٨
الجواب عن الاعتراضات من جهة الإجمال والتفصيل.	٢٧٢٣
المسألة الثالثة : ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل بالتواتر ضرورى .	٢٧٢٧
ذهب الكعبى وأبو الحسين البصرى والدقاق وإمام الحرمين إلى أنه نظرى.	٢٧٢٧
رأى الغزالى.	٢٧٢٨
ذهب المرتضى إلى التوقف.	٢٧٢٨
دليل الجمهور ومناقشته.	٢٧٢٨
دليل القائلين بأنه نظرى ومناقشته.	٢٧٣٠
المسألة الرابعة : ما استدل به أبو الحسين البصرى على أن خبر أهل التواتر صدق.	٢٧٣٤
مناقشة الإمام الرازى والمصنف لهذا الاستدلال.	٢٧٣٧
تنبيه : إن قيل : أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر نظرى فهو بطريق التوليد .	٢٧٣٨
المسألة الخامسة : فى شروط الخبر المتواتر.	٢٧٣٩
أحدها : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين به ولا ظانين.	٢٧٣٩
ثانيها : أن يكون ذلك العلم ضرورياً مستفاداً من الحس.	٢٧٣٩
ثالثها : أن يكونوا بالغين فى الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب .	٢٧٤٠
رابعها : استواء الطرفين والواسطة.	٢٧٤٠

الموضوع	رقم الصفحة
خامسها : أن السامع غير عالم بما أخبر به اضطراراً .	٢٧٤٠
المسألة السادسة : من شروط الخبر المتواتر أن يكون المخبرون عدداً لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، اختلاف الأصوليين فى هذا الشرط.	٢٧٤١
قال القاضى الباقلانى : أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم ألبتة وأتوقف فى الخمسة ، ودليله.	٢٧٤١
مناقشة دليل الباقلانى.	٢٧٤٢
اختلافهم فى تحديد العدد الذى يحصل به التواتر.	٢٧٤٥
المسألة السابعة : لا يعتبر فى المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد.	٢٧٤٦
المسألة الثامنة : لا يشترط فيهم أن يكونوا مختلفى الأديان والأنساب والأوطان.	٢٧٤٧
المسألة التاسعة : لا يشترط أن يكون فيهم معصوم.	٢٧٤٧
لا يشترط فيهم العدالة ، ولا الإسلام.	٢٧٤٨
لا يشترط فيهم أن لا يكونوا محمولين على الإخبار بالسيف.	٢٧٤٨
لا يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة والمسكنة.	٢٧٤٨
المسألة العاشرة : لا يشترط فى السامعين أن لا يكونوا على اعتقاد نفى موجب الخبر لشبهة أو تقليد.	٢٧٥٠
المسألة الحادية عشرة : هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة إلى سائر الاشخاص بإخبار عدد التواتر الذى حصل العلم بخبرهم ؟ .	٢٧٥١
ذكر اختلاف العلماء فى ذلك.	٢٧٥١

الموضوع	رقم الصفحة
حجج الفريقين.	٢٧٥١
المسألة الثانية عشرة : فى التواتر المعنوى.	٢٧٥٢
الأخبار المختلفة الكثيرة الصادرة من عدد التواتر إذا اشتركت فى معنى كلى فإنه يصير ذلك المعنى الكلى متواتراً .	٢٧٥٢
القسم الثانى	
فى الأخبار التى سبيل صدقها غير التواتر	
وهو ينقسم إلى صنفين : متفق عليه ، ومختلف عليه.	٢٧٥٣
أما الصنف الأول فأنواع :	٢٧٥٣
أحدها : الخبر الذى عرف مخبره بالضرورة.	٢٧٥٣
ثانيها : الخبر الذى عرف مخبره بالنظر والاستدلال .	٢٧٥٣
ثالثها : خبر الله تعالى ، وصدقه متق عليه بين المليين وأرباب الديانات ، لكنهم اختلفوا فى الدلالة عليه .	٢٧٥٤
المسلك الأول من سلكى الفريقين.	٢٧٥٤
المسلك الثانى.	٢٧٥٤
الاعتراض على المسلك الثانى والجواب عنه.	٢٧٥٤
المسلك الذى اختص به الأشاعرة.	٢٧٥٦
المسلك الذى اختص به القائلون بالتحسين والتقبيح وهم المعتزلة.	٢٧٥٦
اعتراض الإمام الرازى على هذا المسلك ومناقشته.	٢٧٥٧
ورابعها : خبر الرسول - ﷺ - ودليل صدقه.	٢٧٥٩

الموضوع	رقم الصفحة
كلام الشيخ الغزالى فى الدلالة على صدق هذا النوع ومناقشته .	٢٧٥٩
اعتراض آخر والجواب عنه.	٢٧٦٠
وخامسها : خبر مجموع الأمة.	٢٧٦٢
وسادسها : خبر من صدقه الله تعالى أو صدقه رسوله أو مجموع الأمة.	٢٧٦٢
وسابعها : خبر الجمع العظيم البالغ إلى حد التواتر.	٢٧٦٢
وثامنها : خبر من لم يصدق قط : « أنا كاذب ».	٢٧٦٢
الثانى فيما اختلف فى صدقه من طرق صدق الخبر غير المتواتر وفيه مسائل :	٢٧٦٣
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن القرائن إذا احتفت بخبر الواحد ، هل تدل على صدقه أم لا ؟.	٢٧٦٣
دليل القائلين بأن احتفاف القرائن بالخبر يفيد العلم.	٢٧٦٣
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٧٦٤
المسألة الثانية : إذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شيء محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم وسكتوا عن تكذيبه كان ذلك دليلاً عل صدقه عند قومه ، وخالف فيه آخرون.	٢٧٦٧
المسألة الثالثة : إذا أخبر واحد بين يدى الرسول - ﷺ - وسكت الرسول - ﷺ - عن تكذيبه ، وعلم عدم ذهوله - ﷺ - عما يقوله فهل يدل ذلك على صدقه أم لا ؟ .	٢٧٦٩
المسألة الرابعة : إجماع الأمة على موجب خبر لا يدل	

الموضوع	رقم الصفحة
على القطع بصدقه خلافاً للكرخى وأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى .	٢٧٧١
المسألة الخامسة : قال بعض الشيعة : بقاء النقل ، مع توافر الدواعى على إبطاله يدل على صحته قطعاً.	٢٧٧٣
المسألة السادسة : اختلفوا فى أن شطر الأمة إذا قبل الحديث وعمل بمقتضاه ، أو احتج به فى مسألة علمية ، والشطر الآخر اشتغل بتأويله هل يدل ذلك على صحته على وجه القطع .	٢٧٧٥
الفصل الثانى	
فى الخبر الذى يقطع بكذبه	
وفيه مسائل :	٢٧٧٩
المسألة الأولى : الخبر الذى يكون على خلاف ما علم وجوده بالضروة أو على خلاف ما علم وجوده بنظر العقل خبر من لم يكذب قط : أنا كاذب.	٢٧٧٩
المسألة الثانية : الواحد إذا انفرد بنقل ما لو وجد لتوفرت الدواعى على نقله.	٢٧٨٠
دليل الجمهور.	٢٧٨٠
الاعتراض عليه.	٢٧٨٢
أدلة المخالف.	٢٧٨٢
الجواب عنها.	٢٧٨٧
المسألة الثالثة : الخبر الذى يروى فى وقت قد استقرت فيه	

الموضوع	رقم الصفحة
الأخبار فلم يوجد بعد الفحص والتفتيش .	٢٧٩٠
المسألة الرابعة : فى أن الأخبار المروية عنه - ﷺ - قد وقع فيها ما يقطع بكذبه.	٢٧٩١
الفصل الثالث	
فى الخبر الذى لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبر الواحد وهو مرتب على أقسام.	٢٨٠٠
القسم الأول	
فى حقيقته	
وما يتعلق به من المسائل :	٢٨٠٠
المسألة الأولى : فى حقيقة خبر الواحد .	٢٨٠٠
المسألة الثانية : خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم عند جماهير العلماء خلافاً لبعض أصحاب الحديث.	٢٨٠١
ما نقل عن الإمام أحمد وبعض أهل الظاهر بإفادة خبر الواحد العلم باطراد ، وما نقل عن بعض العلماء بإفادته العلم لا على وجه الاطراد ومناقشة المصنف لذلك.	٢٨٠٢
حجج القائلين بإفادته العلم والجواب عنها.	٢٨٠٢
المسألة الثالثة : ذهب الأكثرون إلى أنه يجوز ورود التعبد بخبر الواحد عقلاً خلافاً لجماعة من المتكلمين .	٢٨٠٦
أدلة الجمهور.	٢٨٠٧
أدلة المخالف.	٢٨٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن أدلة المخالف.	٢٨٠٨
المسألة الرابعة : القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا فى ورود التعبد به فمنهم من قال: لم يرد التعبد به.	٢٨١٢
ومنهم من قال بورود التعبد به ، وهؤلاء اتفقوا على أن الدليل السمعى دل عليه . واختلفوا فى أن الدليل العقلى هل دل عليه أم لا ؟.	٢٨١٣
فذهب الأكثرون إلى نفيه ، وذهب بعض العلماء إلى أن الدليل العقلى دل عليه أيضاً.	٢٨١٣
أدلة الجمهور على التعبد بخبر الواحد :	٢٨٢٤
النص ، والسنة المتواترة والإجماع ، والقياس والمعقول.	
أما النص فآيات : أحدها : قوله تعالى : ﴿ **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين** ﴾ الآية ووجه الاحتجاج بها .	٢٨١٤
مناقشة هذا الدليل.	٢٨١٥
الجواب على الاعتراضات الواردة على الآية.	٢٨١٥
وثانيها : قوله تعالى : ﴿ **إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا** ﴾	٢٨٢٦
ووجه الاستدلال به من وجوه.	٢٨٢٦
مناقشة هذا الدليل وجوابه .	٢٨٢٩
وثالثها : قوله تعالى : ﴿ **إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى** ﴾	٢٨٣٠
وجه الاستدلال بها .	٢٨٣٠
مناقشة هذا الدليل وما اعترض به عليه .	٢٨٣٠

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الاعتراضات .	٢٨٣٠
وأما السنة المتواترة فهى ما ورى أنه - ﷺ - كان يبعث رسله آحاداً إلى البلاد والنواحى الشاسعة لتعليم الأحكام.	٢٨٣٢
ما اعترض به على هذا الدليل.	٢٨٣٣
الجواب عن الاعتراضات على هذا الدليل.	٢٨٣٣
وأما الإجماع فهو أن أكثر الصحابة عملوا بخبر الواحد ، ولم يصدر من الباقين فى ذلك إنكار فكان إجماعاً .	٢٨٣٥
مناقشة دليل الإجماع .	٢٨٣٥
الجواب عن الاعتراضات على دليل الإجماع .	٢٨٣٥
وأما القياس فهو أن الخبر الواحد مقبول فى الفتوى والشهادات فوجب أن يكون مقبولاً فى الروايات .	٢٨٥٥
مناقشة دليل القياس .	٢٨٥٦
الجواب على الاعتراضات على دليل القياس .	٢٨٥٧
وأما المعقول فمن وجوه : ومناقشتها .	٢٨٥٧
أدلة المنكرين من الكتاب والسنة والمعقول والجواب عنها .	٢٨٦٢
القسم الثانى	
فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد	
وهى تنقسم إلى متفق عليها ، ومختلف فيها .	٢٨٦٥
الصنف الأول : فى الشرائط المتفق عليها وفيه مسائل :	٢٨٦٧
المسألة الأولى : يشترط أن يكون الراوى مكلفا ، وبيان أسباب عدم قبول راوية الصبى .	٢٨٦٩
المسألة الثانية : إذا كان صبيا عند التحمل بالغا عند	

الموضوع	رقم الصفحة
الراوية فانها تقبل لوجوه .	٢٨٧٢
المسألة الثالثة : يشترط أن يكون الراوى مسلما .	٢٨٧٤
اختلاف العلماء فى قبول راوية من كفرناه من أهل القبلة وأدلتهم .	٢٨٧٤
المسألة الرابعة : يشترط أن يكون الراوى عدلا .	٢٨٧٩
الخلاف فى تعريف العدالة .	٢٨٧٩
المسألة الخامسة : الفاسق الذى ترد راويته وفاقا إنما هو الفاسق الذى يعلم فسقه . . .	٢٨٨١
الخلاف فى قبول راوية الفاسق الذى لم يعلم فسقه .	٢٨٨١
أدلة من قال بقبول راويته .	٢٨٨٢
أدلة من قال بعدم قبول راويته ومناقشتها .	٢٨٨٢
المسألة السادسة : يشترط أن يكون الراوى ضابطا لما سمعه .	٢٨٨٥
المسألة السابعة : لا يقبل عند الجمهورية راوية من لم يعرف منه سوى الإسلام وعدم الفسق ظاهرا بل لابد من خبرة باطنة بحاله . . .	٢٨٨٦
وقال أبو حنيفة وأصحابه : يكفى فى قبول الراوية الإسلام والسلامة من الفسق ظاهرا .	٢٨٨٦
أدلة الجمهور .	٢٨٨٦
أدلة الحنفية والجواب عنها.	٢٨٨٩
خاتمة لهذا الصنف .	٢٨٩٤
المسألة الأولى : اختلفوا فى اعتبار العدد فى المزكى والجارح.	٢٨٩٥

رقم الصفحة	الموضوع
٢٨٩٧	المسأله الثانية : اختلفوا فى أنه هل يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل فى قبولهما أم لا ؟
٢٨٩٧	المسألة الثالثة : فى أن الجرح هل يقدم على التعديل أم لا؟
٢٩٠٠	المسألة الرابعة : فى مراتب التعديل .
٢٩٠٠	الحكم بشهادته تعديل.
٢٩٠١	أن يعمل بخبره.
٢٩٠١	أن يروى عنه خبراً فهل هو تعديل له أم لا ؟ اختلفوا فيه
٢٩٠٣	المسألة الخامسة : ترك الحكم بشهادته ، وترك العمل براويته ليس جرحاً .
٢٩٠٤	المسألة السادسة : فى تعديل الصحابة - رضى الله عنهم-
٢٩٠٤	الأصل فى الصحابة العدالة وهو مذهب جمهور السلف والخلف.
٢٩٠٤	آراء المعتزلة .
٢٩٠٥	آراء المبتدعة.
٢٩٠٥	مذهب وأصل بن عطاء.
٢٩٠٦	أدلة الجمهور .
٢٩٠٩	تعريف الصحابى.
٢٩١١	بم تثبت الصحبة.
٢٩١٣	الصنف الثانى من هذا القسم : فيما اختلف فيه أنه شرط وفيه مسائل :
٢٩١٥	المسألة الأولى : مذهب الأكثرين أنه لا يشترط العدد فى الراوى بل يقبل خبر الواحد العدل .
	قال الجبائى : راوية العدل الواحد لا تقبل إلا إذا عضده

الموضوع	رقم الصفحة
ظاهر ، أو قياس ، أو عمل به بعض الصحابة ، أو كان فيهم منتشراً .	٢٩١٥
أدلة الجمهور.	٢٩١٥
أدلة الجبائي والجواب عنها.	٢٩١٧
المسألة الثانية : لا يشترط في الراوي أن يكون معروف النسب خلافاً لقوم.	٢٩١٩
المسألة الثالثة :لا يشترط كون الراوي فقيهاً سواء كانت راويته موافقة للقياس ، أو مخالفة له ، خلافاً للحنفية فيما إذا كانت مخالفة له.	٢٩٢٠
دليل عدم الاشتراط.	٢٩٢٠
أدلة الحنفية والجواب عنها.	٢٩٢٠
المسألة الرابعة : الراوي إذا عرف منه التساهل في حديث الرسول فلا خلاف في أنه لا تقبل راويته.	٢٩٢٢
المسألة الخامسة : لا يشترط أن يكون عالماً بالعربية.	٢٩٢٢
المسألة السادسة : ليس من شرط الراوي أن يكون مكثراً لسماع الحديث.	٢٩٢٢
المسألة السابعة : راوي الأصل إذا لم يقبل الحديث وأنكر الراوية عنه هل يقدح ذلك في راوية الفرع أم لا؟.	٢٩٢٣
ذهب أكثر الحنفية إلى أن ذلك يقدح في راوية الفرع مطلقاً سواء كان الإنكار إنكاراً على وجه الجحود والتكذيب أو على وجه التوقف والنسيان.	٢٩٢٣
وذهب الشافعي ومالك وأكثر المتكلمين إلى التفصيل	

الموضوع	رقم الصفحة
وقالوا: إن كان الإنكار إنكار جحود وتكذيب لم يقبل وإلا قبل.	٢٩٢٥
أدلة الجمهور.	٢٩٢٦
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٩٢٨
القسم الثالث	
فيما اختلف فيه رد خبر الواحد	
وفيه مسائل :	٢٩٣٣
المسألة الأولى : خبر الواحد إذا ورد مخالفاً لدليل آخر مقطوعاً به أو مظنوناً .	٢٩٣٣
ذهب الشافعي وأحمد بن حنبل والكرخي إلى ترجيح الخبر على القياس مطلقاً .	٢٩٣٥
ذهب مالك إلى ترجيح القياس مطلقاً.	٢٩٣٥
ذهب القاضي أبو بكر إلى التوقف .	٢٩٣٦
ذهب عيسى بن أبان إلى أنه كان راوي الخبر عالماً ضابطاً غير متساهل فيما يرويه وجب تقديم الخبر على القياس.	٢٩٣٦
ذهب أبو الحسين البصري إلى أن علة القياس إن كانت منصوصة وكان النص الدال عليها مقطوعاً به كان القياس مقدماً على الخبر .	٢٩٣٧
نقل عن الحنفية أن خبر الواحد إذا خالف الأصول لم يقبل.	٢٩٣٨
أدلة الشافعي وأحمد ومن معه.	٢٩٣٩
المسألة الثانية : إذا روى عن الرسول - ﷺ - أنه فعل	

الموضوع	رقم الصفحة
فعلا يخالف موجب خبر الواحد.	٢٩٤٨
المسألة الثالثة : عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب رده .	٢٩٤٨
المسألة الرابعة : إذا انفرد الثقة بزيادة فى الحديث هل يوجب ذلك رد الزيادة أم لا ؟.	٢٩٤٩
فإن علم أن المجلس واحد باتفاقهم على ذلك فهاهنا اختلفوا : فمنهم من قبله سواء كانت الزيادة لفظية أو معنوية .	٢٩٤٩
ومنهم من رده .	٢٩٥٠
ومنهم من ذهب إلى التوقف .	٢٩٥٠
ومنهم من فصل وقال: إن الذين لم ينقلوا الزيادة إن كانوا لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ابتداء ودواما لم يقبل وإلا قبلت .	٢٩٥٠
الحكم فيما إذا غيرت الزيادة إعراب الباقى .	٢٩٥١
والأكثرون على أنه لا تقبل للتعارض .	٢٩٥٢
ذهب أبو عبد الله البصرى إلى أنها تقبل .	٢٩٥٢
المسألة الخامسة : إذا وجد خبر الواحد مخصصا أو مقيداً لعموم الكتاب ، أو السنة المتواترة أو إطلاقه ولم يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه .	٢٩٥٤
المسألة السادسة : الراوى إذا خالف ظاهر الحديث لم يقدح ذلك فى وجوب الأخذ بظاهر الحديث عند الجمهور .	٢٩٥٥
وذهب أكثر الحنفية إلى أن ذلك يقدح فيه .	٢٩٥٥

الموضوع	رقم الصفحة
قال القاضى عبد الجبار . وأبو الحسين البصرى : إنه إن لم يكن لمذهبه وتأويله وجه إلا أنه علم بالضروة أنه - عليه الصلاة والسلام - أراد ذلك الذى ذهب إليه من ذلك الخبر وجب المصير إليه .	٢٩٥٦
وإن لم يعدم ذلك وجب المصير إلى ظاهر الخبز .	٢٩٥٦
أدلة الجمهور ومناقشة أدلة المخالف .	٢٩٥٩
المسألة السابعة : إذا اقتضى خبر الواحد علما ، وكان فى الأدلة القاطعة ما يدل عليه لم يرد بل يجب قبوله . وإن لم يكن فى الأدلة القاطعة ما يدل عليه وجوب رده.	٢٩٦٠
إذا اقتضى العمل فهو مقبول عند الجمهور سواء كان مما تعم به البلوى أو لم تعم.	٢٩٦٠
خلافاً للحنفية فيما تعم به البلوى .	٢٩٦١
أدلة الجمهور .	٢٩٦٢
أدلة الحنفية ومناقشتها.	٢٩٦٢
المسألة الثامنة : يجوز للراوى أن ينقل الخبر بالمعنى ، وإذا نقله بالمعنى وجب قبوله ، كما إذا نقل بلفظه عند الأئمة الأربعة ، وأكثر الأئمة.	٢٩٦٦
خلافاً لابن سيرين وبعض المحدثين فإنهم لم يجوزوا النقل بالمعنى أصلا.	٢٩٦٧
أدلة الجمهور.	٢٩٦٨
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٩٧١
المسألة التاسعة : الراوى إذا أراد نقل بعض الخبر وترك	

الموضوع	رقم الصفحة
البعض الآخر ، هل يجوز له ذلك أم لا ؟.	٢٩٧٥
من جوز نقل الخبر بالمعنى جوزه لا محالة .	٢٩٧٦
وأما من لم يجوزه فالأكثرون منهم منعوه .	٢٩٧٦
والأقلون جوزوه .	٢٩٧٦
المسألة العاشرة : المرسل هل هو مقبول أم لا ؟.	٢٩٧٦
ذهب الشافعى وأكثر أصحابه إلى أنه غير مقبول	٢٩٧٦
وذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين وجماهير المعتزلة إلى أنه مقبول.	٢٩٧٧
وفصل عيسى بن أبان فقال بقبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ومن هو من أئمة النقل دون مراسيل غيرهم.	٢٩٧٧
أدلة الشافعى ومن معه.	٢٩٧٩
أدلة المخالف والجواب عنها.	٢٩٨١
أدلة أخرى على عدم قبول المرسل والجواب عنها.	٢٩٩٢
فروع تروى عن الإمام الشافعى فى الحديث المرسل.	٢٩٩٤
المسألة الحادية عشرة : فى التدليس.	٢٩٩٨
القسم الرابع	
فى مستند الراوى وكيفية روايته	٣٠٠٠
مراتب رواية الصحابى.	٣٠٠٠
مراتب رواية غير الصحابى.	٣٠٠٧
الإجازة : واختلفوا فى جواز الرواية بها :	٣٠٠٨
فجوزها الأكثرون ومنع منها الأقلون ، ومنهم من فصل.	٣٠٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة المجيزين.	٣٠١٦
أدلة المانعين .	٣٠١٧
(النوع الرابع عشر)	
الكلام فى القياس	
وهو مرتب على مقدمة وأبواب.	٣٠٢٣
أما المقدمة ففيه مسائل :	٣٠٢٣
المسألة الأولى : فى تحقيق معنى القياس بحسب اللغة وبحسب الاصطلاح .	٣٠٢٣
تعريف القاضى أبى بكر وارتضاه جمهور المحققين وشرحه.	٣٠٢٦
الاعتراضات الواردة عليه والجواب عنها.	٣٠٢٨
تعريف أبى الحسين البصرى والاعتراضات الواردة عليه والجواب عنها.	٣٠٣٣
الأولى فى تعريفه عند المصنف.	٣٠٣٣
تعريف الآمدى والاعتراضات الواردة عليه.	٣٠٣٥
المسألة الثانية : فى تعريف الأصل والفرع.	٣٠٣٧
الأصل عند جماهير الفقهاء .	٣٠٣٧
أصل القياس هو حكمه عند جماعة من المحققين.	٣٠٣٧
أصل القياس هو النص الدال على ذلك الحكم عند جماهير المتكلمين .	٣٠٣٧
أصل القياس هو علة ذلك الحكم.	٣٠٣٧
أدلة الفقهاء.	٣٠٣٧

الموضوع	رقم الصفحة
مناقشة أدلة المحققين.	٣٠٣٧
اختيار المصنف أن الأقرب : أن النص هو الحكم.	٣٠٣٩
أدلة المتكلمين ومناقشتها .	٣٠٤٠
المراد بالفرع.	٣٠٤٠
المسألة الثالثة : إذا علمنا أن الحكم فى محل الوفاق معلل بكذا ، وعلمنا حصول ذلك الوصف مع جميع ما يعتبر فى اقتضائه لذلك الحكم فى صورة النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم فى صورة النزاع فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه.	٣٠٤٣
كلام الشيخ الغزالى فى الاجتهاد فى العلة.	٣٠٤٣
تنبيه.	٣٠٤٨
الباب الأول	
فى بيان أن القياس حجة فى الشرعيات	
المسألة الأولى : بيان مذاهب العلماء فى حجية القياس.	٣٠٥١
يمتنع التعبد بالقياس مطلقاً عند جماعة من الشيعة والمعتزلة وأهل الظاهر.	٣٠٥١
يمتنع التعبد به فى شرعنا وهو مذهب النظام.	٣٠٥٣
يجب التعبد به عقلاً وهو مذهب القفال وأبى الحسين البصرى.	٣٠٥٣
التعبد به ممكن عقلا وواقع سمعاً وهو مذهب الجماهير من العلماء .	٣٠٥٣
الجمهور قالوا : وقع التعبد به مطلقاً أى بجميع أنواع	

الموضوع	رقم الصفحة
الأقيسة .	٣٠٥٣
القاشانى والنهروانى قالا : وقع التعبد به ببعض أنواعه.	٣٠٥٤
الأكثرون أن دلالة السمع عليه قطعية.	٣٠٥٤
أبو الحسين البصرى : دلالة السمع عليه ظنية.	٣٠٥٤
اختيار المصنف : جواز التعبد به عقلا لا وجوبه ، ووقوعه سمعاً مطلقاً .	٣٠٥٤
المسألة الثانية : فى إثبات جواز التعبد به عقلاً ويدل عليه وجوه .	٣٠٥٥
ما اعترض به على جوازه عقلاً ، والجواب عنها.	٣٠٥٥
أدلة المخالف.	٣٠٥٨
شبه النظام.	٣٠٥٩
بقية أدلة المخالف.	٣٠٦١
الجواب عن أدلة واعتراضات المخالف.	٣٠٦٧
الجواب عن شبه النظام.	٣٠٦٩
الجواب عن بقية أدلة المخالف.	٣٠٧٠
المسألة الثالثة : فى أنه لا يجب وقوع التعبد بالقياس عقلاً خلافاً للقفال وأبى حسين البصرى.	٣٠٧٥
أدلة القفال وأبى الحسين البصرى ومناقشتها.	٣٠٧٥
المسألة الرابعة : فى أن التعبد بالقياس واقع سمعاً ويدل عليه وجوه.	٣٠٧٨
دليل الجمهور من الكتاب ووجه الاستدلال به.	٣٠٧٨
ما اعترض به على هذا الدليل.	٣٠٧٩
الجواب عن هذه الاعتراضات.	٣٠٨٣

الموضوع	رقم الصفحة
دليل الجمهور من السنة - حديث عمر فى قبلة الصائم.	٣١٠١
دليل الجمهور من السنة - حديث الخثعمية.	٣١٠٣
دليل الجمهور من السنة - الأحاديث التى تشتمل على تعليل كثير من الأحكام.	٣١٠٥
دليل الجمهور : الإجماع وهو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين.	٣١٠٨
الاعتراضات الواردة على هذا الدليل.	٣١٠٩
معارضة لدليل الجمهور بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.	٣١٣٨
الجواب عن الاعتراضات.	٣١٤٠
المسألة الخامسة : النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس عند الإمام أحمد وجماعة من فقهاء الشافعية والحنفية.	٣١٥٩
وذهب المحققون من الشافعية وجماعة من أهل الظاهر وجماعة من المعتزلة إلى أنه لا يفيد ذلك.	٣١٥٩
وفصل أبو عبد الله البصرى بين أن تكون العلة علة لفعل أو علة الترك فقال فى النوع الأول لا يفيد والثانى يفيد.	٣١٦٠
أدلة الجمهور ومناقشتها.	٣١٦٣
حجة أبى عبد الله البصرى.	٣١٦٤
الجواب على الاعتراضات.	٣١٦٥
المسألة السادسة : المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه.	٣١٧٠
اختلافهم فى مستند ثبوت الحكم فى الأولى والمثل ،	

الموضوع	رقم الصفحة
فذهب أكثر الشافعية إلى أن الحكم فى السكوت عنه ثابت فى النوع الأول بالدلالة اللفظية . وذهب الباقون إلى أنه ثابت بالقياس.	٣١٧٣
وأما فى النوع الثانى فذهب الشافعية إلى أن الحكم ثابت فيه بالقياس .	٣١٧٣
وذهب الحنفية إلى أنه ثابت بالاستدلال.	٣١٧٣
أدلة الشافعية .	٣١٧٤
أدلة المخالفين.	٣١٧٧
رأى المؤلف.	٣١٧٨
	٣١٨٣
الباب الثانى	
فى الركن الأول من أركان القياس وهو الأصل .	
وفيه مسائل :	٣١٨٣
المسألة الأولى : فى شرائط الأصل.	٣١٨٣
يشترط أن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس على أصل آخر.	٣١٨٤
عند الشافعية والحنفية.	٣١٨٥
خالف فيه بعض المعتزلة والحنابلة حيث لم يشترط ذلك.	٣١٨٥
أدلة القائلين باشتراطه ومناقشتها.	٣١٨٥
أقسام الخارج عن قاعدة القياس وغير الخارج منها.	٣١٩١
ما شرع على وجه الاستثناء والاقتطاع عن القواعد العامة وهو معقول المعنى وهو مختلف فيه.	٣١٩٢
فذهب أكثر الشافعية وبعض الحنفية إلى جواز القياس	

الموضوع	رقم الصفحة
عليه مطلقاً .	٣١٩٤
وقال الكرخى لا يجوز إلا لإحدى خصال ثلاث.	٣١٩٤
رأى الإمام الرازى .	٣١٩٦
الأولى كما يراه المصنف.	٣١٩٦
المسألة الثانية : لا يشترط فى الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه وخالف فيه عثمان البتى.	٣٢٠٢
المسألة الثالثة : لا يشترط فى الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن الحكم معلل أو أن علته تثبت بالنص وخالف فيه بشر المريسى.	٣٢٠٤
الباب الثالث	
فى الركن الثانى وهو الحكم	
وفيه مسائل :	٣٢٠٩
المسألة الأولى : فى شرطه وهو أن يكون شرعياً ، لم يتعبد فيه بالعلم.	٣٢٠٩
المسألة الثانية : اختلفوا فى أن النفى الأصلى هل يعرف بالقياس أم لا ؟	٣٢١١
مذهب المحققين أنه يعرف بقياس الدلالة لا بقياس العلة.	٣٢١١
المسألة الثالثة : مذهب الشافعية :أن القياس يجرى فى أسباب الأحكام كما يجرى فى الأحكام خلافاً للحنفية.	٣٢١٣
الأدلة على جريان القياس فى الأسباب ومناقشتها .	٣٢١٣
والاعتراضات عليها.	٣٢١٤

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الاعتراضات.	٣٢١٦
المسألة الرابعة : ذهب أكثر الأئمة إلى أنه يجوز إثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالأقيسة خلافاً لأبى حنيفة وأصحابه .	٣٢٢٠
أدلة الجمهور	٣٢٢٠
أدلة الحنفية ومناقشتهم للجمهور	٣٢٢٠
الجواب عن أدلة الحنفية واعتراضاتهم	٣٢٢٢
بيان الشافعى مناقضتهم فى هذا الباب	٣٢٢٤
المسألة الخامسة : ذهب الشافعية إلى أنه يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس خلافاً للحنفية والجبائى.	٣٢٢٩
أدلة الشافعية .	٣٢٢٩
المسألة السادسة : الأمور العادية والخلقية لا يجوز إثباتها بالقياس .	٣٢٣١
المسألة السابعة : يجوز أن تثبت الأحكام الشرعية بأسرها بالنصوص إذ لا امتناع فى أن ينص الشارع على الأحكام الكلية .	٣٢٣٢
المسألة الثامنة : القياس مأمور به فهو إذن أما واجب أو مندوب وهل يوصف بكونه دينا لله تعالى ؟ اختلفوا فيه : وصفه به بعضهم كالقاضى عبد الجبار ، وأنكره بعضهم كأبى الهذيل وفصل .	٣٢٣٣
وفصل بعضهم كالجبائى .	٣٢٣٤
الحق فى هذا كما يراه المصنف.	٣٢٣٤

الموضوع	رقم الصفحة
خاتمة : ذهب الأكثرون إلى صحة القياس فى العقليات.	٣٢٣٥
الباب الرابع	
فى الركن الثالث وهو العلة	
وهو مرتب على أقسام :	
القسم الأول : فى الطرق الدالة على كون الوصف علة الحكم وفيه مقدمة وفصول.	٣٢٥٥
أما المقدمة ففى تفسير العلة.	٣٢٥٥
لا يجوز أن يكون المراد من العلة الشرعية : ما يكون مؤثراً فى الحكم لذاته لأمور.	٣٢٥٥
ولا يجوز أن تكون العلة الشرعية بمعنى الباعث.	٣٢٥٦
تفسير العلة بالمعرف.	٣٢٥٨
تفسير العلة بالموجب لا لذاته بل يجعل الشارع إياه موجباً للأحكام .	٣٢٥٩
الفصل الأول	
فى الطرق النقلية الدالة على علية الوصف	٣٢٦٣
أحدها : الإجماع .	٣٢٦٣
وثانيها : النص.	٣٢٦٣
وثالثها : الإيماء والتنبيه وهو أنواع :	٣٢٦٧
فروع : **الأول** : فى اشتراط المناسبة فى علية الوصف المومئ إليه.	٣٢٧٨
أدلة القائلين بعدم الاشتراط.	٣٢٧٨

الموضوع	رقم الصفحة
الفرع الثانى : دلالة هذه الأقسام من الإيماءات على علية الوصف المذكور إنما هى دلالة ظاهرية.	٣٢٨٠
الفرع الثالث : ما تقدم من أقسام الإيماءات إنما هو فيما إذا كان الحكم والوصف مذكورين بالصراحة.	٣٢٨٢
الفصل الثانى	
فى إثبات العلية بالمناسبة والإخالة وهى من الطرق العقلية	
وفيه مسائل :	٣٢٨٧
المسألة الأولى : فى تعريف المناسب لغة واصطلاحاً .	٣٢٨٧
المسألة الثانية : فى تقسيم المناسب باعتبار إفضائه إلى المقصود من شرع الحكم يقينا أو ظناً .	٣٢٩٢
المسألة الثالثة : فى تقسيم المناسب باعتبار ذات المناسبة.	٣٢٩٥
المناسب الحقيقى والإقناعى.	٣٢٩٥
المناسب الحقيقى على أقسام.	٣٢٩٥
المناسب الإقناعى.	٣٢٩٧
الوصف المناسب بحسب شهادة الشرع لاعتباره وعدم اعتباره ينقسم إلى ثلاثة أقسام : معتبر ، وملغى ومجهول الحال .	٣٣٠١
التقسيم الثالث : المناسب أما مؤثر أو غير مؤثر ، وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم ، وغير الملائم إما غريب أو مرسل ، أو ملغى.	٣٣٠٧
التقسيم الرابع : المناسب إما محصل للمصلحة الدنيوية أو الدينية أولهما معا.	٣٣٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الرابعة : فى أن مناسبة المصلحة تبطل وتحرم بمناسبة مفسدة مساوية أو راجحة ، وقال قوم : لا تبطل وهو اختيار الإمام.	٣٣٠٩
أدلة الجمهور.	٣٣٠٩
أدلة المخالف.	٣٣١٠
تنبيه : إذا عرفت أن المناسبة تبطل بالمعارضة فعند التعارض لا يعمل بأحدهما إلا بالترجيح.	٣٣١٠
المسألة الخامسة : فى إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على كون الوصف علة الحكم.	٣٣١٨
الدليل على ذلك وجهان: أحدهما وهو مبنى على مقدمات :	٣٣١٨
إحداهما : أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ويدل عليها وجوه .	٣٣١٨
وثانيهما : فى بيان أن المناسبة دالة على العلية.	٣٣٢٣
ما اعترض به على الدليل الثانى ومناقشته.	٣٣٢٣
الجواب على الاعتراضات.	٣٣٢٥
الفصل الثالث	
فى قياس الشبه	
وفيه مسائل :	٣٣٣٩
المسألة الأولى : فى تعريف ماهيته.	٣٣٣٩
المسألة الثانية : فى إقامة الدلالة على أنه حجة وهو مذهب الجمهور.	٣٣٤٣

الموضوع	رقم الصفحة
وقال القاضى أبو بكر : أنه ليس بحجة .	٣٣٤٣
أدلة الجمهور.	٣٣٤٤
أدلة القاضى أبى بكر ومناقشتها.	٣٣٤٤
المسألة الثالثة : ذهب الشافعية إلى أنه الوصف إذا لم يعرف تأثير عينه فى عين الحكم بل عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم لا يكون حجة وخالفه الباقون.	٣٣٤٦
أدلة الجمهور.	٣٣٤٦
أدلة المخالف والجواب عنها.	٣٣٤٦
الفصل الرابع	
فى الدوران	
ويسمى بالطرد والعكس وبيان معناه	٣٣٥١
ذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم	٣٣٥٢
وذهب الغزالى وآخرون إلى أنه لا يفيد العلية ولا يقينها.	٣٣٥٢
أدلة الجمهور.	٣٣٥٢
وأدلة المخالف والجواب عنها.	٣٣٥٥
الفصل الخامس	
فى السبر والتقسيم	٣٣٦١
بيان أن التقسيم نوعان : منحصر ومنتشر وبيان ما يفيده كل واحد منهما .	٣٣٦١

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل السادس	
فى الطرد وبيان المراد به	٣٣٧١
خلاف العلماء فى حجية الوصف الطردى.	٣٣٧١
أدلة من نفى حجيته مطلقاً والجواب عنها .	٣٣٧٢
أدلة من قال بحجيته مطلقاً والجواب عنها.	٣٣٧٢
أدلة من فصل وقال بحجيته بالتفسير الأول وهو أن يكون الحكم معه حاصلاً فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع دون التفسير الثانى وهو أن الوصف قارنه الحكم فى صورة واحدة . والجواب عنها.	٣٣٧٥ ٣٣٧٦
الفصل السابع	
فى تنقيح المناط	٣٣٨١
بيان المؤلف أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق يسمى تنقيح المناط وهو الذى يسميه الحنفية بالاستدلال وإيراده له على وجهين .	٣٣٨٢
الفصل الثامن	
فيما ظن أنه من طرق إثبات العلة وليس وهو طرق	٣٣٨٥
أحدها : زعم بعض الأصوليين أن عجز الخصم عن إفساد كون الوصف علة دليل على كونه علة ، وهو فاسد.	٣٣٨٥
وثانيها : قال بعضهم : يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك فى الوصف المطلق العام ، وأطبق الجماهير على فساده.	٣٣٨٥
حجة المجوز والجواب عنها.	٣٣٨٦

الموضوع	رقم الصفحة
وثالثها : قال بعضهم : إثبات الحكم فى الفرع موافقاً لأصل تسوية بينهما فى ذلك فيكون مأموراً به	٣٣٨٦
القسم الثانى من الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة الحكم وفيه فصول :	٣٣٩٣
	٣٣٩٣
الفصل الأول **فى النقض**	٣٣٩٤
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن النقض هل يقدح فى علية الوصف أو لا ؟.	٣٣٩٤
فقال الأكثرون : أنه لا يقدح إذا كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء أو كان تخلف الحكم لمانع وإن كان فى العلة المستنبطة .	٣٣٩٤
وذهب أكثر الشافعية إلى أنه يقدح فى علية الوصف.	٣٣٩٤
ومنهم من فصل فقال : أنه لا يقدح فى المنصوصة ويقدح فى المستنبطة .	٣٣٩٤
تفصيل الشيخ الغزالى فى ذلك.	٣٣٩٥
اختيار المصنف.	٣٣٩٦
أدلة القائلين بأن التخلف إن كان لمانع لم يقدح فى العلية ومناقشتها والجواب عنها.	٣٤٠٠
أدلة المخالف والجواب عنها.	٣٤٠٩
المسألة الثانية : القائلون بأن تخلف الحكم عن الوصف لمانع أو لغير مانع لا يقدح فى عليته اتفقوا على أن تخلفه	

الموضوع	رقم الصفحة
كذلك عن حكمة الوصف لا يقدح فى عليته . فأما القائلون بأن تخلفه عن الوصف يقدح فى عليته اختلفوا فى أن تخلفه عن حكمته المقصودة هل يقدح فى عليته أم لا ؟	٣٤٢٢
فذهب بعضهم إلى أنه يقدح . وذهب الأكثرون إلى أن ذلك لا يقدح.	٣٤٢٢
المسألة الثالثة : القائلون بتخصيص العلة اختلفوا فى أنه هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفى المانع أم لا ؟ فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجب ، ومنهم من أوجب ذلك .	٣٤٢٥
المسألة الرابعة : القائلون بعدم تخصيص العلة اختلفوا فى النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء فمنهم من قال: إنه لا يقدح فى العلة ، ومنهم من قال : أنه يقدح فيها . ثم فى وجوب الاحتراز عنه فى اللفظ خلاف والأظهر الوجوب ، ومنهم من لم يوجب ذكره .	٣٤٢٦
المسألة الخامسة : فى الكسر وهو نقض يرد على بعض أوصاف العلة .	٣٤٢٦
المسألة السادسة : فى كيفية دفع النقض . وليس له طريق إلا أحد أمرين :	٣٤٢٨
أحدهما : المنع من حصول تمام العلة فى صورة النقض .	٣٤٢٨
ثانيهما : المنع من عدم الحكم فيها.	٣٤٢٨
القسم الأول وفيه أبحاث ثلاثة .	٣٤٢٨
القسم الثانى وفيه أبحاث خمسة.	٣٤٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثانى	
فى عدم التأثير والعكس	
وفيه مسائل :	
المسألة الأولى : فى معناها.	٣٤٤١
المسألة الثانية : فى أن عدم التأثير يقدح فى العلية.	٣٤٤٢
المسألة الثالثة : فى أن العكس غير واجب فى العلة عقلية كانت أو شرعية وبيان مذاهب العلماء فى ذلك .	٣٤٤٣
الفصل الثالث	
فى القلب	٣٤٤٦
وفيه مسائل :	٣٤٤٦
المسألة الأولى : فى حقيقته.	٣٤٥٠
المسألة الثانية : فى بيان أن من الناس من أنكر إمكان القلب وما استدل به على ذلك والجواب عنه.	٣٤٥٢
المسألة الثالثة : فى أقسام القلب.	
الفصل الرابع	
فى القول بالموجب وأقسامه	٣٤٥٦
الجواب عن القول بالموجب.	٣٤٦٤
الفصل الخامس	
فى الفرق	٣٤٦٩
وفيه مسائل :	٣٤٦٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الأولى : بيان حده والاختلاف فى قبوله وقدحه فى العلة .	٣٤٦٩
المسألة الثانية : يجوز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة وفاقاً.	٣٤٦٩
واختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد فى صورة واحدة بعلل مختلفة فمنهم من منع ذلك مطلقاً ، ومنهم من جوز ذلك مطلقاً وهو مذهب أكثر الفقهاء ومنهم من جوز ذلك فى المنصوصة دون المستنبطة.	٣٤٦٩
أدلة من منع ذلك والجواب عنها.	٣٤٧١
أدلة من جوز ذلك وهم الجمهور .	٣٤٧٥
أدلة من جوز فى المنصوصة دون المستنبطة.	٣٤٨٠
المسألة الثالثة : القائلون بكون الفرق يقدح فى العلية اختلفوا فى أنه هل هو من تمامه ولوازمه نفيه عن الفرع أم لا ؟ .	٣٤٨٣
المسألة الرابعة : فى الجواب عن الفرق وهو من وجوه.	٣٤٨٦
القسم الثالث : فى أمور ظنت أنها تفسد العلة مع أنها ليست كذلك وفيها مسائل :	٣٤٨٩
المسألة الأولى : فى تقسيم العلة وهو من وجوه.	٣٤٨٩
المسألة الثانية : اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم أو جزئه الخاص فمنهم من جوزه ومنهم من منعه والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة فإن جوز ذلك جوز هنا.	٣٤٩٢
المسألة الثالثة : الحق أنه لا يجوز أن تكون علة الحكم فى	

الموضوع	رقم الصفحة
الأصل بمعنى الإمارة .	٣٤٩٣
المسألة الرابعة : يجوز التعليل بالحكمة عند قوم.	٣٤٩٤
وقال قوم لا يجوز .	٣٤٩٤
ومنهم من فصل فقال : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها وإلا فلا وهو المختار.	٣٤٩٥
أدلة القائلين بالجواز.	٣٤٩٥
أدلة القائلين بعدم الجواز والجواب عنها.	٣٤٩٦
تنبيه : فى بيان أن القائلين بجواز التعليل بالحكمة إذا قيل لهم : أن الحكمة مجهولة القدر فبعضهم أجاب بأنا نعلل بالقدر المشترك وتضعيف الفخر الرازى لذلك ومناقشة المصنف له فى ذلك.	٣٥٠١
المسألة الخامسة : ذهب جمع إلى جواز التعليل بالعدم ثبوتياً كان الحكم أو عدمياً ، ومنع قوم منه إذا كان الحكم ثبوتياً .	٣٥٠٢
أدلة المجوزين.	٣٥٠٢
أدلة المانعين والجواب عنها.	٣٥٠٤
تنبيه : لتعليل بالوصف الإضافى جائز إن قيل بوجود الإضافات وإلا فينبنى على جواز التعليل بالعدم فإن جوز ذلك جاز هذا وإلا فلا .	٣٥٠٨
المسألة السادسة : اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم بالشرعى : فذهب الأكثرون إلى تجويزه ، ومنع منه الأقلون .	٣٥٠٩
دليل الجمهور القائلين بالجواز.	٣٥٠٩

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة المانعين والجواب عنها.	٣٥٠٩
فرع : القائلون بجواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الحقيقى بالحكم الشرعى فمنهم من جوز ذلك وهو الحق ومنهم من منع.	٣٥١٢
المسألة السابعة : التعليل بالأوصاف العرفية جائز إذا كان	٣٥١٢
مطرداً مضبوطاً مميزاً عن غيره.	٣٥١٣
المسألة الثامنة : التعليل بالوصف المركب جائز عن المعظم وقال بعضهم : لا يجوز.	٣٥١٣
حجة الجمهور .	٣٥١٣
حجة المانعين والجواب عنها.	٣٥١٣
المسألة التاسعة : ذهب الشافعية والحنابلة ، وأكثر المتكلمين إلى جواز التعليل بالقاصرة.	٣٥١٩
وذهب الحنفية وأبو عبد الله البصرى والكرخى إلى جوازه فى المنصوصة ومنعه من غيرها.	٣٥١٩
أدلة الجمهور .	٣٥٢٠
أدلة الحنفية ومن وافقهم والجواب عنها.	٣٥٢٠
المسألة العاشرة : اتفقوا على أن التعليل بمجرد الاسم غير جائز .	٣٥٢٧
المسألة الحادية عشرة : ذهب الشافعية إلى أن الحكم فى مورد النص ثابت بالعلة.	٣٥٢٨
وذهب الحنفية إلى أنه ثابت بالنص دون العلة.	٣٥٢٨
أدلة الحنفية والجواب عنها.	٣٥٣٠
المسألة الثانية عشرة : ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز	

الموضوع	رقم الصفحة
التعليل بالصفات المقدرة ، خلافاً للأقلين من المتأخرين .	٣٥٣٣
المسألة الثالثة عشرة : فى تقسيم العلة باعتبارات أخر غير ما تقدم .	٣٥٣٣
المسألة الرابعة عشرة : الاستدلال قد يكون بذات العلة على الحكم وقد يكون بعلية الحكم للحكم عليه .	٣٥٣٥
المسألة الخامسة عشرة : بيان أن تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى يسمى تعليلاً بالمانع ، واختلفوا فى أنه هل يشترط فى صحة هذا التعليل بيان وجود المقتضى ؟ فذهب جمع إلى اشتراطه وأباه الآخرون .	٣٥٣٧
بيان أن هذا الخلاف مبنى على تخصيص العلة .	٣٥٣٧
أدلة القائلين بعدم اشتراطه .	٣٥٣٨
فرع : إذا شرطنا بيان وجود المقتضى فى التعليل بالمانع فلا يجب على المستدل أن يبين وجوده بالدليل .	٣٥٤٣
تنبيه : شرط بعضهم أن يكون الاتفاق حاصلاً على وجود الوصف الذى جعل علة الحكم فى الأصل وهو ضعيف .	٣٥٤٣
خاتمة	
لهذا القسم بمسائل فى أحكام العلة لم يتقدم ذكرها	٣٥٤٤
المسألة الأولى : ذهب الجماهير إلى أن العلة الواحدة الشرعية يجوز أن تكون علة لحكمين مختلفين شرعيين معا ، خلافاً لبعضهم .	٣٥٤٤
الدليل على جوازه .	٣٥٤٤
دليل المخالف والجواب عنه .	٣٥٤٥

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : الوصف الذى جعل علة الحكم بمعنى الباعث يجب أن لا يمكن بمثابة يلزم منه إثبات الحكم أو نفيه مع القطع بانتفاء الحكمة أو تحققها فى صورة.	٣٥٤٦
المسألة الثالثة : قيل : الوصف الذى جعل ضابطاً لحكمته يجب أن يكون جامعاً للحكمة بحيث لا توجد الحكمة فى صورة بدونه قطعاً .	٣٥٥٠
المسألة الرابعة : المشهور أنه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة عنه فى الوجود . وقيل : بجوازه وهو الحق أن أريد بالعلة المعرف وإن أريد بالعلة : الباعث أو الموجب فلا .	٣٥٥١
المسألة الخامسة : العلة المستنبطة من الحكم يجب أن لا ترجع إليه بالإبطال ، والدليل عليه.	٣٥٥٣
المسألة السادسة : شرط قوم أن العلة المستنبطة يجب أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن والسنة المتواترة .	٣٥٥٥
الباب الخامس	
فى الركن الرابع وهو الفرع	٣٥٥٩
شروط الفرع.	٣٥٥٩
الشرط الأول : أن تكون العلة الموجودة فيه يجب أن تكون مثل علة حكم الأصل من غير تفاوت.	٣٥٥٩
الثانى : أن يكون حكم الفرع مثل حكم الأصل إما نوعاً أو جنساً.	٣٥٥٩
الشرط الثالث : أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضى	

الموضوع	رقم الصفحة
نقيض ما اقتضته علة القياس.	٣٥٦٣
الرابع : أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه.	٣٥٦٣
الخامس : أن لا يكون الحكم فى الفرع ثابتاً قبل الأصل.	٣٥٦٥
شرط بعضهم كأبى هاشم وأتباعه أن الحكم فى الفرع يجب أن يكون معلوماً بالنص فى الجملة .	٣٥٦٦
خاتمة لهذا النوع فى بيان أنواع الأقيسة وأصنافها وإن تقدم ذكر بعضها.	٣٥٦٦
القياس ينقسم إلى قياس التلازم وإلى غيره.	٣٥٧٠
القياس المركب ومعناه .	٣٥٧١
الخلاف فى حجيته .	٣٥٧١
(النوع الخامس عشر)	
فى الاعتراضات وأجوبتها.	٣٥٧٢
وهى تنقسم إلى صحيحة وفاسدة.	٣٥٧٢
أما الصحيحة فهى وجوه عديدة الأول : الاستفسار.	٣٥٧٢
الاعتراض الثانى : أن يمنع كون هذا الحكم مما يمكن إثباته بالقياس وهو على ضروب وأنحاء.	٣٥٧٥
الاعتراض الثالث : فساد الاعتبار.	٣٥٧٨
الاعتراض الرابع : فساد الوضع.	٣٥٨٠
الاعتراض الخامس : المنع .	٣٥٨٣
اختلاف العلماء فى أن منع الحكم إذا توجه على المستدل هل يصير منقطعاً أم له أن يجيب عنه بالدلالة على إثباته كغيره من الممنوعات ؟.	٣٥٨٤

الموضوع	رقم الصفحة
ذهب جمع إلى انقطاعه ، وذهب جمع إلى أنه لا يصير منقطعاً بذلك ، ومنهم من فصل ، وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق .	٣٥٨٥
رأى الشيخ الغزالى.	٣٥٨٦
إذا ذكر المستدل الدلالة على الحكم فقد اختلفوا فى انقطاع المعترض.	٣٥٨٧
الاعتراض السادس : التقسيم.	٣٥٨٨
الجواب عن سؤال التقسيم من وجوه.	٣٥٩١
الاعتراض السابع : المطالبة بتصحيح العلة .	٣٥٩٣
منع بعضهم كون هذا السؤال صحيحاً محتجين بوجوه والجواب عنها .	٣٥٩٣
أدلة القائلين بصحة هذا السؤال.	٣٥٩٣
جواب سؤال المطالبة.	٣٥٩٦
الاعتراض الثامن : سؤال عدم التأثير.	٣٥٩٧
أقسامه.	٣٥٩٨
الاعتراض التاسع : القدح فى مناسبة الوصف المعلل به.	٣٦٠٣
الاعتراض العاشر : القدح فى صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المصلحة المقصودة.	٣٦٠٣
الاعتراض الحادى عشر : الاعتراض بكون الوصف المعلل به الحكم باطناً خفياً .	٣٦٠٤
الاعتراض الثانى عشر :سؤال المعارضة.	٣٦٠٥
الاعتراض الثالث عشر : اختلاف ضابط الأصل والفرع مع اتحاد حكمتهما.	٣٦٠٩

الموضوع	رقم الصفحة
الاعتراض الرابع عشر : اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط فى الأصل والفرع.	٣٦١٠
الاعتراض الخامس عشر : اختلاف حكم الأصل والفرع.	٣٦١١
هذه الأسئلة كلها واردة على قياس جامعه معنى مناسب فأما الذى لا يكون كذلك كقياس الشبه ، أو قياس الدلالة أو غيرهما ، فلا . بل يرد عليها بعضها .	٣٦١١
هل يجوز أن تورد هذه الأسئلة كلها معاً أم يجب الترتيب فيها ، وبتقدير أن يجب الترتيب فيها فما الذى يجب أن يقدم منها وما الذى يجب أن يؤخر ؟.	٣٦١٢
(النوع السادس عشر)	
الكلام فى التعادل والتراجيح	
وهو مرتب على قسمين :	٣٦١٦
القسم الأول	
فى التعادل	
وفيه مسائل :	٣٦١٦
المسألة الأولى : أطبق الكل على أن تعادل القاطعين المتنافيين عقليين كانا أو نقليين غير جائز.	٣٦١٦
واختلفوا فى تعادل الأمارتين فمنعه الإمام أحمد والكرخى وجمع من فقهاء الشافعية ، وجوزه الباقون من الفقهاء والمتكلمين.	٣٦١٧
وهؤلاء اختلفوا فى حكمه عند وقوعه على ثلاثة	

الموضوع	رقم الصفحة
مذاهب :	٣٦١٧
أحدها : أن حكمه التخيير .	٣٦١٧
وثانيها : أن حكمه : التساقط .	٣٦١٨
وثالثها : القول بالتفصيل .	٣٦١٨
رأى الشيخ الغزالى ، والإمام الرازى .	٣٦١٨
أدلة المانعين فيه مطلقاً .	٣٦١٩
ما اعترض به على أدلة المانعين .	٣٦٢٠
الجواب عن هذه الاعتراضات .	٣٦٢٣
أدلة المجوزين له مطلقاً .	٣٦٢٨
رأى الإمام الرازى فى تعادل الأمارتين فى حكمين متنافيين والفعل واحد .	٣٦٢٩
الجواب عنه .	٣٦٢٩
المسألة الثانية : القائلون بجواز هذا التعادل قالوا : إن وقع هذا التعادل للإنسان فى عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير ، وإن وقع للمفتى كان حكمه أن يخير المستفتى ، وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين .	٣٦٣١
المسألة الثالثة : ما الحكم إذا صدر عن المجتهد قولان فى حكمين متنافيين فى شىء واحد من غير أن يرجح أحدهما على الآخر .	٣٦٣٣
الحكم فى المجتهد إذا نقل له قولان فى مسألة واحدة فى حكمين متنافيين فى موضعين بأن ينص فى كتاب بتحريم الشىء ، وفى كتاب آخر بتحليله أو فى موضع واحد ، وعلم التاريخ أو جهل .	٣٦٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
الأقوال المحكيـة عن الإمام الشافعى - رحـمه الله - فى المسألة الواحدة تحتـمل وجوهاً وبيان أن تعددها يدل على علو شأنه فى العلم والورع.	٣٦٣٦
القسم الثانى **فى التراجيح** وفيه فصول :	٣٦٤٣
الفصل الأول **فى مقدمات التراجيح** وفيه مسائل :	٣٦٤٥
المسألة الأولى : فى حد الترجيح.	٣٦٤٧
المسألة الثانية : ذهب الأكثرون إلى وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجيح معلوماً أو مظنوناً.	٣٦٤٩
وقال بعضهم كالقاضى أبى بكر لا يجوز العمل بالترجيح المظنون .	٣٦٥٠
دليل القاضى وجوابه.	٣٦٥٠
أدلة الجمهور.	٣٦٥١
دليلان للخصم والجواب عنهما.	٣٦٥٢
المسألة الثـالثة : لا يتطرق التـرجيح إلـى الأدلة القطعيـة لوجوه.	٣٦٥٤
المسألة الرابعة : المشهـور أن العقليات لا يتطرق التـرجيح إليها.	٣٦٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الخامسة :ذهب الشافعي ومالك - رضى الله عنهما- إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة ، خلافاً للحنفية.	٣٦٥٦
أدلة الجمهور.	٣٦٥٧
أدلة الخصم والجواب عنها	٣٦٦٠
المسألة السادسة : إذا تعارض دليلان فإن لم يمكن العمل بكل واحد منهما موجه دون وجه صير إلى الترجيح ، وإن أمكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه صير إليه	٣٦٦٢
العمل بكل واحد منهما بوجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع	٣٦٦٣
المسألة السابعة : إذا تعارض نصان فإما أن يكونا عامين ، أو خاصين . أو أحدهما عاما والآخر خاصا ، أو كل واحد منهم عام من وجه وخاص من وجه آخر ، فهذه أربعة أنواع :	٣٦٦٥
النوع الأول : وهو أن يكونا عامين فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فهذه أصناف ثلاثة :	٣٦٦٥
الأول : أن يكونا معلومين فإما أن يكون التاريخ معلوماً أو لا يكون معلوماً	٣٦٦٥
الصنف الثاني : وهو أن يكونا مظنونين	٣٦٦٦
الصنف الثالث : أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً	٣٦٦٧
النوع الثاني : أن يكونا خاصين	٣٦٦٨

الموضوع	رقم الصفحة
النوع الثالث : أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً	٣٦٦٨
النوع الرابع : أن يكون كل واحد عامـاً من وجه وخاصاً من وجه	٣٦٧٠
الفصل الثانى : فى تراجيح الأخبار وفيه مسائل :	٣٦٧٧
المسـألة الأولى : فى ترجـيح الخبـر بكيـفيـة السند وهو بأنواع:	٣٦٧٧
النوع الأول : التـرجيح بكثـرة الرواة ، وعلو الإسناد ، وورع الراوى وهو من وجوه وبيانها .	٣٦٧٧
تنبيهان : **أحدهما** : لو حصل واحد من التراجيح مما ذكر فى مرتبة كـان ذلك الخبر راجحاً على ما لم يحـصل فيه ذلك المرجح.	٣٦٧٩
وثانيهما : قد يقع التعارض بين هذه المرجحات.	٣٦٧٩
النوع الثـانى : التـرجـيح الحاصـل بعلم الراوى وهو من وجوه.	٣٦٧٩
النوع الثـالث : الترجـيح الحاصل بسبب الحـفظ والذكاء والضبط وهو من وجوه.	٣٦٨٣
النوع الـرابع : الترجـيح الحاصل من الاشتـهار وهو من وجوه.	٣٦٨٥
النوع الخامس : الترجيح الراجع إلى زمان الرواية وتحمله الإسلام من وجوه :	٣٦٨٦
المسألة الثانية : فى ترجـيح الخبـر بكـيـفية الرواية ، وهو من وجوه.	٣٦٨٨
المسند راجح على المرسل عند الجمهـور ، وقال عيسى بن	

الموضوع	رقم الصفحة
أبان : المسند راجح على المرسل أولى ، وقال القاضى عبد الجبار : إنهما يستويان.	٣٦٩٢
أدلة الجمهور وأدلة عيسى بن أبان.	٣٦٩٣
مناقشة أدلة عيسى بن أبان.	٣٦٩٣
فروع ثلاثة : **أحدها** : لو صح رجحان المرسل على المسند فإنما يصح حيث يقول الراوى : قال رسول الله - ﷺ -	٣٦٩٤
وثانيها : مراسيل الصحابة أولى من مراسيل التابعين وغيرهم.	٣٦٩٥
وثالثها : إذا علم من حال الشخص العدل أنه لا يرسل إلا إذا كان المروى عنه عدلاً فهو والمسند سواء.	٣٦٩٥
خاتمة : رجح قوم بالحرية والذكورة.	٣٦٩٦
المسألة الثالثة : فى الترجيح بحال وروده وهو من وجوه.	٣٦٩٧
المسألة الرابعة : فى ترجيح الخبر باعتبار اللفظ ، وهو من وجوه.	٣٧٠١
إذا كان أحد الخبرين أمراً والآخر مبيحاً فالمبيح أولى ، وقيل بترجيح الأول.	٣٧٠١
أدلة القائلين بترجيح الإباحة.	٣٧١٠
أدلة القائلين بترجيح الأمر.	٣٧١٢
المسألة الخامسة : فى ترجيح الخبر باعتبار مدلوله وهو الحكم وهو من وجوه.	٣٧١٨
أحدها : إذا كان أحد الخبرين مقرراً لحكم الأصل والثانى ناقلا فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل ، وذهب	

الموضوع	رقم الصفحة
بعضهم واختاره الإمام الرازى إلى أنه يجب ترجيح المقرر	٣٧١٨
أدلة من رجح الناقل.	٣٧١٩
أدلة من قال بتقديم المقرر.	٣٧٢١
قال القاضى عبد الجبار : أنه ليس من باب الترجيح.	٣٧٢٣
وثانيها : إذا كان أحد الخبرين إثباتاً والآخر نفياً فالنافى مقدم على المثبت عند قوم .	٣٧٢٣
والمثبت مقدم على النافى عند الفقهاء ، وفصل إمام الحرمين ، وقال القاضى عبد الجبار : أنهما سواء.	٣٧٢٤
أدلة المذاهب.	٣٧٢٥
وثالثها : إذا تعارض خبران فى إثبات الحظر والإباحة : فذهب أكثر الفقهاء إلى أن خبر الحظر أولى ، وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى أنهما يستويان.	٣٧٢٦
أدلة الجمهور.	٣٧٢٧
أدلة من رجح الإباحة.	٣٧٣٠
ورابعها : إذا تعارض خبران فى إثبات الحظر والكراهة ، أو الندب أو الوجوب . فخبر الحظر أولى.	٣٧٣١
وخامسها : إذا تعارض خبران وأحدهما يقتضى الوجوب، والآخر يقتضى الندب ، أو الإباحة ، أو الكراهة فالمقتضى للوجوب أولى.	٣٧٣١
وسادسها : إذا كان أحد الخبرين يثبت حكماً معقولاً .	٣٧٣٢
وسابعها : إذا كان أحد الخبرين موجباً لحكمين .	٣٧٣٣
وثامنها : المثبت للطلاق والعتاق يقدم على النافى لهما عند قوم منهم الكرخى وقال بعضهم : يسوى بينهما ،	

الموضوع	رقم الصفحة
وقيل : يقدم النافى .	٣٧٣٣
وتاسعها : المثبت للحكم الوضعى أولى من المثبت للحكم التكليفى .	٣٧٣٤
النافى للحد والقصاص مقدم على المثبت لهما عند قوم وأنكره المتكلمون إذا كان حكم أحد الخبرين أخف ، وحكم الخبر الآخر أثقل ، فقيل : إن الأول أولى ، وقيل: بالعكس .	٣٧٣٥
المسألة السادسة : فى ترجيح الخبر بالأمور الخارجة وهو من وجوه .	٣٧٣٩
الفصل الثالث	
فى ترجيح القياس بحسب علته	
وفيه مسائل:	٣٧٤٧
المسألة الأولى : فى ترجيح القياس بحسب ماهية علته واعتمد بعضهم فى ذلك على أمرين ومناقشة المؤلف لهما .	٣٧٤٧
المسألة الثانية : فى ترجيح القياس بحسب الدليل الدال على وجود علته .	٣٧٥٢
الكلام على ما علم وجوده بطريق البداهة ، أو الحس هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر ولاستدلال مثلا ؟ .	٣٧٥٢
الدليل الظنى الذى يدل على وجود العلة إما أن يكون نصاً ، أو إجماعاً أو قياساً .	٣٧٥٥
المسألة الثالثة : فى ترجيح القياس بسبب الدليل الدال على	

الموضوع	رقم الصفحة
علية الوصف فى الأصل وهو من وجوه.	٣٧٥٦
ما دل على عليته المناسبة فهو أولى من الذى دل على عليته الدوران وقال قوم ما دل على عليته الدوران فهو أولى.	٣٧٥٦
المناسبة أقوى من التأثير	٣٧٦١
إذا كان طريق علية أحد الوصفين المناسبة وطريق علية الوصف الآخر السبر والتقسيم فالمناسبة أولى خلافاً لقوم.	٣٧٦٢
إذا ظهر رجحان المناسبة بالنسبة إلى الدوران والمؤثر والسبر والتقسيم كان رجحانه بالنسبة إلى الطرق الباقية نحو الشبه والطرد أظهر ثم المناسبات مع اشتراكها فى الرجحان على غيرها تختلف مراتبها ويترجح بعضها على بعض.	٣٧٦٤
المسألة الرابعة : فى ترجيح القياس بسبب وصف العلة وهو من وجوه .	٣٧٧٠
الفصل الرابع	
فى ترجيح القياس بسبب حكم الأصل	
وفيه الكلام على أقسامه.	٣٧٧٥
ترجيح القياس باعتبار حكم الأصل وهو من وجوه :	٣٧٧٧
الفصل الخامس	
فى ترجيح القياس بسبب الفرع	
وهو من وجوه .	٣٧٨١
القياس الذى له فروع كثيرة أولى من الذى لا يكون	

الموضوع	رقم الصفحة
كذلك .	٣٧٨٣
ومنهم من أنكر الترجيح بهذا .	٣٧٨٣
(النوع السابع عشر)	
فى الاجتهاد	
وهو مرتب على مقدمة وفصول.	٣٧٨٥
أما المقدمة ففى تفسير الاجتهاد والمجتهد فيه .	٣٧٨٥
الفصل الأول	
فى المجتهد	
وفيه مسائل :	٣٧٨٩
المسألة الأولى : اختلفوا فى أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه .	٣٧٩٠
فذهب الجمهور إلى جواز ذلك ومنهم من قطع بوقوع التعبد به ومنهم من لم يقطع به .	٣٧٩٠
وذهب أبو على وأبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدا به .	٣٧٩٠
ومنهم من فصل بين الأحكام الشرعية وبين أمور الحرب فجوزه فى الثانى دون الأول وتوقف فيه جمهور من المحققين .	٣٧٩١
أدلة المثبتين لتعبد الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالاجتهاد .	٣٧٩١
أدلة المانعين منه مطلقا والجواب عنها .	٣٨٠٣

رقم الصفحة	الموضوع
٣٨١١	فرع : إذا جوزنا له الاجتهاد فالحق عندنا أنه لا يجوز له أن يخطئ وقال الأكثر : يجوز لكن بشرط أن لا يقر عليه.
٣٨١١	أدلة القائلين بعدم الجواز .
٣٨١٢	أدلة من قال بالجواز والجواب عنها .
٣٨١٦	**المسألة الثانية** : فى جواز الاجتهاد فى عصر الرسول -ﷺ- منهم من جوزه مطلقا وهو المختار ، ومنهم من منع منه مطلقا .
٣٨١٦	**ومنهم من فصل وهؤلاء فرق : أحدها** : الذين قالوا بجواز ذلك للغائبين عن حضرة الرسول - عليه الصلاة والسلام - من القضاء والولاة دون المحاضرين .
٣٨١٦	**وثانيها** : الذين جوزوا ذلك للغائبين مطلقا دون الحاضرين.
٣٨١٧	**وثالثها** : الذين قالوا بجواز ذلك مطلقا إذا لم يوجد منع فأما إذا وجد ذلك فلا .
٣٨١٧	**ورابعها** : الذين قالوا إن ورد الإذن بذلك وإلا فلا.
٣٨١٧	والقائلون بالجواز اختلفوا فى وقوع التعبد به سمعا .
٣٨١٨	أدلة المانعين ومناقشتها .
٣٨٢٠	الدليل على وقوع التعبد به سمعا وهو من وجوه .
٣٨٢٢	ما يدل على جوازه للغائب .
٣٨٢٤	**المسألة الثالثة** : فى شرائط المجتهد .
	المعتبر فى ذلك أن يكون المكلف متمكنا من استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية ، ولا تحصل له هذه

الموضوع	رقم الصفحة
المكنة إلا بأمور .	٣٨٢٤
المسألة الرابعة : اختلفوا فى أن صفة الاجتهاد هل تحصل فى فن دون فن ؟	٣٨٣٢
فذهب الأكثرون إلى أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة إلى فن دون فن ، بل بالنسبة إلى مسألة دون مسألة ، خلافا لبعضهم .	٣٨٣٢
الفصل الثانى	
فى المجتهد فيه	
وفيه مسائل :	٣٨٣٥
المسألة الأولى : ذهب الجماهير إلى أنه ليس كل مجتهد فى الأصول مصيبا ونقل عن الجاحظ والعنبرى أن كل مجتهد فى الأصول مصيب .	٣٨٣٧
أدلة الجمهور .	٣٨٣٨
أدلة المخالف .	٣٨٤٥
المسألة الثانية : فى تصويب المجتهدين فى الأحكام الشرعية .	٣٨٤٦
طريق ضبط مذاهب الناس فيه :	٣٨٤٦
كل مجتهد مصيب عند جمهور المتكلمين ، والمشهور عن الشافعى وأبى حنيفة وأحمد - رضى الله عنهم- خلافه .	٣٨٤٧
قيل : وجد فيها ما لو حكم الله تعالى بحكم فيها لما حكم إلا به، وقيل : لا وهو قول الخلص من المصوبين .	٣٨٤٧
مذهب جماهير العلماء أن المصيب واحد واختلفوا هل	

الموضوع	رقم الصفحة
حكم الله عليه دلالة أو لا ؟ .	٣٨٤٧
اختلفوا أن المخطئ هل يأثم ويستحق العقاب أو لا ؟ .	٣٨٤٧
فذهب بشر المريسى إلى أنه يأثم ويستحق العقاب ، وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه فكان مخطئا معذورا .	٣٨٤٨
واختلفوا فى أنه هل ينقض قضاء القاضى فيه أو لا ؟ .	٣٨٤٨
قال الأصم ينقض وذهب الباقون إلى أنه لا ينقض .	٣٨٤٨
وقال أكثر الفقهاء : إن على الحكم أمارة . واختلفوا فى: أنه مأمور بإصابته أو لا ؟ .	٣٨٤٨
أدلة القائلين بأن كل مجتهد مصيب والجواب عنها .	٣٨٤٩
أدلة المخطئة .	٣٨٦٠
فروع : الذين قالوا ليس فى الواقعة حكم معين ، اختلفوا فى الأشبه على التفسير الذى تقدم ذكره ، فمنهم من أثبته ، ومنهم من نفاه وهو الأظهر .	٣٨٧٧
أدلة من قال بالأشبه والجواب عنها .	٣٨٧٨
	٣٨٧٩
خاتمة	
فى نقض الحكم والاجتهاد	
وفيه بحثان :	٣٨٧٩
الأول : إذا أدى اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه ثم تغير اجتهاده .	٣٨٨٠
الثانى : إذا أفتى المجتهد على وفق اجتهاده للعامى فعمل العامى بذلك ثم تغير اجتهاد مفتيه .	٣٨٨٠

رقم الصفحة	الموضوع
	(النوع الثامن عشر)
	الكلام فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء
٣٨٨٢	وفيه فصول .
	الفصل الأول
	فى المفتى
٣٨٨٢	وفيه مسائل :
٣٨٨٢	**المسألة الأولى** : فى المفتى المجتهد إذا أفتى مرة بما أدى إليه اجتهاده ثم سئل مرة أخرى عن تلك الحادثة بعينها .
٣٨٨٢	فإن كان ذاكرا لطريق اجتهاده الأول فهو مجتهد تجوز له الفتوى بذلك الحكم .
٣٨٨٢	وإن لم يذكره لزمه أن يجتهد ثانيا ، فان أدى اجتهاده إلى ما أفتى به فى الأول لزمه أن يفتى بما أدى اليه اجتهاده ثانيا ثم ينبغى له أن يعرف المستفتى الأول أنه رجع عن ذلك القول ، لئلا يكون عاملا بغير موجب له .
٣٨٨٣	ومنهم من أوجب عليه الاجتهاد فى المرة الثانية مطلقا .
٣٨٨٣	ومنهم لم يوجب ذلك عليه مطلقا .
٣٨٨٣	**المسألة الثانية** : فى أن غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ؟ .
٣٨٨٤	ذهب جماهير الأصولين إلى عدم جواز ذلك مطلقا .
٣٨٨٤	وذهب بعضهم إلى جوازه مطلقا .
٣٨٨٤	**ومنهم من قال** : إن عدم المجتهد كما هو فى زماننا جاز وإلا فلا .

الموضوع	رقم الصفحة
ومنهم من قال : إن كان الحاكى مجتهدا فى ذلك المذهب الذى يحكى عنه جاز وإلا فلا .	٣٨٨٤
أدلة المانعين .	٣٨٨٥
أدلة من جوز ، وأدلة المفصل .	٣٨٨٥
أدلة القول الأخير .	٣٨٨٥
المسألة الثالثة : المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو العصر من الذى يمكن تفويض الفتوى إليه سواء كان مجتهدا مطلقا أو كان مجتهدا فى مذهب المجتهد ومنع منه الحنابلة .	٣٨٨٧
أدلة الأكثرين .	٣٨٨٧
أدلة المانعين ومناقشتها .	٣٨٨٨
الفصل الثانى فى المستفتى وفيه مسائل :	٣٨٩٣
المسألة الأولى : يجوز للعامى أن يقلد المجتهدين فى مسائل الفروع اجتهادية كانت أو غير اجتهادية ، ومنع منه مطلقا معتزلة بغداد وفصل الجبائى بين الاجتهادية وغيرها .	٣٨٩٣
أدلة الجمهور .	٣٨٩٣
أدلة المخالفين المنكرين للتقليد فى فروع الشريعة والجواب عنها .	٣٨٩٨
دليل الجبائى والجواب عنه	٣٩٠٣
المسألة الثانية : فى شرائط الاستفتاء	٣٩٠٤
القائلون بوجوب الاستفتاء ، اتفقوا على أنه لا يجوز له الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذى يستفتى منه من	

الموضوع	رقم الصفحة
أهل الاجتهاد ومن أهل الورع ، واختلفوا فى جواز الاستفتاء ممن لا يعرفه المستفتى بعلم ولا جهالة ، ولا بفسق ولا عدالة .	٣٩٠٤
المستفتى إذا استفتى من واحد أو من جماعة أو اتفق فتواهم عمل بذلك وإن اختلفوا فقال قوم منهم الإمام أحمد وابن سريج والقفال وجمع من الأصوليين يجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأورعهم .	٣٩٠٥
وقال القاضى أبو بكر وجمع من الفقهاء : إنه لا يجب عليه ذلك الحكم فيما إذا استووا ولم يظهر رجحان واحد منهم .	٣٩٠٦
الحكم فيما إذا ترجح كل واحد منهم على الآخر من وجه .	٣٩٠٧
المسألة الثالثة : الأظهر أنه يجوز للعالم غير المجتهد الاستفتاء ومنهم من لم يجوز له ذلك .	٣٩٠٩
العالم الذى لم يجتهد هل يجوز له أن يقلد عالما آخر ؟ .	٣٩٠٩
ذهب الأكثرون إلى المنع مطلقا . وذهب جمع إلى الجواز مطلقا وذهب جمع إلى التفصيل وذكروا فيه وجوها .	٣٩٠٩
أدلة المانعين وما أورد عليها وجوابه .	٣٩١١
أدلة المجوزين والجواب عنها .	٣٩١٤
المسألة الرابعة : العامى إذا عمل بفتوى بعض المجتهدين فى حكم حادثة وقلده فيها لم يجز له الرجوع عنه إلى حكم آخر فى تلك الحادثة بعينها بفتوى غيره إجماعا .	٣٩١٩
وهل يجوز له أن يقلد غيره فى وقائع أخر؟ اختلفو فيه :	

الموضوع	رقم الصفحة
فمنهم من منعه مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا ، ومنهم من فضل أدلة المانع منه مطلقا .	٣٩١٩
أدلة المجوز مطلقا ، أدلة المفصل .	٣٩٢٠
إذا التزم العامى مذهبا معينا فهل يجوز له الرجوع عنه والأخذ يقول غيره فى مسألة من المسائل أو لا ؟ فيه خلاف .	٣٩٢٠
الفصل الثالث **فيما فيه الاستفتاء**	٣٩٢٥
اختلفوا فى جواز التقليد فى المسائل الأصولية فذهب كثير من الفقهاء وبعض المتكلمين إلى جوازه ، وقيل : بوجوبه.	٣٩٢٥
وذهب الباقون إلى عدم جوازه .	٣٩٢٧
أدلة القائلين بالجواز ومناقشتها .	٣٩٢٧
النوع التاسع عشر **الكلام فى المدارك التى اختلف المجتهدون فى أنها هل هى مدارك للأحكام أو لا ؟** **وفيه مسائل :**	٣٩٣٨
المسألة الأولى : فى أن الأصل فى المنافع الاذن ، وفى المضار المنع خلافا لبعضهم .	٣٩٣٨
الأدلة على الأصل الأول من وجوه :	٣٩٣٨
الأول : قوله تعالى : ﴿ **هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا** ﴾ ووجه الاستدلال به ، وما اعترض به عليه ، وجوابه .	٣٩٣٨

الموضوع	رقم الصفحة
الثانى : قوله تعالى : ﴿ **أحل لكم الطيبات** ﴾ .	٣٩٤٥
الثالث : ثوله تعالى : ﴿ **قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق** ﴾ .	٣٩٤٦
الرابع : الدليل العقلى .	٣٩٤٦
الخامس : القياس .	٣٩٤٧
السادس : أن أكثر الأشياء المتفع بها مباح مع الشرع .	٣٩٤٨
الكلام على الأصل الثانى وهو أن الاصل فى المضار الحرمة، وفيه الكلام على تفسير الضرر .	٣٩٤٨
الدليل على حرمة الضرر .	٣٩٤٩
المسألة الثانية : فى استصحاب الحال .	٣٩٥٣
ذهب الأكثرون - إلى أنه حجة سواء كان فى النفى أو فى الإثبات .	٣٩٥٣
وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين إلى أنه ليس بحجة فى الأمر الوجودى فقط ، ومنهم من نقل الخلاف عنهم مطلقا .	٣٩٥٤
أنواع الاستصحاب .	٣٩٥٤
الدليل على أن استصحاب الحال حجة سواء كان فى الأمر الوجودى أو العدمى .	٣٩٥٥
المسألة الثالثة : فى أن النافى هل عليه دليل أولا ؟ اختلفوا فيه : فذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه الدليل مطلقا كما فى الإثبات ، وذهب بعضهم إلى أنه لا يجب عليه الدليل مطلقا .	٣٩٧٨
وفصل بعضهم بين العقليات والشرعيات فأوجب فى	

الموضوع	رقم الصفحة
الأول دون الثاني أدلة من قال : لا يجب عليه والجواب عنها .	٣٩٧٨
المسألة الرابعة : اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من التابعين أو لا ؟	٣٩٨١
فذهب الشافعي وأصحابه والأشاعرة والمعتزلة والإمام أحمد في رواية والكرخي إلى أنه ليس بحجة مطلقا .	٣٩٨١
وذهب الإمام مالك وأكثر الحنفية والشافعي أولا ، والإمام أحمد في رواية وجمع من أصحابه إلى أنه حجة مطلقا مقدم على القياس .	٣٩٨٢
ومنهم من فصل وذكر فيه وجوها : أحدها : أنه حجة إن خالف القياس وإلا فلا . وثانيها : أن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها : أن قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا .	٣٩٨٢
أدلة من قال : إنه ليس بحجة ومناقشتها .	٣٩٨٣
أدلة من قال : إنه بحجة والجواب عنها .	٣٩٨٦
فرعان : الأول : إذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحجة فهل يجوز لغيره من المجتهدين تقليده أولا ؟ اختلفوا فيه .	٣٩٩٠
الفرع الثاني : في تفاريع القول القديم للشافعي وهي متعددة .	٣٩٩٣
المسألة الخامسة : في المصالح المرسلة .	٣٩٩٦
المصالح بالنسبة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام :	٣٩٩٦
أحدها : ما شهد الشرع باعتباره وهو حجة وفاقا .	٣٩٩٦

الموضوع	رقم الصفحة
وثانيها : ما شهد ببطلانه وهذا غير معتبر وفاقا .	٣٩٩٧
وثالثها : ما لم يشهد له الشرع باعتباره ولا بإلغاء وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة .	٣٩٩٧
واختلف فى حجيتها .	٣٩٩٧
دليل من نفى حجيتها .	٤٠٠١
أدلة من أثبت حجيتها .	٤٠٠١
المسألة السادسة : فى الاستحسان .	٤٠٠٣
قال به الحنفية والحنابلة وأنكره الباقون .	٤٠٠٣
تعريف الاستحسان .	٤٠٠٣
تعريف الكرخى للاستحسان .	٤٠٠٧
تعريف أبى الحسين البصرى .	٤٠٠٨
أدلة القائلين بالاستحسان والجواب عنه .	٤٠١٣
المسألة السابعة : اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى لنبى أو لعالم : احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب .	٤٠١٦
فذهب جمهور المعتزلة إلى امتناعه .	٤٠١٦
وذهب الباقون منا ومنهم إلى تجويزه .	٤٠١٦
وتوقف الشافعى - رضى الله عنه - فى امتناعه وجوازه .	٤٠١٦
وفصل أبو على الجبائى فقال بجواز ذلك فى حق النبى دون غيره .	٤٠١٦
والقائلون بالجواز اختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم بوقوعه كابن عمران من المعتزلة ومنهم من لم يقل به وهو اختيار الباقين منهم أدلة من منع والجواب عنها .	٤٠١٦

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة منع والجواب عنها .	٤٠١٧
أدلة المجوز والجواب عنها .	٤٠١٩
أدلة من قال بعدم وقوعه والجواب عنها .	٤٠٢٤
أدلة من قال بوقوعه وهو من وجوه .	٤٠٢٥
اختيار المصنف التوقف كما هو مختار الشافعى .	٤٠٣١
المسألة الثامنة : ذهب الشافعى - رضى الله عنه - وأصحابه إلى أنه يجوز الاعتماد فى إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل فيه خلافا لبعضهم .	٤٠٣٢
بيان أن هذه القاعدة مبنية على قاعدتين : الإجماع ، والبراءة الأصلية .	٤٠٣٣
بيان سبب عدم أخذ الإمام الشافعى بمقتضى هذه القاعدة فى بعض الفروع .	٤٠٣٤
المسألة التاسعة : ذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأخف القولين واجب على المكلف ، وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأقل القولين واجب ومنهم من لم يوجب الأخذ بشىء من ذلك .	٤٠٣٦
أدلة الأولين .	٤٠٣٦
أدلة من قال أن الأخذ بأثقل القولين واجب .	٤٠٣٧
طريقة الاحتياط ودليلها .	٤٠٣٨
النوع العشرون	
الكلام فى الاستدلال وبيان أنواعه	
وفيه مسائل :	٤٠٣٩
المسألة الأولى : فى معنى الاستدلال .	٤٠٣٩

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية : فيما يتعلق بالسبب والشرط والمانع .	٤٠٤٠
المسألة الثالثة : فى الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم .	٤٠٤٢
الدليل عليه من وجوه .	٤٠٤٢
أسئلة ترد على هذا الدليل والجواب عنها .	٤٠٤٤
المسألة الرابعة : من جملة طرق الاستدلال : الاستقراء وهو ينقسم إلى تام وناقص .	٤٠٥٠
المسألة الخامسة : فى الاستدلال على عدم الحكم وهو من وجوه .	٤٠٥١
المسألة السادسة : فى الاستدلال على ثبوت الحكم وهو من وجوه .	٤٠٥٦
الفهارس العامة :	٤٠٨٣
١ ـ فهرس الآيات القرآنية .	٤٠٨٥
٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية .	٤١٢٩
٣ ـ فهرس الآثار .	٤١٤٩
٤ ـ فهرس المسائل الفقهية .	٤١٥٥
٥ ـ فهرس الشواهد الشعرية .	٤١٦٥
٦ ـ فهرس الأمثال .	٤١٧١
٧ ـ فهرس الحدود والمصطلحات .	٤١٧٥
٨ ـ فهرس الكتب الواردة فى النص .	٤١٩٥
٩ ـ فهرس المدن والأقاليم الواردة فى الكتاب .	٤١٩٩
١٠ ـ فهرس المذاهب والفرق والطوائف .	٤٢٠٣
١١ـ فهرس الأعلام .	٤٢١٥

الموضوع	رقم الصفحة
١٢ ـ فهرس المراجـــــــــــع .	٤٢٣٧
١٣ ـ فهرس الموضوعـــــــات .	٤٢٩٧

تمـت بـحـمـد الله